

**FACULTAD LATINOAMERICANA DE CIENCIAS SOCIALES**

**SEDE ECUADOR**

**PROGRAMA DE ANTROPOLOGÍA**

**CONVOCATORIA 2010-2012**

**TESIS PARA OBTENER EL TÍTULO DE MAESTRÍA EN ANTROPOLOGÍA**

**HISTORIA DE LA COMUNIDAD “*RUNA KAWSAY*”: UN PUEBLO INDÍGENA  
URBANO EN QUITO**

**PASCUAL RAMIRO YÉPEZ MOROCHO**

**SEPTIEMBRE, 2012**

**FACULTAD LATINOAMERICANA DE CIENCIAS SOCIALES**

**SEDE ECUADOR**

**PROGRAMA DE ANTROPOLOGÍA**

**CONVOCATORIA 2010-2012**

**TESIS PARA OBTENER EL TÍTULO DE MAESTRÍA EN ANTROPOLOGÍA**

**HISTORIA DE LA COMUNIDAD “*RUNA KAWSAY*”: UN PUEBLO INDÍGENA  
URBANO EN QUITO**

**PASCUAL RAMIRO YÉPEZ MOROCHO**

**ASESOR DE TESIS: FERNANDO GARCIA SERRANO, PhD (c)**

**LECTORES/AS: ERIKA BEDÓN PhD (c) Y MARÍA AUGUSTA ESPÍN PhD (c)**

**SEPTIEMBRE, 2012**

## **DEDICATORIA**

A María y a Pascual, porque me criaron, me enseñaron  
a luchar, a dar, a aventurar y reír e hicieron de mí  
lo que soy y lo que quiero.  
Con todas mis paradojas y ambivalencias;  
Y porque no pasa ni un día sin que me hagan mucha falta.  
A María Clemencia, compañera única de la vida  
Es sin duda la persona más grande que he conocido,  
la admiro tanto por ser una mujer llena de Dios y luchadora.  
A mis amigas Aura María, Teresa, Clarita, Feliciano  
por su autenticidad y esfuerzo,  
que siempre serán un ejemplo para seguir adelante  
a pesar de los obstáculos, que se presenta en el proceso.  
Pero sobre todo, a todas mis hermanas y hermanos indígenas  
que se encuentran en la ciudad de Quito luchando  
en las calles y espacios populares que están  
llenos de sobresaltos, pero también de oportunidades.

## AGRADECIMIENTOS

Al finalizar esta tesis de maestría quiero dejar en constancia de mi profundo agradecimiento en primer lugar a mí apreciada madre María Morocho Azadobay, a mi inolvidable hermano Julio Cesar Yépez Morocho y a mi padre Pascual Yopez Satan que me inculcaron al estudio y dedicación. Su compañía, su apuesta por mi educación, su amor, su entrega incondicional, su ejemplo sabio y acertado ha hecho posible lograr objetivos planteados y compartidos en la vida.

Agradezco a las *mamas* y *taitas*, a las compañeras y compañeros jóvenes, adolescentes y niñas y niños de la comunidad '*Runa Kawsay*' por permitirme compartir con ellos y entender la cotidianidad, las luchas, las apuestas por la vida. Ellos y ellas han sido protagonistas de mi formación académica, porque con su experiencia compartido me han ido formando en el conocimiento de la realidad, me han contagiado sus habilidades estratégicas de organizar colectivamente, de trabajar con altura y de reivindicarse como personas con una raíz cultural, histórica, política, económica consiguiendo sus propios anhelos en la ciudad de Quito.

Agradezco a los dirigentes de '*Runa Kawsay*' (2002- 2012), quienes desde siempre me apoyaron e impulsaron para que siguiera mis estudios de pregrado y postgrado. Mi agradecimiento especial a taita Feliciano Mejía Tene, a taita Antonio Pilamunga Guaranga y a taita Enrique Mazalema, quienes durante mi trabajo de campo brindaron su espacio y su hogar para convivir y me enriquecieron con sus historias y estilos de vida. A los dirigentes de organización *Jatun Ayllu Kitu Runakuna* quienes también contribuyeron en este trabajo investigativo.

Agradezco a mis maestros y amigos Charlie Gervais y Frank Hegel, miembros de *Scarboro Foreign Mission* (SFM), de Toronto, Canadá, por su valioso aporte moral y económico durante mi formación académica; especialmente en el periodo de pregrado y los estudios de postgrado realizados en Toronto. Asimismo expreso mi gratitud a mi amiga Dra. Mónica Mallet, a padre Estuardo Gallegos Espinoza y padre Luis Alfonso Escanta, quienes me animaron con sus consejos, su apoyo incondicional y sus exhortaciones a la actualización permanente en el conocimiento de las situaciones sociales, culturales y políticas. Manifiesto mi gratitud a María Clemencia Tul Sislema quien me acogió con cariño en su casa. Asimismo mi gratitud sincera a mis amigas: Aura María, Clarita Aguas, Teresa Tipan, Patricia LeSage Cockburn y Jos Demón por la amistad y el apoyo incondicional.

Mi agradecimiento especial a la Dra. Carmen Martínez Novo y a Anita Krainer, por inspirarme en la realización de la presente investigación y sus sabias sugerencias en la elaboración de proyecto de tesis. Asimismo, agradezco a María Augusta Espín y Erika Bedón, por ser Miembras del Tribunal Evaluador del plan de tesis y, a la vez, lectoras de esta tesis. Muchísimas gracias al Dr. Luis Alberto Tuaza Castro y Fernando García Serrano que me acompañaron durante mis estudios en la maestría de antropología y particularmente por ser mis profesores de taller y director de tesis, quienes entregaron sus valiosos conocimientos, consejos, los mismos que me ha llevado de la discusión académica a lograr acercarme a los interlocutores con profundo respeto y amor.

Finalmente agradezco a la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales sede Ecuador, presidida por el Dr. Juan Ponce por darme la oportunidad de estudiar y concluir con éxito mi formación de maestría, a través de la beca de estudios y la beca de investigación y elaboración de la presente tesis.

## ÍNDICE

### Contenido

INTRODUCCIÓN.....	9
Marco teórico.....	13
Enfoque metodológico.....	21
CAPÍTULO I.....	28
LA MIGRACION Y LOS INDIGENAS EN LA CIUDAD .....	28
Estudios sobre migraciones indígenas en América Latina .....	28
Estudios sobre la migración indígena en el Ecuador.....	39
Aportes novedosos para la investigación de la migración.....	52
CAPÍTULO II.....	59
DE LA MEMORIA HISTÓRICA FORJADA EN EL PROCESO ORGANIZATIVO POR LA COMUNIDAD ‘RUNA KAWSAY’ .....	59
Antecedentes.....	59
Lugares de reencuentro y de solidaridad organizativa en Quito .....	63
Emergencia organizativa y su proceso .....	65
Origen de la comunidad <i>Runa Kawsay</i> .....	70
La identidad de los comuneros de Runa Kawsay .....	75
Relaciones de Runa Kawsay con las autoridades locales.....	84
Actores y aliados .....	89
CAPÍTULO III .....	99
EL ACCESO LABORAL DE LOS INDÍGENAS URBANOS .....	99
Acceso al trabajo “informal” e independiente.....	99
Fortalecimiento de la creatividad en la actividad comercial .....	102
Dinámicas de interacción y exclusión en el trabajo cotidiano.....	107
Acceso laboral “formal” independiente.....	116
Lugares de procedencia de la mercadería.....	119
Niveles de instrucción educativa de los Runa Kawsay .....	126
Trabajos asalariados .....	129
Trabajos esporádicos y precarios.....	133
Estrategia participativa del desarrollo económico local .....	137

CAPÍTULO IV .....	141
PROCESO DE ASENTAMIENTO INDÍGENA EN EL PERÍMETRO URBANO DE QUITO.....	141
La ubicación y característica de la comunidad .....	141
Espacio de referencia para el fortalecimiento comunitario .....	145
Asentamiento comunitario alternativo .....	151
Mentores e impulsores del proyecto de terreno y casa propia en la ciudad .....	156
Acceso a los lotes de terrenos.....	159
Fraccionamiento del suelo .....	165
La construcción de las viviendas .....	167
Condiciones de vida de los comuneros de Runa Kawsay y su perspectiva.....	174
CONCLUSIONES.....	182
BIBLIOGRAFIA .....	191
ANEXOS .....	198
Ubicación geográfica Lotes 1 y 2, Comuna <i>Runa Kawsay</i> , Sector Campo Alegre – Colindacia Barrio La Cocha .....	199

## RESUMEN

Esta investigación analiza el proceso histórico de la formación del pueblo –comunidad-indígena urbano particular, a partir de los cambios en el ámbito laboral y desde la mirada de los miembros de la comunidad '*Runa Kawsay*', situado en la parroquia Turubamba, Administración Zonal Quitumbe, Sur-orientado de la ciudad del Distrito Metropolitano de Quito.

A lo largo de esta investigación se analiza cómo las familias indígenas en la ciudad han luchado habilitando las estrategias de adaptación y posicionamiento urbano para formar una comunidad organizada en el interior de la ciudad, para dar continuidad de representación cultural y practicas comunitarias, alcanzando muchos de ellos cierto desarrollo económico a través del trabajo informal, formal diversificado y el acceso a la vivienda propia. No obstante, en la relación con los habitantes de la ciudad y con los funcionarios del gobierno local, que se involucran en el desarrollo étnico y socioeconómicos, se aprecia situaciones de discriminación, a pesar que la Constitución Política del Estado, 2008, los reconoce como sujetos iguales ante la ley.

Este trabajo se realiza desde la perspectiva etnográfica que busca por un lado, analizar la cosmovisión y acciones organizativas de los indígenas urbanos que han adaptado al contexto urbano sus formas de vida comunitaria consolidadas en las décadas de los noventas del siglo pasado. Y por otro, se estudia a las instituciones municipales, a los funcionarios de control de espacio, del suelo y de vivienda, a los policías metropolitanos para visibilizar las políticas de administración y control de la ciudad y la relación con los indígenas urbanos quienes emprenden diversas iniciativas de supervivencia y asentamiento definitivo que es parte del proceso histórico y coyuntural de reivindicación de los pueblos étnicos, tomando el caso de la comunidad '*Runa Kawsay*'.



## INTRODUCCIÓN

*Ñukanchik shamushkanchik kay Kitu llacta, shuktakunaka shuktak llaktakunaman rishkakuna. Ñukamanta kay Kituman chayamurkani 1969pi, ñuka tayta pushamurka ñuka uchilla wawa kakpi. Ñuka kay Kitupi kawsani tiusku chunka shuk watakunanta, chinapish, ashka llaki kan kay ñukanchik runakunapak kay ciudadpika [...]. Ñukanchik llaktakunapi ñawpakunaka ashka allpakuna tiyarka, kunan ñukanchik, yayakuna, wawakuna, hatunyashpa rishkanchik, chay allpataka uchillatukushpa rishka. Kunanka ñukanchik wawakunapaka mana tiyan wasichishpa kunkapak, allpapi llankashpa kawsachun. Llakta ukupi nana tiyan ima llankay, chaymanta ñukanchik yayakuna, ñukanchik abuelokunaka, mashkashkakuna llukchinanta hatun llaktakunaman<sup>1</sup> (Feliciano Mejía: 25.01.2011).*

El pueblo indígena, en general, se ha trasladado de las comunidades y pueblos rurales a las grandes ciudades como Quito, desde los años 1930. Este testimonio expuesto, que es parte de los relatos de la gente que ha migrado, lleva a explicar no solo la complejidad de los indígenas en la ciudad, sino una posible explicación del origen de la problemática, que en la academia ha generado mucho debate, buscando entender su propia estructura histórica, política y cultural hasta constituirse como comunidades indígenas urbanas. Se propone, particularmente, estudiar el proceso histórico de la comunidad ‘Runa Kawsay’ del barrio Campo Alegre, en el sur-oriente del Distrito Metropolitano de Quito, provincia de Pichincha- Ecuador, que ha llegado entre los años 1960-2012.

El objeto de este estudio consiste en analizar las siguientes problemáticas: ¿Cuál es el proceso histórico de la formación de esta comunidad indígena en la ciudad de Quito?, ¿Cómo los indígenas de la comunidad ‘Runa Kawsay’ se han insertado en el mercado laboral?, ¿Cómo han resuelto ellos los problemas de acceso a la vivienda en la ciudad en un contexto discriminatorio? Estos son los tres ejes de análisis que se aborda a lo largo de toda la reflexión sobre las experiencias de la comunidad indígena *Runa Kawsay*, en Quito. En el proceso de la migración campo-ciudad, la mayoría de los indígenas han preferido venir en familia desde las dos últimas décadas de siglo pasado con el fin de solucionar los problemas económicos, laborales y sociales, por otro lado,

---

<sup>1</sup> Nosotros venimos a esta ciudad de Quito, otros se han ido a otras ciudades. De mi parte, llegé a Quito en el año 1969, mi padre trajo cuando yo era niño. Yo vivo en esta ciudad 41 años, por lo tanto, aquí es muy difícil para nosotros los indígenas [...]. En el pasado, en nuestras comunidades existía bastantes tierras, pero nosotros, padres e hijos hemos crecido y esas tierras se han disminuido. Hoy en día, ya no existe suficiente tierra para que nuestros hijos construyan su casa y vivan labrando la tierra. Dentro de la comunidad no existe fuentes de trabajo, por esta razón, nuestros abuelos y padres han buscado salir a las grandes ciudades.

han consolidado su posicionamiento en los espacios de interculturalidad como ciudadanos indígenas.

Considero que parte de la respuesta a los problemas señalados se encuentra, por un lado, en el estudio, tanto de las demandas de los indígenas urbanos organizados y consolidados a través de diversas estrategias y alianzas con las organizaciones afines, como también en la reflexión sobre los resultados obtenidos. Por ejemplo, valoramos la participación del Consejo de Desarrollo de las Nacionalidades y Pueblos del Ecuador (CODENPE) y la Organización de segundo grado *Jatun Ayllu Kito Runakuna*, quienes han apoyado el proceso organizativo mediante la formación política y económica para enfrentar a la discriminación y racismo en el mercado laboral informal y en el acceso a la vivienda propia; y por otro lado, analizamos la intervención del Municipio del Distrito Metropolitano de Quito (MDMQ), y de otros actores externos como los mestizos y no mestizos urbanos quienes definen al indígena que vive en la ciudad como “migrante”.

En este trabajo se elige, el caso de ‘*Runa Kawsay*’, porque muchos miembros de esta organización pertenecen a la comuna *Gulalag Quillu Pungo* de la parroquia Punín, cantón Riobamba, provincia de Chimborazo. La ciudad de Quito acoge a la gente de esta comunidad desde la década de 1960, como también lo hace con los demás indígenas de diversas provincias de la región interandina. Es importante señalar esta época, porque el país vivió importantes hechos económicos y políticos, como la elaboración y aplicación de la Ley de Reforma Agraria (1964 y 1973) y los gobiernos dictatoriales de los militares, bajo la denominación de Juntas Militares (décadas 1960 - 1970). Particularmente con la Reforma Agraria de 1964 y 1973 se disolvió la hacienda tradicional que desde los tiempos de la colonia controlaba la vida de la población indígena.

Paradójicamente, en estas mismas décadas la comunidad *Gulalag Quillu Pungo* emprende la migración, porque dichos cambios políticos y económicos no responden favorablemente a los sectores indígenas, vulnerables en sus derechos y necesidades. Los primeros indígenas se insertan en el mercado laboral informal como: cargadores, peones en la construcción o peones en la agricultura (1960-1985). Luego de 25 años de su presencia en Quito, en una constante lucha por el bienestar de su familia en el lugar de origen, deciden desempeñarse en nuevos oficios laborales como: la venta ambulante de

frutas y verduras, o de maestros albañiles en la construcción, pero por el año 1990, deciden consolidar sistemáticamente las redes de solidaridad que han venido reproduciendo, al tiempo que se insertaban en el mercado laboral informal con su familia, se dedican a la comercialización de productos manufacturados, tales como: mochilas, correas, gafas, ropas, accesorios de carros y de celulares.

Antes de proseguir con el tema en cuestión, es importante señalar las razones por la que emprendí este trabajo de investigación. En el año 2002 tuve la oportunidad de conocer, acompañar y compartir con esta comunidad por el lapso de dos años, porque yo había venido a estudiar en la Universidad, y los miembros de la comunidad me acogieron, así, me permitieron ser parte de un equipo de líderes de la misma, como responsable de los jóvenes. Todos los comuneros de Gulalag que habían llegado a Quito vivían en una casa del Centro Histórico, reproduciendo las dinámicas de su comunidad de origen. En efecto, allí tenían una tienda comunitaria, capilla para las celebraciones, organizaciones de jóvenes, mujeres, guardería infantil y reuniones periódicas comunitarias. En las reuniones y eventos comunitarios siempre hablaban de su condición, de la vida política, laboral, cultural, de vivienda y las condiciones económicas en la ciudad, pero también desde el lugar de su origen manifestaban que “tenemos la misma estructura organizativa y por eso somos *runas* [seres humanos] aquí y allá”, esta opinión era compartida colectivamente por los dirigentes y los miembros de la comunidad.

Esta experiencia de inserción colectiva de un grupo indígena en la ciudad, sin perder su identidad étnica, es observada por primera vez, y lo hacen con el afán de superar su precaria condición. Ello me motivó a profundizar en este estudio; por un lado, su presencia como indígenas kichwas de la región sierra centro es emblemática, y por el otro, los “migrantes” (hombres mujeres, y sus familias en sí) son pioneros de la fuerza organizativa –desde el punto de vista histórico, cultural, religioso, político y económico- para incursionar con éxito en el contexto urbano.

Antes de hablar con los dirigentes de la comunidad hoy denominada Comité de Desarrollo Comunitario *Runa Kawsay* -Vida del Ser Humano- (que en adelante la llamaré comunidad *Runa Kawsay*), estudié minuciosamente los artículos de la Constitución de la República del Ecuador (2008) en los que se menciona sobre la participación de los pueblos y nacionalidades, y la incorporación de sus conocimientos

y practicas étnicos y culturales en el marco del nuevo enfoque del “Estado intercultural y plurinacional” (art. 1); también leí los convenios y declaraciones internacionales sobre los pueblos indígenas y sus derechos, y por los que los Estados tienen la obligación de velar a nivel regional y local, por ejemplo, el Convenio N° 169 de la Organización Internacional de Trabajo (OIT), 1989.

Al mismo tiempo estudié las investigaciones realizadas por: Azogue, 2012; Swanson, 2010; Espín 2009; León, 2003, Herrera, 2002; sobre los indígenas en Quito. Ellos destacan, entre otros aspectos, el proceso histórico de incorporación laboral, la formación de asociaciones, cooperativas y redes sociales en los mercados populares y estadía temporal de los indígenas en la ciudad, hasta tal punto son referencias para el propósito del estudio. No obstante, los planteamientos teóricos de los autores mencionados sobre el tema de indígenas urbanos no alcanza a dar cuenta de las particularidades organizativas que tuve la oportunidad de conocer desde mi experiencia con la comunidad *Runa Kawsay*. Me encontré con testimonios y memorias históricas distintas y con la capacidad organizativa integral sostenida y progresiva.

Constaté que ellos tienen una larga historia organizativa de reivindicación y su identidad ha sido superada de la categoría “migrante” o “residente”, auto indentificándose como indígenas urbanos desde su cotidianidad y en conciencia de la responsabilidad que esto implica. El tema de identidad se aborda a lo largo de todo el trabajo, como un eje articulador en el proceso de su pertenencia en el nuevo espacio. Desde que llegan a trabajar permanentemente con su familia no han dejado de reproducir sus propias costumbres, visiones y formas de vida, a la par se van adaptando a la cultura urbana, por ejemplo, la capitalización económica y cultural.

Para el año 2011 la mayoría de los miembros de esta comunidad se dedicaban al comercio ambulante de productos manufacturados: ropa, gafas, correas, mochilas, accesorios de celulares y de carros. También existían familias que se dedicaban a empleo asalariado en supermercados como también en instituciones públicas y privadas. En este mismo año estaban en proceso de mudarse a sus nuevas y propias casas que habían empezado a construir en el año 2008.

La lucha de los grupos sociales minoritarios y pobres es una realidad que está en la preocupación de muchos organismos sociales y también de los activistas y de los académicos. Considero que esta problemática social ha sido el foco de atención del

presidente Rafael Correa, con el proyecto de inclusión equitativo que en la Constitución 2008. Art. 11, numeral 2 sostiene que: “Nadie podrá ser discriminado por ninguna razón, y menos soslayar el reconocimiento, goce o ejercicio de los derechos. La ley sancionará toda forma de discriminación.” (Constitución Política del Estado, 2008).

### **Marco teórico**

Esta investigación se enmarca por un lado, dentro de los planteamientos teóricos de Altamirano (1988) y Arizpe (1975), sobre las causas de migración campo-ciudad, la experiencia de discriminación en el lugar del destino, y por el otro, las discusiones teóricas en torno a los usos estratégicos de sus conocimientos y experiencias para confrontar políticamente a través de acciones colectivamente organizadas (Lentz, 2009; Horbarth, 2008; Martínez, 2006; De la Cadena, 2004; Camus, 2002), los debates sobre el desempeño laboral y desarrollo económico (Demón, 2010; Vaillant, 2008; Larrea, 2007; León 2003), fortalecimiento cultural en el lugar de destino (Espín, 2009; Azogue, 2012; Culminao, 2006) la relación intercultural (Swanson, 2010; Walsh, 1999; Burgos, 1997), la representación indígena urbana (Gómez, 2008; Herrera Montero, 2002) y el lugar de vivienda (Espín, 2012; Lema, 2003).

Para Altamirano (1988), en el caso de la ciudad de Lima, la causa de la migración campo-ciudad es debido a la pobreza y cambios climáticos que afectan la producción agrícola. “Los aymaras ya habían experimentado esto antes de [...] los últimos 50 años [porque] ha habido exceso de lluvias o carencia de ella, originándose inundaciones y sequías respectivamente” (Altamirano1988:11). El origen por las que se ven obligados a migrar a la ciudad también van acompañados con el interés de adquirir bienes materiales, que normalmente en el campo la gente pobre carece de ellos.

Según Altamirano, la migración a la ciudad metropolitana de Lima, no ha significado aculturación de los aymaras y quechuas, sino que se han fortalecido al organizarse entre ellos para enfrentar a las dificultades complejas en las relaciones laborales informales. En esta perspectiva, ellos utilizan principios de solidaridad y organización, debido a que la experiencia de migración no es reciente, data de muchísimas décadas (desde la segunda guerra mundial); ellos han sobrevivido gracias a reproducir sus estilos de vida cultural frente a un sistema de clases sociales urbanas.

Este planteamiento teórico me condujo abordar la realidad de los indígenas de la comunidad *Runa Kawsay*, Quito-Ecuador y en qué medida se han adaptado a la cultura urbana y también qué estrategias han desarrollado ante las presiones culturales, económicas y políticas que la ciudad impone. Cómo y cuándo surge la organización, quiénes fueron los mentores de su reivindicación cultural en la urbe, cual es la relación con las autoridades locales y nacionales, con los otros migrantes rurales, sobre todo para agrupar a familias de otros pueblos en la conformación de la caja solidaria indígena y comprar terrenos para la vivienda propia. En qué medida esta diversidad de pueblos ha llevado a fortalecer la representación indígena en la ciudad o en su defecto hay resquebrajamiento dentro de la comunidad que originalmente solo era de la comunidad Gulalag Quillu Pungo, de Chimborazo.

Para entender las causas de la migración y su proceso de confrontación a la clase social asalariada en el mercado laboral industrializado, Altamirano plantea “la definición de pobreza ofrecido por los mismos pobres” (1988:10). Entiende por concepto de pobreza:

[...] conceptos de estrategias de supervivencia, la necesidad, en su carácter absoluto y relativo y la correlación de los llamados *satisfactores* como los componentes para entender el problema central: la pobreza. [...] La pobreza, a su vez, reproduce variados efectos en la vida del migrante, definiendo en conjunto, un estilo de vida y un comportamiento social y cultural, cuya comprensión es a partir de esquemas convencionales [...] esta realidad explica, en parte, la capacidad de resistencia y la recreación de estrategias de supervivencia para enfrentar la pobreza (Altamirano, 1988: 11).

Me parece sugerente las nociones de: estrategias de supervivencia y la necesidad sentida, esto me permite centrar la atención en el estilo de vida y en el comportamiento social y cultural de los indígenas de la comunidad *Runa Kawsay* con el fin de explorar hasta qué punto se explica este proceso colectivo organizativo indígena en el ámbito laboral y de vivienda en el contexto capitalino.

En conexión con Altamirano, Arizpe (1975) estudia los tratos discriminatorios de las autoridades estatales, de los mestizos ciudadanos, de los comerciantes formales a los indígenas en la ciudad, llegando a tildar a las mujeres “Marías” y a los hombres “José”; esto les llevó a “organizarse colectivamente” a algunas mujeres para resistir al maltrato. Este proceso “organizativo” permitió la oportunidad de moverse socioeconómicamente, de acceder a la educación de ellos y sus hijos. “[...] motivos

para emigrar. En Santo Domingo se introdujeron, además, otras tres: el deseo de educarse, el aburrimiento de la vida del pueblo y la necesidad de una mejor alimentación” (Arizpe, 1975: 51). Este planteamiento me condujo a profundizar en la identificación del protagonismo organizativo de la comunidad local indígena en la ciudad para alcanzar el sueño de la mejor calidad de vida, adquirir los recursos económicos necesarios y salir de la pobreza.

Con los hallazgos etnográficos se produce un debate académico tanto en América Latina como en el Ecuador, en el contexto de la migración campo-ciudad, todos los indígenas vienen a la ciudad, “individual” o “en familia”. Espín (2009) indica que la migración en unas veces es temporal y en otras es permanente, consecuentemente, la autora considera que los indígenas que migran tienen “doble residencia”; esta investigación es oportuno analizar sobre la autoidentificación del indígena en la ciudad, porque esta posición también comparte Camus (2002), al analizar sobre los indígenas mayas, quienes han preferido venir a la ciudad de Guatemala en familia con el fin de solucionar los problemas económicos, laborales y sociales; y posicionarse en espacios interculturales como ciudadanos indígenas.

Los estudios sobre los indígenas urbanos (migrantes) a nivel latinoamericano y en particular en Ecuador son múltiples. No obstante, para el caso de la presente investigación se tomó como referencia, primero, los estudios realizados en la década de los años setenta y ochenta del siglo pasado con respecto a las explicaciones sobre las causas, la confrontación con la realidad urbana, la resistencia, la organización y los logros alcanzados de la colectividad indígena en la ciudad, siguiendo a Altamirano y Arizpe, correspondería al acceso laboral, ahorro económico y educación. Segundo, se analizaron las discusiones académicas recientes relacionadas con ciertos aspectos que explicarían la consolidación de la identidad indígena urbana y el asentamiento definitivo en el lugar del destino. Finalmente, se analizó estudios de casos realizados sobre la comunidad Gulalag Quillu Pungo (*‘Runa Kawsay’*) en Quito.

#### *Aportes teóricos sobre migraciones indígenas campo-ciudad*

La literatura antropológica, económica, y sociológica que estudia el fenómeno de la migración indígena campo-ciudad desde las décadas de setentas del siglo pasado, destacan las causas por las que los indígenas fueron obligados a trasladarse a las

ciudades para trabajar en el sector informal (De Soto, 1987; Lentz, 1985), y los impactos culturales y la temporalidad de su presencia en el lugar de destino y de origen, los logros económicos que han alcanzado por su desempeño laboral en las ciudades.

En esta línea de análisis, Martínez (2006) y Camus (2002), en sus estudios sobre la migración indígena campo-ciudad, consideran que, por un lado, es un número considerable y, por otra parte, han logrado encontrar un nuevo porvenir familiar y éxito económico. Martínez (2006), señala que la migración de los indígenas mexicanos han experimentado la segregación en el mercado laboral por prejuicios atribuidos por las diferentes clases sociales y culturales con los que están en interrelación, particularmente las mujeres indígenas y los niños quienes se dedican a la venta ambulante en las calles de la ciudad de México D.F. y Tijuana, pero ellos se han valido de los partidos políticos para solucionar estos problemas. En tal sentido, Camus (2002), señala que los indígenas mayas en la ciudad de Guatemala también experimentan la discriminación y exclusión, no obstante, ellos toman posición en la ciudad (lugares periféricos) de forma organizada, llegando a tener doble residencia (ciudad y comunidad de origen). “Los indígenas que residen en la ciudad van a sentir el espacio como parte suya [...]” (2002: 297).

Por su parte, De la Cadena (2004), menciona que se ha visto la presencia numerosa de los indígenas en la ciudad de Cusco, donde se han dado tensiones, sobre todo con los indígenas que tenían una formación académica, quienes buscaban su reconocimiento en el contexto urbano a través de numerosas estrategias, debido a que en la racionalidad del mestizo cusqueño no había superado el concepto de “indígena triste o iletrado [...] los cusqueños de la elite creían que más diferencias evolutivas naturales separaban a los indios del resto de la nación, en tanto estos representaban a un grupo racial/ cultural irracional” (De la Cadena, 2004: 325). En este mismo sentido, Horbarth (2008) enfatiza que los indígenas en la ciudad son segregados por “[...] rasgos biológicos, tales como el color de la piel, presupone la iniquidad, discriminación y dominación de un grupo que se autodenomina superior” (2008: 126). El autor destaca en sus estudios que en el imaginario del blanco y mestizo sigue vigente la idea de que el indio es “inferior”.

La profundidad de estos estudios explican ampliamente la relación interétnica desigual de los indígenas y no indígenas, estando en desventaja los indígenas en la



ciudad, a pesar de que ponen resistencia abriendo diversas alternativas discursivas y estratégicas culturales y políticas; sin embargo, a la hora de dar tratamiento al tema, tratan de victimizar al indígena urbano, tratando de opacar la realidad amplia de luchas persistentes de indígenas que está fundamentada en el principio de continuidad histórica organizada, que es uno de los ejes para legitimar su presencia no solo políticamente, sino un proceso de lucha orgánica (con poder más amplio y fuerte), reconociendo sus causas, sus fortalezas y sus desafíos permanentes.

Con respecto a la migración indígena campo-ciudad en Ecuador, los estudios académicos de los años 1940, 1950 y 1960, explican que la migración era de tipo temporal y que es solo de hombres, jóvenes y adultos, y ellos trabajan en los sectores agroindustriales y/o ciudades en el sector informal, ya que en el lugar de origen sus tierras son fértiles, (Lentz, 2009, 2000, 1985; De la Torre, 1996). Esta situación se reproduce en los años posteriores porque sus tierras son áridas y están ubicadas en las partes altas de la región interandina y la crisis económica nacional que disminuye la producción agrícola (Swanson, 2010; León, 2003; Herrera, 2002). Hasta que finalmente en las dos últimas décadas del siglo pasado deciden permanecer definitivamente en la ciudad de destino considerándola como “la casa de uno” (Azogue, 2012: 25).

En esta perspectiva, Lentz (1985), estudiando sobre “los migrantes: campesinos de Licto y Flores”, señala que la migración se da desde los años veinte y treinta, cuando el régimen de las haciendas estaba vigente y la producción agrícola era la economía básica, pero dicha actividad no les permitió tener una vida digna. Lentz (2009), en otro estudio sobre las “Estrategias de reproducción y migración temporaria: indígenas de Cajabamba y Chimborazo”, señala que en 1964 y 1973 hubo la Reforma Agraria, que tampoco han resuelto el tema de la pobreza de los indígenas en las comunidades rurales y en estos años hay creciente número de indígenas que migran a la ciudad y efectivamente enfrentan a nuevos problemas en los espacios laborales, no obstante, ellos hacen uso de redes para la “[...] migración definitiva que le sirve de punto de llegada y apoyo en su migración temporaria” (2009: 201).

Por su parte, León (2003), menciona que los indígenas que migran a Quito, Guayaquil y Tena utilizan estrategias culturalmente consensuadas y orientadas a la acción colectiva en defensa del maltrato de los mestizos y la policía metropolitana, como las redes de solidaridad que les permite mantener su resistencia en el espacio

urbano inseguro. La autora también explica el proceso histórico de la migración de las familias indígenas a dichas ciudades, señalando que los primeros indígenas que migran a la ciudad eran hombres, luego sus esposas y finalmente sus hijos buscando solucionar los problemas económicos y sociales en la ciudad.

Si bien es cierto, León explica al respecto ampliamente sobre la confrontación de los indígenas con los otros, incluso indican cifras de discriminación debido a su condición de ausencia de instrucción escolar, sin embargo, deja de lado, que estos indígenas tienen una organización local más sostenida, precisamente apoyada y asesorada por la organización de segundo grado *Jatun Ayllu Kito Runakuna*, por tanto, no señala el progreso de las redes sociales de indígenas en la ciudad, que los lleva a constituirse como indígenas urbanos por su permanencia definitiva y prolongada en el lugar del destino. Esto sugiere indagar sobre las estrategias jurídicas y técnicas que los indígenas en la ciudad han buscado colectivamente para determinar su presencia y analizar en qué medida éstos ha fortalecido su condición social, económica y cultural o en su defecto ha empeorado la situación de explotación, discriminación e inseguridad.

En conexión con León, Cuminao (2006), en su investigación sobre la “Memoria e identidad de las vendedoras kichwas y mestizas del mercado San Roque en la ciudad de Quito” muestra que entre los indígenas y mestizos en los espacios urbanos y en el mercado laboral existe fronteras sociales y raciales visibles y debido a la segregación y trato poco humano de las vendedoras mestiza como llamarles “indias, Marías”. La cooperación y la asociación entre las indígenas del mercado son entendidas por esta autora como el factor elemental para una representación ante el resto de los que trabajan en el mercado, como también ante las autoridades competentes que están relacionados con la administración del mismo.

Destaca que las indígenas son más unidas en comparación con las mestizas, al momento de confrontar problemas sociales, culturales y económicos en el lugar de trabajo; así no solo enfrentan a la inseguridad con los ladrones, sino que también se resisten a abandonar sus puestos que inicialmente habían logrado adquirir, debido a que algunos mestizos (con la ayuda del Municipio) buscaban desalojarles. En definitiva, esta autora, presenta un diagnóstico de inexistencia de relación intercultural entre las indígenas y las mestizas, porque no hay diálogos de iguales, más bien existen más conflictos socioculturales entre indígenas, mestizos y afro descendientes por ser

ciudadanos y ciudadanas con diferentes realidades. No obstante, este estudio de caso que está enfocado solo a un solo lugar, deja de lado a otros indígenas de otros lugares de su trabajo, como las calles, avenidas, mercados populares fuera de la ciudad; por ejemplo, Machachi, El Quinche, San Antonio de Pichincha, Sangolquí, ellos tienen otras experiencias que es necesario tomar en cuenta.

Este planteamiento sugiere ahondar en el tema de luchas y los procesos del comercio informal, formal y de vivienda. En este contexto, Swanson (2010) muestra varias experiencias de las migraciones hechas con la ayuda de las redes de parentesco, las mismas que ofrecen un lugar seguro de llegada desde las comunidades de origen; entre los dos extremos: origen y destino, aparentemente hay una combinación perfecta. Además señala como los indígenas de la comunidad de Tigua, Cotopaxi, y de la comunidad de Calguasí, Tungurahua, se han visto obligados migrar a la ciudad de Quito, por la crisis económica y el deterioro de la producción agrícola, no obstante, estas migraciones son temporales y por eso asegura que hay una doble residencia de estos indígenas. Así considera que los indígenas están temporalmente en su comunidad de origen como también están temporalmente en la ciudad del destino.

En conexión con este planteamiento teórico coincide Espín (2012), Lema (2003), Herrera (2002), quienes explican que por esta razón los indígenas arriendan cuartos en los lugares como el Centro Histórico y lo pagan varias personas, obviamente esto también se explica porque su trabajo es en el sector informal. Azogue (2012), asegura que en el Centro Histórico de Quito, San Roque es un lugar de acogida, de oportunidades para poner en práctica la identidad cultural de cada pueblo. A partir de estos estudios nace la interrogante. ¿Cómo se explica esto cuando se habla de una ciudad donde los habitantes discriminan al indígena? Para entenderlo, hace falta un estudio más ampliado sobre el proceso organizativo de los indígenas urbanos para el acceso laboral y la adquisición de vivienda, sus fortalezas, sus conexiones con las ONGs y con los mismos entes estatales (CODENPE).

En mi trabajo enfatizo cómo los integrantes de la comunidad *Runa Kawsay* perciben la ciudad y su identidad, ya que la situación del pasado y del presente es distinta. Esta comunidad no está enfocada solo a buscar solución al problema laboral y económico sino buscar solución integral al desarrollo, frente a la segregación y desigualdad de oportunidades en términos laborales, de vivienda, educación y salud,

además, las relaciones interétnicas de la tercera generación es distinta a los de la primera y segunda de esta comunidad. Tal vez sea porque ellos ya han nacido y crecido en esta ciudad y en una comunidad política, cultural y socialmente organizada y en permanente exhortación de sus padres sobre las buenas prácticas de la cultura propia y la cultura urbana en el ámbito laboral y social.

En la actualidad, la calle en otras circunstancias es ‘insegura’, para ellos [los jóvenes] se resignifica; se transforma en ‘segura’ y les brinda otro sentido de hogar [...] Desde lo cotidiano los hijos de los migrantes definen nuevos espacios físicos o lugares simbólicos, construido por ellos mismos (Azogue, 2012:30).

#### *Estudios sobre los migrantes de la comuna Gulalag Quillu Pungo, Runa Kawsay*

En caso de la comunidad *Runa Kawsay*, tenemos el estudio entográfico de Demón (2010). El autor explica detalladamente sobre las características sociales y laborales de la comunidad, cuyo lugar de estudio fue en San Roque, Centro Histórico y destaca la existencia de la fuerza organizativa para abaratar los costos de arriendo y servicios básicos: luz, agua, teléfono. Demón analiza el proceso de inserción laboral en diferentes actividades y empleos del Distrito Metropolitano de Quito, las estrategias de mejorar su condición de vida económica, la creación de espacios comunitarios, la creación de sistemas de ahorro económico. No obstante, este estudio sitúa las causas de la migración histórica de la comunidad, analiza los acontecimientos procesuales de los comuneros de Gulalag. A la vez, mi investigación se centra en la reivindicación histórica del proceso colectivo de *Runa Kawsay*, en la que recoge las voces, experiencias y memorias de los actores que luchan permanentemente frente a la represión continua en la ciudad, pero también las dinámicas de exclusión y/o inclusión de las autoridades del Distrito Metropolitano de Quito a la comunidad que está construyendo su identidad desde su propia cosmovisión.

En términos generales, esta investigación aporta la mirada del principio de continuidad indígena en la ciudad que es de larga data, el principio del *ayllu*, *ayllu llakta* (que no solo se refiere al núcleo familiar consanguíneo y a la comunidad, sino al principio de género y generación), el principio de trabajo comunitario, la solidaridad, el fortalecimiento económico y cultural, analiza el rol de la dirigencia y de las entidades religiosas (las Misioneras Lauritas y la Compañía de Jesús). Por otro lado, presenta la visión propia y autónoma más detallada de la comunidad, desde los ancianos, adultos,

jóvenes y adolescentes que conforman la comunidad, al situar en el ámbito organizativo, económico y en la construcción de su propia vivienda, en la que ha jugado un rol importante, por parte del Banco Solidario, S.A., gracias a quien han podido consolidar la economía popular a través del comercio, y con la creación de su propio ente financiero “Caja Comunitaria *Kuri Wasi*”, la misma que fortalece los futuros proyectos de desarrollo comunitario, en contraste con los estudios anteriores que recogen los testimonio y discursos de los discursos de la dirigencia, dejando de lado las voces de las mujeres, niños, niñas y adolescentes que no están directamente involucrados en el diseño de los proyectos, pero que son importantes actores, igual que las y los funcionarios de la Policía Metropolitana y del Municipio del Distrito Metropolitano de Quito. Las anteriores investigaciones enfatizan en las categorías de migración, que no son definidas por los comuneros sino por la dirigencia y los académicos que están vinculados con el tema de la migración temporal campo-ciudad.

### **Enfoque metodológico**

El análisis del tema se realizó desde el enfoque multidisciplinario: desde la antropología analicé la situación social e identitaria de los indígenas en el contexto urbano, sobre todo, resalté el proceso de varias generaciones de indígenas que confluyen en el condicionamiento de acceder al derecho de una vida digna, una de ellas es el asentamiento colectivo definitivo; desde el marco de la economía política analicé la confrontación de la crisis económica que viven en la comunidad de origen y que con la llegada a la ciudad y la acción colectiva ayudan a “mejorar” las condiciones laborales, educativas, y sociales; es decir, este proceso prepara a los indígenas a adoptar ciertas actitudes en el ámbito laboral y de vivienda.

Se recogieron las voces de los actores a través de las entrevistas personales, observación de campo, la lectura de los documentos y archivos de la comunidad, de la organización *Jatun Ayllu Kitu Runakuna* y del Municipio de Distrito Metropolitano de Quito, las construcciones de historias de vida, la descripción densa de las experiencias cotidianas en el proceso de inserción en la vida urbana (relaciones interétnicas entre indígenas, y no indígenas) que fueron interpretadas debidamente con la literatura antropológica, económica, política, sociológica, de género y de desarrollo.

Realicé las entrevistas extendidas a los miembros y dirigentes de la comunidad *Runa Kawsay* (de 1990 a 2012) y a los dirigentes de la organización de segundo grado *Jatun Ayllu Kitu Runakuna*, correspondientes a los años 2000 hasta la actualidad, a los ancianos que fueron los pioneros en llegar a la ciudad (entre los años 1960 y 1970) quienes prepararon contactos en el lugar de destino, dejando de lado toda forma de exclusión y discriminación racial y étnico. También entrevisté a mujeres, jóvenes y niños y a sus representantes que son actores de este proceso reivindicativo en el campo social y cultural, para determinar sus propias formas de ingerencia. Dado que desde los años 1990 la mayoría de ellas y ellos llegaron a vivir definitivamente en Quito y algunos de ellas y ellos nacieron en esta ciudad.

Realicé también las entrevistas a los funcionarios del Municipio Metropolitano, especialmente a los responsables de los departamentos de: Control de Espacios Públicos Urbanos, Territorio y Vivienda Urbano, MIDUVI, a los y las uniformadas de la Policía Metropolitana, a los dirigentes de CODENPE, ECUARUNARI, y a los funcionarios de la Secretaría de los Pueblos y Nacionalidades indígenas del Ecuador.

El 90% de las entrevistas fueron hechas en la lengua kichwa y transcritas sus testimonios, con la traducción al castellano en la nota del pie de página; solo el 10% se entrevistó en castellano con las personas que no hablan el kichwa. La utilización de la lengua kichwa es debido al dominio de habla kichwa y castellano, por ser indígena, dicho sea de paso, estos últimos 10 años he venido desempeñando como facilitador del fortalecimiento de la lengua y cultura kichwa; además, considero que tener fuente de primera mano (testimonio) en la lengua propia de un pueblo refleja su vida cotidiana con mayor fluidez, que va más allá de los conceptos contruidos que, muchas veces, no concuerdan con las experiencias vividas en carne propia, y está también es la razón por la que no he preferido imprimir solo la traducción al castellano, para visibilizar a sujetos reales, dar legitimidad a sus pensamientos, sabidurías, experiencias y cosmovisiones. Por lo demás, confianza y libertad en el diálogo, los informantes son coautores de esta actividad. Adicionalmente, el kichwa me permitió entender las manifestaciones singulares de la cultura, los problemas del hogar y el fortalecimiento de la amistad con nuevos miembros de esta experiencia colectiva.

Previo a la amistad prolongada con la comunidad, diseñé las preguntas y preferí plantear una interrogante y dejar que el y/o la informante se sienta en completa libertad

de responder y suscitar en mí más inquietud. Considero que este tipo de trabajo permite obtener datos en profundidad y posibilitan aprender más, aún de aquellas dimensiones que no están en el plan de investigación, pero que enriquecen profundamente lo que se investiga. Se requería una actitud de iguales, y sobre todo el dejarse interpelar, sugerir, y direccionar de los entrevistados y entrevistadas, de lo contrario, el investigador puede responder por cuenta propia las preguntas, confirmando su propia posición premeditada o previamente construida en la academia.

Igualmente, efectué el trabajo de campo y la observación participante. Para esto visité a cada uno de los hogares de la comunidad, los lugares de trabajo ambulante en las calles, avenidas y en los mercados populares de: Machachi, San Antonio de Pichincha, San Roque, Quinche, Sangolquí, Carcelén Alto, Comité del Pueblo, en los locales fijos de Centros Comerciales de Ahorro: Tejar, Chiriyacu, Cablec, Bogotá, Ipiiales, Marín, asistí a las reuniones y *minkas* (trabajos comunitarios), presté la mano (*maki mañachi*) en las construcciones de las casas tanto en el inicio como en los terminados de las viviendas, participé en los encuentros organizados por la comunidad en coordinación con las Organización *Jatun Ayllu*, CODENPE, ECUARUNARI, y CONAIE. Asistí a las celebraciones matrimoniales, bautizos, las celebraciones de la palabra de Dios de los días miércoles y Domingos, apoyé a los dirigentes en sus trámites para la implementación de servicios básicos de la comunidad.

Completé el trabajo de campo con la revisión de archivos y documentos de la comunidad, de la organización *Jatun Ayllu* que es una unión de organizaciones de comerciantes indígenas y no indígenas que opera en esta ciudad de Quito, los documentos del departamento municipal de control de espacio urbano, los documentos del departamento de Territorio y Vivienda municipal metropolitano. El archivo de la Policía Metropolitana, zona centro, referente a los vendedores ambulantes autónomos y sus acciones.

El conocimiento de cada uno de los miembros que conforman la comunidad *Runa Kawsay*, y mi cercanía con varios líderes y lideresas de las organizaciones ya mencionadas, la experiencia prolongada de vida en esta ciudad, el contacto con los funcionarios del Municipio Metropolitano fueron la fortaleza que me permitieron concluir con este trabajo.

En la realización de esta investigación opté por el método etnográfico tomando en cuenta que la etnografía es una estrategia para visibilizar los discursos y prácticas de los actores, estos elementos de trabajo investigativo son edificadores e imprescindibles en la investigación de co-labor, una oportunidad de compartir sus testimonios, sobre todo en la lengua kichwa. Cada miembro de la comunidad se siente y se sentirá comprometido no solo con la cultura indígena kichwa sino con la contribución en este proceso de una ciudad plurinacional e intercultural.

Este es la razón por la que me he esforzado en escribir los testimonios en kichwa, con sus propios nombres, lugares de origen, su condición, en la que se refleja la riqueza cultural, sus principios y valores culturales como la solidaridad, el compartir, la unión, y trabajo incansable de los indígenas y del investigador (no solo por ser indígena, sino también compartir las mismas experiencias durante 10 años en esta ciudad). A la comunidad y a otros informantes les fue consultada la opción de poner nombres completos y el origen de los mismos y durante la investigación ellos aceptan identificarse tal cual, con sus nombres propios.

Finalmente, debo manifestar que con el presente trabajo no pretendo aportar argumentos orientados a acrecentar más prejuicios a los indígenas en la ciudad, aún menos legitimar la aculturación del indígena en el mundo urbano. Al contrario, soy parte de los compañeros y compañeras (*mashis*), de los *taitas* y *mamas*, de los jóvenes y adolescentes (*wamprás*) que viven, aprenden y comparten sus experiencias, sus sufrimientos, sus alimentos, sus desafíos, sus sueños, sus esperanzas, su hogar, con toda la sencillez. Esto es ejemplar, tener una comunidad local sólida, fiel a las normas construidas por ellos mismos, basados en la sabiduría milenaria de nuestros ancestros.

La tesis consta de cuatro capítulos que están distribuidos de la siguiente forma. El capítulo uno analiza la migración indígena del campo a la ciudad y su incorporación al perímetro urbano, tanto en América Latina como en el Ecuador, tomando en cuenta las causas sociales, económicas y políticas. En cuanto se refiere a las migraciones indígenas en el contexto de América Latina, se señala que la migración se da debido a la pobreza que existe en las comunidades rurales y motivadas a solucionar el problema socioeconómico familiar y ofrecer educación a sus hijos para mejorar la calidad de vida. Se destaca que la migración inicia primero los esposos, más tarde, optan mudarse toda la familia a la ciudad con el fin de vivir permanentemente. Algunos de ellos viven en



lugares donde la presencia de los indígenas de su región están asentados mayoritariamente, para fortalecer el aspecto cultural y poner resistencia a la discriminación que experimentan en el lugar de destino y también visibilizar que son diferentes.

En cuanto a la migración de los indígenas en el contexto de Ecuador, se señala que es debido a la falta de tierras fértiles en las comunidades de origen y a las políticas de los gobiernos; en cuanto a distribución de las tierras es lo que los obliga a emprender la migración. Se describe la estrategia desarrollada por los migrantes, como son: las redes sociales, redes de parentesco, el uso de la lengua kichwa y las vestimentas propias, la visión del vínculo fuerte de la familia (*ayllu*) y comunidad (*llakta*). Siendo una manera de reivindicar la pertenencia a una identidad étnica en la ciudad. Se analiza la participación económica de los indígenas en las ciudades de destino a través de sus desempeños comerciales o asalariados.

En el capítulo dos se expone el proceso histórico organizativo de los miembros de la comunidad '*Runa Kawsay*' desde varios ejes: cultural, político y jurídico. En cuanto a la cultura, la comunidad ha utilizado estrategias de comunicación colectiva y solidaridad a través de reuniones periódicas comunitarias hasta generar un discurso de representación, autodenominándose como una comunidad indígena urbana ante la sociedad urbana y sus autoridades. Se considera como un principio importante el proceso organizativo de la cultura indígena para la reivindicación étnica en la ciudad metropolitana siendo un esfuerzo colectivo de la comunidad Gulalag Quillu Pungo, hoy denominada *Runa Kawsay*, para apropiarse del lugar, tiempo y espacio urbano. Para este propósito la comunidad se alía políticamente con diferentes sectores populares y organizaciones afines como CODENPE, CONAIE, PACHAKUTIK, Nuevo País, Organización *Jatun Ayllu Kitu Runakuna*, como también con algunos agentes de la pastoral de la Iglesia católica, particularmente con clérigos, religiosas y laicos de línea de la Teología de la Liberación que en su inicio fue liderada por monseñor Leonidas Proaño, obispo de la Diócesis de Riobamba. También evoca los documentos internacionales que favorecen para estos procesos organizativos de la autodeterminación de su identidad étnica que ha sido fundamental, como el convenio N° 169 de la OIT de 1989.

Además, se destaca la organización de esta comunidad como respuesta a conflictos políticos en la ciudad de Quito, donde ellos deciden vivir permanentemente con su familia. Se describe ampliamente sobre el reconocimiento legítimo y jurídico de la agrupación como una organización netamente indígena y la redefinición de la identidad étnica y las relaciones interétnicas en la que se visibiliza encuentros y desencuentros en el seno de la organización, pero también la consolidación progresiva e inclusiva de la comunidad que obviamente se han apropiado algunos comportamientos y códigos de vida urbana. Esta estrategia organizativa comprende algunas etapas claramente diferenciadas: la etapa inicial comprende las condiciones y los desafíos; la etapa de reproducción de vida comunitaria étnica corresponde a vivir juntos, en un mismo lugar, con una misma filosofía que persuaden y coaccionan a los miembros el discurso de la reivindicación indígena urbano y con prácticas culturales de los miembros. Asimismo, se analiza el respaldo de las organizaciones no gubernamentales de desarrollo (ONGD), por ejemplo, la Fundación Mariana de Jesús, y se señala la intervención de los funcionarios de Municipio de Distrito Metropolitano de Quito (MDMQ), en el fortalecimiento de este grupo de indígenas en la ciudad de Quito.

En el capítulo tres se analiza el acceso laboral de los indígenas urbanos, tomando del caso de la comunidad *Runa Kawsay* en la ciudad de Quito. Se argumenta que la actividad económica se da a través del comercio ambulante, inicialmente de ventas de frutas y legumbres, pero después se ha diversificado la actividad comercial. Se señala que en estos últimos años los miembros de la comunidad *Runa Kawsay* han tenido la oportunidad de acceder a la comercialización de ropa, de artículos para carros y carros de segunda mano, como también a los empleos formales y asalariados. En este contexto se describe ampliamente, por un lado, los mecanismos utilizados por los indígenas para acceder a estos trabajos, generalmente es por la acción de las redes sociales, el uso estratégico de la astucia y la creatividad en adaptar y lidiar con sus interlocutores tomando ventaja de su condición con el fin de resolver el problema de la pobreza y encontrar la supervivencia en la ciudad. Y por el otro lado, se describe los lugares de sus actividades cotidianas, para evidenciar las relaciones con los clientes, entre los trabajadores y con las autoridades metropolitanas. Dado que los estudios anteriores indican que la discriminación a los indígenas migrantes es evidente. Cito el testimonio

datado por Herrera: “Esta *huarapamushca*<sup>2</sup> para qué vendría, así hablaban. Esta india ajena ya ha traído a su hermana, ya después ha de venir el cuñado, el hijo también ha de venir. [...] hasta enseñarme, casi un año la gente de aquí hablaba. Yo después ya no me quedé callada; yo también contesté” (Herrera, 2002: 44). A estos criterios se añaden las formas de violencia que Lema (2003) reconoce en la práctica racista de los ciudadanos. A lo largo del análisis se compara esta relación interétnica y la cohesión solidaria en la que han desarrollado los principios de resistencia continua al sistema urbano a través de la creación de sus propia caja comunitaria solidaria *Kuri Wasi* y con ello su propósito de ser parte del desarrollo, no solo económico sino de una vida digna (*sumak kawsay*).

El capítulo cuatro concluye con el análisis del asentamiento indígena definitivo a través de las adquisiciones de tierras y viviendas, en el que describe los espacios físicos destinados para las viviendas y sus servicios, que evidencian en el contexto actual de inclusión social (intercultural y plurinacional); pues, es uno de los sectores que deberían tener atención legítima de las autoridades, con sus formas tradicionales de vida y trabajo como las: *minka*, *maki mañachi*, *ñawpachi*, *raymis*.

Se analiza sobre las posibilidades de acceder a los programas de vivienda que el gobierno tiene, pero también de manera muy amplia se describe la selección de adquisición de terrenos y la construcción de la vivienda, a través de la autogestión. Se señala que en la comunidad *Runa Kawsay*, ésta posibilidad alternativa de una vivienda propia urbana para los menos favorecidos es una esperanza del gobierno local y nacional, pero que aún no se hace realidad, podemos ver en los testimonios, ellos y ellas argumentan que el alcalde actual y sus funcionarios pretenden solucionar los problemas de vivienda de la ciudad, no obstante este propósito no está acompañada de intenciones de visibilizar las presencias organizativas de otros grupos, pueblos y nacionalidades, por eso los indígenas urbanos evitan mantener una relación total con dicha institución (Municipio de Distrito Metropolitano). Esto se demuestra en pequeños y diarios acontecimientos como también en la ejecución de implementación de servicios básicos, ellos prefieren avanzar a terminar con los bordillos, alcantarillado y adoquinamientos y otros proyectos que la comunidad tiene con autofinanciamiento, la única relación es legalizar los proyectos.

---

<sup>2</sup> “hija del viento” (hija de nadie), pero literalmente: “traída por el viento”.

## **CAPÍTULO I**

### **LA MIGRACION Y LOS INDIGENAS EN LA CIUDAD**

En este capítulo se abordan los diversos aportes teóricos y bibliográficos sobre la migración de los indígenas a la ciudad y su incorporación al perímetro urbano tanto en América Latina como en el caso particular de Ecuador. Se analiza este fenómeno a través de las siguientes preguntas: ¿Cuál es el alcance teórico de los estudios sobre las migraciones indígenas a la ciudad? ¿Cuál ha sido el aporte de la literatura sobre las migraciones indígenas para profundizar el tema en futuras investigaciones?

Dada la importancia del tema, se ha creído conveniente subdividirlo en tres partes: primero, se analiza algunos estudios referentes a las migraciones indígenas en el contexto de América Latina, con el fin de comprender su proceso de migración de comunidades rurales hacia la ciudad, siendo éste uno de los mecanismos para solucionar sus problemas socioeconómicos. Segundo, se analiza los estudios de la migración en el contexto ecuatoriano en las dos últimas décadas del siglo pasado y la primera década del presente, con el fin de determinar cuáles fueron las causas y los efectos de la migración. Finalmente, se procurará evidenciar los aportes teóricos que ofrece la literatura especializada en la migración indígena para esta investigación y para la realización de las futuras investigaciones en términos de etnicidad, movilización social, economía popular y las nuevas configuraciones políticas -étnicas- en las grandes urbes.

#### **Estudios sobre migraciones indígenas en América Latina**

La preocupación académica por el fenómeno migratorio de los indígenas hacia las grandes ciudades es múltiple (Altamirano, 1988; Camus, 2002; Martínez, 2006; León, 2003; Horbarth, 2008) y de diversos enfoques. Estos estudios por un lado enfatizan en las causas y consecuencias de la migración, por otro lado, los estudios recientes profundizan en los asentamientos indígenas en la ciudad, las ventajas que tiene la migración, en cuanto, a la estrategia de supervivencia y la movilidad social de los migrantes indígenas.

Para entender sobre las migraciones indígenas en el caso de América Latina, según los estudios de Altamirano e Hirabayashi (1997) cabe mencionar que tienen su origen y razones socioeconómicas, culturales y políticas. Muchos de los conceptos que se encuentra en varios autores consideran que los migrantes indígenas con residencia

permanente han construido ya su nueva identidad cultural en el contexto urbano, es decir, ellos han podido autodefinirse como indígenas en la ciudad. Algunos hablan de “indígenas urbanos” (Camus, 2002; De la Cadena, 2004: 325), pero este concepto no honra la gran capacidad de adaptación y de resistencia de los comuneros, para quienes la urbe es un escenario más de sus batallas diarias, frente a las políticas y estructuras constituidos por la autoridad local (desde arriba, desde la oficina). Por ejemplo, se resisten a continuar con el modelo de ciudades homogéneas e imponentes, cultural, económica y socialmente.

A decir de Altamirano (1988); Martínez (2006); Camus (2002) y León (2003), a partir de estas tres últimas décadas, un número significativo de indígenas se han movilizadado desde sus comunidades de origen a los lugares donde ellos suponen podrían encontrar un nuevo porvenir familiar y éxito económico; estos lugares son las grandes ciudades, que para ellos son la mejor opción, sin embargo, se ha migrado no solo a las capitales de provincias, sino también hacia los Estados Unidos, España y otros países europeos, con el fin de mejorar las condiciones económicas a través de la venta de su mano de obra motivados por el estándar de salarios más altos.

El panorama es paradójico y provocador puesto que refleja por un lado, los avances positivos de los flujos rurales e indígenas a las ciudades, y por el otro, las experiencias negativas de las interacciones cotidianas entre blancos, mestizos, afrodescendientes e indígenas. Si se miran estas interacciones en el ámbito laboral y de vivienda en el contexto urbano, todavía hay resistencia en la mayoría de los ciudadanos en aceptar la diversidad cultural como tal, luchan por mantener su estatus de clase, racial, económico y político (De la Torre, 1996; Lentz, 2009; Altamirano 1988; León 2003).

Por otra parte los estudios demuestran que la percepción del indígena sigue vigente en el imaginario estigmatizante de los blancos y mestizos de las ciudades, para quienes el indio sigue siendo “inferior”, “ignorante”, “sucio, que viene a ensuciar su ciudad”, son “preconcepciones y prejuicios” que se lanzan contra quienes vienen a vivir en la ciudad (Horbarth, 2008: 122-126). Esto hace que en la cotidianidad urbana los mestizos sigan practicando la segregación laboral, la discriminación al acceso a la vivienda y el desconocimiento de la estrategia de su capacidad organizativa en la urbe.

Esta lucha permanente entre indígenas y blancos mestizos se denomina según Camus (2002) y León (2003), las luchas de poder identitario político, económico y

cultural en contextos urbanos, donde la interacción de los indígenas y mestizos es permanente. Estos casos se presentan en la mayoría de las grandes ciudades y metrópolis de América Latina, y pueden apreciarse en las formas de relación y adaptación culturales, es decir, en la existencia de “barrios indígenas” que dan acogida a nuevas oleadas de migrantes, construyendo redes formales e informales de apoyo mutuo, organizaciones vecinales, culturales, políticas, pero sobre todo laborales. (Hopenhayn y Bello, 2001: 16, citado en Horbarth, 2008: 129).

Se trata de estudiar la historia de las migraciones del campo a la ciudad, su permanencia y la relación que establecen los indígenas con los mestizos en este nuevo contexto, para llegar a una comprensión clara de la problemática a nivel latinoamericano, específicamente en la ciudad capital. León (2003) estudiando el caso de los indígenas inmigrantes en Quito, Guayaquil y Tena indica que en todas las sociedades existe pobreza y exclusión social, cultural y política, por ello, este fenómeno tiene raíces y vínculos con los aspectos antes mencionados en cualquier lugar (tanto de origen como de destino).

Con este esfuerzo analítico se procura aportar a la comprensión histórica de la migración a partir de un breve análisis de las causas y efectos de la misma. Cabe señalar que son muchos los autores (Altamirano, 1988; Camus, 2002; Martínez, 2006; León, 2003; Horbarth, 2008) que realizan el análisis de los mecanismos de discriminación, exclusión y legitimación del sistema de inserción o deserción de los inmigrantes indígenas en los lugares de destino (ciudad), especialmente en el ámbito de los mercados laborales con enfoques y perspectivas diferentes.

Martínez (2003) forja una discusión analítica alrededor del hecho de cómo las mujeres indígenas mixtecas (México) se alían con los partidos políticos para resistir a la discriminación de las autoridades municipales y de los mestizos ciudadanos de la clase media. El mismo criterio o definición se encuentra en los estudios que realiza De la Cadena (2004) en el marco de los indígenas migrantes del Cusco (Perú) y su demanda de reconocimiento de derechos de este grupo social en la ciudad. Estos trabajos etnográficos son aportes importantes para entender cómo los indígenas de varios grupos étnicos y países se visibilizan en el contexto urbano con un enfoque de género.

En la primera década del siglo XXI, el estudio de los indígenas migrantes en la ciudad ha tenido avances -desde una perspectiva etnográfica- a nivel latinoamericano,

sobre todo en México, Colombia, Perú y Guatemala, donde se destacan los estudios de Martínez (2003), De la Cadena (2004) y Camus (2002) entre otros.

También se debe señalar que los indígenas migrantes se auto identifican como indígenas en la ciudad, por tanto es necesario entender cómo dichos indígenas se enfrentan a la cotidianidad de la ciudad, y allí construyen su espacialidad propia y hacen de su barrio la territorialidad vivida (Bourdieu, 1997). En este empeño, a más de la ayuda que puede dar la bibliografía especializada, es fundamental partir de una nueva actitud, a saber, se debe superar el papel de víctima o la ilusión triunfalista (de una élite del sector indígena) de las que nos habla la mayoría de agendas de los académicos. Esta visión sufriente y pasiva también proviene de algunos sectores sociales (intelectuales indígenas, comunicadores sociales) y del discurso político de los funcionarios públicos y de los ciudadanos en general.

Por esta razón es necesario partir del análisis de las relaciones cotidianas entre los indígenas y los blanco mestizos, así como las relaciones entre la administración estatal y los diferentes grupos indígenas que viven en la ciudad, en los cuales se advierte una resistencia y persistencia al sistema estructural vigente (inclusión y exclusión), como plantean Camus (2002) y De la Cadena (2004).

En atención a lo mencionado, Altamirano (1988) y Horbarth (2008) plantean cómo se desarrolla la migración indígena dentro de la acción colectiva que organizan los individuos que se mudaron del campo a la ciudad en momentos difíciles que llevaron a involucrarse en desventaja en la cotidianidad de los mestizos y de los blancos urbanos y de las autoridades municipales. Al analizar este fenómeno es complicado hallar el origen de la discriminación al migrante indígena (específicamente), más difícil aún ubicar su inicio dentro de un contexto geopolítico en la historia humana.

Altamirano (1988) relaciona el origen de la discriminación con la migración del pueblo aymara del Vilquchico a la ciudad de Lima, capital del Perú y cómo son definidos en el contexto urbano al no contar con adquisiciones “tangibles y mensurables” (Altamirano, 1988: 22) pasan a formar parte de los estratos socio-económicos “más pobres”. En su interpretación de la pobreza económica, cultural, académica y social, el autor señala que los aymaras al sentirse discriminados en el mundo urbano han desarrollado la capacidad de resistencia y persistencia como una estrategia cultural. Arguye que el concepto de pobreza está construido desde una visión

economicista, con distinto significado para esta cultura, es decir, para los aymaras la pobreza entendida como la ausencia de bienes materiales es relativa, porque ellos tienen otra dimensión de la vida.

El autor pide conciencia a los antropólogos y a la ciudadanía en general para evitar replicar un prejuicio construido desde arriba, es decir, desde el mundo occidental, ignorando y aboliendo toda la riqueza que tienen “esas categorías mentales” no occidentales por la inadecuada racionalización. El autor propone hacer la interpretación desde la realidad, “para el efecto establece la relación entre el contenido, la expresión y el contorno cultural. En este *contorno cultural*, está relacionada la extracción social y el nivel económico, que condicionará la elaboración de las categorías mentales” (Altamirano, 1988:24).

Esta determinación le permite al autor analizar el concepto de la pobreza desde el contexto cultural, además de considerar que es necesario abandonar esas concepciones homogenizantes simplificadas de la concepción europea, con las cuales se quiere justificar a la cultura mayoritaria (mestizos) y la polaridad cultural (discriminación cultural). Se debe tener en cuenta que los indígenas aymaras también tienen la oportunidad de ser protagonistas de su propia historia en el contexto urbano a nivel socioeconómico, político y cultural, bajo los propósitos de constituir un país mayoritariamente de presencia indígena.

La imposición del concepto de pobreza para Camus se caracteriza por las experiencias de discriminación y exclusión en el lugar de destino, en este caso los indígenas en la ciudad de Guatemala para defenderse tienen doble residencia (ciudad y comunidad rural). Según la autora, los indígenas mayas toman posición en la periferia de la urbe metropolitana de Guatemala y refuerzan su pertenencia étnica siendo ésta una estrategia de resistencia organizada, “Los indígenas que residen en la ciudad van a sentir el espacio como parte suya [...]. También se están dando casos de reforzamiento de las fronteras” (Camus, 2002:297).

Por su parte Horbarth (2008), analiza la discriminación de los indígenas migrantes en la ciudad de México desde el ámbito biológico. El autor sostiene que, en el proceso de migración, los indígenas mexicanos han experimentado la segregación en el mercado laboral por prejuicios atribuidos de las diferentes clases sociales a las culturas indígenas y que están en interrelación en el contexto urbano. Esta jerarquización de la



clase social y cultural discriminante en la cosmovisión de la cultura mestiza citadina se asocia al complejo de superioridad, esto los lleva a ver y considerar a los indígenas como inferiores a ellos (Horbarth, 2008: 125-128). Para este autor, el concepto de raza, clase y sexo sigue vigente y reproduciéndose en la cotidianidad citadina, cita a Hopenhayn y Bello (2001) para certificar que los indígenas hombres y mujeres son discriminados por sus “[...] rasgos biológicos tales como el color de la piel. Presupone la inequidad, discriminación y dominación de un grupo que se autodenomina superior con mejores y más legítimos derechos que aquellos a los que se desvaloriza y excluye” (Horbarth, 2008: 126).

Martínez (2003) coincide con el criterio planteado por Horbarth, al señalar que las mujeres indígenas migrantes y los niños experimentan la discriminación de los mestizos de clase media y alta en su trabajo informal en las calles de la Ciudad de México y Tijuana. Por ejemplo, a todas las vendedoras indígenas en las calles urbanas les ponen el apodo de Marías. *“Marías” are deviants who carry out an illegal activity (begging) while pretending to be vendors; Marías are bad mothers who profit from their children, and Marías stand out in the urban landscape because of their ethnicity*<sup>3</sup> (Martínez, 2003: 255).

En relación con lo mencionado, también De la Cadena (2004) afirma que se han producido tensiones con la numerosa presencia de los indígenas en la ciudad, sobre todo con los que tienen cierta formación académica, quienes buscaban numerosas estrategias y luchas de su reconocimiento en el contexto urbano ya que en la racionalización del mestizo cusqueño, éste no había superado el concepto de indígena “triste” e “iletrado”. “[...] los cusqueños de la élite creían que unas diferencias evolutivas naturales separaban a los indios del resto de la nación, en tanto éstos representaban un grupo racial cultural irracional” (De la Cadena, 2004: 325).

Estos planteamientos no se contradicen, más bien revelan cómo los migrantes indígenas organizados construyen estrategias de resistencia y posicionamiento urbano antes impensables, donde los espacios y actividades son apropiados por ellos para legitimar sus diferencias culturales. Estas estrategias pueden entenderse como un mecanismo mediante el cual los migrantes indígenas ejercen su poder simbólico de la

---

<sup>3</sup> Las Marías son las desviadas que llevan a cabo una actividad ilegal (mendicidad), mientras pretenden ser vendedoras; las marías son malas madres las cuales se benefician de sus hijos, y las marías se destacan en el paisaje urbano a razón (o causa) de su etnicidad.

diferenciación. Con esto no se está tratando de generalizar el concepto de que todo migrante indígena se organiza con la misma lógica de defensa laboral o de vivienda, sino, que también hay otras maneras y formas de organizarse y reconstruir la diferencia de vida económica, política y cultural.

Este concepto de diferencia estratégica cultural se aplica en algunos lugares del continente, como en el Cusco, Perú, donde los migrantes indígenas buscan el mejoramiento de la calidad de vida mediante el estudio, la dedicación a actividades especializadas en el comercio, los servicios. En este contexto, De la Cadena (2004) señala la existencia de la diferencia entre lo cultural y lo clasista, por lo tanto, no es extraño que los migrantes organizados sigan fortaleciendo esta diferencia cultural que han venido practicando históricamente y que las ciencias sociales han venido legitimando.

De esta manera, las clases sociales se mantenían muy bien definidas jerárquicamente, sin embargo, las culturas de las mayorías no pudieron controlar la ideología de la diferencia étnica y cultural. La autora garantiza que este tipo de teoría no es más que un fundamentalismo culturalista indigenista de los intelectuales ya que la migración les ha dado otra identidad a los indígenas:

Con anterioridad a la reforma agraria de 1969, los terratenientes utilizaban la expresión “Indio leído, Indio perdido”, [...] El mismo dicho –que en su versión más moderada significa que un indio letrado ya no es un indio- [...] con marginales excepciones, una creencia compartida que atraviesa todo el país. Como muerte de un fundamentalismo racial/ cultural, esta definición considera a los indios como tan esencialmente opuestos a la alfabetización y a los modos urbanos que, en el caso de que aprendan a leer y a escribir y emigren a la ciudad, ya no pueden ser considerados indios, sino, que pasa automáticamente a integrar racial/ cultural de los mestizos (De la Cadena, 2004: 331).

Similar a las consideraciones De la Cadena, Horbarth (2008) afirma que la diferencia cultural se debe también a la falta de educación de los indígenas, lo que no les permitió prepararse profesionalmente manteniendo como único medio de comunicación el dominio de su lengua nativa, la misma que les dificulta para insertarse en el mercado del empleo formal. “[Los indígenas] debido a que por su situación étnica se emplean casi exclusivamente en el empleo informal [...]” (Horbarth, 2008: 130). Además, Horbarth sostiene que los indígenas migrantes han tenido que incursionar en la actividad laboral con mucha dificultad accediendo la mayor parte de los hombres como albañiles,

vendedores ambulantes, choferes, taxistas, estibadores; mientras que las mujeres se dedican a trabajar como empleadas domésticas, camareras, en la preparación y ventas de comidas (tortillas, por ejemplo) en las veredas de las calles principales o comerciales de la ciudad, por su parte, los niños están dedicados a trabajar como vendedores de caramelos y betuneros.

En otras palabras, todos los migrantes que trabajan, ya sea como vendedores ambulantes y asalariados, tienen ingresos bajos; así sus condiciones de trabajo y de vida son precarias. Adicionalmente, el autor indica que los indígenas son considerados como un recurso dócil y explotable. “[...] los indígenas sufren una situación de discriminación, tanto en la educación y la salud, como en el trabajo, en la vivienda, en los servicios, en la participación política, etc., puede hablarse de discriminación institucional” (Horbarth, 2008: 234).

Curiosamente a finales del siglo XIX y comienzos del XX se origina la migración masiva y familiar, obligando a las políticas públicas a reconstruir el concepto de “ciudad” y ciudadanía, los mismos que han estado relacionados con las diferencias biológicas, determinando un prejuicio de inferioridad a los indígenas para legitimar la limitación de éstos para acceder a estatus de ciudadanos. Durante la última década del siglo pasado y la primera década del siglo presente, los estudios de Camus y el mismo Horbarth, se utilizaron como argumentos de la diferencia (frontera cultural) a la discriminación racial, social y cultural, como idea de naturalización del indígena en el mercado laboral urbano en ciudades metropolitanas como por ejemplo, en las ciudades de México y Guatemala, al vivir la experiencia de la migración también viven la experiencia de estrategias de supervivencia.

La propuesta no es descartar ninguna forma de entender los procesos migratorios, acompañados de discriminación y/o segregación, tampoco los pensamos como contradictorios dicha formas, pues aún perduran en la apreciación pública las diferentes formas de interpretación, como se pudo apreciar en los estudios de los autores ya mencionados. Más aún, no tengo ninguna intención de afirmar que en el contexto actual de Latino América (influenciado por el auge de los movimientos indígenas) se hayan erradicado las formas de exclusión, fomentado la plena inclusión simétrica del indígena en el mundo urbano, aun cuando las reformas constitucionales de los Estados

latinoamericanos hayan hecho el esfuerzo de reconocerse como plurinacionales e interculturales, como los casos de Bolivia (2009) y Ecuador (2008).

De lo que se trata más bien, es entender cómo ante las diversas formas de segregación que persisten en la actualidad, los indígenas migrantes se van adaptando estratégicamente en el mundo urbano (Arizpe, 1975), a pesar de que existan lógicas contradictorias y paradójicas, ellos se resisten a abandonar la ciudad.

Para Arizpe, la idea de migración es como un mito construido por los primeros migrantes que llegaron a la ciudad de México a inicios de los años treinta del siglo pasado. Estos migrantes temporales regresaron con cierto capital económico a sus lugares de origen y describieron que era mejor la ciudad, sin que se cuestione el tema del racismo, la discriminación y la segregación. Claramente se ve que la migración obedece principalmente a temas económicos. “[...] En Santo Domingo, además se introdujeron otras tres causas: el deseo de educarse, el aburrimiento de la vida del pueblo y la necesidad de una mejor alimentación. [...]” (Arizpe, 1975: 51).

La autora indica además que en términos de género las mujeres indígenas han obtenido éxito económico en la ciudad a partir de su trabajo informal en las calles y avenidas. Obviamente ellas también han experimentado la violencia física, psicológica y verbal de parte de las autoridades y de los ciudadanos, especialmente de las comerciantes mestizas ya que los términos “indio” o “india”, contiene una carga estereotipada y negativa (estigmas). Ante esto, ellas se asocian y organizan para hacer frente al maltrato de la cultura dominante (blanca mestiza), y para buscar el contenido ideológico necesario para mantener sus redes sociales:

[...] los indígenas de estas tres comunidades, marginados económica y culturalmente en la zona rural, se encierran en su sociedad tradicional, y cuando las presiones económicas los forzaba a salir temporalmente para conseguir ingresos adicionales, no buscan incorporarse a la sociedad urbana, sino únicamente tomar lo que necesitan para seguir viviendo en su comunidad tradicional (Arizpe, 1975: 117).

En este sentido, son evidentes los procesos de lucha de los actores para lograr adaptarse a esta realidad urbana sin desconectarse con las costumbres del lugar de origen. Si bien las migraciones han permitido un éxito económico en algunos de ellos y la doble residencia, esto depende mucho de los migrantes, variando así de un país a otro por el contexto geopolítico y las políticas públicas de las mismas. Sin embargo, para

Altamirano e Hirabayashi existe una realidad general del proceso migratorio rural-urbano a nivel de América Latina, cuando hace referencia a que encuentra elementos identitarios comunes que comparten en la experiencia migratoria regional e igualmente en los procesos de construcción identitaria en el lugar de destino.

*On the basis of the authors previously cited, and our own field research, as well as perceptions articulated by those who are directly involved, we propose there are at least five elements that comprise the experiential matrix of regional identities in urban settings: language; religion; conception of time and space; arts such as music and dance; and territory*<sup>4</sup> (Altamirano and Hirabayashi 1997: 10).

Planteamientos como éstos llevan a entender que la migración y la residencia permanente de los indígenas en las ciudades va más allá de una necesidad económica, es decir, ellas y ellos tienen una dimensión ideológica y política que no abandona sus rasgos culturales como forma de la reconstrucción identitaria a nivel latinoamericano. Por esta razón, se advierte que en el estudio realizado por De la Cadena (2004), existe una dicotomía en el debate sobre los migrantes indígenas en Cusco; pues ella analiza la forma con la cual los indígenas se apropian de la identidad de “indígena mestizo”, como una manera de insertarse en la vida urbana para no ser discriminado.

En este caso, la autora critica a los que mantienen la idea de la identidad en la ciudad, porque no son más que ideologías culturalistas e indigenistas ya que “[...] la alfabetización y a los modos urbanos que, en el caso de que aprendan a leer y a escribir y emigren a la ciudad, [influyen para que] ya no puedan ser considerados indios, sino que pasan automáticamente a integrar racial/cultural de los mestizos” (2004: 331).

Así, esta autora da mayor importancia a la dimensión de la identidad de los migrantes en el Cusco; entendiendo al migrante indígena como un “indígena mestizo” que está en “una lucha de representación” (De la Cadena, 2004). Por ello, la educación del indígena tiene por objeto ayudar en la construcción de la identidad cultural en el contexto urbano, la misma que indica que no son indígenas del ayer, como se ha estigmatizado, sino que son distintos aunque su nueva representación los siga

---

<sup>4</sup> Sobre la base de los autores anteriormente citados, y nuestra propia investigación de campo, así como de las percepciones expresadas por aquellos que están directamente involucrados, proponemos que hay al menos cinco elementos que componen la matriz experiencial de las identidades regionales en el medio urbano: el idioma, la religión; concepción del tiempo y del espacio, las artes, como la música y la danza, y el territorio.

racionalizando como señala la misma autora: “Indio leído, Indio perdido” (De la Cadena, 2004: 331).

Arizpe (1975) en cambio, realiza una crítica a los estudios que comprenden la adaptación de los indígenas en la ciudad (su cambio de identidad). Para ella los indígenas migrantes en la ciudad de México no tenían el interés de permanecer en ella, esto debido a los discursos, representaciones y prácticas acompañadas de la discriminación, exclusión y estigmatización. De acuerdo a la autora, esta es la razón por la que los migrantes no tienen ningún sentido de pertenencia hacia la ciudad, siendo su motivación principal, ahorrar dinero y regresar a su lugar de origen, sobre todo los que están viviendo en las urbes no industrializadas. Critica además a quienes no reconocen que los indígenas que están en las urbes industrializadas sí aportan al desarrollo industrial con su trabajo, a la vez que tienen oportunidad de desenvolverse socioeconómicamente por la posibilidad de acceder a la educación ellos y sus hijos e hijas a pesar de experimentar las actitudes hostiles de los mestizos (Arizpe, 1975).

Jorge Uquillas, Tania Carrasco y Martha Rees (2003) manifiestan que la migración a nivel de América Latina no es clara en términos de porcentaje económico, de identidad cultural, educativa, en salud, bienestar y trabajo, tampoco en términos de interrelaciones sociales. Según Altamirano e Hirabayashi, aunque ambas posiciones parezcan contradictorias, de lo que se trata es de: “[...] *the production of regional identities in the process of organization in Latin American cities can be seen as complementary*”<sup>5</sup> (Altamirano e Hirabayashi, 1997: 17). La migración para estos autores, es entendida como una secuencia de procesos diferentes en los países de América Latina, sin que haya una reflexión analítica profunda sobre el concepto de identidad del indígena urbano, de comunidad urbana y de diferentes relaciones y procesos de su presencia en las ciudades. Para ellos:

*Clearly, there is a direct relationship between economic crisis the growing importance of informal sector economic activities, and a general urban condition necessitating self-help, that influence indigenous peasant migrants to draw from regional ties in the cities, whether as opposed to or in addition to other kind of ties*<sup>6</sup> (Altamirano and Hirabayashi 1997: 17).

---

<sup>5</sup> La producción de identidades regionales en el proceso de organización de las ciudades latinoamericanas puede ser vista como complementaria

<sup>6</sup> Es evidente que existe una relación directa entre la crisis económica y el importante crecimiento de las actividades económicas del sector informal, y una condición urbana general que requiere de auto-ayuda,

Antes de finalizar cabe apuntar que León (2003) señala que los indígenas que nacen en la ciudad, hijos de los migrantes, aparentemente no quieren tener esta identidad indígena para no ser discriminados en los espacios públicos. Es útil entender esta distinción entre el indígena que ha migrado del campo a la ciudad y los hijos que nacen en la ciudad de destino.

Estas narraciones construidas y legitimadas, nos demuestran que esto los lleva al complejo de inferioridad, siendo un mecanismo de reproducción en la cultura indígena de clases sociales y culturales, haciendo uso del símbolo del capital social, cultural y simbólico (Bourdieu, 2007). Aparentemente, la adquisición de recursos: económico, cultural, político y laboral, permite superar la idea del indígena (estigmatizado) “pobre” y separado de las sociedades urbanas, entendiendo su existencia en la ciudad. En definitiva, la migración del indígena al perímetro urbano en Latino América se entiende como una forma de reclamo de los derechos a una vida digna a partir de la organización de sujetos que han incursionado en un nuevo estilo de vida, voluntaria o involuntariamente.

### **Estudios sobre la migración indígena en el Ecuador**

Los estudios referentes a los indígenas migrantes no han sido ajenos a los intereses de la academia. En este sentido varios autores (Lentz, 2009; Larrea, 2007; León, 2003; Burgos, 1997) demuestran que a partir de las cuatro últimas décadas del siglo pasado, en el Ecuador, un número significativo de indígenas se han movilizado desde sus comunidades de origen a los lugares escogidos donde ellos suponen que podrían encontrar un nuevo porvenir familiar, siendo éstas las grandes ciudades y las metrópolis del país: Quito, Guayaquil, Cuenca, Ambato, Milagro, Machala, Puyo, Tena, Riobamba, ciudades que constituyen las mejores opciones para migrar.

Pero por otra parte los estudios de Viallant (2008) demuestran que los indígenas (campesinos) han migrado no solo a las capitales de provincias, sino también hacia los Estados Unidos, España y otros países europeos, con el fin de mejorar las condiciones económicas, por el estándar superior de las economías de esos países, y

---

lo que influye en los migrantes indígena-campesinos a desdibujar sus lazos regionales en las ciudades, ya sea como su opuesto o agregando otra clase de lazos.

consecuentemente por los salarios. En esta misma perspectiva han estudiado Herrera (2011), Grunnenfelder-Elliker (2011) y Brito (2008).

De manera particular, la migración indígena tiene una connotación de acción colectiva que realizan los individuos en estos procesos de incursión en la vida urbana; así, la participación económica se da a través de sus labores, atravesando las dimensiones culturales y transculturales en las relaciones de la “multiculturalidad” dentro del contexto urbano (Lentz, 2000; Espín, 2009; Azogue, 2009; Swanson, 2010), hecho que se ha reflejado en importantes avances relacionados con la inserción en la ciudad y su reconocimiento como indígenas urbanos.

En Chimborazo, de acuerdo a los estudios de Lentz (2009) las estrategias de la migración se remontan a la década de los veinte y treinta que está ligado al proceso del funcionamiento. “[...] del ferrocarril o impulsado por el “enganche” - hacia las áreas de la Cuenca del Guayas [...] (Lentz, 2009: 196) donde funcionaba los ingenios azucareros. Entre los años sesenta y ochenta, el Estado aplicó las reformas agrarias (1964 y 1973), sin embargo, allí hubo desigual redistribución de tierras, es decir, las partes altas y áridas fueron asignadas a los indígenas, mientras que las tierras planas y fértiles siempre han estado en mano de los terratenientes. Durante estos años hemos visto otra ola creciente de migrantes indígenas debido a la falta de apoyo técnico y económico del gobierno para el sector agrario, con el fin de mejorar sus ingresos económicos, puesto que el sistema de hacienda había agudizado la problemática (Vaillant, 2008). En este período se señala que la migración de indígenas era temporal y cíclica.

Entre los años noventa y 2000 se presenta una de las peores crisis en el sistema financiero, político y social en el país afectando directamente a los indígenas y pobres del Ecuador; esto repercutió en el subempleo y empleo no calificado; por ejemplo, en la construcción, empleos domésticos o el comercio (Larrea, 2007). Vaillant (2008) coincide con el criterio de la migración planteado por Larrea, al señalar que la crisis económica y la reforma monetaria en los años 1999 y 2000, las familias de Jatun Cañar ven la necesidad de abandonar su actividad agrícola.

La drástica baja del poder de compra (por el cambio de moneda), el colapso de la economía nacional y la pérdida de competitividad con los países vecinos, dejaron las familias campesinas con pocas alternativas económicas locales para mantener su nivel de vida en la nueva configuración macroeconómica nacional (Vaillant, 2008: 237).



En el caso de los indígenas de Cajabamba-Chimborazo, su migración inicial se da a la región litoral entre los años veinte y treinta. Lentz (2009) analiza los problemas de relaciones entre mestizos y los varones kichwas que se iban a las plantaciones de caña, de banano y cacao, adoptando nuevas formas de trabajo, costumbres y bienes materiales en el lugar de destino, por ejemplo: los migrantes se visten como los mestizos (zapatos, pantalón, camisa), construyen viviendas de bloque con techo de zinc. Por otro lado, se mantenía la actividad agrícola en sus lugares de origen, de esta manera los indígenas sostenían su producción agrícola, sin embargo, la pobreza era evidente a pesar de tanta fatiga por el doble esfuerzo.

En este mismo período, por un lado, los estudios se enfocan en las relaciones inter étnicas entendidas en términos de conflictos culturales y sociales. Por ejemplo, Hugo Burgos (1997) realiza estudios sobre la explotación y discriminación a los indígenas en los mercados de Riobamba, Chimborazo, esto ayuda a entender el panorama de exclusión. Por el otro, hay otras investigaciones más recientes que indican notorios cambios sobre las migraciones permanentes a las ciudades. Obviamente, estos estudios se enfocaron desde la teoría contra hegemónica (contestataria al sistema vigente, en términos de política y economía política), poniendo énfasis en las desigualdades y opresión que existen en el acceso al mercado laboral y a la vivienda, las mismas que visualizan las fronteras culturales (étnicas) que se han construido como una estrategia de sobrevivencia.

En el Ecuador, la migración se vuelve como una estrategia alternativa para adquirir los bienes culturales, sociales y económicos, y así salir de la crisis económica que viven en las comunidades de origen. Así Lentz (2000), señala que los kichwas de la comunidad Shamanga de la provincia de Chimborazo desarrollan la capacidad de resistencia y persistencia de origen como una estrategia cultural “[...] con la táctica de no entender y no seguir las órdenes [...]” (Lentz, 2000: 210) de los blancos mestizos y autoridades, porque supuestamente no entienden el español y así pasar desapercibidos.

También empiezan a vivir grandes transformaciones, que no solamente son desafíos para la comunidad, sino, de manera particular, para los mestizos de la cabecera parroquial (lugar de origen) como también para aquellos en el lugar de destino, ya que los migrantes indígenas enfrentan nuevos problemas en los espacios laborales. Hay que

aclarar que dichos migrantes indígenas de Chimborazo van a trabajar y vivir en el ingenio San Carlos, Provincia de Guayas, sin embargo, “[...] forma parte de redes de migración definitiva que les sirve de punto de llegada y apoyo en su migración temporaria” (Lentz, 2009: 201).

León (2003) plantea la necesidad de estudiar el proceso social, histórico y económico de las migraciones indígenas en el Ecuador que se remontan a los años setentas y ochentas, para ello utilizan la estrategia de migración temporal, como una forma de supervivencia, cuya importancia radica en la transición de una sociedad tradicional (rural) hacia una sociedad moderna (urbana). Para la autora, la migración temporal es una forma de supervivencia frente a la crisis económica.

La teoría de la “migración temporal” permite entender a los pueblos indígenas como han ido tomando espacios públicos urbanos por medio de “organizaciones propias” (León, 2003) tanto en Quito, Guayaquil y Tena; la estructura socio-política y económica originan en ellos experiencias cotidianas discriminatorias, tanto a los indígenas como a los no indígenas, pero en condición de pobres. Estas políticas neoliberales excluyentes provenientes de la ideología capitalista que clasifica al individuo según sus ingresos económicos y el acceso laboral; sin embargo, esto se puede visibilizar únicamente debido a que se adaptan a la manera de comportarse, comprender y actuar en las nuevas realidades urbanas que, a su vez, modifican sus “prácticas culturales” de una forma estratégica. Por un lado se sienten orgullosos al identificarse como indígenas y de su lugar de origen, en el momento en que ya estuvieron viviendo en el contexto urbano donde la presencia indígena era mayoritaria. Por el otro, es motivo de discriminación y exclusión de los mestizos y autoridades municipales en los lugares de sus actividades económicas y lugares donde habita la gente de clase media.

Swanson (2010), en el estudio sobre la migración enfatiza el análisis histórico y político, sin dejar de lado los problemas económicos, culturales y sociales específicos; observa el caso de algunas comunidades de Tungurahua, particularmente las mujeres y los niños de la comunidad de Calguasi que emigran a Quito, para dedicarse al trabajo informal como vendedores de caramelos, mientras que los niños piden caridad en las avenidas y calles principales. La autora señala que los motivos de esta migración son al menos dos: primero, la crisis agrícola (la misma que ha provocado más pobreza, en

algunos casos, hasta la mendicidad, ya que el precio de la canasta familiar es muy alto); y segundo, la constitución del Estado-Nación ecuatoriano está estructurada bajo el sistema capitalista neoliberal; claro reflejo de los vendedores informales y ambulantes, quienes son excluidos de los derechos de igualdad de oportunidades.

La presencia de ellos (mujeres y niños indígenas) en las calles es un recordatorio diario de la pobreza a la que están sometidas las minorías raciales. Ellos son el emblema de la decadencia del sector agrícola en pequeña escala, y también del estado de abandono del sector rural. Representa la grave desigualdad social y geográfica existente (Swanson, 2010: 18).

En este contexto, la autora muestra varias experiencias de las migraciones experimentadas por los indígenas de la provincia ya mencionada al trabajar en el mercado informal gracias a la ayuda de las redes de parentesco, las mismas que ofrecen un lugar seguro de llegada desde las comunidades de origen: “[...] Los tiguanos [de Tigua, Cotopaxi] que se han mudado a Quito, revelan cómo mientras viven en las ciudades, interactúan continuamente dentro de sus comunidades y fuera de ellas de manera fluida [...]” (Swanson, 2010: 78).

En este análisis se ahonda sobre las formas de exclusión social, económica y racial jerarquizadas en el Ecuador, debido a la gran cantidad de estudios existentes (Pachano, 1988; Lentz, 2000; Espín, 2009; Azogue, 2009; Swanson, 2010; García y Sandoval, 2007; Cevallos, 2007; León, 2003; entre otros). Guadalupe León utilizando la periodización de la migración y las redes de parentesco respecto al proceso de migración a las tres ciudades principales del país: Quito, Guayaquil y Tena considera que “La década de 1970 marca un periodo de cambios para el país y particularmente el *boom* petrolero impulsa un proceso modernizador que, entre otros impactos, incide en el crecimiento urbano y, con ello, en los procesos de migración” (León, 2003: 223).

A decir de León, en los años ochenta los indígenas migrantes se establecen en los lugares de destino, posibilitando conformar las colonias gracias a las redes de apoyo cultural y de parentesco familiar; muchos de ellos se autodefinen como indígenas urbanos, “un 38,9% de indígenas son propietarios de viviendas totalmente pagadas”; diferenciándose de los indígenas migrantes temporarios, quienes no tienen vivienda propia; inclusive, aparentemente, la brecha es menor con los mestizos (León, 2003: 257). Las diferencias notorias entre indígenas y mestizos son en el ámbito laboral,

educativo, cultural, de allí que se puede hablar de la existencia de discriminación, exclusión legitimada y legalizada desde las prácticas cotidianas. Asimismo, León (2003) menciona que la migración de los indígenas a las ciudades también ha experimentado la segregación en el mercado laboral por prejuicios atribuidos a las clases sociales mestizas y asumidas por los mismos indígenas.

Cuminao (2006), en su investigación: Memoria e identidad de las vendedoras kichwas y mestizas del mercado San Roque en la ciudad de Quito, hace referencia a la migración de los indígenas hacia la ciudad, ubica los espacios que toman sobre todo en el ámbito laboral como vendedoras de hortalizas, frutas, comidas, donde experimentan distintas formas de discriminación y exclusión. Según la autora, los indígenas toman posición y estrategias de resistencia organizada, “[...] en este juego relacional es que las vendedoras indígenas, piensan y sienten que ellas son más unidas, a diferencia de las mestizas” (Cuminao, 2006: 71).

Aparte de reconocer que existe diferentes formas de discriminación en espacios públicos, la autora indica que se observa relaciones inter étnicas en las labores entre vendedores mestizos e indígenas, llegando a atravesar las dimensiones transculturales. Por tanto, hay una relación intercultural entre las indígenas y mestizas en el mercado; sin embargo, esta categoría de relaciones interculturales en el país no se da, menos en los mercados populares, porque no hay diálogos de iguales, más bien existen más conflictos socioculturales entre indígenas, mestizos y afrodescendientes, por ser ciudadanos y ciudadanas con diferentes realidades y diferentes luchas frente a la represión de la autoridad local con poder hegemónico.

La posición de la autora proviene de una visión occidental para justificar esa aparente relación de los indígenas con los mestizos en el mercado San Roque, porque las prácticas cotidianas están llenas de dicotomías e hipocresía mutua. En otras palabras, al referir sobre la posición de la autora, se refiere a la adopción del concepto colonial de interculturalidad, porque no existe reciprocidad, no existe el sentido de igualdad, no existe respeto y menos superación de prejuicios en estos espacios comunes y públicos. Por ello, para Walsh (1999) la interculturalidad es entendida como “[...] un desafío político y social, componente integral de un proyecto anticolonial” (Walsh, 1999:133). Evidentemente, esta necesidad de transformar radicalmente las relaciones requiere también transformar las estructuras e instituciones de la sociedad, que es la propuesta

que desarrolla Walsh como la “interculturalidad crítica”; es decir, construir un proyecto ético-político que va más allá de una interculturalidad relacional y funcional (Walsh, 2009: 46-52).

Significa entonces, que con Cuminao se confirma que en el espacio laboral (mercado de San Roque) se siguen reproduciendo las fronteras culturales y la segregación a las indígenas motivo por el cual ellas se resisten a relacionarse con los mestizos y no mestizos. “Para muchas vendedoras el ser calificadas “indias Marías” les crea ciertos resentimientos hacia los mestizos” (Cuminao, 2006: 72) y complejos de inferioridad.

En conexión con Cuminao, Azogue (2012) se preocupa del estudio de los indígenas que llegan a la ciudad de Quito, particularmente al barrio San Roque, quien define como “lugar de acogida y de prácticas de su identidad cultural”, (Azogue, 2012: 5). A la vez se apropian de dicho espacio para resignificar desde la actividad de comercio y también de otras actividades culturales. Realiza un análisis histórico sobre las costumbres, ritos, y manifestaciones culturales de “migrantes” indígenas, pero hace falta profundizar más sobre la adaptación familiar de los indígenas en el lugar de destino, para asegurar este principio de mantener su identidad en el contexto sociocultural y laboral. Por ejemplo, frente a las nuevas realidades y situaciones en la ciudad, los indígenas crean nuevas fuentes laborales, entre diversas iniciativas, es el comercio asociativo, la creación de cooperativas de ahorro y crédito indígenas, de la nueva generación indígena con títulos universitarios (De la Torre, 1996).

En este sentido, Azogue (2009) se limita a explicar las prácticas simbólicas (*karanakuy*: reciprocidad, *runa pura*: solidaridad de parentescos), es decir, los familiares que vienen del mismo lugar de origen a la ciudad intercambian un cuarto y un plato de comida, pero deja con un vacío o carencia de información holística de la vida cotidiana de los indígenas “migrantes”, sus problemas intra y extrafamiliares. Quizá, esta es una de las limitaciones que tiene el texto, porque no ahonda suficientemente en los testimonios dados por los informantes.

Lema (2003), nos relata cómo se reproducía la discriminación utilizando términos despectivos a los indígenas en la ciudad:

En el mundo urbano, se definieron algunos personajes característicos del inicial proceso de urbanización, como el "longo" -indio- [...] tenía mucho de despectivo, contenía una intención peyorativa, con la que se

trataba de poner en evidencia la poca consideración que merecían por parte de quienes presumían de potentados [...], pero siguió manteniendo relaciones económicas y sociales con los mestizos (Lema, 2003:27).

Frente a esta realidad, entonces, el punto central radica en buscar un entendimiento de cómo coexisten los indígenas migrantes en el ambiente urbano, donde pueden moverse de una realidad económica a otra padeciendo la discriminación racial con términos despectivos y en la desigualdad (Lema, 2003), pero también cómo hacer llevadera la vida desde las propias fortalezas de la identidad.

Gómez (2008), por su parte, analiza la discriminación étnica y racial, y afirma que el migrante está relacionado con el desarrollo social, laboral y cultural en el lugar de destino o residencia. En este sentido, podríamos exigir al autor explicar hasta qué punto a los indígenas organizados en asociación, comunidad, federación, en la ciudad les han permitido conseguir el sueño y la consolidación de posicionarse legítimamente en espacios territoriales multiculturales como indígenas urbanos, caracterizados dentro del marco del sistema político neoliberal. “El gobierno de la ciudad de Quito está ante la obligación de pensar en políticas públicas incluyentes de la diversidad étnica y cultural, que haría de ella una ciudad multicultural. [...] las comunas de indígenas urbanos que se encuentran en la ciudad y a su alrededor no van a desaparecer” (Gómez, 2008: 118).

Cuando se plantea sobre las comunas de indígenas urbanos, es necesario indagar como los indígenas que migran a Quito son reconocidos y autoidentificados, ya que en la actualidad en la ciudad existe un número representativo de familias, pueblos y nacionalidades indígenas que exigen reconocimiento de sus formas de organizarse, de concebir, de trabajar y de vivir en el mundo urbano. Se hace necesario investigar como los hombres y las mujeres indígenas se apropian de los espacios públicos y privados, con el fin de conseguir información de las visiones diferentes, pero al mismo tiempo común sobre esta nueva identidad.

Además, para los indígenas que han migrado de los sectores rurales desde los años 1960, la cosmovisión comunitaria es parte fundamental del principio de continuidad; dicho sea de paso, esta perspectiva histórica y antropológica, responde al proceso dinámico y reivindicativo de la población indígena en la ciudad, ya que desde los años 1980 la migración de los indígenas del campo a la ciudad ha sido en familia. Como la respuesta al problema del desempleo y dura condición de vida en el sector

agrario (Demón, 2010), a pesar de que en la ciudad tampoco es fácil el acceso laboral, a la vivienda y a la capitalización económica, por ser un lugar complejo e inseguro en comparación con el campo que es amplio y seguro.

De modo que la vivencia de la migración del campo a la ciudad en el Ecuador es un acontecimiento que marca claramente una historia en la lucha por la identidad, estabilidad y reconocimiento como tales en el contexto urbano, a través de la resistencia organizada en busca del bienestar familiar, puesto que han sido procesos diferentes en cada ciudad y en cada pueblo indígena y no indígena. En otras palabras, vivir en las periferias de las ciudades metrópolis del Ecuador, es replicar los problemas de la pobreza y discriminación socio económica y cultural, que han venido viviendo en las comunidades rurales (Larrea, 2007).

En este sentido, Larrea muestra que la migración interna de indígenas se debe a la crisis económica de 1998; constituyendo así un periodo de migración temporaria a las ciudades, ya que la pobreza económica en las comunidades rurales se incrementó más que en la ciudad. Pero tampoco la ciudad ha sido una respuesta al problema económico del indígena migrante, puesto que “El desempleo urbano subió de 8% en 1998 al 17% en 1999 [...]” (Larrea, 2007: 43).

Para Larrea, antes de 1998 los indígenas parecían mantenerse en el sistema de producción agrícola con el indicativo que ellos dependían solo de la economía agrícola; y es aparentemente en esta época que empiezan a migrar a la ciudad y a incorporarse al mercado laboral asalariado. Esta es la razón para argumentar que la pobreza económica del indígena es extrema, la misma que trae como consecuencia la desnutrición, el analfabetismo y la falta de oportunidades laborales junto con la discriminación laboral y salarial a la vez. Pero aquí se puede notar una dicotomía al diferenciar económicamente pobres entre indígenas y no indígenas, cuando señala que hay una brecha, al expresar, con sus palabras: “los indígenas migran menos que los no indígenas”. Según el censo de 2001, solamente el 3% de los indígenas habían migrado en el interior del país los últimos 5 años [...]” (Larrea, 2007: 45).

Pachano (1988), analiza cómo los flujos migratorios campo - ciudad, atraviesan por el capitalismo, siendo éste un instrumento importante en el mercado de trabajo y de producción masiva (acumulativa), la misma que lleva a entender mejor la realidad del migrante. El capitalismo tiene un proceso que se inicia en las economías campesinas

que han tenido incidencia decisiva en el proceso migratorio, sea temporal o permanente, que tienen variedad de efectos y resultados y a las que los campesinos están enfrentando en esta era del desarrollo (Pachano, 1988).

El autor diferencia entre la economía campesina y el mercado laboral, pero los dos niveles están vinculados entre sí, de manera que el capitalismo está integrado con el trabajo del campesino, que permite continuar: “[...] su producción campesina y que se han cubierto las necesidades de subsistencia y se ha generado un excedente sobre ellas” (Pachano, 1988: 203). También analiza la producción de subsistencia y la producción de acumulación mercantil; por ejemplo, producir productos de monocultivo en grandes extensiones territoriales. Pero el autor indica que esto no sucede entre los campesinos de Chimborazo, lugar donde ha hecho el estudio etnográfico; es decir, la condición social y económica apenas es de supervivencia, porque sus tierras no son productivas, sino tierras pendientes y erosionadas, esto provocaría la migración a la ciudad. De acuerdo con Pachano:

Su característica básica [...] continúa siendo la producción parcelaria en combinación con las formas comunales, basándose en los rubros que hemos señalado antes. La mayor parte de las unidades de producción no ocupa una superficie mayor de una hectárea, y solo un mínimo porcentaje supera las tres hectáreas (Pachano, 1988: 208).

Por ello, para el autor es importante analizar que los campesinos realizan diferentes actividades, que no son necesariamente agrícolas, sino también ganaderas, hasta la migración de “fuerza de trabajo”. Es relevante comprender que en la globalización están inmersos los campesinos con su economía y la fuerza laboral a través de la migración. “Con lo primero se tiene un impedimento para la diferenciación hacia arriba, mientras que con lo segundo se evita la pauperización y la proletarización” (Pachano, 1988: 219). Como acabo de citar, el autor insiste en la preocupación de que no disminuye la desigualdad, tampoco la pobreza y el desempleo, así como la preocupación de cómo actúa la clase social media y alta frente a esta realidad.

En este sentido los indígenas son excluidos política y económicamente, pero no por eso hay que legitimar el concepto de la migración temporal como una verdad absoluta; ya que, la realidad es que en su mayoría tienen doble residencia (lugar de origen y lugar de destino). Además, los que viven permanentemente en la ciudad siguen luchando, reconociendo sus limitaciones.



En relación con lo mencionado, la autora Herrera (2002) sostiene que la migración de los indígenas de las comunidades rurales a Quito es porque era “imposible subsistir”, pero siempre recibieron tratos humillantes, burlescos, como: “indias brutas”[...] “seres [advenedizos] que no pertenecen al grupo de ciudadanos, seres diferentes que representan un peligro porque no saben comportarse “adecuadamente” en la ciudad” (Herrera, 2002: 42), en esta descripción se demuestra que son actitudes de ciudadanos con complejos de actitud de superioridad. Esta barrera social y cultural hace que el migrante se vea obligado a construir la contrabarrera a través de la persistencia, apropiándose de los “espacios ajenos” (no familiares).

Herrera afirma que se establecen nuevos territorios indígenas en la ciudad, diferenciándose de los ciudadanos; precisamente, porque la vida del migrante indígena en la ciudad no es nada fácil, ya que la mayoría de ellos vienen a desempeñarse como vendedores informales y ambulantes, sin embargo, ellos se apropian de estos espacios a través de sus actividades cotidianas, en la que han tenido que confrontar a los tratos inhumanos de los ciudadanos. En este sentido, Herrera (2002) describe el fragmento testimoniado por la propia indígena que trabaja en la ciudad de Quito: “Esta india ajena ya ha traído a su hermana, ya después ha de venir el cuñado, el hijo también ha de venir. Mi hermana ha de decir <<solo ustedes nomás tendrán barriga. Nosotros también podemos trabajar; acaso estamos pidiendo a nadie...>>” (2002: 44).

Herrera (2002), comienza en su trabajo etnográfico a caracterizar los cambios de vestimenta y de lengua de los migrantes y de sus hijos; sin embargo, esta estrategia no garantiza el ciento por ciento de inserción en la ciudad y así evitar la discriminación, sino que aquí comienza a generarse un límite en sus objetivos por los que vinieron a la ciudad. Por ejemplo, la educación, es otro espacio donde experimentan la discriminación los hijos de los migrantes. Según la autora, frente a esta realidad los indígenas cuando hablan de pertenencia territorial (casa, barrio, comunidad, familia), siempre trasladan sus criterios a su lugar de origen y se relacionan fácilmente con las personas de sus lugares de origen quienes viven en este nuevo lugar de destino, resaltando las dificultades que tienen en el mundo urbano a pesar de que existe las redes de parentesco familiar y sociocultural.

Así, tanto hombres como mujeres indígenas experimentan poco a poco la desvalorización de su presencia (lengua, vestimenta, modos de convivencia), de trabajo,

y de su organización. Frente a estas dificultades, en las relaciones sociales los indígenas migrantes se van apropiando del lenguaje, vestimenta y las formas de vida urbana, siendo éstas distintas a las tradicionales de sus comunidades de origen.

“El barrio adquiere importancia al construir un territorio más o menos definido donde se ubican migrantes que provienen de una determinada comunidad [...]. Sin embargo, no se podría decir que se reproducen las relaciones territoriales del campo en la ciudad: el barrio no reemplaza a la comunidad de origen [...]” (Herrera, 2002: 51).

Esta afirmación, sin embargo, no quiere decir que los migrantes no tengan derecho al territorio y a reconstruir la comunidad, pero hay que precisar qué es lo que está en juego al regenerar una comunidad en la ciudad; es difícil desplazar todo el bagaje cultural justamente por ser una ciudad aparentemente racista. Entonces no se trata de hablar de una comunidad indígena urbana inmutable, sino que aquí la autora puede relativizar este desplazamiento de los valores culturales.

No se trata de generalizar estos procesos, sino de diferenciar, para comprender en qué forma, manera y modo se viene visualizando o invisibilizando a este importante proceso de desarrollo en las ciudades metropolitanas en la actualidad, dado que ellos viven permanentemente en la ciudad, incluso a pesar de que los gobiernos locales y nacionales no los reconozcan como tales, el proceso de asimilación o adaptación de los indígenas es una necesidad estratégica para sobrevivir en un contexto distinto.

En la historia ecuatoriana, el fenómeno de la migración está marcado por un fenómeno de colonialismo y poscolonialidad, en los que sigue vigente la separación de clases sociales y culturales. Legitimando la concepción del indígena como inferior biológicamente, incapaz de adaptación, etc. Aún las corrientes antropológicas, económicas y sociológicas modernas siguen aplicando el calificativo de “exótico” al indígena, no solo al del campo sino también al de la ciudad, utilizando el factor “étnico”, lo cual dificulta crear espacios intersubjetivos.

En este caso, Kingman analiza las dos ciudades metropolitanas del Ecuador, Quito y Guayaquil de los siglos XIX y XX, que están vinculadas entre sí. La concepción jerarquizada en la que a pesar de que ha llegado la noción de la modernidad occidental a estas ciudades, no logran abandonar una cosmovisión hegemónica, con el fin de seguir manteniendo sus monopolios, y estableciendo fronteras con los “otros” (migrantes) que no son ciudadanos. El autor explica que la ciudad capital al adquirir las características de

las urbes modernas, capta el interés y la curiosidad de los provincianos, pero que también los excluye de la vida política y de la actividad económica, porque ésta continúa funcionando como una sociedad “tradicional, estamental y jerárquica” (Kingman, 2003).

Esta conclusión a la que llega el autor nos inquieta cuando se trata de la forma de continuidad de hegemonía institucional que soslaya las nuevas realidades y a los sujetos actores de las mismas; quienes, a su vez, aparentemente no asimilan la dinámica capitalista y neoliberal de Estado-Nación, en el contexto moderno o postmoderno. ¿Hasta dónde se puede sostener que estas estructuras binarias son fuertes? mestizos ciudadanos y migrantes (particularmente indígenas) ¿son frágiles?

Me refiero a las ideas de progreso y modernidad urbana, así como de civilización, distinción y diferenciación social y étnica, en un contexto en el que habían dominado las relaciones personalizadas, el racismo y la masculinidad. Aunque esos contenidos han sido cuestionados en los últimos años, como resultado del mayor desarrollo económico, social y cultural y de los cambios producidos por los movimientos sociales y ciudadanos, continúan operando en la vida cotidiana, de alguna manera, de modo práctico y como parte de un sentido práctico, a modo de sistemas clasificatorios (Kingman, 2003: 38).

Por otro lado, el autor critica la forma de ver a la ciudad y el discurso de desarrollo que se ha generado en los otros autores. Lo evidencia al señalar que en Quito y Guayaquil se ve la presencia heterogénea de ciudadanos, enfocando a manera de reivindicación la distinción social. Esto es suficiente para entender que las ciudades coloniales son plenamente excluyentes con las personas que en su pasado tenían representación cultural y política en este territorio, es decir, hablamos de las culturas ancestrales, por ejemplo el pueblo *Kitu Kara* (Gómez, 2008).

En el trabajo de Kingman, también podemos entender que las ciudades metropolitanas han vivido diferentes momentos históricos y sociales, de ahí el autor denomina como: “ciudades coloniales” (tradicionales), que luego se corvieren en “ciudades modernas” (poscoloniales). Es decir, el autor indica que existen dinámica de transformación social y política, pero también de quiebres y continuidades de este proceso de modernización. Además el autor, al señalar que los indígenas tienen doble domicilio, induce a pensar que los migrantes tienen legitimidad política en el lugar del destino, pero esto no queda claro, porque las formas de relación de los habitantes de las ciudades con la población indígena es limitado, porque el mismo autor menciona que

“no cabía lo opuesto” y que en sus formas de vida “al interior de lo urbano, existía lo “no urbano” (me refiero a la presencia indígena en la ciudad), pero era invisibilizado, no se hacía un registro de ello o, en otros casos, se lo asemejaba a la barbarie, a la suciedad, la enfermedad, la anomia” (Kingman, 2003: 38).

En este sentido, se ve una interpretación sobre los procesos de la ciudad y su aparente “inclusión” a los no ciudadanos desde la visión antropológica, económica y social, pero no explica cómo se da este intercambio que se presenta en el contexto de la ciudad, entre el sujeto urbano y no urbano, señalando que existen asimetrías sociales. Otro aspecto que no toma en cuenta es la dinámica de las migraciones (redes, género, generación, etc.), en otras palabras, falta decodificar mejor los conceptos de territorio y fronteras, para así evitar caer en la generalización y estigmatizar a los diferentes actores como víctimas y victimarios de este sistema en el ámbito de las ciudades modernas y sus habitantes.

Cabe señalar que a pesar de que algunos autores tienen tendencias más progresistas que otros sobre esta cuestión, todos mantienen la idea de una clasificación jerarquizada, social e institucionalmente, al referirse a la actitud segregacionista de que el indígena en la ciudad es visto como inferior. Sin embargo, algunos autores reivindican que el pueblo indígena tiene su agencia en la ciudad, y para ello, obviamente han tenido que pasar por la experiencia de opresión y racismo. Estos planteamientos urgen ser analizados en el presente estudio, para confrontar aquellas tesis con la realidad de la voz de los testigos indígenas y no indígenas, con el fin de comprender mejor la realidad de vida de los indígenas en la ciudad.

Ante esto, el reto ahora es analizar el reconocimiento de esta vivencia desde abajo; es decir, desde los actores de base, cómo valoran su presencia indígena en la ciudad, sobre todo en un contexto global, globalizado y globalizante.

### **Aportes novedosos para la investigación de la migración**

En la literatura revisada sobre las migraciones indígenas campo-ciudad, la mayoría de los autores estudiados analizan prioritariamente la visión económica, cuando en el tema de la migración existen otros factores sociales, culturales y políticos. Cabe decir que la migración actual es cuestión novedosa. Si bien reconocen la existencia de grupos representativos de indígenas en la ciudad, se olvidan del correlato del abandono del

campo, transfiere una significación al migrante que ahora se siente ciudadano “civilizado” en términos de la visión occidental, pero deja en suspenso toda su memoria histórica y su raigambre.

Se puede decir que la migración y la pobreza son conceptos que desarrollan los autores bajo la constante asimilación (adaptación) que promueve la cultura dominante. En otras palabras, estos propios conceptos tienen que ver con el concepto general de “desarrollo” que es netamente europeo, ya que solo existe el subdesarrollo cuando ellos se autoproclaman como “desarrollados”, pero es una visión impuesta, es el objetivo que nos quieren obligar a seguir, para algún día llegar a ser como ellos, por eso nos llaman “en vía de desarrollo”.

Esas categorías son ajenas a las culturas diferentes a los europeos y mestizos, lo cual ha sido difícil resaltar dentro del espacio sociocultural urbano e industrial. Es decir, que los indígenas urbanos, reconstruyen la identidad cultural a partir de que se sienten “diferentes” como sujetos aislados en los espacios de interacción: trabajo, vivienda, educación y eventos sociales, culturales y religiosos.

Por otro lado, el concepto de migración y pobreza está también asociado con la lógica capitalista, en particular con el neoliberalismo, el mismo que es una consecuencia de dicha lógica, por ejemplo: el trabajo informal, forma importante de vida del migrante, reporta utilidad a la economía de mercado global, aunque no se ciñe estrictamente a las reglas del juego (De Soto, 1987). Esta equiparación del reconocimiento del papel del migrante en la activación económica no está aislada de la reconstrucción cultural, sino que forman parte de este proceso político de reivindicación como indígenas urbanos; por ejemplo, en la construcción de identidad la mujer es la que contribuye de manera significativa a la conciencia, pero esto no significa que sea responsabilidad exclusiva de la mujer dicha contribución, como algunas autoras han intentado señalar, porque en la migración también aportan los hombres, los jóvenes y los adolescentes, y hasta los niños; igual que en la economía del hogar desde su trabajo informal.

En otras palabras, los indígenas en conjunto definen las estrategias políticas de las construcciones identitarias de sus hijos e hijas en el contexto urbano, pese a que lleguen muy pequeños a la ciudad, se mantienen algunos códigos culturales como el lenguaje, el vestido, la alimentación, valores, costumbres, fiestas y ritos. No quiero

deslegitimar el rol transcendental que juega la mujer, sino que las prácticas culturales se inician desde la familia y entre distintos géneros y generaciones. Ahora esto no significa que el carácter del Estado como intercultural (Constitución Política del Ecuador, 2008) sea ya una realidad experimentada, porque no soluciona el problema de relaciones asimétricas, es decir, no se da en un dialogo horizontal, ni de un trato entre pares; por eso no se puede hablar de relaciones interculturales por el hecho de que se reconozca la plurinacionalidad.

En este sentido es necesario analizar qué es lo que entienden los indígenas urbanos por interculturalidad, porque según algunos autores, como Walsh (2009, 2000 y 1999) que han estudiado estos temas, supone una construcción conjunta de reconocimiento, para así terminar con la asimilación homogenizante; buscar combatir la desigualdad social, racial, política y económica, pero solo en términos teóricos. Tomando en cuenta esta realidad, las preguntas pertinentes deberían ser: ¿con la Constitución 2008 ha cesado la discriminación? ¿O simplemente es una política más para debilitar las luchas de inclusión social de los subordinados?

Esto hace pensar que la “revolución ciudadana” necesita un cambio no solo dogmático sino pragmático, poco se ve la participación de las bases de las organizaciones indígenas urbanas, en los estudios académicos para el caso del acceso laboral y la adquisición de vivienda. Todo esto constituye un panorama muy complejo, pues no cabe idealizar a los indígenas que viven permanentemente en esta ciudad, observándolos solo desde el punto de vista culturalista (folklórica). ¿Cómo se explica las dificultades sociales en el aspecto habitacional?, porque los migrantes kichwas han tenido que acomodarse en pequeños cuartos, muchas veces sin servicios básicos y con altas tarifas de arrendamiento que no están a la par con su ingreso económico. ¿A esto se puede llamar “un lugar que acoge”? ¿A esta vida precaria se la puede llamar “vida ‘segura’”? (Azogue, 2012: 23-30).

Todos estos avances investigativos, que han generado los académicos en estas últimas cuatro décadas parecerían acercarse a la realidad, pero todavía hay una posición colonialista sobre los temas de migración étnica y asentamientos permanentes dentro de los perímetros urbanos. En otras palabras, estos avances merecen ser reflexionados críticamente contrastando con los testimonios de los indígenas urbanos para comprender si en realidad ellos sienten que estas políticas son oportunidades que les abren las

puertas para la integración horizontal, ya que los estudios analizados están llenos de paradojas y contradicciones.

Adicionalmente, estos temas están llenos de actitudes excluyentes originadas por pugnas de poder político, en particular pugnas raciales, porque tiene que ver con la persistencia de los mestizos de definir al indígena como inferior; esto obliga al “blanqueamiento” aparentemente (Kingman, 2003), tema antipático y desagradable sobre el que profundizan pocos investigadores como Kingman (2006), y que es un deseo de un grueso de la población (políticos, autoridades, dirigentes, policías, instituciones privadas y públicas) que consideran que los indígenas dan mala imagen a la ciudad. Esto impide la visibilización de la existencia de la presencia real de los indígenas en la ciudad; por ejemplo, en las instituciones educativas, la presencia de estudiantes indígenas son una minoría. Además, hay que decirlo, la actitud de discriminación sobrepasa a las sancionadas por las leyes jurídicas, ya que al existir las prácticas de exclusión, las mismas están relacionadas con las estratificaciones raciales.

Además, hay que recordar que la migración no es una elección propia y voluntaria del individuo, sino una opción forzada, en su mayoría, porque no encuentra otras vías de superación en los pueblos y/o comunas indígenas rurales, a pesar de que en los Estados progresistas y en los acuerdos, como el convenio N° 169 de la OIT, particularmente en Ecuador, se reconoce la existencia de los indígenas en las Constituciones (1998 y 2008), pero desconocen su trabajo, su aporte y sus derechos al *sumak kawsay*.

Los autores, quienes han legitimado las fronteras espaciales, raciales, de vestimenta, de lenguaje, de vivienda y laborales, no son suficientemente objetivos, porque ellos siguen manteniendo el discurso que conceptualiza como “inferior” al indígena “migrante”; lo cual permite a los ciudadanos mantener las viejas prácticas de la discriminación, la explotación y exclusión de forma violenta o silenciosa. También, a menudo, los autores establecen en sus discursos que las luchas sociales son entre puras “subjetividades”<sup>7</sup>, por un buen trato, pero no ven que atrás de ellas existe una actitud histórica y procesual, pues ellos luchan contra los poderes hegemónicos y por eso es histórica. No obstante, en el régimen gubernamental jerarquizado sigue teniendo plena

---

<sup>7</sup> Me refiero a los hombres, mujeres, niños, niñas, jóvenes, adolescentes campesinos e indígenas de las zonas rurales en las ciudades.

vigencia el hecho de clasificarlos como “inferiores”. Los estudios de reivindicación de derechos a la igualdad e inclusión todavía son insuficientes, debido a la falta de profundización en las investigaciones sobre las políticas del Estado, por ejemplo, sobre las ordenanzas municipales dictadas para regular los asentamientos indígenas (vivienda) y los lugares de trabajo informal.

En ese contexto, la conceptualización de la problemática migratoria vuelve a parecerse muy victimizante, porque no todos los indígenas urbanos (migrantes) son tratados de la misma manera por los otros. Muchos investigadores, antropólogos, sociólogos y economistas se posicionan con su bagaje académico y tienen su agenda cargada de conceptos académicos euro-americanos que no les permite entender la realidad cambiante que surge al calor de las construcciones, deconstrucciones y reconstrucciones socioculturales de los nuevos pueblos (Gómez, 2008).

No es suficiente analizar la movilidad socioeconómica del indígena en la ciudad como antecedente para reconocer su derecho de legitimidad urbana, cuando se deja a un lado a los sectores de jóvenes, adolescentes y niños trabajadores, que por ser indígenas no tienen representatividad en la ciudad. No hay una etnografía sobre ellos, salvo el caso de Martínez (2003), Bedón (2012) y Swanson (2010). Entonces cabe preguntar: ¿dónde queda la política constitucional de igualdad y reciprocidad intercultural? ¿Qué peso alternativo tienen los discursos críticos (decolonialistas) frente a la política hegemónica neoliberal? ¿Hasta qué punto se puede considerar muchas reflexiones académicas como discurso contra hegemónico, cuando quedan solo en utopías? y ¿Cómo llevar adelante el nuevo discurso de la identidad del indígena urbano a quienes no tienen acceso a la academia ni a la organización?

Si se piensa en la posibilidad de generar una eficiente investigación sobre este tema no se puede dejar de lado a los jóvenes, niñas y niños, a los policías municipales y a las autoridades locales con el fin alcanzar una re-significación de los indígenas urbanos. También ello implica transformar las categorías de “indígenas” y de “estructuras culturales” para poder considerar que el papel de todos los miembros de la familia y la organización o comunidad es sumamente importante. Por lo tanto, es necesario visibilizar si en verdad los indígenas urbanos están construyendo una acción y un discurso descolonizador colectivo y organizado (desde la visión propia), o al



contrario están buscando el desarrollo (de la cultura mestiza urbana) replicando entre ellos actitudes injustas y desiguales.

Estas teorías tienen que plantearse si previamente y de manera sincera se escucha la voz de los protagonistas, porque la mayoría de estudios suelen ser otra constante de no escuchar e ignorar a las minorías. Esta es una cuestión clave, tratándose de los adolescentes, niñas y niños y jóvenes que conforman la comunidad, no se les propone debatir sus opiniones. La mayoría de ellos no tienen una agencia local, peor nacional, por lo cual suelen quedar fuera, excluidos e invisibilizados.

En la comunidad '*Runa Kawsay*' de Quito, efectivamente eso está ocurriendo, porque todas estas carencias y exclusiones están latentes en sus dirigentes, pero estamos a tiempo para rectificar el rumbo. Es necesario un estudio que se ocupe de la relación de los indígenas con los movimientos sociales indígenas y las autoridades municipales y nacionales, no sólo desde el marco de las relaciones laborales, sino, además desde el reconocimiento como actores y protagonistas de su destino y desde el reconocimiento de sus derechos de ciudadanía y origen ancestral. Eso le da razón y arraigo al presente estudio participativo para recoger el aporte que están haciendo las comunidades indígenas urbanas (incluida la nueva generación) en la ciudad de asentamiento definitivo. Iniciaremos precisando algunas de las características del lugar de investigación; así como la ubicación y la historia de conformación de la comunidad ya mencionada.

A manera de conclusión, la temática de este capítulo, comprende la evocación de una serie de tratados antropológicos de diferentes autores sobre la migración indígena en los países latinoamericanos, México, Guatemala y Bolivia, especialmente, donde se encuentra más bibliografía, por ser países en los cuales se ha hecho más investigación de esta temática, y de Perú, Colombia y Ecuador. Se puede encontrar indiscutiblemente, en todos estos estudios, una similitud académica del discurso de los autores e investigadores, con ligeras variantes del concepto, pero que aportan mucho a la conclusión teórica de esta investigación.

Pero la conclusión importante, indudablemente, está referida a la realidad que da origen al relato de las causales históricas y sociales del proceso migratorio indígena en América Latina. Así, podemos apreciar dos corrientes migratorias que se puede considerar en la antropología social, convergen en objetivos comunes de las

comunidades: los indígenas migrantes que sin ninguna oportunidad social de desarrollo económico, educativo, de salud en su lugar de origen, se dirigen a la urbe para aventurar a encontrar formas de subsistencia y el anhelo de acceso a las oportunidades de educación y salud; por otro lado, los indígenas artesanos, que enriquecen la industria del turismo con la comercialización de los productos por ellos elaborados, y que son los que tienen las mejores oportunidades de progreso. Ambos grupos migratorios, tienen el mismo comportamiento respecto a la preservación de su cultura, de sus costumbres ancestrales y el espíritu de convivencia comunitaria de la etnia que recrean activamente en la ciudad que han escogido como destino.

## **CAPÍTULO II**

### **DE LA MEMORIA HISTÓRICA FORJADA EN EL PROCESO ORGANIZATIVO POR LA COMUNIDAD ‘RUNA KAWSAY’**

En el presente capítulo se expone el proceso histórico organizativo de los miembros de la comunidad ‘*Runa Kawsay*’ con el fin de mostrar de qué manera se han formado como una comunidad indígena urbana en el contexto de la ciudad de Quito, capital del Ecuador. Se analiza cómo los esfuerzos y las experiencias colectivas vividas a lo largo de las generaciones (Herrera, 2002), después de 40 años de migrar de su comunidad de origen hacia Quito y mantener la práctica cultural ancestral discursiva sobre la identidad grupal para apropiarse del lugar, del tiempo y del espacio urbano (Coraggio, 1987). De entrada, cabe señalar que los miembros de *Runa Kawsay* (Campo Alegre, Sur de Oriente, Quito), mantienen al mismo tiempo la idea de comunidad nativa y urbana, muestran cómo es efectivo el liderazgo organizativo y la alianza con diferentes sectores populares, organizaciones, para enfrentar a las difíciles condiciones de vida.

#### **Antecedentes**

Los miembros de *Runa Kawsay* son migrantes procedentes de distintas comunidades del cantón Guamote, Colta, y Riobamba de la provincia de Chimborazo, y también de la provincia de Bolívar y Cotopaxi. Pero la mayoría de miembros de la nueva comunidad<sup>8</sup> ‘*Runa Kawsay*’, pertenecen a la comunidad Gulalag Quillu Pungo, perteneciente a la parroquia Punín, cantón Riobamba, esta comunidad está situada al sur-oeste de la ciudad de Riobamba y a la distancia de una hora de dicha ciudad. Allí se dedicaban a la agricultura -cultivaban: lenteja, alverja, papas, habas, melloco, oca, cebada y trigo- y a la crianza de animales, siendo éstas las principales actividades de subsistencia económica y de subsistencia alimenticia familiar.

En la siguiente tabla podemos ver el porcentaje de personas y su origen de procedencia:

#### **Tabla N° 1. Origen de procedencia de los jefes de familias de la comunidad ‘*Runa Kawsay*’**

---

<sup>8</sup> Utilizare comunidad como un término genérico para referirme al grupo de indígenas, con característica étnicas similares, que han formado un Comité de Desarrollo denominado con el nombre Kichwa y viven reproduciendo la modalidad comunitaria de origen, es decir, este está compuesto el 100% de indígenas.

Origen de procedencia	Nº de jefes	Porcentaje
Gulalag Killu Pungu, Riobamaba	54	82%
Otras comunidades de Colta y Guamote, provincias: Cotopaxi y Bolívar	12	18%
Total	66	100%

**Fuente:** elaborado por el autor con el apoyo de los dirigentes de la comunidad.

Esta tabla de referencia indica que del total de 66 jefes de familias, el 82%<sup>9</sup> son originarios de la comunidad Gulalag Quillu Pungo, por lo tanto, cabe señalar que en los años 1960 y 1970, inicia la migración de esta comunidad a la ciudad de Quito, claro está, no con toda la familia, sino solo hombres y de forma individual. En este sentido, Feliciano Mejía recuerda que las familias: Tene, Mazalema y Guaranga habían sido pioneros de la migración a Quito, siendo en la comunidad las familias más numerosas:

*Tenekuna, Guarangakuna puntaka shamushka, paykuna comunapika karka alcaldekuna, rigidurkuna, rizachidurkuna tukuy karka. Nuka abuelito Pedro Tene shamushka, mana tantalla shamushka, shuk, ishkilli shumushka, chaymanta ña churikunaka mana kayllaman shumun, rin Guayaquil, Guarandaman, wakinkunaka sakirishka Riobamballapitak*<sup>10</sup> (Feliciano Mejía Tene, 25.05.2012).

En cuanto se refiere a la historia, a partir de la conquista y la colonización, los pueblos autóctonos son sometidos y reprimidos, obligándolos a reagruparse en aldeas de tierras estériles en su mayoría (guetos), para los conquistadores apropiarse de las tierras productivas. Así, esa limitación de superación en esa nueva condición de vida a la que se le obligó con el despojo, fue también un sometimiento para utilizarlos tanto como peones, cuanto en la servidumbre.

La comunidad Gulalag, no fue parte del sistema de hacienda, por lo tanto no se benefició de la Ley de Reforma Agraria y Colonización, que el 11 de julio de 1964, a través del Decreto 1480, la Junta Militar de Gobierno expidió; ni tampoco de la segunda Ley de Reforma Agraria que la Junta Militar de ese entonces dictó mediante el Decreto 1172 (publicado en el Registro Oficial No. 410 de 15 de octubre de 1973).

Cabe recalcar, que estas políticas reformistas del Estado, no resolvieron el problema de la comunidad Gulalag, por ser un lugar con una geografía de tierras semi-

<sup>9</sup> De este porcentaje, el 70% son originarios de Gulalaga Quillu Pungo, que vive en Quito y otros 30% están en Guayaquil, Cuenca, según menciona Antonio Pilamunga, morador de la comunidad.

<sup>10</sup> Los Tene, Guaranga han llegado primero, ellos eran alcaldes regidores, doctrineros en la comunidad. Mi abuelito Pedro Tene también ha venido primero, no han venido juntos, han llegado uno o dos no más. Desde luego los hijos no solo han venido acá, sino que van a Guayaquil, Guaranda y algunos se han quedado en Riobamba.

estériles, tal como se menciona en la breve historia de la comunidad: “Gulalag no conformó parte del sistema huasipunguero, fue porque Gulalag está en tierra *cangagua*<sup>11</sup>, la cual no es adecuada para un sistema de agricultura a grande escala” (Archivos de la historia de la comunidad, Iglesia Indígena, 1994-2000: 6).

Así, se explica las motivaciones sociales históricas que empujaron a la migración de los primeros miembros de la comunidad Gulalag. La forma estratégica, entonces, era migrar a las grandes ciudades y a las zonas agroindustriales, tal como recordó Feliciano Mejía en el testimonio antes citado: “van a Guayaquil, Guaranda, Riobamba”; y, obviamente a Quito.

En la comunidad Gulalag en la década de los sesenta, no contaban con ningún servicio básico; su vía de comunicación era a través de caminos de herradura; su medio de transporte en burros hasta la cabecera parroquial (Punín); el agua para el consumo doméstico tenían que ir a traerla desde fuentes naturales, como la vertiente denominada *Kuri Kucha* (pozo de oro) a unos 15 minutos de la población; la iluminación del hogar era con lámpara de keroxine.

Durante los años 1980 a 1990, recién se tuvo acceso a la carretera viable para vehículos, al agua entubada, a la luz eléctrica; todo esto ha favorecido para otras adquisiciones de infraestructura comunitaria; por ejemplo, hoy tienen una casa comunal de tres pisos de cemento armado, un centro infantil, una escuela fiscal mixta, la capilla, un cancha múltiple, carretera lastrada, subcentro de salud etc.; no obstante, la pobreza en el lugar no se ha solucionado.

Otra razón para la migración, entre los años 1970 -1980, es debido al desempleo, a la escasez de tierras y al crecimiento poblacional, muchos de los miembros de esta comunidad migraron a Quito, según cuenta Feliciano Mejía, representante de la comunidad:

Nosotros somos de una parroquia pobre [...] la parroquia Punín es la más pobre, es una zona alta, donde no produce los productos, son tierras canaguas, erosionados. Muchos de la gentes dicen ustedes tienen terrenos tienen que regresar a sus tierras, a veces nos confunden con los hermanos indígenas de Guamote y Columbe, porque ahí hay tierras negras. Entonces salieron los hermanos de aquí a hacer los estudios allá, entonces hay contactaron la realidad de cómo estamos [...] es un páramo pajonal (Feliciano Mejía: 26. 01. 2011).

---

<sup>11</sup> Es una tierra con pocos nutrientes y no buenos para la producción agrícola, además estas tierras no cuentan con el sistema de irrigación.

En esta conversación Feliciano menciona que se vieron obligados a buscar una oportunidad de vida laboral, económica y social en la ciudad de Quito. En efecto, para los indígenas de Gulalag y otras comunidades que conforman la comunidad indígena urbana en Quito se han convertido en el lugar no solo del mercado laboral, sino un espacio de organización cultural, política y de vivienda con esquemas propios y ancestrales. Esto responde a los conflictos que generaba en las relaciones interpersonales con los mestizos tanto de la cabecera parroquial (Burgos 1997), como también en la ciudad de Quito (Espín 2009), donde se daba la explotación al indígena.

Sin embargo, Larrea (2007), en su investigación señala que la migración indígena surge en el país a causa de la crisis económica en el año 1998. Esta manera de entender la migración, después de tantas décadas de realidad migratoria, es una manera de invisibilizar al indígena en la ciudad, puesto que la presencia de los indígenas en las ciudades, por los menos, Quito y Guayaquil, hoy ciudades metropolitanas, los indígenas estaban desde la época colonial (1534-1808) y hasta los inicios de la época republicana (1830-) (Kingman, 2006 y 2003). No así, los indígenas, particularmente, de la comuna Gulalag, Chimborazo, dió su inicio de migración a Quito entre los años 1960 y 1970.

La necesidad de migrar a la ciudad, ha representado para los miembros de la comunidad *Runa Kawsay*, por un lado, una forma de desarrollo socio económico y cultural, y por otro, una estigmatización. Al asumir este discurso legitimado por los ciudadanos, los indígenas con el pasar del tiempo, desarrollan estrategias organizativas, valiéndose del estigma cultural demarcado por los mestizos ciudadanos. Al inicio los indígenas han experimentado la discriminación racial y la exclusión social por sus condiciones socioeconómicas, y sus manifestaciones étnicas. Una forma de respuesta a esa discriminación y represión, era situar puntos de encuentro en los que, utilizando el idioma, por ejemplo, establecían estrategias de organización.

Estas iniciativas, les sirvió para mantenerse unidos, en un proceso que surge de las diferentes necesidades: mantener el vínculo con la comunidad de origen (*ayllu llakta*), mantener en comunidad a todos los miembros de Gulalag dentro de la ciudad, etc. Esto responde a normas éticas, morales y culturales de organización ancestral andina, por ejemplo, en la producción agrícola (tiempo de siembra y cosecha), ganadería (espacios de pasto), comercio (trueque); y, celebrativa (*-sawari* – matrimonio,

*inti raymi* –fiesta de la cosecha-, *aya raymi* –fiesta de los difuntos-, *pawkar raymi* –carnaval-). La experiencia de los primeros migrantes, se constituyen en condiciones particulares previas que posibilitaron organizar a las familias para migrar, y asociarse en torno a los fines comunes en el lugar de destino.

[...] históricamente estas comunidades han ganado la reputación de los indígenas más *rebeldes* de la Sierra. Por ejemplo, Fernando Daquilema caracteriza esta historia de *rebeldía*. Durante una semana en diciembre de 1871 Daquilema lanzó un levantamiento en su comunidad de Yaruquíes. Esta rebelión pronto se regó a comunidades vecinas antes de ser pacificada [...] Líderes indígenas en Chimborazo hicieron referencia a Daquilema como parte de su historia de resistencia en contra de la dominación cultural durante el levantamiento de junio de 1990. (Archivo de la comunidad e Iglesia Indígena, 1994- 2000: 4).

Esta unión previa y las redes sociales de parentesco, amistad, compadrazgos y matrimonios, les permitieron no solo migrar, sino también formar esta comunidad en la ciudad. Según Lentz (2009), el proceso organizativo de los indígenas en los lugares de destino se dio como una herramienta de recomposición comunitaria para mitigar la subordinación, la explotación y la discriminación de los mestizos urbanos, siendo ellos sus interlocutores quienes determinan las diferencias de clase y raza. “[...] forma parte de redes de migración definitiva que les sirve de punto de llegada y apoyo en su migración temporaria” (Lentz, 2009: 201). Esta es una estrategia sistemática de diferencia cultural; por ejemplo, la vigencia del rol de las autoridades tradicionales sigue siendo importante para mantener la comuna (cabildos indígenas en las comunas rurales).

### **Lugares de reencuentro y de solidaridad organizativa en Quito**

De acuerdo a las conversaciones que se mantuvo sobre los lugares de llegada de las primeras personas a Quito –hoy miembros de Runa Kawsay-, ellos recuerdan que llegaron a dormir meses en corredores de las casas y en el mismo mercado San Roque, posteriormente arrendaban los cuartos diferentes grupos personas provenientes de un mismo lugar (región o Provincia), en los barrios de centro histórico: La libertad, La Victoria, San Roque, el Panecillo, Nueva Ventura, El Tejar. Incluso algunos recuerdan que llegaban a la Hospedería Nuestra Señora de Guadalupe del Tejar y la Tola, para descansar. De esta experiencia recuerda Hilario Pilamunga, miembro de Runa Kawsay,

“Ñukaka trece años kashpa shamurkani, ñuka taita ña kawsashkarka Hosperderiapi, chaypi ñukapsih ñuka taitawan kawsarkani tawka watakunata [...]”<sup>12</sup> (Hilario Pilamunga, 17.03. 2012).

En este sentido, las familias que pertenecen a la comuna *Gulalag Killu Pungo*, una vez llegadas a la ciudad, al tiempo que se insertaban en el mercado laboral informal, fortalecieron el tejido organizativo mutuo (compadrazgo, ahijados, padrinzago, matrimonio), debido a que la mayoría eran compadres, consuegros, tíos, tías, primos en la comunidad, es decir se casaban entre los miembros de la comunidad, siendo un sistema de pertenencia y de red solidaria. De lo contrario, para un indígena que llega por primera vez a la ciudad es difícil conseguir un trabajo. La organización es además un fin cultural de reivindicación de etnia; por ejemplo, cuando ellos van a la comunidad llevan de aquí productos como: azúcar, arroz, etc. Mientras regresan, también traen papas, maíz, habas, ocas, mellocos, etc.

Incluso tienen un fin político de visibilizar su presencia en la ciudad, debido a que esta comunidad es parte de las nacionalidades y pueblos, por estar afiliada a la organización de segundo Grado, *Jatun Ayllu Kitu Runakuna*<sup>13</sup>, y este es un brazo político de la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador (CONAIE) quienes defienden la identidad colectiva indígena y sus necesidades, frente a “[...] la noción del Estado Moderno[...] cuyos elementos están constituidos por un territorio, habitado por un solo pueblo, un solo poder político y un tipo de soberanía instituida en contra o defensivamente de otras naciones” (CONAIE, 2011: 12).

En este sentido, la Constitución 2008 trata de eliminar esta noción de un Estado homogéneo. En el Art.1, se proclama la interculturalidad y la plurinacionalidad. El Art. 11, numeral 2 determinan que:

Todas las personas son iguales y gozaran de los mismos derechos, deberes y oportunidades. Nadie podrá ser discriminado por razones de etnia, lugar de nacimiento, edad, sexo, identidad cultural, estado civil, idioma, religión, ideología, filiación política, pasado judicial,

---

<sup>12</sup> Yo vine cuando tenía 13 años, mi padre ya vivía en la hospedería, allí viví yo también por varios años con mi padre.

<sup>13</sup> “Unión de Organizaciones Indígenas Jatun Ayllu Kitu Runakuna” (la Gran Familia de indígenas quiteños), agrupa a las distintas organizaciones de base de los comerciantes indígenas de esta ciudad Distrito Metropolitano de Quito calificados de “comerciantes informales o vendedores ambulantes”. Esta es una organización de segundo grado (OSG) tiene su personería jurídica y su registro legal en el Consejo de Desarrollo de las Nacionalidades y Pueblos Indígenas del Ecuador CODENPE (Hatun Ayllu 2005).



condición socio-económica, condición migratoria, orientación sexual, estado de salud, portar VIH, discapacidad, diferencia física; ni por cualquier otra distinción, personal o colectiva, temporal o permanente, que tenga por objeto o resultado menoscabar o anular el reconocimiento, goce o ejercicio de los derechos. La ley sancionará toda forma de discriminación (Constitución Política del Ecuador, 2008).

En la actualidad, y con el avance de la tecnología en todos los campos del conocimiento, los pueblos indígenas con presencia en la ciudad, asumen los esquemas formales de organización, cohesionándolos con la forma de organización ancestral. Una estrategia común para los indígenas que emigran a la ciudad es aprovechar las redes, (indígenas de la misma comunidad, sector o región) e implementar el modelo de vida comunitaria, conformándose en asociaciones, cooperativas, comités y otros grupos, con el propósito de solucionar los problemas laborales, culturales, políticos, e incluso religiosos, en coincidencia con el criterio de Espín (2012). Por ejemplo, asociación de vendedores de frutas y legumbres, cooperativa de taxis ejecutivos indígenas, cooperativa de camionetas indígenas, asociaciones de ropas, zapatos, asociación de cargadores hasta equipos de futbol de los indígenas.

### **Emergencia organizativa y su proceso**

Definir un proceso organizativo, ha sido para los indígenas una de las estrategias políticas que han venido ejerciendo desde muchas décadas del siglo pasado, que en el lugar de origen era de fácil aplicación. Pero en la realidad del contexto urbano el proceso organizativo ha sido muy complicado, lleno de problemas (encuentros y desencuentros), hasta confuso al momento de identificar los discursos y acciones.

En este contexto, se explican las razones del origen y avance de la organización indígena en la ciudad, con estas distintas experiencias y distintas condiciones de familias migrantes que permiten luchar por una salida alternativa<sup>14</sup>. Obviamente, esta práctica emergente está dotada de estilo propio de protesta radical, simbólica y fáctica de los indígenas del *Runa Kawsay* a la cultura hegemónica dominante, en este caso

---

<sup>14</sup> En este planteamiento sobre el proceso organizativo nos apoyamos en Coraggio, que señala que: “Dicha visión no es la de una estructura única sino la de una articulación de estructuras, discriminadas por sus operaciones y efectos específico diferenciados” (1987:17).

occidental mestiza, en busca de la solución a los problemas sociales, culturales, económicos, políticos y raciales (Eguren, 2005: 169-170).

Este proceso organizativo, inicia en el año 1990, las autoridades indígenas con mayor poder de convocatoria (la que deslegitima a las autoridades locales), nace de la formación concientizadora y de liderazgo político desde la teología de liberación de monseñor Leonidas Proaño (Proaño, 1975), frente a las políticas agresivas y excluyentes. Pero uno de los obstáculos mayores, es el espíritu individualista asimilado de la cultura occidental y capitalista, de pensar: “cuanto se vende y cuanto se tiene económicamente”, tal como manifiesta Manuel Mazalema, antiguo dirigente de la comunidad Runa Kawsay. Otro, es la indiferencia de las políticas estatales respecto a la presencia y acciones de los indígenas en la ciudad.

Mientras estos sucesos se daban al interior de la organización indígena en la ciudad, por su parte, las autoridades públicas locales han ejercido un control hegemónico. En este sentido, Camus señala que: “Los migrantes son solo una faceta más de esta exclusión extrema del sistema actual. La sociedad capitalista avanzada y las políticas neoliberales, como un proyecto económico/político, recoge lo que le sirve y bota lo que le estorba [...]” (Camus, 2007: 29).

Se pretendía inculpar a los indígenas de ser los propios culpables de su situación, cuando la realidad está manifestada en la cita del párrafo siguiente: “La falta de [oportunidades para el derecho a la] educación y [la falta de] ayuda de nuestros gobiernos no eran considerados como razones de nuestra falta de preparación en nuestras comunidades, si no que éramos simplemente considerados incapaces de aprender y superarnos” (Archivo de la comunidad e Iglesia indígena, 1994-2000: 9). Significa entonces que, una iniciativa propia de organización de bases y una autoformación, les permitirá salir del esquema de indiferencia (respecto al medio), de exclusiones (respecto a la atención de las autoridades públicas), y del oportunismo interno (respecto a la actitud de ciertos dirigentes), debe ser una necesidad que obliga buscar una solución que agrupe a los compañeros que viven en la ciudad para rescatar la vivencia comunitaria.

En las conversaciones mantenidas con los *Runa Kawsay* indican que esta experiencia vivieron primero sus padres (primeros migrantes que venían a Quito, solo varones entre años de 1960 a 1970), luego los hijos que crecieron en este ambiente de

migración (por los años 1980) vieron la necesidad de contar con su propia organización, la misma que tenían por objeto vivir en familia (*ayllu*) y en comunidad con el objeto de conservar el carácter étnico-cultural como pueblo indígena. Para esto podemos ver en el testimonio de Feliciano Mejía:

*Organizaciónka kallarinmari ñukanchik wamprakuna jatunyashpa shamunchik rikushpa imalayatak ñukanchik taytakuna llakita kawsarkakuna. Mishukunaka runakunataka kuchino, sucio, wayra apamushka nishpa, chay tukuyta llakikunta rikushpa ñukanchik wamprakunaka ñukanchik taytakunawan kaytaka organizanami kanchik nishpa organización asha asha shamuskanchik, kunanka ña ñukanchikka charinchik ñukanchik propio organizaciónta reconocido ñukanchik propio estutuskunawan charinchik<sup>15</sup> (Feliciano Mejía, 9.01.2012).*

El pensamiento kichwa de los ‘*Runa Kawsay*’ siempre ha sido diferente al pensamiento occidental de la cultura mestiza, a pesar de que las corrientes europeas (neoliberales) se hayan introducido poco a poco en la vida de los indígenas urbanos. Efectivamente, ellos han evocado y efectivizado los lazos de parentesco (tíos, primos, sobrinos, matrimonios, suegros, consuegros) para crear esta organización comunitaria, que está desligada de los criterios oportunistas y fuera de la realidad de algunos dirigentes indígenas a nivel nacional, como se aprecia en el párrafo de la entrevista realizada a Delfin Tenesaca, Presidente de Ecuador *Runakunapak Rikcharimuy*, ECUARUNARI, quien dice:

*Kay ciudad ukupika mana tiyanchu ima serio runakunapak organización politikaka, runakuna kashkata rikuchinkapaka. Jatun Ayllu nishka organización tiyan pero desarrollo economicopimi yanapakun yuyachin, mana allita yanchanchik. ECUARUNARIKA hatun organanización kashkamantaka markakunaman rinchik, chaypika runakunaka ña mana tiyan [...]. Ñukachik kimsa eje central nishka tiyan: shukpika proyecto político del movimiento indígena, chaypika rimanshakanchik yaku, pachamama. Pueblos y nacionalidades gobiernos comunitariosmantapish comunakunapi. Chinapish dirigentekunaka ña mana wasipichu, illanmi, shuk llaktakunapimi kan, gentekunapish illanmi, dirigentekunapish shukkunaka rishkami gobiernowan, shukkunaka Españaman, Estados Unidosman shukkunaka wañushka, shukkunaka kay Kitu ukupi<sup>16</sup> (Delfin Tenesaca, 15.05.2012).*

---

<sup>15</sup> “La organización inició cuando nosotros crecimos y éramos ya jóvenes, vimos como nuestros padres sufrían. Los mestizos nos decían: sucios, asquerosos y traídos del viento. Viendo todo este sufrimiento nosotros los jóvenes junto con nuestros padres decíamos que debemos organizarnos y venimos avanzando poco a poco con nuestro propios estatutos”.

<sup>16</sup> Dentro de esta ciudad no existe ninguna organización política indígena seria, para demostrar que existen indígenas aquí. Existe una organización denominada Jatun Ayllu, pero parece que está apoyando en el desarrollo económico, no sabemos muy bien. La ECUARUNARI, por ser una organización grande

Esta aseveración de Tenesaca, llama la atención, porque se contradice con los enunciados que proclamaron durante los levantamientos indígenas en los gobiernos de Sixto Duran Ballén (1994) contra la ley de Desarrollo Agrario; en 1997 (en el gobierno de Abdalá Bucaram, para exigir los puestos en cargos públicos a los representantes de las nacionalidades y pueblos indígenas); y, en el año 2000 (en el gobierno de Jamil Mahuad en demanda de la supresión de las medidas de ajuste económicas); las que se decía eran para “reivindicar” el reconocimiento de la construcción de un país plurinacional e intercultural a través de las organizaciones como la CONAIE, ECUARUNARI y otros, que eran los interlocutores entre las comunidades de base y el Estado. Cuando paradójicamente en la realidad la CONAIE tenía poder en la política pública del Estado, a través del movimiento Político Pachakutik- Nuevo País (en los municipios y prefecturas a través de sus concejales, prefectos, alcaldes, etc.), toda esta demagogia discursiva de algunos dirigentes indígenas, está sostenida en la manipulación que hacen de las comunidades de base de nivel local y nacional a través de organizaciones de segundo grado (OSG).

Como afirmación de esa actitud demagógica dirigencial, cabe hacer notar que nunca se preocuparon y peor acordaron medidas favorables para los indígenas residentes en las ciudades, que termine con la situación de explotación e invisibilización migrante indígena. Este es uno de los motivos que obligó a los indígenas migrantes a organizarse comunitariamente en el lugar del destino (áreas urbanas), para luchar por el reconocimiento de la diferencia étnica. En este sentido, Feliciano Mejía menciona lo siguiente:

*Ña comunamantami [comuna shina] organizana yuyaywanka shamunchik. Ñawpaka mana tiyarkaka ima comuna organizashka. Shuk organización Pueblo Indio nishka tiyarka, pero chayka cargadorkunapaklla [...] ñawpaka [manta] ari tiyarka CONAIE, ECUARUNARI pero kay ciudad ukupi kawsakkuntaka ni kunan punshakamam mana rikun [...] solamente campuman yanapan*<sup>17</sup>  
(Feliciano Mejía, 15. 01 2012).

---

vamos a las provincias, allí ya no están los indígenas (...). Nosotros tenemos tres ejes centrales: primero proyecto del movimiento indígena, luego hemos hablado sobre el agua y la naturaleza. También hemos hablado de pueblos y nacionalidad en las comunidades (rurales). Sin embargo, los dirigentes ya no están en la casa (comunidad), están en otros países, la gente tampoco están. Los dirigentes unos se ha ido con el gobierno, otros a España y Estados Unidos, otros han fallecido y otros están en Quito.

<sup>17</sup> “Desde la comunidad venimos con la idea de organizarnos [como comunidad]. Antes no existía ninguna comunidad organizada. Había una organización llamada “Pueblo Indio”, pero esta era solo para

No podemos negar que ésta viene siendo una de las características propias e históricas de los indígenas: ser reivindicados política, económica, educativa, y jurídicamente. Algunos intelectuales indigenistas y algunos intelectuales indígenas demuestran, que con el discurso político y social contestatario y contra hegemónico, se ha logrado que los indígenas sean agentes reconstructores de un nuevo país verdaderamente democrático (Walsh, 2009; Tibán, 2009; Pacari, 2000; Maldonado, 1998). Pero este discurso parece no contar con el apoyo de todas las organizaciones sociales e indígenas, porque este proceso organizativo de los indígenas en la ciudad, no es del interés de trabajo de la mayoría de los directivos de la CONAIE, de ECUARUNARI y peor de PACHAKUTIK, debido a que sus dirigentes, no tienen ninguna agenda incluyente ni colectiva, y hoy siguen igual. Se reafirma esto, cuando Delfin Tenesaca señala lo siguiente:

*PACHAKUTIK y shuktak organizacionespi mayhankunaka chayllatakmi kanchik ninkuna, mahanka allí rikra shinami kan ninkuna, maihankunak ña chikanmi kanchik ninkuna. Kunanllatak llakipi kanchik, por ejemplo, Chimborazopi, paykuna nin ñukanchik movimiento politicomi kanchik, imata mana rikunata charinchikchu organizacioneswan. Kutin ñukanchikta huchachin, paykunami shukchishpa kachan, [...] Mana charin achik yuyaykunata<sup>18</sup> (Delfin Tenesaca, 15. 05. 2012).*

Instituciones pluriculturales del estado, como el CODENPE, eventualmente ha sido un apoyo para avanzar en la organización y el reconocimiento como instancia legal y jurídica urbana, porque provee de un presupuesto y además la facultad “autónoma” respecto a la función administrativa y decisión de conflictos desde el sector indígena.

*Runa Kawsayka jurídico kan, acuerdo ministerialta charinchik [...] ñukanchik kaypika municipioka mana imata rikunata charin, kayka kan Codenpe. Codenpemi kan ñukanchik runakunapakka como ministeriolaya llatak, Codenpe aproban estatutos, codenpe karan nombramientos lo que es social [...] kay ratoka municipio ni siquiera ima mana yanapan, ña ñukanchikka mas de 45 añoosta kawsanchik, ni*

---

los estibadores [...] Si, ya existía antes la Conaie, la Ecuarunari pero para los que vivimos dentro de la ciudad (estas organizaciones) no hacen nada, hasta la actualidad [...] únicamente ellos apoyan a las comunidades campesinas.”

<sup>18</sup> En el Pachakutik y en las otras organizaciones algunos dicen que son lo mismo, otros dicen que son el brazo derecho [de las organizaciones], otros dicen ya somos independientes. Ahora mismo estamos viviendo una experiencia triste, por ejemplo, en Chimborazo ellos [Pachakutik] dicen ser un movimiento político, pero nada tienen que ver las organizaciones. Sin embargo nos culpan a nosotros [Ecuarunari y Conaie], indicando que nosotros les hemos despedido [...]. No tienen ideas claras.

*imata ñukanchik pueblos ancestralesta yachashaninchu*<sup>19</sup>[...]  
(Feliciano Mejia. 09.01.1012).

La adquisición de la personería jurídica de *Runa Kawsay*, le da cierto poder a la comunidad para la realización de los diferentes proyectos, como el diseño de sus propios estatutos, el manejo de sus políticas, participación en las decisiones económicas y el uso de los recursos económicos asignados. Por citar, la comunidad ha sido acreedora del presupuesto del Estado para la ejecución de los proyectos de formación cultural y política, tal como menciona Alejandro Lema, funcionario del Consejo de Desarrollo de las Nacionalidades y Pueblos del Ecuador (CODENPE), en una conversación sobre la relación de dicho ente con la comunidad:

*1998 pimi wiñarirka CODENPE, Derecho Ejecutivo de presidente de la Republica Fabián Alarcón. Kay Codenpeka kan Estado ukupi institución [...] runa comuna, runa llakta, pueblos y nacionalidadeskunata yanapankapak. Chinallatak proyectos de desarrollota rurana, karanapish, chinallatak runakunapak derechos colectivosta paktachina llaktakunapi, chinallatak mushuk comuna, organización wiñarikpi, Estado riksichun nishpaka, CODENPEmi estatutostaka registran kunankama*<sup>20</sup>[...] (Alejandro Lema, 17.1.2012).

Se lamenta la limitación de alguna de las facultades del CODENPE, lo cual en realidad limita la valiosa ayuda que venía prestando a las organizaciones indígenas.

### **Origen de la comunidad *Runa Kawsay***

Si bien sabemos que esta comunidad, con los 40 jefes de familias, se ha organizado desde los inicios de los 1990, y es reconocida legal y jurídicamente el 23 de junio de 1998 como comunidad urbana con Acuerdo Ministerial N°. 0913 (Archivo de la comunidad, 1994-2000: 24); también hay que tomar en cuenta otro elemento que se considera de suma importancia en este proceso, la desorganización de la comunidad de origen porque para ese año casi todos estaban en la ciudad de Quito. Entonces ellos se

---

<sup>19</sup> “El Runa Kawsay es jurídico, tenemos el acuerdo ministerial, aquí el municipio no tiene nada que ver. Esto es con ayuda del CODENPE. CODENPE es nuestra institución que aprueba los estatutos y emite nombramientos en lo que es social [...] En este momento el Municipio no apoya en nada, ya vivimos aquí más de 45 años [el municipio] no quiere saber nada de nosotros, los pueblos ancestrales”.

<sup>20</sup> En 1998 se creó el CODENPE con el decreto ejecutivo del Presidente de la República, Fabián Alarcón. CODENPE es una institución del Estado [...] apoya a las comunidades, pueblos y nacionalidades indígenas, diseña y ejecuta los proyectos de desarrollo, hace cumplir en las comunidades los derechos colectivos para los indígenas. Igual registra las nuevas comunidades y organizaciones creadas, si desean ser reconocidos por el Estado. El CODENPE registra sus estatutos, hasta la actualidad [...].

ven también obligados a reunir a sus padres ancianos en la ciudad, para fortalecer la cosmovisión cultural, ya que los jóvenes al venir solos, son objeto de asimilación por parte del sistema, al no tener una comunidad o una familia organizada, pero muy pocos mayores han decidido quedarse en la ciudad:

Ya que una vida comunal es sumamente importante para la identidad indígena andina, nos vimos en la necesidad de reunirnos una vez más como familias y como comunidad en Quito. En la ciudad abandonamos el ayllu rural como fuente de vida cotidiana aunque mantenemos fuertes lazos con Gulalag a través de festividades y las visitas a nuestros parientes que se quedaron allá (Archivo de la comunidad e Iglesia indígena, 1994-2004: 12).

Su origen se dio como Iglesia Católica Indígena ‘Animadores de la fe’, residentes en Quito desde los años 1990. En el año 1994, la comunidad inició públicamente el proceso de lucha organizada, llegando a ser un grupo católico más de la “parroquia personal indígena”<sup>21</sup> urbana. Si bien es cierto, en estos últimos años, la Iglesia Católica ha suspendido esta experiencia de “parroquia”, no obstante, de manera general, para los indígenas migrantes católicos organizados, este espacio ha sido una oportunidad para iniciar sus propios procesos organizativos, tanto en el ámbito religioso como político, que hoy están en diferentes lugares de la ciudad como: Caupicho, Atucucho, La Ecuatoriana, Chillogallo, San Martín, Nuevos Horizontes, La Libertad y Campo Alegre, siguen con este proceso, por cuenta propia, los mismos que son denominados iglesias, efectivamente conformados por indígenas provenientes de las provincias del centro y norte del país.

Con respecto a la agrupación Animadores de la Fe (*Runa Kawsay*), la mayoría de los entrevistados sostienen que en la Hospedería campesina Nuestra Señora de Guadalupe, el Tejar, iniciaron esta experiencia organizativa por cuenta propia, debido a muchas dificultades que encontraron con las religiosas Lauritas que dirigen esta hospedería -propiedad de la Iglesia católica- donde al inicio habían logrado arrendar un cuarto para su congregación. Un miembro de la comunidad, explicó la experiencia organizativa de la siguiente manera:

---

<sup>21</sup> Era una experiencia pastoral indígena -con ministros propios, liturgia propia, servidores propios- que en los años 1990 se creó la iniciativa, que desde la segunda mitad del siglo XX, la Congregación Religiosa Misioneras Lauritas ha venido acompañando a los indígenas migrantes, ofreciendo hospedaje, alimentos y formación religiosa y la identidad cultural. Dicha hospedería está ubicada en el barrio el Tejar, junto a la iglesia la Merced. La misma que los miembros de Runa Kawsay también recibieron cierto apoyo, por un tiempo.

En el año 1990 empezamos, yo era catequista de mi comunidad y fui motivado por los pensamientos revolucionarios y de liberación de Monseñor Proaño. A los 18 años me casé y me quedé a vivir aquí. Entonces en la Hospedería del Tejar, [de las religiosas Misionera Lauritas], empezamos en 1994 a organizar, pero como no teníamos donde organizar solos haciendo misiones de cuarto en cuarto, pero como ya venían los compañeros y no teníamos donde entonces teníamos que arrendar un localcito en 40.000 sucres y teníamos el contrato para un año, la monjita Enma Flores, en ese entonces la directora de la casa, viendo venir más gente y los que también allí vivíamos para organizar formal y jurídicamente, entonces ahí vino conflictos, las monjitas no quisieron que nosotros organicemos, pensaron que nosotros queremos despropiar la casa. Entonces en el 2000 arrendamos en comodato una casa en la avenida 24 de mayo, porque este tipo de conversaciones como debemos vivir, como debemos buscar proyectos, esto no les gustó a las hermanas. Por esto, ellas cerraron la puerta de su casa en el Tejar, pensando que estamos haciendo proyectos para quitar esa casa [...] Con todos los indígenas de la comunidad Gulalag que vivimos en esta ciudad pudimos fundar el Comité Runa Kawsay, la misma que tiene aprobación ministerial [...] (Antonio Pilamunga, 17. 02. 2012)

Otro de los entrevistados indicó las dificultades no eran más que sociales y raciales sobre los primeros migrantes de esta comunidad que llegaron a la hospedería campesina, sin embargo, no se puede negar que fue un espacio para consolidar las prácticas de la religión católica y las formas de vida comunitaria. Similar situación (la discriminación y la exclusión) experimentaban otros compañeros, pertenecientes a *Runa Kawsay* en los cuartos arrendados en casas particulares. En otras palabras, los indígenas en la ciudad han tenido que enfrentar el trato poco humano, la reducción de espacios y tiempos para su propia interacción y organización libre.

En este sentido, Espín (2009) sostiene que, “el migrante indígena que se traslada a la ciudad, posee dinámicas culturales particulares, por su condición de migrante y su condición étnica, que genera cierta distancia con las prácticas que tiene el mestizo urbano [...]” (Espín, 2009: 40). Algunas personas de la comunidad mencionaron que ellos vieron como una estrategia de organizarse con el fin de solucionar colectivamente los problemas de exclusión en la ciudad, inclusive, se consolidaron; en 1995 como iglesia y comunidad local urbana en el Distrito Metropolitano de Quito. En 1998 elaboran el estatuto aprobado en tres asambleas



generales para firmar el acuerdo del Ministerio de Gobierno y Policía Nacional,<sup>22</sup> sin el apoyo de las autoridades eclesiásticas de la Arquidiócesis de Quito.

Al respecto, en la breve historia de la comunidad se archiva el reconocimiento legítimo de los estatutos de la iglesia, datada con la fecha del 23 de Junio de 1998 denominada como Iglesia Católica Indígena Animadores de la Fe Residentes en Quito, la misma que fue aprobado por el Ministerio de Gobierno y Policía Nacional con acuerdo # 0913 (Archivo de la comunidad, 1994-2000). En cuanto se refiere al reconocimiento jurídico, la autoridad eclesial solo en el año 1999, buscó comprender su presencia organizada en la jurisdicción arquidiocesana, a través del señor obispo auxiliar, Carlos Altamirano.

Posteriormente, la comunidad elaboró y socializó nuevos proyectos interna y externamente, para conseguir una casa grande donde vivir todos juntos -en comunidad- desde el año 2000 a 2010. Hasta entonces, los miembros de esta comunidad vivían en diferentes barrios del centro histórico ya mencionado. De este proceso se acuerda Manuel Pilamunga, de *Runa Kawsay*, y narra sobre el proceso socialización a las instituciones privadas, con el fin de posibilitar el acceso a una casa en barrio San Roque, centro histórico, que finalmente fue acogida la propuesta y apoyada por la Fundación Mariana de Jesús, les compró la casa que está ubicada en el sector Plaza 24 de Mayo, calles: Loja 10-39 y el Robo, para dar en comodato por 10 años, dicho inmueble:

*1997manta wichiman wasita rantinata yuyataka charirkanchik, pero mana prestamota japirkanchik porque rirkanchik shuk fundación FEPP nishkaman, chayka carpetakunata aceptarka, insistikpika wata kipaka nirka: solamente ruraleskunaman ayudanchik, mana urbanoskunamanka. Chashna purikukpika shuk padre iglesia Companiamanta, que en paz descanse padre Ramitos [...] Pay ayudarka Fundacion Mariana de Jesúswan [...] ishki watapimi ña entregarka, 2000 watapi<sup>23</sup> (Manuel Pilamunga, 11. 01.2012).*

Esta manera de buscar vivir en comunidad en la ciudad no ha sido fácil, es decir, ha sido muy sacrificado mantener la cultura, rescatar la cosmovisión y conservar la política

---

<sup>22</sup> El 23 de Junio de 1998 este Estatuto de Iglesia Católica Indígena Animadores de la Fe Residentes en Quito, fue aprobado por el Ministerio de Gobierno y Policía con acuerdo # 0913 (Archivo de la comunidad, 1994-2000: 24).

<sup>23</sup> “Desde 1997 en adelante tuvimos la idea de comprar una casa pero no teníamos el préstamo, porque fuimos a una fundación llamada FEPP. Este aceptó las carpetas, pero cuando seguíamos insistiendo dijo: ayudamos a los rurales y no a los urbanos. Así estando andando, un padre de la iglesia de la Compañía nos estaba acompañando, que en paz descanse padre Ramitos [...] [él] ayudó con la Fundación Mariana de Jesús [...] Después de dos años nos entregó, en el año 2000”.

indígena en el contexto urbano, no obstante, ellos y ellas lograron vivir comunitariamente por 10 años en el casco colonial de Quito. Esto ayudó a fortalecer la filosofía organizativa comunitaria con rostro propio (*runa pura*) y a cambiar su situación socioeconómica y el orgullo de su identidad étnica originaria, lo que en los años setenta, ochenta y noventa era imposible pensar este posicionamiento indígena en la ciudad de Quito.

Sin embargo, en la ciudad el sistema neoliberal y hegemónico está en plena vigencia en estos últimos tiempos, y en varias opiniones de los indígenas de *Runa Kawsay*, ellos y ellas admiten que todavía se enfrentan a las políticas racistas y discriminatorias en todas las esferas de la vida. Para ilustrar esta apreciación, se toma el ejemplo de las interacciones de los indígenas con las autoridades municipales y con los ciudadanos, en los trabajos que ellos y ellas desempeñan ya sea como comerciantes o empleados, mencionan los tratos son llenos de violencia física, verbal, psicológica hasta legal.

Al respecto, Herrera (2002) en sus estudios investigativos, verifica las diferentes formas de discriminación en espacios públicos y privados en la ciudad y rechaza las relaciones dicotómicas e hipócritas de las relaciones sociales. La autora indica que se observa la relación paternalista de los ciudadanos mestizos:

Existe una especie de paternalismo que hace que la gente de la ciudad se muestra relativamente amable y comprensiva con los indígenas: [...] que les digan “ven hijita”, “descansa”, pero por lo general esas frases compasivas esconden un velado menosprecio [...] las relaciones sociales constituyen en su mayor parte, encuentros superficiales y efímeros que permiten evitar fricciones y relacionarse con los ‘otros’ sin intención de profundizar el contacto (Herrera, 2002:41).

Otras personas de la comunidad con similar experiencia señalada por Herrera (2002) señalan sobre el proceso de organización comunitaria en la ciudad, sus inicios y logros, ya que algunos ciudadanos y ciudadanas ya mencionados desvalorizan dicha lucha de reconocimiento efectivo en el mundo urbano. Un ex líder de *Runa Kawsay* explicó el origen de la organización de la siguiente manera:

*Kay organicionta wiñachirkanchik 1995 ñukanchik comunapi conviciawan, chaypimi tayta Felicianota nombrarkanchik como coordinador, Custodio Yuquilema karka presidente payka mana funcionarka [...] directivata akllashpaka, kutin mana localta charirkanchik, chaymataka madresita nirkanchik shuk localta alquilachi nishpa, chaypi alquilachirkakuna shuk tiempota[...]*

*ñukanchi objetivo karka runa Iglesiata wiñachina legalmente kanapak [...] madrekuña mana permitirka kaytaka ñukanchikllatakmi runakunapaka kanchik nishpaka llukshichishpa kacharka tukuykunata. Cuartokunata mashkanamun rirkanchik. Mana maypi tantanakunata charishpaka parquekunapimi: hermano Miguel, puente jawanikman, entrada San Juanpi tantanakuk kanchik, parlanakuyta charinkapak, localta mashkankapak [...] San Roquepimi japirkanchik shuk paya wasisitota ñukanchik allichishpa yaykurkanchik Iglesiata rurankapak kimsa wata [...] tayta Felicianopak yuyaywan.1998 mashkarkanchik shuk wasita tukuykunapak [...]”<sup>24</sup> (Manuel Tene, 12.01.2012).*

### **La identidad de los comuneros de Runa Kawsay**

Luego de una breve contextualización del tiempo y espacio de los moradores de *Runa Kawsay* en relación con el proceso de adaptación organizada en el Distrito Metropolitano de Quito, es oportuno seguir con las narrativas de los protagonistas de esta comunidad urbana y su participación política sin perder su pertenencia identitaria originaria, que fue violentada con la conquista y colonización que ha tenido más de 500 años de historia.

El auge mercantilista, y después el desarrollo capitalista vendían el espejismo del desarrollo industrial, como consecuencia, trajeron la incontenible inmigración del campo a la ciudad. La mayoría de los *Runa Kawsay* han venido justamente porque en la *ayllu llakta* (comunidad de origen) no tienen fuentes económicas para solventar las necesidades básicas del hogar. En este sentido Clifford Geertz (1985), en su artículo “Los usos de la diversidad”, señala que históricamente existía la variedad de formas de sobrevivencia en la que la hegemonía había intentado borrar estos procesos milenarios; de modo que, él demuestra que la diferencia y la variedad permanecerán. Pero en contraste, la consideración acerca de la organización como estrategia efectiva es la mejor manera de solucionar colectivamente los problemas de reducción de la presencia indígena en la ciudad.

---

<sup>24</sup> “En 1995 creamos esta organización con una convivencia en nuestra comunidad. Allí le nombramos a tayta Feliciano como coordinador, Custodio Yuquilema era presidente, él no funcionó [...] teníamos la directiva pero no teníamos el local, por eso solicitamos a las Madrecitas que alquile un local. Ellas nos alquiló por un tiempo [...] Nuestro objetivo era crear una Iglesia indígena legal... Las Madres no nos permitió indicando que ellas eran representantes de los indígenas, por esta razón nos despidieron a todos. Fuimos en busca de los cuartos, al no tener un lugar para reunir, nos vimos obligados reunir en los parques, Hermano Miguel, encima del puente [del Tejar], en la entrada de San Juan para buscar un local [...]. En San Roque encontramos una casita vieja. Nosotros arreglamos para allí hacer una iglesia por tres años [...] con los pensamiento de tayta Feliciano en 1998 buscamos una casita para todos [...].”

El autor señala que la diferencia cultural ha sido una confusión, acrecentando más problemas de segregación y racismo que se producen en las relaciones cotidianas entre culturas, porque “[...] la diversidad ya no es lo que era; y en el encerrar las vidas en vagones separados para producir renovación cultural o el desperdiciarlas en efectos de contraste para desatar energías morales[...] no exentos de peligros” (Geertz, 1985: 81), debido a los discursos etnocentristas defensivos, pese a los peligros que esto supone, por ejemplo, la segregación. No obstante, “El etnocentrismo [...] no solo es malo en sí mismo, sino que, al menos en la medida que no se nos vaya de las manos, eso es más bien una buena cosa” (Geertz, 1985:70).

Esto significa que la gente de cualquier cultura tiene derecho a pensar, a organizar y a vivir de manera diferente, siguiendo sus principios o normas culturales, pero también respetando al otro. En este contexto, para los indígenas en la ciudad ha sido una oportunidad el hecho de organizarse, no solo para resistir a las culturas dominantes, en este caso la cultura mestiza, sino porque creen que algunos valores de la cultura indígena como: el *ayllu* (la familia), el *tantanakuy* (reunión), *parlanakuy* (diálogo) y *yanapanakuy* (solidaridad) de alguna manera son principios transversales.

Esto significa que, la organización de los indígenas de Chimborazo en Quito es para ser respetados y reconocidos como sujetos con identidad, que es discurso estratégico de concientización de los dirigentes de la comunidad *Runa Kawsay*, en los años noventas. En este contexto, se entiende que organizarse, como acto de voluntad y conciencia, responde a serias dificultades y que brotaron más problemas que debió enfrentar esta organización, por ejemplo, con los dueños de las casas donde vivían y con los inquilinos porque eran envidiosos y hasta violentos y no les dejaban entrar a nuevos indígenas migrantes (familiares).

*Ñuka shamurkani edad de 11 años, 1990 o 1991pi llaktamanta kay ciudad Quituman. Escuelapirak kakpi ñuka tayta pushamurka vacacionpi. Ñuka tayta katushpa purikkarka manzana, uvas, perasta callepi recorreshpa aparishpa, ulitmamenteka carretillapi tankashpa. Ñuka tayta kawsakkarka centro Quitupi, Hospedería Campesinapi, Tejarpi. Ñukapish chaypi kawsarkani como 7 añoستا, chaymanta shamurkanchik, shukshikanchik organizashpa [...] Ñukapash yanapashpa presidente, tesorero de la Iglesia tukushpa ña chrini 33 añoستا<sup>25</sup> (Hilario Pilamunga, 03. 01. 2012).*

---

<sup>25</sup> “Yo vine a trabajar en la ciudad de Quito en 1990 o 1991, a la edad de 11 años. Mi padre me trajo en las vacaciones, todavía estaba en la escuela. Mi padre vivía en el Tejar, en la hospedería campesina,

Ellos se mantienen firmes en aquellos asuntos que son trascendentales, tales como la identidad, el poder, la política y la economía autónoma, si bien es cierto que, ellos quieren hacer conocer la conciencia de su pertenencia a una identidad cultural singular y milenaria con la capacidad de recrear y con la responsabilidad de cuidar los valores, ritos, símbolos y signos étnicos y espirituales frente a la crisis económica, política, social y religiosa. En este sentido Carrasco (1994) al hablar de la espiritualidad ancestral indica que: “lo que sentimos, la conciencia, el pensar, el corazón que siente al otro, el que da fuerza, ánimo, es el motor para nosotros, es la vida, es el poder, valor y valentía” (1994:169).

Ante estas estructuras neoliberales que ignora las condiciones de los ciudadanos indígenas en la capital de los ecuatorianos, Feliciano en una conversación sobre la experiencia organizativa comunitaria indico cuál era su raíz lejana de pertenencia y se siente orgulloso de ser históricamente puneño y puruhay; cómo podemos constatar en el extracto que sigue del dialogo:

*Ñuka siempre nini kay ukupi, Tayta Dios kuyashpa pushashpami kaymantaka ladoyasha. Ñuka wawa ña kaypika sakirinka. Shutika Comité de Desarrollo Runa Kawsay, pero kaypika gentekunaka Gulalag shuti ña paykunaka shutichinkuna. Osea llaktashinallatak, kutin llaktamanta shamushpapish mana ninkuna Quitoman shamukunchik sino que Gulalagman rikunchik. Gulalagpi kani nin kaypika, Quitoman rikuni nin kaymantaka. Es gulaleños, shuktak vecino comunamanta shamukpika gulalagkunapakman rikunchik nin<sup>26</sup> [...] pero siempre en mi corazón, mi mente, mi shunko es pueblo Puruha, soy de Punín, indígena, nunca he perdido mi identidad, mi cultura, mi idioma [...] vivo ya aquí 44 años (Feliciano Mejía, 07.03.2012).*

Como se ha demostrado en los acápites anteriores, esta organización indígena tiene deseos no solo de superar la pobreza, sino también su prioridad es la revitalización cultural, porque son prácticas discursivas que les ha permitido unir fuerzas comunes. Para ejemplificar tales consideraciones podemos utilizar las actividades comunitarias y

---

centro de Quito. Yo también viví allí como 7 años. Entonces venimos, salimos organizando [...] Yo también apoyé en la organización como presidente, tesorero de la iglesia. Hoy tengo 33 años.”

<sup>26</sup> Yo siempre aquí digo: de este lugar me retiraré cuando por el amor de Dios Padre me lleve. Mis hijos /hijas se quedaron aquí. El nombre es Comité de Desarrollo Runa Kawsay, pero aquí la gente le nombran Gulalag. O sea como en la comunidad -de origen. Igual cuando vienen de la comunidad -de origen- dicen vamos a Gulalag y no a Quito. Aquí dicen estoy en Gulalag, de aquí dicen me voy a Quito. Es los gulaleños, cuando vienen de otras comunidades vecinas dicen que van a donde los gulalags.

familiares de la comunidad ‘*Runa Kawsay*’ de Quito-Ecuador. En esta comunidad existe normas para participar en una reunión (*tantanakuy*), una *minka* (trabajo colectivo), *rantinpak / maki mañachi* (presta manos), *ñawpachi* (dar prestado objetos, alimentos, bebidas); es decir, dependiendo del tipo de actividad y de la relación social cercana, todas las familias deben estar presentes en la reunión (en una reunión comunitaria deben estar sobre todo los/las jefes de familias).

Si no se cumple con lo estipulado le pueden castigar con una multa a la familia que infringe lo acordado; igual sucede con la *minka*, en caso de incumplimiento total o parcial. Contrariamente a lo expresado, si una familia construye una casa invitan a la construcción a todos y todas (*rantinpak / makimañachi*), pero en caso de no participar, los miembros de la familia anfitriona pueden no dirigirles la palabra por un tiempo o de forma indefinida. Este ejemplo muestra que la organización comunitaria es el resultado de conciencia cultural de pertenencia étnica y familiar. Resultados de esto es la caja solidaria y comunitaria, la participación solidaria en las fiestas religiosas como el matrimonio (*sawari*).

Esta es una posibilidad reivindicativa para relacionarse con los otros desde su propio pensamiento (cosmovisión), que intentan estar fuera del capitalismo. En otras palabras, al dejar de copiar los pensamientos euroamericanos, el pensamiento indígena trata de ser el centro del accionar organizativo, para salir del enclaustramiento provocado por los prejuicios del pensamiento occidental que crea confusión y relaciones asimétricas. Pero, no podemos negar que esta comunidad ha llegado rápidamente a ser exitosa en poco tiempo, “relativamente”, gracias a la ciencia y la tecnología moderna; hay que señalar también que la cultura ha cumplido una función importante al mantener la conciencia de su pertenencia étnica.

No obstante, es necesario re-significar (re-considerar) estos valores y cualidades de la comunidad, ya que la cultura indígena es dinámica, se adapta, preserva unos rasgos y adopta otros; por lo cual hay que ver a esta comunidad urbana en un trance de convivencia, transformándose en el tiempo y la conciencia. Este planteamiento no contradice a la investigación de Lentz (2000), en el que señala como los indígenas organizados tiene la valentía de valorar lo suyo pero también pueden apropiarse de otros valores, sin perder su conciencia identitaria:

[...] esta transformación de la articulación económica y política de la comunidad con el mundo exterior, el grupo de ‘nosotros’ se amplió, un grupo basado en redes locales de parentesco y ayuda mutua a una gran comunidad (‘nacionalidad’) de indígenas de la Sierra, que va mucho más allá de las relaciones personales entre los miembros de la comunidad (2000: 206).

Por eso me lleva a preguntar: ¿Qué significa ser comunidad indígena en el contexto urbano?, porque en los archivos investigados encuentro como “**El Comité de Desarrollo Comunitario Runa Kawsay**, es una Organización No Gubernamental “ONG” indígena, legalmente reconocida por el Consejo de Desarrollo de las Nacionalidades y Pueblos del Ecuador “CODENPE”, de la Presidencia de la República [...] Mediante el Acuerdo Ministerial N.- 190 del 15 de junio de 2006” (Archivo del Comité Runa Kawsay 2001-2010: 47). Esto explica que la comunidad está representada con este nombre legal y jurídicamente.

Ellos consideran que la conciencia ha cambiado, esto no significa que dejen la cultura, el pensamiento económico y político, con esto no se está deslegitimando el método postestructuralista, sino la forma como se está apropiando, por ejemplo, desde 2007 inician con el proyecto económico de ahorro y crédito nominado Caja Comunitario *Kuri Wasi* (archivo de Iglesia –comunidad, 2000 -2010), para confrontar desde ya al sistema político del Estado-Nación. Por tanto, tenemos que buscar un nuevo pensamiento organizativo anticolonial y abrir nuevos caminos con los jóvenes, mujeres y niños que nos ayude a crear una política de emergencia organizativa; es decir, construir estos espacios comunitarios en donde se pueda desarrollar una comunidad intercultural, la misma que nos conduce a preguntar a los cabildos: ¿Por qué eligió la comunidad denominarse como el Comité de Desarrollo Comunitario *Runa Kawsay*? ¿Cuál es el papel de la comunidad organizada? Ellos respondieron: “para demostrar la cultura de nuestros padres, revitalizar la identidad, las costumbres y ser reconocidos legalmente ante las leyes sobre nuestra vida familiar y comunitaria con proyección para al futuro”.

*Runa Kawsaytaka kay allpata rantishpami yuyarirkanchik kay shutita churanataka. Tukuy estatutos legalizankapak churarkanchik Comité Promejoras Runa Kawsay nishpa, porque runa Kawsay nishpaka: ñukanchik runakupak kawsayta rikuchinkapak, mana ñukanchik*

*yuyakkuna kawsashkata shitankapak*<sup>27</sup> (Manuel Pilamunga. 12.01.2012).

Esta visión de la diferencia es el resultado de las continuas interacciones asimétricas con los otros, no obstante, los celos que aún existe en la conciencia de los indígenas adultos, en los adolescentes y jóvenes indígenas de la comunidad dichos celos no se ve a menudo, porque ellos han logrado adaptarse mejor a la vida urbana gracias a la habilidad de hablar, leer y escribir en castellano. En otras palabras, la concepción de la diferencia cultural no es malo, siempre y cuando esta valoración cultural sea suficiente para involucrar a los jóvenes, adolescentes y niños/ niñas en las relaciones interétnicas.

Con respecto a esta visión, en los archivos de la comunidad se encuentra la idea de quedar como antes. Además indican que no es solo culpa de ellos, que están luchando por sus derechos como comunidad organizada, sino de la Iglesia que resultó muy protectora, pero también aislante de la sociedad. “Este entendimiento fue influenciado en gran parte por la Iglesia católica, la cual se consideraba como protectora de los indígenas, pero no como responsable de un cambio en nuestras condiciones” (Historia de la comunidad, 1994-2000: 12).

En relación con lo mencionado, también Michel Baud; Kees Kookings; Gert Oostindie; Rij Ouwenee; Patricio Silva (1996), al analizar la dimensión étnica de los indígenas en la ciudad que viven en comunidad, indican como la Iglesia en México, Brasil, Perú, Guatemala, Paraguay y Ecuador tuvo un poder burocrático con las autoridades civiles con el fin de controlar y excluir a los indígenas que originalmente eran dueños y señores de los espacios territoriales que hoy son ciudades, y hoy aún son considerados migrantes.

A tales asentamientos se les llamó “misiones” [...] estas sociedades indias perdieron su carácter tribal original. La cohesión de las comunidades existentes desapareció, pero en su lugar surgieron nuevas configuraciones étnicas. Al igual que en el caso de la política española [...] la cristianización y el reclutamiento de mano de obra determinaron la política colonial de los portugueses. [...] los misioneros no se echaron atrás a la hora de desplazar a tribus enteras – a veces se trataba de miles de personas-, a grandes distancias hacia las aldeas [...] (1996: 49-50).

---

<sup>27</sup> Al comprar estos terrenos nos pusimos de acuerdo denominar Runa Kawsay, para legalizar todos los estatutos. Pusimos Comité Promejoras Runa Kawsay, porque con esto se quiere decir que queremos demostrar la vida de los indígenas para no abandonar la vivencia de nuestros mayores.



Frente a esta realidad socio cultural, la posición contestataria de ‘*Runa Kawsay*’ abrazando el Convenio de la OIT, N° 169, art. 7 del año 1989 y ratificado el 15 de mayo de 1998, en Ecuador y la Constitución Política Nacional de 1998 y 2008, demanda el reconocimiento de ser considerados como indígenas urbanos, desde un espacio socio-cultural determinado (popular). Siendo esta una gran oportunidad para realmente convertirse en una comunidad indígena urbana que busca y empieza a vivir el *allí kawsay* (buen vivir) en la ciudad capital.

No obstante, esta apuesta no es aceptada por todos los miembros, porque no hay indicadores socios demográficos construidos desde las organizaciones indígenas urbanos (hasta estos días) que nos permitan evaluar el anhelado “*sumak kawsay*”. En este sentido, Delfin Tenesaca, dirigente de la ECUARUNARI, señala que “no existe ningún estudio sobre la realidad organizativa de los indígenas en Quito”, esto demuestra que es necesario medir las potencialidades no solo de los dirigentes y personas adultas sino de todos los que hacen esta comunidad. Así evitar que se diga que hablar de comunidad indígena en la ciudad es teórico y enclaustrado.

El modo de pensamiento sustancialista [...] que conduce a tratar las actividades o las preferencias propias de determinados individuos o determinados grupos de una sociedad determinada en un momento determinado como propiedades sustanciales, inscritas de una vez y para siempre en una especie de esencia biológica o –lo que tampoco mejora- cultural, conduce a los mismos errores en la comparación y no solo entre sociedades diferentes, sino entre periodos sucesivos de la misma sociedad (Bourdieu, 1997: 15).

‘*Runa Kawsay*’ mantiene la estructura jerárquica de edad, porque cuando se entabla una conversación con los miembros (hombres, mujeres, jóvenes, adolescentes y niños/niñas) manifiestan: “[...] *dirictivakuna, tayta Felicianomi chaytaka yachan, payta tapupaylla* [...]”<sup>28</sup>. De manera similar, en el archivo de la comunidad e Iglesia indica que: “Dentro de nuestra comunidad podemos vivir bajo el orden y guía de nuestros mayores y líderes [...]” (Archivo de la Comunidad Iglesia indígena, 2000 -2010: 22).

En cuanto al tema de la jerarquía, los adolescentes y jóvenes se sienten a veces obligados, y otros negados para su participación directa y activa en los procesos de decisiones organizativos, que puede contribuir a la comunidad y a la sociedad indígena urbana en general. Considerar esto, aclara que dentro de esta comunidad organizada

---

<sup>28</sup> [...] Sobre esto, por favor, pregunte a los dirigentes, tayta Feliciano, él sabe [...]

existe propuestas asimétricas e instrumentalizadas (jerárquicas) como menciona el testimonio de Luis: “[...] si toman en cuenta a los jóvenes, pero solo de mayores de 18 años y yo no estoy de acuerdo que no nos toman en cuenta y no está bien a los jóvenes que no integren a las organizaciones [...] para expresar nuestras opiniones, después para ser líderes de la comunidad [...]” (Luis Fernando Mejia, 22.01.2012).

A partir de las jerarquías antes mencionadas, la decisión de la organización de poner el nombre de ‘*Runa Kawsay*’<sup>29</sup> fue con el fin de vivir la espiritualidad comunitaria y étnica, siendo un perfil para otros indígenas en la ciudad, sin embargo, esto no significa que no haya contradicciones. Algunos líderes fundadores quieren seguir manteniendo el discurso de “autonomía” laboral, “autonomía” de vida, mientras otros aseguran tener relaciones con las autoridades mestizas, ya que ellos están obligados a cumplir con lo establecido con las normas urbanas. Por ejemplo, la Ordenanza Municipal 321, cuyo artículo 22 pondera ser parte de una planificación Estratégica y participativa que controla los espacios urbanos a través de “medidas cautelares”, que no es otra cosa que congela las diversas formas de vida a través de sanciones. “... Tanto en la resolución de inicio de instrucción como durante su instrucción entre otras medidas... se adoptará la medida cautelar prevista en el inciso precedente, aun sin la resolución previa del funcionario instructor” (ODM. 321, art. 22).

Esta ordenanza no visibiliza la participación ciudadana, a menos el pensamiento indígena y las voces de los indígenas están subordinadas; es decir, estas no son las del principio de la Interculturalidad; sin embargo, para contrarrestar estas cuestiones, los indígenas tienen que aliarse a las organizaciones que reconozcan e impulsen este proceso de la diversidad, jurídicamente.

Estas diferentes opiniones y posiciones parecen ser una incoherencia, porque no se puede negar que hay una desvaloración entre los miembros de la comunidad y de los entes gubernamentales mestizos, como el municipio. Hay que trabajar más en el tema no solo de conciencia identitaria sino en la autoestima del indígena urbano, en términos

---

<sup>29</sup> *Runa Kawsay*, literalmente significa en castellano: “Vida del Ser Humano”, este términos tienen un contenido profundamente filosófico y antropológico, porque *runa* se refiere ser, ente, humano, hombre, mujer que piensa, siente, actúa, vive; *kawsay* es una vida que tiene un inicio, un proceso, logros, pero no esto no se puede entender como un hecho concluido, sino en constante acción e interacción. Por esta razón esta comunidad, que eligió tal nombre, tiene reconocimiento jurídico aprobado por el gobierno provincial de Pichincha, con el aval del CODENPE y de la Organización Jatun Ayllu, Kitu Runakuna, una Organización de Segundo Grado (OSG), que fue creado en el año 2001, como se mencionó antes.

no solo de relaciones sociales sino también en la demostración de sus potencialidades, las mismas que generan riqueza cultural, social y política, desde la iniciativa de estar involucrado en el servicio y el liderazgo dentro de la vida urbana.

Su desarrollo histórico ha sido complejo y muy sufrido, el proceso de autonomía, necesario para su fortalecimiento interno, no ha sido fácil al interior, hasta construir consensos. Tampoco hacia afuera. Pero, tampoco ha sido una guerra contra el municipio, aunque se nota un distanciamiento entre el municipio y esta comunidad. Adicionalmente, una persona indicó que había resquebrajamiento dentro de la comunidad, porque no todos los miembros fundadores de la Iglesia Animadores de la fe habían adquirido los lotes de terrenos y otros por su religión (evangélicos) se habían visto obligados a vender su lotes.

*Rikunki ñukaka mana rikuni religionta, runa, ayllu kashkamantaka kuyani, yanapani. Ñuka pani, ñuka sobrinos, primos vangelicos kan favor ruray nishpa mañakpika, lotekunanta kuni. Paykunapak visiónpika mana tiyan claridad, sino que paykunaka ñukanchik catolicowan vagelicokunawan tantarishpaka mana allí rikurin [...] Paykunaka solo lo que es de Dios, kutin ñukanchik kay Runa Kawsay, católicokunaka tukuypi kanchik: celebración, minga, tantanakuy, raymikuna, chaypi disfrasana, ashituta tushuna tukuy chaykunata mana munan [evangelicos]. Mana ñukanchikka Diospa wawami kanchik, chayka juchami kan nin<sup>30</sup> (Feliciano Mejia. 18.03.2012).*

Como podemos evidenciar en este testimonio, al interior de la comunidad hay un distanciamiento de los evangélicos con los católicos, porque los primeros consideran que el valor de las costumbres, ritos, mitos y fiestas religiosas andinas e católicas están en contra de la creencia del culto al verdadero Dios y a Jesús el único Salvador. Ellos creen que todas estas creencias y prácticas son parte de las prácticas paganas romanas e indígenas, que están presentes en el imaginario de los indígenas no católicos. Sin embargo, Ricardo Mazalema, secretario de la comunidad, afirma rotundamente que:

*Organizanaka allí kan tukuykuna shuk comuna shina tantalla kawsankapak. Unidos kashpami ashtawan fuerza rikurin, ima problema tiyashpa tantarinakushpa parlanakuy tukunchik [...] Kallarimanta kayarkanchik shuktak llaktamanta ayllukunata, pero mana paykuna munashka [...] Llakirikuykuna tiyan, al veces paykuna nin kayta rurankichik, mana valichin comunata, ari nin kutin mana*

---

<sup>30</sup> Mira, yo no veo la religión, les quiero y les ayudo por ser indígena y familia. Mi hermana, mi sobrinos, primos son evangélicos. Le di un lote porque ellos me pidieron de favor. La visión de ellos [evangélicos] no tiene claridad. Esto no se ven bien, ellos solo ven los asuntos de Dios; mientras que Runa Kawsay, los católicos estamos en todo: celebración, mingas, asambleas, fiestas, allí debemos disfrazar y bailar un poco. Esto no les gusta a los evangélicos, dicen: no, nosotros somos hijos de Dios, eso es pecado [...].

*shamun, chaymantami paykuna mana shuk shinalla kawsanata munan, kay difícil rikurirka paykunapak, diferente razones: trabajo, familia, religión*<sup>31</sup> [...] (Ricardo Mazalema, 10.1.2012).

Cabe resaltar que no todo es conflictivo, también han tenido muchos éxitos con este proceso organizativo y parece que hoy están trabajando bien con las autoridades indígenas y municipales; probablemente hay más problemas de financiamiento y acciones. Sin embargo, han abierto los espacios, no solo a los miembros de la comunidad de origen (Gulalag Quillo Pungo), sino también a las familias de Guamote (Mercedes Cadena, Tejar Balvanera), Calpi (Rumicruz), Punín (Miraloma, San Juan de Pallo y Nauteg), y Columbe (Columbe Grande); Bolívar (Simiatug), Cotopaxi (Ignacio Flores)

Esta comunidad organizada presenta nuevos desafíos no solo para las asociaciones indígenas urbanas sino también para sus dirigentes. Esto da oportunidad de hablar sobre la vida organizativa interétnica e intercultural (relación abierta y oportuna con otras nacionalidades, pueblos y culturas), y esto lleva a los fundadores a asumir sus propias raíces, ya que otros nuevos miembros también tienen sus propias costumbres culturales que necesitan ser incluidas. Es decir, esto es un proceso muy singular, el mismo que ha fortalecido el presente y una posibilidad para el futuro de llegar a ser conscientes y orgullosos, de ser creativos y estratégicos, que es una acción local que repercute a la sociedad global. (Baud, Michiel; Kees Kookings; Gert Oostindie; Rij Ouweneel; Patricio Silva, 1996: 58-62).

### **Relaciones de Runa Kawsay con las autoridades locales**

En este sentido, el cabildo municipal tiene una larga historia de interacción clientelar con las autoridades de las organizaciones indígenas en la ciudad metropolitana, en su mayoría estas relaciones no han sido otra cosa que un mecanismo de sujeción que invisibiliza y deslegitima la presencia de los pueblos y nacionalidades indígenas, pero que contradictoria e irónicamente consideran que hombres y mujeres indígenas, han sido reconocidos en la plurinacionalidad y el ejercicio intercultural garantizado por la

---

<sup>31</sup> Organizar es bueno para vivir todos unidos como una sola comunidad. Estando unidos encontramos más fuerza, cualquier problema que exista podemos reunir y dialogar [...]. Desde el comienzo invitamos a otras familias de otros pueblos, pero a ellos no les ha gustado [...]. Existe resentimientos, a veces ellos dicen: esto hacen ustedes, no valoran a la comunidad, dicen si pero no vienen, por eso ellos no desean vivir unidos como una sola comunidad. Este le pareció difícil para ellos [por] diferentes razones: trabajo, familia, religión [...].

Constitución Política del Ecuador de 1998 y 2008 y en los convenios y pactos internacionales, en la Declaración de los Derechos de los Pueblos Indígenas de la ONU, particularmente en el Convenio No 169 aprobado en el año 1989, por la Organización Internacional del Trabajo (OIT), en Ginebra, en la que contempla los derechos de decisión de “los pueblos y tribus indígenas” en sus procesos de desarrollo (OIT. Art.7, 1989).

Oswaldo Velasco Campaña, Técnico de Promoción de Derechos de la Secretaría de Inclusión Social – Municipio del Distrito Metropolitano de Quito, cuenta que él siempre tuvo pasión por los indígenas en la ciudad, pero sobre el interés del Municipio cuenta lo siguiente:

En el tema de incorporar a los indígenas sin que éstos pierdan su identidad en la ciudad, en la defensa de la diversidad de los pueblos y nacionalidades, el municipio como institución no tiene ningún resultado que presentar, ni tareas relacionadas con ello. Yo tengo contactos con organizaciones indígenas, y es claro que ellos hacen pedidos muy concretos; por ejemplo, alguna organización, aunque sea de los evangélicos o de los cristianos, de manera particular mandan una carta al alcalde diciendo que quieren una sede, la más grande posible, para los pueblos y nacionalidades indígenas. Creo que es legítimo, valioso y oportuno, estratégico para poder dar cara a una ciudad diversa. Pero no es el interés de ninguno ni de concejales, asumir responsabilidad alguna dentro de esta problemática, y peor de parte del alcalde. El señor alcalde tiene una preocupación muy centrada en la cuestión del Aeropuerto y el Metro. Entonces hablar de pueblos y nacionalidades indígenas para el alcalde es como nada importante en su agenda (Oswaldo Velasco: 03.01.2012).

Esta manera de trato vertical de los funcionarios y las funcionarias del Distrito Metropolitano de Quito (DMQ), demuestra que no existe la preocupación del gobierno local en crear políticas (ordenanzas a favor del indígena en la ciudad) hasta el punto de invisibilizar a este grupo importante. En el año 2001 el INEC indicó que en el Distrito Metropolitano de Quito se auto identificaron 41.430 como indígenas. Esto equivale al 3,0% de la totalidad de habitante en el DMQ. En el último censo realizado por el INEC en 2010, indica que los que se auto identificaron como indígenas en el DMQ fueron 66.076 que equivale a 4,1% de la población quiteña. La población kichwa en Quito son 20.471. La tabla 1 indica el incremento rápido en porcentaje de indígenas en la capital, tan solo en 10 años:

**Tabla N° 2. Número de población indígena en Quito en los censos 2010 y 2001.**

Año	Indígenas (DMQ)	Puruhá (DMQ)	Kichwa (DMQ)
2010	66.076 (4,1%)	6.837	20.471
2001	41.430 (3,0%)	720	1.183

**Fuente:** Censo de Población y Vivienda, INEC 2010. Datos Estadísticos elaborado por CONEPIA 2012.

Al no considerar estos datos emitidos por el censo, las promesas rotas hacen que los proyectos que se diseñan desde el Municipio para los indígenas fracasen, es decir, no existe un término feliz y provechoso para los pueblos y nacionalidades indígenas en la capital. Según O. Velasco indica que:

Entendido como un compromiso social, político estratégico del Municipio y del Alcalde, no es, nunca lo ha sido [...] La Policía Metropolitana existe única y exclusivamente para perseguir a los indígenas que están vendiendo en las calles [...] Como institución yo creo que existen pasos fundamentales, como el que en el gobierno de Paco Moncayo se creó: Programa de la Diversidad Indígena, esto nació de esa fiebre de creación de cabildo a nivel de todo el Distrito Metropolitano [...] Era cabildo de mujeres, pintores, artesanos, es allí que se creó el cabildo *Jatun Ayllu Quito Runakuna*, el mismo que trabajamos con Teresita Simbaña, pero esta metodología de trabajo fue desbordándose de su contenido inicial, porque cada cabildo dice yo quiero calle, yo quiero adoquinado, yo quiero esto y otro [...] (Oswaldo Velasco 11. 03. 2012).

Velasco en toda su trayectoria profesional apostó por los indígenas y fue asesor de la Organización *Jatun Ayllu Kitu Runakuna*, cuyo presidente actual es Feliciano Mejía. El Municipio solo ha conseguido pequeños avances, entre ellos la formación de la Organización de Segundo Grado ya mencionada como un “espacio social y simbólico” (Bourdieu, 1997) para que los indígenas reclamen sus derechos de identidad étnica, laboral, política y económica. Las comunidades (organizaciones) urbanas indígenas y sus procesos organizativos, proyectos, planes siguen siendo ignorados por las autoridades municipales del Distrito Metropolitano de Quito, como el mismo funcionario menciona en el testimonio ya citado. Aunque el Municipio tenga escrito en documentos acerca de la presencia de los pueblos indígenas y su participación:

El Consejo Social Metropolitano para la Eliminación de la Discriminación Racial, está conformado por un concejal quien lo presidirá; un delegado del pueblo afroecuatoriano, un delegado del pueblo indígena [...] y la secretaria del Desarrollo Social del Distrito Metropolitano, quien desempeñará las funciones de secretaria relatora del Consejo y tendrá derecho a voz informativa (Ordenanza del Distrito Metropolitano de Quito, 216 cap. II, art 10).

Velasco piensa que *Jatun Ayllu* se debe a él y su trabajo con Teresa Simbaña, una líder indígena de la nacionalidad *Kitu Kara*. Él se siente con vocación para trabajar con los indígenas urbanos de Quito: “Los indígenas son el sujeto social con el que necesariamente hay que dialogar hasta encontrar los términos de gobernabilidad que involucren a todos los sectores sociales, sobre todo a los económicamente empobrecidos y vulnerables” (Proyecto de Desarrollo Social y Económico de los Pueblos y Nacionalidades Indígenas del DMQ., 2001: 1).

En concreto, la comunidad ‘*Runa Kawsay*’ también se ha valido de las alianzas con las instituciones propias y asesores indígenas en su proceso organizativo urbano y jurídico, por la cual está reconocida por el Consejo de Desarrollo de las Nacionalidades y Pueblos del Ecuador (CODENPE)<sup>32</sup>, y es filial del *Jatun Ayllu Kitu Runakuna*, la misma que le ha permitido asentarse legítimamente en el sur-oriente de Quito, a 50 minutos del centro-norte de la ciudad (Administración Zonal Quitumbe) y poder negociar con el municipio y las entidades de gobierno como el CODENPE. Tal como menciona Antonio Pilamunga, dirigente, en la conversación que mantuvimos sobre la organización de la comunidad:

Nosotros mismos organizamos y redactamos los estatutos de la organización que iniciamos como Iglesia Católica Indígena Animadores de la fe, residentes en Quito, en el año 1992, con la ayuda y asesoramiento de nuestros compañeros indígenas profesionales, tenemos un licenciado en derecho y una abogada y también tenemos una doctora en medicina [cirujana], después estos hemos hecho aprobar por el CODENPE [que equivale al ministerio estatal] que esta tiene facultad de legalizar organizaciones indígenas del Ecuador (Antonio Pilamunga: 3.1.2012).

En el proceso organizativo de ‘*Runa Kawsay*’ es claro que el Municipio no los apoyó, por lo tanto no toman en consideración la existencia de la Secretaría de Inclusión Social y Económico del Gobierno Municipal, ni otra instancia estatal que legitime su presencia. Esta condición de independencia hace que los ‘*Runa Kawsay*’ tengan derecho a criticar al proyecto de inclusión y calificarlo de ser una institución ejecutora de las políticas capitalistas. Frente a esto, esta comunidad sigue con su pensamiento de comunidad de origen, conforma el cabildo propio, utiliza la experiencia de cabildo

---

<sup>32</sup> En el CODENPE está reconocida legalmente como el **Comité de Desarrollo Comunitario Runa Kawsay**, mediante el Acuerdo Ministerial N.- 190 del 15 de junio 2006, cuenta con personería jurídica propia, por lo tanto con capacidad legal para adquirir derechos y contraer obligaciones.

tradicional y el proceso de organización de la comuna Gulalag Quillu Pungo<sup>33</sup> (lugar de origen) que se oponen a la propuesta de inclusión del Municipio antes mencionada y no ven la necesidad de aliarse con dicha institución para la participación, sino de mantenerse independientes, ya que no existe ningún interés estatal de poner en práctica las ordenanzas, como la 216, que resulta inoperables, de acuerdo al entrevistado:

*Tituloshinallami tiyan chay ordenanza 216, a nombre de los pueblos indígenas trabajan, pero necesidadkuna totalmente shitahska kan, kunkarishka kan [...] ñukanchik kay tukuyta yachanchik, mishokuna trabajakun a nombre de runakuna. Paykuna nin runakuna mana shamun, pero ñukanchikka mana kanchin paykunapak katichupakuna, sino que ñukanchik como dirigentes, como organizaciones, ñukanchik propio gentekunawan yaykuna kan trabajanamanka, ñukanchik necesidad kunamanta, mana shuk politica banderashina paykunapak washata katina. Entonces paykunaka ñukanchiktaka shuk uchilla wawata shina [...] rasha nin. Ñukanchik mananinchik paykunapak nishkata rurankapak, entonces ñukanchikka mana makita mañachi tukunchik. Chaymantami ñukanchik runakunaka, si es que necesidades pueblos y nacionalidadespak trabajakpika estamos de acuerdo, pero paykunalla chaypi karpika mana<sup>34</sup> [...] (Feliciano Mejia12.1.2012).*

Esta experiencia de proceso organizativo comunitario concuerda con lo que Camus (2002) al hablar de los indígenas guatemaltecos que emigraron a la ciudad de Guatemala sostiene también que: “[...] están asociados con sus estrategias migratorias, sus redes sociales, los significados con que la dotan y sus modos de inserción urbana [...] y permiten la construcción de otros procesos políticos, económicos, y culturales o simbólicos” (Camus, 2002:295).

---

<sup>33</sup> Es una comunidad con nombramiento jurídico y cuenta con una escuela, jardín, casa comunal de 2 pisos, estadio deportivo, agua entubada, carretera lastrada, luz eléctrica, una capilla. Todo esto es ejecutado por la capacidad organizativa de los miembros de la comunidad con la ayuda de las autoridades cantonales y provinciales.

<sup>34</sup> “Esta ordenanza 216 es solo como un título (para trabajar) en nombre de los pueblos indígenas, pero las necesidades están totalmente abandonadas y olvidadas [...] Nosotros sabemos todo esto, los mestizos están trabajando en nombre de los indígenas, ellos dicen que los indígenas no vienen, pero nosotros no podemos seguir como sus bayonetas, sino que nosotros como dirigentes, como organizaciones debemos entrar a trabajar con nuestra propia gente por nuestras necesidades, no como una bandera política siguiendo atrás de ellos porque ellos quieren tratar a nosotros como a niños pequeños [...] Nosotros no queremos hacer lo que ellos dicen, por tanto, nosotros no podemos dar la mano. Por eso, nosotros los indígenas estamos de acuerdo (apoyar) si trabajan por las necesidades, pero si ellos solos están allí, no [...]”



## Actores y aliados

En el proceso de emergencia y consolidación de la comunidad indígena en el Distrito Metropolitano de Quito se distingue el apoyo de personas e instituciones. De este tipo de búsqueda de apoyo Carmen Martínez (2006), habla de aliados políticos influyentes en los indígenas de México. En caso la comunidad *Runa Kawsay* contaron con la ayuda de la cooperación internacional que antes llegaba a través de los proyectos, pero hoy es mucho más difícil hacer proyectos y buscar aliados. Algunos dicen que hay proyectos para la comunidad, pero en la práctica esos proyectos vienen solo para algunas familias.

Otros señalan que el Presidente Correa también ha prohibido donar plata a las comunidades, por esto tienen que luchar por conseguir el presupuesto para construir bordillos, alcantarillado, adoquinado, y construir la capilla y la casa comunal que son los planes de trabajo para este año. Aquí podemos ver las tensiones y contradicciones en esta relación o alianza con las organizaciones no gubernamentales del desarrollo (en adelante ONGD), e indígenas organizados. “[...] *Ari Codenpeka ashata yanapan, pero Ecuarunari, Conaie, Pachakutik nimata mana yanapan, ni siquiera riksin ñukanchikta, ñukanchikpish runa kanchik, ñukanchikmantami paykunaka riksin, ñukanchik mantami chaypi rimashpa purin, kawsan*”<sup>35</sup> (Julian Pilamunga, 12. 03. 2012).

Este testimonio, ilustra las razones de cómo y por qué el *Runa Kawsay* se alía con las ONGD quienes supuestamente son: “[...] un conjunto de individuos que, voluntariamente y sin ánimo de lucro [...] dirigen sus actividades hacia la prestación de servicios a los sectores sociales más desfavorecidos” (Bretón, 2004: 2). Y trabajan por muchos años en el campo de desarrollo con identidad. “[...] con los pueblos indígenas y en gran medida recoge las reivindicaciones y propuestas de estas comunidades” (Olivia, 2008: 250).

El *Runa Kawsay*, valiéndose de su experiencia estratégica anterior con las ONGD en la comunidad de origen, sigue manteniendo la relación y la dependencia con el fin de sacar provecho de estas posibilidades de reivindicación cultural en la ciudad. Parecería ser una forma estratégica y recíproca; sin embargo, los beneficios que tienen entre ellos son en proporciones desiguales. Como podemos constatar en los extractos

---

<sup>35</sup> [...] la CODENPE si ayuda un poco, pero ECUARUNARI, CONAIE, Pachakutik no ayudan en nada, ni siquiera nos reconoce a nosotros, nosotros también somos indígenas. Ellos conocen, hablan y viven por nosotros.

que sigue de la entrevista, Feliciano Mejía admite que la relación de la comunidad con las ONGD en la ciudad tiene un acuerdo político-cultural reivindicativo:

La ONG es una institución que ayudaban con dineros a las comunidades con algunos proyectos con maquinarias para la agricultura y la educación de los niños con útiles y uniformes. Ellos se llevan las fotos para los padrinos de estos niños. En esta ciudad, hemos sido beneficiados por las ONGs con los talleres de capacitación de formación política y cultural, para nosotros como indígenas ha sido importante porque nos ayudan a seguir adelante, pero otros ONGs tienen sus propios intereses y buscan lugares estratégicos para ofrecer dinero y para sacar toda la riqueza cultural para venderla en sus países. También se ha escuchado que compran a los dirigentes con el fin de ver como explotar la riqueza de la comunidad. Alemania nos ayudó para comprar [...] (Feliciano Mejía, 30.02.2012).

Por su característica de organización, *Runa Kawsay* permite mantener las relaciones con las ONGD, de la cual se han beneficiado de proyectos formativos a los miembros de dicha comunidad a través de los talleres de capacitación. Además, Manuel Pilamunga menciona que estas instituciones ayudan en proyectos asociativos con las cuales han conseguido dineros para arreglar la casa, que había dado la Fundación Mariana de Jesús, donde todos los miembros vivieron por 10 años, pero también han apoyado otras ONGD en este proceso de organización comunitaria de los indígenas en la ciudad, que más adelante pondremos en detalle.

Esta “alternativa” no ha presentado ninguna salida del sistema asistencialista clientelar que los gobiernos de turno estaban “ejecutando”, ni siquiera se escapan del sistema de dependencia neoliberal y globalizante. “[...] no van dirigidas a poner en entredicho la trayectoria de tal o cual ONG, sino a cuestionar la lógica de un modelo global que se fundamenta en el abandono [...] de las obligaciones de los gobiernos” (Bretón, 2004: 4).

Hay que tomar en cuenta que no se puede comparar el número de ONGD con las que mantiene relación esta comunidad, con las ONGD que intervienen en las comunidades indígenas rurales, porque en el imaginario de las instituciones tanto privadas como públicas, incluso las organizaciones sociales e indígenas, las comunidades rurales son las que están en situaciones vulnerables. Los migrantes indígenas en los contextos urbanos, también son objetos del olvido de los gobiernos y de las organizaciones ECUARUNARI, CONAIE, PACHAKUTIK, incluso de CODENPE, como también son objetos de exotización o imaginación de las ONGD.

En este contexto, Alejandro Lema (abogado indígena), funcionario de CODENPE, del departamento jurídico de Políticas Públicas para los Pueblos y Nacionalidades Indígenas, afirma radicalmente, que sí se reproducía la discriminación utilizando políticas muy bien calculadas a favor de la institución estatal; obviamente, en términos capitalistas han puesto muchas condiciones y obstáculos a los indígenas en la ciudad, a las que muy bien podemos decir que estos organismos también siguen reproduciendo las mismas prácticas clientelares:

*Municipoaman nishkanchik ama migrante nichu, sino kaypika runakuna kawsan, comunakunakunapish kawsan, chaypaka mana ima politica tiyan ni municipiopi ni Codenpepi [...] ari yanapashkanchik ashata kaypi runakunata Ecuarunariwan tukushpa, tallerkunawan, pero kaypika rikunchik mana komunapi, llaktapi shina, sino shuktak munay kaypika tiyan: runa katuykunata allichina, osea nishun mishu shimipi nikipika, a los vendedores ambulantes empresarios comunitarios tukuchun [...]. Ari verdad kan dirigentekunapish mishupak yuyaytami katinchik. Mishukuna nin runakunaka comunakunallapi kawsan, kutin Quito ukupika chay migrantesta mana riksinkuna, mana riksinata munankuna, municipiomanta, institucionkuna manta piñankuna, millanachinkuna, ciudad ñanktakunata mapayachinaman shamun, juntarinaman shamun [nin]. Chay yuyaytami Codenpe Conaie, Pachakutik charin. Bueno Codenpe mana piñan, pero ima proyectota rurashpa solo comunamukunapalla, kaypika kunkarishkanchik [...]*<sup>36</sup> (Alejandro Lema 15.01.2012).

Desde esta perspectiva crítica, las instituciones gubernamentales e indígenas han debilitado el estilo de organización y vida de los indígenas en la ciudad, “creando necesidades” que Latouche (2007), explica en la impostura conceptual de “desarrollo” y se ha familiarizado en el indígena migrante la idea de acumular o capitalizar bienes materiales. Esta evidencia se manifiesta en el discurso que los categoriza como gente que necesitan convertirse en “empresarios” para mejorar sus ingresos económicos desde el comercio.

---

<sup>36</sup> Hemos dicho al municipio no decir migrante sino que aquí viven indígenas y comunidades. Para esto no existen políticas ni en el municipio ni en el CODENPE [...] Aquí hemos apoyado a los indígenas un poco con talleres de capacitación, en convenio con EUCARUNARI. Pero no consideramos como en la comunidad y pueblos rurales, sino que aquí existe otro deseo: mejorar el comercio del indígena, o sea en el castellano, los vendedores ambulantes se conviertan en empresarios comunitarios [...] Si es verdad que los dirigentes también seguimos el pensamiento de los mestizos. Los mestizos dicen, los indígenas viven solo en las comunidades, mientras que en el perímetro de Quito los migrantes no son reconocidos, desde el municipio no les gusta reconocer, desde las instituciones odian, tienen asco. Dicen que vienen a llenar y a ensuciar las calles de la ciudad. Este pensamiento tiene CODENPE, CONAIE, ECUARUNARI y Pachakutik; bueno CODENPE no odia, todo proyecto que tiene solo es para las comunidades, aquí nos hemos olvidado.

Pero también, hay muchas ONGD que no están dispuestas a cooperar con el desarrollo de los indígenas urbanos, debido a que el apoyo está focalizado en las comunidades rurales. Paradójicamente estas organizaciones, supuestamente ayudan al desarrollo de microempresas, siendo la realidad distinta; como ejemplo, cuando los dirigentes del *Runa Kawsay*, fueron al Fondo Ecuatoriano Populorum Progressio (FEPP), motivados por las interacciones que habían tenido con otros organismos de desarrollo, sorpresivamente esta organización negó dicha petición. En concreto, pongo esto en las palabras del informante, el vicepresidente de la comunidad, manifestó lo siguiente:

Teníamos muchas reuniones y buscamos tierras por el centro y sur, también propusimos al FEPP, que nos haga préstamo para comprar tierras para vivir en comunidad. Ellos dijeron que sí, y cumplimos con todos los requisitos, pero después lo negaron diciendo que ellos ayudan a comprar en las comunidades indígenas rurales. Entonces teníamos que autofinanciar para este proyecto, pero para el alcantarillado, los bordillos y el agua potable, aprobado por el municipio, nos ayudó con algo el CODENPE y a fuerza de las mingas. (Antonio Pilamunga, 05.06.11).

De acuerdo a la versión del informante, esta comunidad católica, siendo una de las primeras de Chimborazo con experiencias organizativas a nivel comunitario en la ciudad de Quito desde el año 1990, no tiene garantías para ser beneficiarios de los proyectos financieros, según las ONGD, porque con su actividad laboral informal, no pueden pagar los créditos, mientras que los indígenas rurales si lo pueden pagar, quizá hasta pueden hipotecar los mismos terrenos. Entonces hay un interés y buscan ventajas estas ONGD en las comunidades, como muy bien señala Bretón: “no parece gratuito [...] que la gran proliferación de ONG haya coincidido también en esa región con la emergencia de los regímenes neoliberales y [...] a través de ese tipo de plataformas institucionales” (Bretón, 2004: 4).

Sin embargo, según los entrevistados mencionan que otras instituciones financieras, que son equiparables a una ONG, han otorgado créditos económicos, por ejemplo, el “Banco Solidario”,<sup>37</sup> otorgó 50.000 dólares para comprar los terrenos, igual el CODENPE financió un presupuesto económico para trabajos de la comunidad,

---

<sup>37</sup> Es una institución financiera privada que tiene objetivos de apoyar a los más pobres con préstamos individuales a bajos precios de intereses, de modo que, otras ONGs ya mencionadas en este ensayo, no pueden hacer este tipo de créditos, sino donaciones.

según narra el funcionario: “[...] 2006pi Codenpe charirka asha kushkita proyectokunapak chaymanta yanaparkanchik iski o kimsa chunka warankakunata [dólares] alcantarilladosta rurankapak [...]”<sup>38</sup> (Alejandro Lema, 02. 03. 2012).

En el último capítulo trataré en detalle estos casos. También ha financiado el CODENPE para los trabajos de bordillos y sistemas de revestimiento de aguas servidas; ellos han administrado adecuadamente los recursos de estos proyectos financieros. Con todos estos proyectos financieros adquiridos y administrados por la comunidad, me pregunto: ¿Podemos decir que éste es un proyecto de vida indígena, autónomo y por lo mismo, alternativo? Dicho sea de paso, los ‘Runa Kawsay’ se apropian de estos mecanismos como una oportunidad de representación de indígenas urbanos organizados, pero no con tanta claridad sobre sus perfiles planteados.

Esto está provocando efectos de marginación o no valoración en la generación de adolescentes y jóvenes, cuando ellos quieren expresar sus pensamientos y objetivos no se sienten apoyados ni por la Iglesia, por la comunidad: “Nos gusta formar un grupo para hacer música hip hop, pero la iglesia [comunidad] no nos apoyan en nuestros proyectos, es una manera de discriminar, porque nosotros no tenemos ningún apoyo económico y además no contamos con dinero para estos objetivos [...]” (Norma Mazalema, 22.01.2012), al mantener no solo el concepto de desarrollo occidentalizado sino también etnocentrista (Latouche, 2007). Esta realidad no contradice al plan neoliberal y globalizante que no reconoce la evolución y cambios de las culturas, argumentando que las culturas originarias son parte de esas sociedades subdesarrolladas. Esta teoría se han apropiado los indígenas en la ciudad dando la oportunidad de reproducir el paternalismo entre ellos mismos.

En otras palabras, los perfiles de los indígenas en la ciudad y sus necesidades están demarcados por el concepto occidentalizado de desarrollo, de modo que los indígenas mas jóvenes no solo son desconocidos y excluidos por los mestizos, sino también por la misma comunidad, que trata de continuar con el proceso de construcción filosófico andino. Esto me lleva a cuestionar, ¿hasta dónde es democrática y holística la intervención de las instituciones ya mencionadas?, porque estas prácticas de “desarrollo” que vienen acompañadas del discurso “contra hegemónico” no es otra cosa

---

<sup>38</sup> [...] en el año 2006 el CODENPE tenía un poco de dinero para proyectos por eso ayudamos en veinte o treinta mil [dólares] para que hagan el alcantarillado [...].

que proyectos económicos acumulativos que generan más debilidad y rupturas (individualismo) dentro de la comunidad, su auto identificación, organización y sus acciones. “La pretensión del desarrollo y el crecimiento económico por constituirse en el objetivo esencial de las sociedades humanas se basa especialmente en el famoso *trickle down effect* o efectos de las recaídas, magnificando por la euforia de los mitos de la modernidad” (Latouche, 2007: 56).

Llama la atención el olvido de las políticas municipales de atención ante la creciente presencia indígena en la urbe. Lo relevante son las medidas de control y de represión ¿Hasta cuándo se va a seguir invisibilizando su aporte y discriminando su presencia en las ciudades? ¿Cuál es la relación entre los mestizos con los indígenas en los ámbitos laborales? ¿Cuál es la estrategia de sobrevivencia y desarrollo humano empleada por los indígenas que viven en lugares populares del perímetro urbano, caracterizados por la precariedad y el alto riesgo?

Lo mismo podríamos decir sobre las dificultades de inclusión y reconocimiento de la comunidad a la nueva generación con sus formas de expresión urbana adaptada, como: la ropa, la música, los alimentos, la forma de hablar, etc. Este es el reflejo de la crisis que están viviendo las organizaciones indígenas: CONAIE, ECUARUNARI, Pachakutik-Nuevo País, CODENPE, el mismo *Jatun Ayllu Kitu Runakuna*, porque las promesas de elaborar proyectos desde los indígenas, es ambivalente a la hora de ejecutar dichos proyectos, los representantes de estas instituciones imponen el criterio institucional porque están bajo el régimen gubernamental del Estado; tal como indica Alejandro Lema:

*2005 mantami ñuka Jatun Ayllupak dirigentekani, [...] municipiowan parlanakushpa shuk allpata kurka surpi, centro comercialta ruraychik nishpa. Kay ratuka asha llakikuna tiyan, kushkita mana pactachishkanchik, kallari pika Banco Interamericano de Desarrollo yanapasha nirka, kutin chaypimari pushakkuna cambiarishka, paykuna [mushuk] shuktak politicatamari churashka [...]*<sup>39</sup> (Alejandro Lema, 15. 01. 2012).

---

<sup>39</sup> “Desde el año 2005 soy dirigente de Jatun Ayllu,[...] dialogando con el Municipio nos otorgó una tierra indicando que construyamos un Centro comercial. En este momento hay algunas dificultades al inicio quiso ayudar en Banco Interamericano de Desarrollo, pero allí se cambiaron a los jefes y ellos [nuevos] han puesto otras políticas [...]

Sin embargo, y a pesar de estas demandas de “reconocimientos”<sup>40</sup> gracias a los avances organizativos de persistencia y resistencia de los sujetos migrantes, en la práctica las políticas públicas no han reconocido el derecho a la libertad de elegir su residencia en otro lugar que no sea su pueblo de origen, que Delfin Tenesaca, presidente de ECUARUNARI, también menciona al respecto que deben estar en contacto con su comunidad de origen. Consecuentemente, los pueblos indígenas en la ciudad no cuentan con ninguna política de protección y seguridad social de parte del Estado y de los gobiernos locales. Esta cuestión se analizará en el siguiente capítulo.

Las condiciones endógenas (internas) y exógenas (externas) en que viven los comuneros de *Runa Kawsay*, ofrecen el marco temporal y espacial propicio para poner en el centro de la reflexión los testimonios y memoria colectiva de la gente. Ellos mantienen su demanda de reconocimiento de su existencia y su lucha como una garantía para profundizar en los nuevos aspectos sociales, como son: la equidad de género y etnia en la diversidad cultural frente a las conductas prepotentes y discriminatorias; la visibilización de sus esfuerzos organizativos como indígenas urbanos.

Los entrevistados de la comunidad cuentan el proceso organizativo como comunidad en la ciudad, admitiendo que tiene un inicio, sus fines mediáticos se han cumplido, pero los fines a corto y a largo plazo que son las teleologías del *ñawpa pacha* (utopías) siguen en pie de lucha, ya que no han logrado solucionar del todo los problemas sociales y raciales:

En cuanto a la organización en esta ciudad, para nosotros como indígenas no ha sido tan fácil la vida aquí, siempre ha sido de luchas, sacrificios, y retos constantes con los mestizos y con las autoridades civiles, religiosas, sociales y políticas, porque ellos siempre quieren llevar el agua a sus molinos y no piensan en el otro [...]. Había nuestros hermanos aquí en Quito, vivíamos en distintos sectores, frente a eso mi situación misma lleve el atropello en la ciudad con los

---

<sup>40</sup> A lo largo del análisis de estos autores se verá que los migrantes son reconocidos o por lo menos demandan el reconocimiento de su presencia, acción evidenciada tanto en la vida pública como privada. Pero esta atribución que toman los autores son un manifiesto paternalismo, en su visión de que son indefensos, que no tienen voz, son pobrecitos. Estas posiciones para mí no son otra cosa que quedar solo en los ámbitos subjetivos -culturalistas y no se objetiva en los procesos de lucha política de la agencia. Ya que el reconocimiento no es solo simbólico, sino que tiene que ser legal, ya que los sujetos migrantes atraviesan dolor, sufrimiento y soledad. Esto hace pensar que los autores tienen una fuerte carga discursiva, conceptual, de invisibilidad del tema de género, generación, lugar geográfico y geopolítico como también de las fronteras. Sin bien es cierto, todos estos aspectos están en el tapete de discusión, verdaderamente hace falta explorar más profundamente para comprender mejor las reconstrucciones organizativas, comunitarias o colectivas, como ellas las mencionan, pero todo esto en un contexto global. Se necesita recodificar el sentido de parentesco, territorialidad y las mismas fronteras

pueblos y nacionalidades indígenas: primero por ser indígenas, segundo porque no sabíamos hablar bien el idioma y tercero a nuestros papaces no querían arrendar los cuartos [...] a los 15 días botaban de los cuartos. Yo ese sufrimiento llevaba en mi corazón con mi papá, frente a estos atropellos yo dije hay que organizar [...] hay organizaciones nacionales grandes que es la CONAIE, ECUARUNARI, FEINE, FENOCIC, pero automáticamente no nos han hecho nada [en favor de] las causas que llevamos nosotros dentro de la ciudad [...]. Los mismos obispos no nos querían a nosotros, decían: ustedes son de Chimborazo, ustedes hablan solo de *Pachakamak*, *pachakutik* no sé cuánto. Ustedes tienen que ir a sus tierras [...] enfrente al monseñor Carlos Altamirano, era auxiliador obispo de Quito, era terrible. Luego monseñor, que en paz descansa, Antonio Gonzalez me puso a tratar mal y no me dejé tratar mal, ustedes son protestantes, son evangélicos [...]. Era terrible, cuando uno cuenta hasta lágrimas viene (Feliciano Mejía, 24. 12. 2011).

Este testimonio permite entender la influencia que tiene los discursos de identidad, apropiación e interacción entre los indígenas y no indígenas, gracias a las luchas permanentes bajo el marco Constitucional de 1998 y del 2008. También hay que precisar que algunas instituciones afines a la lucha de la comunidad indígena urbana han cooperado con el asentamiento en la ciudad y el acceso laboral y ascenso socioeconómico. Por ejemplo, desde los años 1980 a 1995 las religiosas Misioneras Lauritas ofrecieron a algunos indígenas de esta comunidad un cuarto para descansar en la Hospedería Campesina Nuestra Señora de Guadalupe, del Tejar. Allí les evangelizaron e hicieron tomar conciencia en cuanto a los derechos que tienen.

Otro apoyo que recibió la comunidad desde el año 2000 a 2010, fue el comodato de una casa grande situada en el sector 24 de Mayo, barrio San Roque, que pertenece a la Fundación Mariana de Jesús, de la Orden de la Compañía de Jesús. Este lugar les sirvió para la capacitación y formación de la comunidad con una identidad étnica, con una economía solidaria y el anhelo de tener negocio propio, autónomo y casa propia. En el año 2000 compran comunitariamente una casa propia, de medio uso, que está en el sector de La Bahía, San Roque. Con el apoyo de padre Carlos Vera, Vicario de los indígenas de la Diócesis de Riobamba, quien le ofreció un préstamo económico. En el año 2004 compran el primer lote con el préstamo del Banco Solidario, S.A.; en el 2007 crean una microempresa de diseño de sabana, anacos, bayetas con el apoyo de un cooperante holandés, en el 2008 la construcción de alcantarillado con la ayuda de CODENPE, quien lo legitima su presencia legalmente.



En conclusión, este capítulo analiza el tema del proceso organizativo de los indígenas urbanos, centrando su atención en la comunidad “*Runa Kawsay*” Se describe el origen étnico de la comunidad, Gulalag Killo Pungo, de la parroquia Punín, Cantón Riobamba, provincia de Chimborazo; y, de las comunidades del cantón Guamote, Colta, y Riobamba de la provincia mencionada como también de la provincia de Bolívar y Cotopaxi.

Desde la segunda mitad del siglo XX, aproximadamente, los pueblos indígenas han emprendido desplazamientos (migraciones) de larga distancia, con frecuencia más allá de fronteras estatales, como respuesta a crisis políticas y económicas, por ejemplo, al desposeimiento de sus tierras, debido a desastres naturales o mala redistribución de tierras y la pobreza extrema, en forma acoplada con la demanda de fuerza de trabajo en las grandes urbes industrializadas. La actual diversidad de movilizaciones que experimentan las poblaciones indígenas en América Latina ha sido invisibilizada en la ciudades por las políticas homogéneas vigentes. Sin embargo, esta comunidad sueña con una ciudad incluyente, equitativa, con justicia social, con proyectos interculturales y multilingües, que los hermanos no indígenas valoren la cultura y la manera de ser un pueblo originario, que tiene la capacidad de asimilar cultura y el modo de vida urbana.

Describir estas realidades es visibilizar de alguna manera las consecuencias de la exclusión y marginación económica y socio-política de las instituciones estatales y de la sociedad en general. No obstante, en este contexto económico y político los indígenas han consolidado su organización social, político cultural y religioso Así han sido motivo para que las autoridades estatales planteen la nueva realidad del contexto geopolítico urbano.

Cabe resaltar que los logros de la comunidad *Runa Kawsay*, como el reconocimiento jurídico como organización, y la adquisición de vivienda con las características culturales de organización y convivencia tradicional de su cultura, han sido fruto de su esfuerzo, tenacidad y lucha, más no propiamente una apertura de los estamentos gubernamentales. Además esto ha generado nuevas interacciones cotidianas con poblaciones de distintos lugares y adscripciones étnicas, la ampliación de las formas de vida comunitaria y de alguna manera fortalece la relación interétnica, aunque de modo desigual. Es decir, el encuentro con otros y la dispersión geográfica han contribuido a la renovación de las adscripciones étnicas afianzadas en los lazos

comunitarios, la relación de estas comunidades con sus territorios originarios y con más de una nacionalidad.

Los desplazamientos forzados de las poblaciones indígenas las obligan a atravesar no sólo las fronteras geopolíticas, sino múltiples fronteras étnicas, raciales y culturales. Su condición de subordinación nacional las lleva a confrontar una otredad que se impone muchas veces como dominante, discriminatoria o excluyente. Consecuentemente, viene la reflexión sobre la redefinición de las identidades étnicas, las nuevas formas de inserción en la vida urbana. El foco en las relaciones interétnicas y transformaciones de identidad supone la dilucidación de un marco coyuntural sobre las causas de orden económico y político en el lugar de origen y de destino de las poblaciones indígenas. Estos son los temas fundamentales enfocados en el tratamiento de la investigación sobre la comunidad *Runa Kawsay*.

### **CAPÍTULO III**

#### **EL ACCESO LABORAL DE LOS INDÍGENAS URBANOS**

En este capítulo se analiza el acceso laboral de los indígenas urbanos, tomando el caso de la comunidad indígena '*Runa Kawsay*'. El capítulo tiene tres partes, de entrada se señala sobre el acceso laboral informal, en la segunda parte, se estudia la creatividad comercial que tienen actualmente los indígenas frente a la dinámica de la ciudad y a la exclusión cotidiana, asimismo se analiza el acceso laboral a los empleos formales, a trabajos asalariados y a trabajos esporádicos.

La preocupación académica entorno al acceso laboral de los indígenas en la ciudad es significativa. Es así que desde los primeros años del siglo XXI, los investigadores Demón (2010), Kingman (2003), León (2003), han efectuado etnografías sobre los espacios laborales de los indígenas en la ciudad de Quito, donde describen con detalle los mecanismos de cómo los indígenas acceden al trabajo, obtienen los recursos económicos y diseñan las estrategias de supervivencia en el contexto urbano.

No obstante, es necesario recoger las historias de vida y las entrevistas en kichwa para resignificar las experiencias propias de los indígenas urbanos y los conflictos, tanto internos como externos, que se presentan en el proceso de incorporar en los trabajos que el mercado laboral urbano ofrece. En este trabajo se explora a profundidad los mecanismos estratégicos de acceso laboral y los conflictos a los que se enfrentan los indígenas en la ciudad de Quito. Las preguntas básicas que permitirán abordar la temática en cuestión son las siguientes: ¿Cuáles son los mecanismos de acceso laboral que tienen los indígenas migrantes? ¿Cuáles son los trabajos que realizan? ¿Qué tipo de problemas son a los que se enfrentan? ¿En qué medida la ciudad permite la movilidad social a los indígenas?

#### **Acceso al trabajo “informal” e independiente**

Para entender las oportunidades de acceso laboral de los indígenas de la comunidad '*Runa Kawsay*' en el Distrito Metropolitano de Quito, es necesario analizar las actividades laborales que ellas y ellos desempeñan desde la década de los ochentas, por cuenta propia (micro-negocios autónomos y ambulantes), al que muchos autores han denominando como “informal”.

[...] el “trabajo informal por cuenta propia”, nos referimos a vendedores/as ambulantes, dueñas/os de micronegocios, minadoras/es, trabajadoras/es de la calle, etcétera, porque representan una gran parte de las/os trabajadoras/es informales, son personas que no tienen posibilidad de formalizarse, cuya actividad representa una estrategia de supervivencia y en muy pocos casos de micro acumulación (Cajas, 2010: 7).

En esta perspectiva se indaga las condiciones de dichas actividades informales y la relación compleja e insegura que enfrentan, debido a que las políticas públicas del gobierno local y nacional no son incluyentes. En la mayoría de las entrevistas con los miembros de ‘*Runa Kawsay*’, se evidencia que su incorporación al comercio ambulante, implica poner resistencia a las intimidaciones discriminatorias de las autoridades municipales, Policías Metropolitanos, comerciantes mestizos, los clientes y de los mismos compañeros y compañeras indígenas comerciantes. La práctica de visibilizar su derecho laboral (Constitución Política del Ecuador, 2008, art. 35) es una dinámica estratégica de la identidad étnica y moderna, ante los conflictos y discontinuidades en este tiempo de cambio cultural y laboral (Maldonado, 2012).

La mayoría de los miembros de *Runa Kawsay* se dedican al comercio “informal” (autónomo) y ambulante. Esta denominación “informal” está dada por las condiciones laborales precarias en la que trabajan vendiendo diversos productos, tanto agrícolas, como industriales y manufacturados, Los que se dedican a la comercialización de productos agrícolas, tales como: frutas, legumbres y hortalizas es menor numero, sobre todo son mujeres adultas; mientras que el comercio de productos manufacturados es un numero considerable, generalmente, lo desempeñan los jóvenes, hombres y mujeres, quienes lo ven como una fuente de trabajo “disponible”. Todos trabajan aproximadamente 10 -11 horas diarias de domingo a domingo (8:00 am -7:00 pm), principalmente, transitando por las diferentes y estratégicas calles, avenidas públicas y mercados populares de la ciudad y a sus alrededores con el fin de ofrecer sus productos.

Su presencia modifica el panorama urbano metropolitano. Las relaciones son complejas y conflictivas, dado que la exclusión no es solo racial sino también socioeconómica porque desarrollan la economía informal. En efecto, ellos y ellas se ven obligados a desarrollar estrategias de trabajos desde la periferia (lugares populares), tal como Hilario Pilamunga, procedente de *Gulalag Killu Punku*, Punín, Riobamba, Chimborazo; miembro de la comunidad *Runa Kawsay*, indica, en algunos fragmentos de

la historia de vida recopilada en el trabajo de campo, que su experiencia de vendedor ambulante no ha sido fácil:

“Yo trabajo como vendedor ambulante vendiendo gafas, y paraguas tengo que enfrentar a multitudes de dificultades, siempre ha sido un problema la relación con los compradores y también con el tiempo. Los compradores creen que ganamos mucho y no es así, es insignificante nuestras ganancias, además, si no hace mucho sol no se vende nada, si llueve es una oportunidad para vender las paraguas. Desde que vine a Quito, siempre he tenido que recorrer las avenidas principales y las calles estratégicas: Mariscal, 10 de Agosto, Patria, 6 de Diciembre, América, Eloy Alfaro y otros con el fin de evitar los problemas. También voy a las ferias libre de Machachí, el Quinche, Guayllabamba y San Antonio” (Hilario Pilamunga, 13.02.2011).

Esta actividad es sacrificada, porque es tomar espacios que desde la colonia pasaron a ser de los blancos y mestizos (las calles y avenidas). Aún existe actitudes coloniales de las autoridades hacia el trabajo de los indígenas en la venta ambulante; por ejemplo, algunos miembros de la Policía Metropolitana les decomisan la mercadería maltratándolos física y psicológicamente a los vendedores ambulantes, bajo el pretexto de que ellos crean ambiente de inseguridad y desaseo para los transeúntes en las calles.

Como ya se mencionó, los vendedores “informales” recuerdan que, desde el comienzo de estos negocios, han tenido serias dificultades y problemas de exclusión que enfrentan no solo con los compradores y los ladrones, sino también con los compañeros y compañeras que trabajan en la misma actividad. Esto es el resultado de las actitudes de envidia y egoísmo; y, no les dejan introducir nuevos productos; es decir, los comerciantes más antiguos monopolizan y controlan a los nuevos vendedores en el desempeño comercial.

Frente a estos problemas, ellos y ellas tienen que salir adelante, empujados por la obligación de mantener a su familia, siendo esta actividad que les proporciona el único ingreso económico, el mismo que sirve para pagar la luz, el agua, la educación de los hijos, la alimentación, el vestuario y la salud. Adicionalmente, terminar sus viviendas en *Runa Kawsay* que está situada en la zona sur-este de Quito, sector Campo Alegre. Resulta evidente que el mercado laboral urbano es desventajoso para ellos, porque vivir en una ciudad implica trabajar todos los días buscando oportunidades de sobrevivencia, tal como explica Gladys Tenelema, de la comunidad *Runa Kawsay*, vendedora de frutas:

Este trabajo no es fácil, es muy sacrificado, estamos expuestos a todo: a no recuperar el capital invertido, a que nos roben los ladrones, de

que nos atropellen los buses, hay mucha discriminación. Incluso en los buses, cuando nos ven con los canastos y los niños no nos quieren llevar, ni traer; caminamos de calle en calle en las lluvias, en los vientos y en el sol; no ganamos mucho, apenas unos centavitos en cada fruta [...]. Muchas veces no se vende nada, pero sí se vende los días viernes, sábados y domingos porque hay mucha gente. A veces las mismas compañeras nos tienen envidia, y llegan a vender el mismo producto por los lugares que nosotros recorreremos” (Gladys Tenelema, 03.02.2012).

Teniendo en cuenta esta versión de la informante, esta realidad laboral está llena de sufrimientos y dificultades para todos los comerciantes ambulantes. Como consecuencia de ello, ellas y ellos siempre están a la defensiva ante este sistema de coerción física excluyente y represiva, por las experiencias ya enunciadas.

### **Fortalecimiento de la creatividad en la actividad comercial**

Los vendedores ambulantes de *Runa Kawsay* se ajustan (auto someten) a esta marginalidad y continúan con esta actividad haciendo uso de su astucia, de esconderse o desentenderse (Lentz, 2000), con coraje para resistir a continuas y permanentes desventajas, a través de redes de unidad y de comunicación solidaria. En las calles los indígenas comerciantes ambulantes interactúan en una confianza colectiva entre ellos, por ejemplo, se ponen dos o tres vendedores en las mismas calles pero en contravía y si ven que viene la patrulla de la Policía Metropolitana, se comunican inmediatamente en kichwa y entran a las tiendas, restaurantes o locales comerciales.

Incluso si la Policía Metropolitana les decomisa los productos, ellos se van con el producto hasta las administraciones zonales para rescatar su mercadería y se resisten a dar datos y documentos personales a la autoridad con el fin de no ser indentificados en lo posterior, argumentando ser mujeres con varios hijos, divorciadas. En ese sentido, Juana Guairacaja recuerda que cuando la Policía Metropolitana le quitó su mercadería, ella se subió a la patrulla y en las oficinas de la administración zonal del Norte, ella se negó a dar información de su familia, y de su cédula de identidad:

*Chaypika shuktikunaka nirkami, cedulata mañankami, ama kunki, kanka ninki, ñukaka mana katukurkani, chayamun kichunkunallami nishpa, kusamanta separadommi kani nishpa, ama shamunki kunka*

*kama nishpa, china rurarkani, chaymanataka señorakunaka  
vueltachirkakunami tukuy tablerota*<sup>41</sup> (Juana Guairacaja, 12.05.2012).

Este modo de negar la información constituye en una estrategia diseñada por todos los vendedores ambulantes indígenas en sus reuniones de la comunidad. Estos principios de unidad y solidaridad los practican en sus comunidades de origen, aquí tratan de reproducirlos frente a la complejidad de la supervivencia, en un contexto donde la presencia de la diversidad cultural es evidente. Su trabajo requiere de mucho talento y de cierta astucia para establecer relaciones adecuadas con el cliente y convencerlos que la calidad del producto que proveen es económico y garantizado. Tal es el caso de taita Encarnación Mejía de 75 años, quien vive en Quito por 55 años y desde que llegó tuvo que trabajar como cargador en el mercado San Roque, posteriormente aprendió a ejercer el comercio ambulante de legumbres, siendo un trabajo forzado y con poca rentabilidad, pero éste era menos sacrificado que el trabajo inicial. Actualmente, se desempeña en la venta ambulante de chompas y sábanas. Encarnación asegura que tiene una economía más independiente:

*Ñukaka papito ñamari charini kay Quito propiopi, kayman shamushkaka 55 año [...] como ñuka suedro kaypi trabajak karka aprishpa, como numerado, chayka payta katishpa shamurkani ñuka warmi shuk wawata wachakpi aparishpa trabajankapak. Ñuka seudro aparikkunapak jatun mandak karka, paymi ayudarka 2 sucresta convidashpa. Shina trabajakushpa purikukpi cebollata randikkanika trabajarkani chaymantami ashitawan yuyaykuna paskarishpa libre libre shamurkani [...] kunanka rupatamari katuni, shuk bodegatami charini, 15 dolarkunatmi pagani arriendomanta, pero mana ñukalla shuktakunawan [...] Charini 82 sabana, 30 chompas allikuna, 25chompas baratas, cobijas baratas*<sup>42</sup> (Encarnación Mejía, 30.01.2012).

Así como Encarnación Mejía ha buscado alternativas en el negocio ambulante, lo que implica explorar nuevas formas y dinámicas de trabajo, también asimila los discursos de la independencia y las relaciones interétnicas más amplias frente a la discriminación e

---

<sup>41</sup> Entonces otros [compañeros] me indicaron que no regresara hasta cuando me entregen el tablero, además, me dijeron que ellos suelen pedir la cédula no le entregarás, dirás que eres separada del esposo y que no estabas vendiendo nada, que ricién habías lleagado al lugar [y los policías] me quitaron. Así lo hice, entoces las señoras [de las oficinas de la administración Zonal de Carapungo] me devolvieron todo el tablero [lleno de jafas, estuches].

<sup>42</sup> Yo vivo aquí en Quito mismo 55 años [...]. Mi suegro sabia trabajar aquí cargando, como enumerado. Entonces yo vine siguiendo a él, cuando mi mujer dio a luz a un hijo, para trabajar cargando. Mi suegro era dirigente principal de los cargadores. Él me ayudó obsequiando 2 sures, así estando trabajando, me dediqué a vender cebollas, de allí viví entendiendo mejor en mi mente [...]. Ahora vendo ropa en las calles. Tengo una bodega arrendado, pago 15 dólares, pero no solo yo, sino con otros [...]. Tengo 82 sabanas, 30 chompas de las caras, 25 chompas de las baratas, cobijas baratas.

imposición de la población no indígena y de las autoridades municipales. Otros comerciantes son más críticos sobre la realidad de sus trabajos, sus espacios, y recursos (mercaderías), a los que el sistema urbano desvaloriza política y legalmente, considerando que no es una fuente de desarrollo para el crecimiento económico de la ciudad, porque aparentemente la presencia de los vendedores ambulantes afecta a la propaganda que se hace para atraer al turista a la ciudad, especialmente en el centro histórico, centro norte y centro sur de la ciudad, donde se puede ver en las calles y plazas gran cantidad de indígenas, (hombres, mujeres y niños/as vendiendo).

Este tipo de labores es probable que les dé más rentabilidad e independencia que trabajar en el área de la construcción, como cargador o en el empleo de cuidados domésticos. Esta labor implica someterse al peligro, a la inseguridad ya que la prohibición impuesta por las autoridades del Distrito Metropolitano implica trabajar desde la “ilegalidad” o “clandestinidad”. Desde esta perspectiva Manuel Pilamunga, miembro de *Runa Kawsay* ex dirigente de la Organización, explicó las experiencias negativas que han tenido como vendedor ambulante, en un contexto lleno de incertidumbre social y económica, buscan fortalecer la creatividad laboral, en sus propias palabras:

Para mí como indígena y vendedor ambulante e informal no fue tan fácil [...] siempre ha sido de luchas, sacrificios, y retos constantes no solo con los mestizos compradores, sino también con las autoridades civiles. Aún nos dicen longos, longas, indios, marías, ladrones, sucios que vienen a ensuciar las calles y nuestros espacios [...]. A través de este organismo hemos podido ayudar a los vendedores con varios talleres y seminarios de cómo tratar al cliente, vestirse limpiamente, peinarse bien, ofrecer variedad de productos, tener carisma para atender cordial y respetuosamente. (Manuel Pilamunga, 27.03.2012).

Con frecuencia se escucha este tipo de juicio entre la gente de ‘*Runa Kawsay*’, no obstante, la mayoría de ellos que hoy tiene acceso al trabajo formal e iniciaron con el comercio autónomo en las calles y experimentaron la marginalidad y el abuso de autoridad por parte de la Policía Metropolitana, que persigue sin descanso a los comerciantes ambulantes. Los comerciantes ambulantes tienen que vencer a este sistema monopolizante, que desvalora dicha actividad de baja rentabilidad y de alto esfuerzo físico (León, 2003).

En este oficio ambulante “informal” las utilidades son inestables, porque la condición de este tipo de trabajo es insegura, siendo el resultado del sistema socio-



económico globalizado (Domenech, 2008: 58-59), lo que nos aclara Pita al señalar sobre la informalidad urbana en los años 1992. “Bajo la cobertura o etiqueta de unidades productivas informales se esconden actividades lucrativas, algunas con un alto grado de productividad y eficiencia, [...] La mayoría no pagan impuesto al Fisco ni a los municipios [...]” (Pita, 1992: 34). Esta práctica de evadir los impuestos al municipio, al SRI aun sigue, pero no es una razón suficiente para mantener el sistema homogéneo y excluyente. Pero, por otro lado, los y las vendedoras ambulantes autónomos de *Runa Kawsay*, en su mayoría, también aseguran que estas ganancias sirven para la educación de los hijos, alimentación, para pagar del agua, luz, y deudas contraídas para la vivienda, de modo que, se resisten a abandonar las calles, avenidas y plazas públicas argumentando que el municipio no busca ninguna alternativa. En otras palabras, ellos se ven obligados a trabajar de esta manera para el sustento de la economía familiar.

Basilía Tene, de ‘*Runa Kawsay*’, quien se ha dedicado por ocho años a la venta de estuches, cargadores y carcasas de celulares, audífonos, gafas y paraguas en las avenidas Naciones Unidas y Amazonas, en la conversación que mantuvimos en su lugar de ventas comenta su experiencia laboral ambulante:

*Katuykunaka chashna punshanta shamunchik, hay veces katunchik, hay veces mana katunchik. [Policia] metropolitanokuna mana sakin, wakinkuna allilla shamun, kutin demas malo shamukpika mana sakin, kichun, maytapish katisha nin, maypishkachun paykunaka tratasha nin, mashi. Kankunaka indios kankichik, kampak mana kaypika katunachu nin, kayka prohibidomi nin, kaytaka mana ima purinachu nin, kankunapak cada llaktaman tikraychik nin, maypi kawsashkaman tikraychik, mana kaypika sakirinkichikchu nin [...]. Ñukaka kariyanimi yashitak mishaykunawanka: kankunaka imatatak considerankichik como kawsankichik municipio, alcaldepak ukupi. Imatatak siquira ñukanichik laya kashna trabajashpa, kuyayllata katuy mana katuy charinchik mikunapak churanapak, wawakunata estudiopak charinchik [...]. Ñukataka mashna vueltata kichun, kay horapish shuk jatun koche estuche tiyakun municipiopi [...]*<sup>43</sup> (Basilía Tene, 03.01.2012).

---

<sup>43</sup> A la venta venimos a diario, a veces vendemos y otras veces no. [Los policías] metropolitanos no nos dejan, algunos vienen cordialmente, pero otros son demasiado malos, no nos dejan vender, nos quitan persiguiendo por todos lados, tratando de cualquier manera, compañero. Dicen ustedes son indios, aquí no es para tus ventas, dicen aquí es prohibido, dicen aquí no pueden andar, dicen regresen a sus tierras de origen, aquí no se van a quedar [...]. Yo le respondo a los demasiados malos: ustedes no consideran porque viven dentro del municipio, en la alcaldía. Que siquiera así como nosotros trabajamos vendiendo con mucha dificultad, vendiendo no vendiendo tenemos para comer, vestir, educar a nuestros hijos / hijas [...]. A mi varias veces me quitan, hoy mismo están en el municipio un coche grande de estuches.

Si comparamos el testimonio de los hombres y de las mujeres que trabajan en la venta ambulante y las prácticas de los uniformados metropolitanos en sus patrullas, coinciden, porque la Policía Metropolitana les prohíbe radicalmente la venta ambulante en los espacios públicos, considerando que esta actividad es ilegal. Se puede apreciar que hay tensiones permanentes entre los comerciantes indígenas quienes consideran que tienen derecho al trabajo económico individual, la cual garantiza la Constitución del 2008, art. 35, al señalar que “El trabajo es un derecho y un deber social. Gozará de la protección del Estado, el que asegurará al trabajador el respeto a su dignidad, una existencia decorosa y una remuneración justa que cubra sus necesidades y las de su familia.” (Constitución Política del Ecuador, 2008).

Y por otro lado, está el rol de los Policías Metropolitanos instituidos para recuperar y controlar los espacios del disfrute público de la ciudad. Considero que es importante señalar el punto de vista de una de las policías metropolitanas sobre estos casos, la uniformada indicó lo siguiente:

La mayoría de ellos no son de esta ciudad ni provincia, sino de otras provincias hasta de otros países, como colombianos, peruanos, cubanos, venezolanos y ellos son más groseros, no saben las leyes de la urbanidad y si ellos quieren trabajar tienen que acomodarse a las ordenanzas, por ejemplo la Ordenanza 321, artículo 22 que señala las medidas cautelares. Por tanto, nuestro rol es cuidar que los parques y las calles no estén sucios, porque así no podemos recibir a los turistas en la ciudad que es reconocida a nivel internacional como: Luz de América, Capital de la Cultura Iberoamericana, Carita de Dios, Patrimonio Cultural de la Humanidad (Beatriz Verdezoto, 17. 02. 2012).

Frente a esta situación social de los comerciantes autónomos ambulantes, Maldonado (2012), al analizar la especialización de actividades y los éxitos económicos de los indígenas de Chimborazo en San Roque y a lo largo y ancho de la ciudad de Quito, señala que “... diferentes actividades económicas, tienen que ver, sobre todo con el origen étnico, con las diferencias sociales de la base comercial, dependiendo cuan exitosas son” (Maldonado, 2012: 48). Sin embargo, los comuneros de ‘*Runa Kawsay*’ que se desempeñan en la venta de productos manufacturados, mencionan que esta posibilidad de movilidad socioeconómica (ahorro económico), y la supervivencia en la ciudad no es porque vienen de un determinado pueblo o comunidad, como Maldonado

señala, sino porque ellas y ellos generan diversidad de estrategias en los mercados populares, plazas, calles y avenidas de mayor movimiento económico.

### **Dinámicas de interacción y exclusión en el trabajo cotidiano**

En la mayoría de los entrevistados se evidencia que los intermediarios mayoristas dicen: “sí van a poder vender mejor afuera [...]”, incluso ellos les indican los precios por unidad, los modelos y marcas de los productos que esta en demanda y oferta en el mercado; igual los compradores dicen: “si venden barato les comprarían siempre”. Por otro lado, el gobierno local y el mandato de Ordenanzas Metropolitanas (029, 102, 128, 143, 186) relegan de la actividad económica formal al comerciante autónomo y ambulante, considerando que los vendedores ambulantes no contribuyen al desarrollo económico, al no asumir el pago de los impuestos del local, Sistema de Rentas Internas (SRI), Régimen Impositivo Simplificado Ecuatoriano (RISE), Impuesto al Valor Agregado (IVA). En este sentido, una funcionaria del municipio, la responsable de control del espacio público del Distrito Metropolitano de Quito, zona Centro sostiene que:

Los vendedores informales no garantizan, de ninguna manera, que sus productos sean legalmente adquiridos, en el peor de los casos. Igual sucede con las frutas, no tienen permiso del Ministerio de Salud Pública, muchas veces venden productos guardados, pasados, que puede perjudicar la salud de los consumidores. Además estas ventas han sido motivo de que los ladrones se aprovechen para robar a los ciudadanos. Ellos [vendedores informales], no pagan ningún impuesto, como los que están asociados a un mercado y centro comercial [...] (Araceli Merino, 06.02.2012).

Entre los motivos por los que las autoridades locales siguen validando este discurso excluyente construido alrededor de los vendedores y vendedoras ambulantes, para controlar el mercado laboral y económico que de réditos al Municipio del Distrito Metropolitano de Quito, sin tomar en cuenta que los vendedores y vendedoras ambulantes son un recurso que reactiva no solo la actividad económica local sino también global.

Al respecto, quise conocer la posición de la Unión de Organizaciones Indígenas “*Jatun Ayllu Kitu Runakuna*”, que es una organización de los comerciantes indígenas y mestizos autónomos formales e informales de Quito, creada en el año 2000 y vigente hasta la actualidad. Esta organización tiene las mismas urgencias y necesidades en su

agenda respecto a los pequeños comerciantes indígenas y sus condiciones precarias de trabajo, los robos, la discriminación racial y social violenta, y la ausencia de fuentes laborales seguras; como podemos ver en el estudio socioeconómico de la Organización. “[...] la estrategia asumida por las personas en edad de trabajar que han migrado desde las provincias es esencialmente [...] el comercio informal cuyas condiciones de precariedad son altas. [...] que en su mayoría no sobrepasan los 25 años de edad, es necesario determinar estrategias que contribuyan con su formación [...]” (Jatun Ayllu, 2005: 60).

La mencionada organización está preocupada por la creciente presencia de los indígenas que buscan un porvenir en esta ciudad; los dirigentes siguen asesorando y acompañando a las organizaciones de comerciantes ambulantes que están afiliadas, no solo para superar la pobreza económica sino también para alcanzar un nivel alto de coexistencia emocional, intelectual, moral y espiritual de pequeños comerciantes autónomos en el mundo urbano. En concreto, Feliciano Mejía, actual presidente de la organización; manifestó lo siguiente:

“Siempre ha sido nuestra preocupación cómo lograr una vida digna en la ciudad, yo mismo he insistido que el vendedor debe tener mucha paciencia y control de sí mismo, si quiere ser exitoso en su negocio, porque el momento en que el vendedor pierda la paciencia puede provocar molestias al comprador y nunca más volverá. No es todo, el problema recién surge allí, ellos [clientes] tienen mala imagen de nosotros, creando más brechas entre el comprador y vendedor y los que pagan estas consecuencias no es ni el comprador ni el gobiernos somos nosotros mismos, nuestros hijos, nuestro futuro (Feliciano Mejía, 18. 02. 2011).

A pesar de los conocimientos prácticos en este campo laboral, los vendedores ambulantes no tienen ninguna garantía de su trabajo, pero les permite desenvolverse económicamente. Así, del conflicto surgen diversas opiniones sobre la ciudad, unos la llaman “ciudad de acogida” y “ciudad de oportunidades”; otros la llaman “ciudad odiosa” y “ciudad racista”. Estas opiniones pueden entenderse mejor como un sistema de aislamiento social y racial desde los discursos, representaciones y prácticas estructuradas. A partir de lo anotado podemos decir con De la Torre (1996), que existen momentos y espacios en la que experimentan discriminación en las interrelaciones cotidianas entre los indígenas y los mestizos. Para este autor, las oportunidades de

supervivencia o el racismo en la ciudad depende de la fortuna, de la vestimenta y la preparación académica que poseen los indígenas.

Los indígenas de clase media, cada vez más, no aceptan los malos tratos. A nivel individual cuestionan e impugnan las agresiones racistas. Un estudiante universitario de la Provincia de Cotopaxi manifiesta, “cuando tengo ocasión siempre discuto con las personas que ofenden de esta manera a nuestros compañeros, a nuestros hermanos y creo que las condiciones, de poco a poco, van a ir cambiando” (De la Torre, 1996: 61).

En oposición a estos discursos de los dirigentes indígenas e intelectuales (indígenas y no indígenas), el comerciante Encarnación, que tiene experiencia laboral y que hoy actualmente vende chompas, sábanas y cobijas en las calles, recuerda que en ningún momento han sido una ayuda los dirigentes de ninguna organización; solamente hasta conseguir un puesto de trabajo, dice que ofrecen ayudar a solucionar los problemas que tienen que confrontar en los quehaceres del negocio, pero después se olvidan. Por consiguiente, ellos siguen enfrentando la exclusión:

*[...] Paykuna [dirigentes] imapi mana yanapanka. Paykunaka trabajota hapinkamallami kay chayta ninkuna, kutin ñukanchik pobre kuyaylla kanchik aparishka, markashka tukuy callekunata chaypika municipalkunaka respetota charikka mana kichun, mana respetota charikkunaka, grocero ñukalayaka. Kichushpa apashpa rin. Ña chayka shuwan<sup>44</sup> [...]* (Encarnación Mejía. 30.01.2012).

La Policía Metropolitana encargada de hacer respetar las ordenanzas asegura que las ventas en las calles no es una cuestión racial, sino una cuestión de “orden” que se debe tener en la ciudad y por eso es la prohibición de esta actividad en los espacios públicos, y “si quieren ellos trabajar en las calles deben tener licencias del Municipio para ejercer el derecho al trabajo”. Igual coincidencia encontramos en las opiniones de los funcionarios del municipio, quienes creen que los vendedores ambulantes evaden los impuestos, propician la delincuencia e inseguridad en la ciudad. Incluso la venta de los productos ilegales como se aprecia en los testimonios anteriores.

En atención a lo mencionado sobre las acciones de la Policía Metropolitana y de los funcionarios municipales del control del espacio público con relación a los comercios ambulantes autónomos y al analizar, el “Proyecto de ordenanza control del

---

<sup>44</sup> [...] ellos, ellas [los /las dirigentes] no nos ayudan en nada. Ellos/ ellas solo hasta encontrar el trabajo dicen esto y otro, pero nosotros pobres estamos lástima en las calles: cargando, marcado [las mercaderías]. Allí los [policías] metropolitanos que respetan no nos quitan y los que no tienen respeto, groseros como yo, quitan y se van llevando. Esto ya es un robo [...]

uso del espacio público” (2008), se contradicen, porque en el documento indica que protege el trabajo autónomo y por cuenta propia en la ciudad: “Para la aplicación de esta ordenanza [control de espacio público] se entenderá como trabajo autónomo a toda actividad comercial que consista en la compra o venta de cualquier clase de productos o artículos o en la prestación de servicios de cualquier naturaleza que se desarrolla en el espacio público”<sup>45</sup>. Esto tiene el amparo del marco legal de la actual Constitución que asegura el trabajo digno y seguro del comerciante ambulante: “Se reconocerá y protegerá el trabajo autónomo por cuenta propia realizados en espacios públicos, permitidos por las ley y otras regulaciones, se prohíbe toda forma de confiscación de sus productos, materiales o herramientas de trabajo” (Constitución Política, 2008: art. 329).

En el centro histórico de Quito y a lo largo de las calles y avenidas principales del centro, norte y sur, ubiqué a varias personas de la comunidad indígena *Runa Kawsay* que se dedican a vender: frutas, gafas, paraguas, accesorio de celulares y de carros. Estos vendedores en su mayoría tienen sus tableros (coches), y van juntos la esposa y esposo, comparten las calles, avenidas, plazas y parques con otros indígenas y no indígenas ambulantes. Los lugares más codiciados son: centros comerciales Mall el Jardín, El Bosque, Quicentro Sur, Quicentro Norte, Condado Shopping; supermercados: Santa María, Supermaxi, Comisariato, Akí, Tía; estadios deportivos: Atahualpa, Liga, Nacional; Universidades: Católica, Salesiana, Central, Politécnica Nacional, San Francisco; y mercados populares, como: mercado mayorista, mercado del Sur, mercado de Cotacollao, mercado Carcelén, mercado Chiriyacu (el Camal), mercado San Roque; ferias de Machachi, San Antonio de Pichincha, el Quinche, Sangolquí, dada la afluencia de gente de toda clase social.

Ellos y ellas han desarrollado un discurso sobre su idoneidad para vender sus productos asimilando los contextos urbanos desde la marginalidad y demostrando su astucia y capacidad para los negocios desentendiendo las ordenanzas municipales. Además, la solidaridad entre los indígenas les ha permitido neutralizar la tensión y el maltrato de las autoridades ya mencionadas, oponiendo resistencia a pesar de recibir golpes, insultos y decomiso de sus productos. Los vendedores y las vendedoras ambulantes autónomas son víctimas de todas estas humillaciones discriminatorias. En

---

<sup>45</sup>Proyecto de ordenanza control del uso del espacio público, 2008. Art. II.323 Trabajo autónomo y por cuenta propia.

este sentido, Juana Guayracaja, originaria de Gulalag, miembro de *Runa Kawsay*, quien trabaja por 10 años en la venta de gafas, comparte su experiencia:

*Ñukaka shamuy pachamanta kaytaka katushpa kawsani, chaypica metropolitanokunaka shuk jatun tablero, 200 jafaskunawan, ñuka chichu junta kashpa, kunan kaya unkurinalla. Kunan chayamushpa, shukta rikuchikurkanillami señarakunaman. Chaymantaka washamanta metroplitanokunak rikurishpa, shukka ñukta washaman ñuka rikrakunata charin, kutin shuktakka tablerotaka apashpa rirka camionetaman, eres necia María nishpa. Ñukapish nirkani, ustedes los hombres son necios, solo ponen hijo y se van, todos los hombres, yo no tengo marido, me votó porque se fue con la moza [...]*<sup>46</sup> (Juana Guairacaja.12. 05.2012)

En este contexto, las luchas de los indígenas de '*Runa Kawsay*' por los derechos laborales del autosustento familiar en la ciudad son legítimas. Asimismo vienen haciendo uso del espacio público desde la década de los noventas en coordinación con la organización *Jatun Ayllu Kito Runakuna* (afiliada a la CONAIE y ECUARUNARI). En relación a lo mencionado, en una conversación sostenida con Alejandro Lema, ex dirigente de *Jatun Ayllu*, mencionó que el interés de los indígenas en la ciudad con el tema de las ventas y el trabajo informal ha sido una preocupación, debido a, que su realidad en calidad de residentes no ha sido tan fácil, sino que se ven atropellados en sus derechos laborales al considerarlos "migrantes". En otras palabras, las/los funcionarios del MDMQ subestiman las actividades de los indígenas provocando más tensión social y hostilidad, por eso en su tiempo de dirigencia (2004-2005) iniciaron diálogos y demandas al municipio para hacer respetar los derechos laborales:

*[...] chinapish cada grupo uchilla organizacionta rurashkakuna, asociacionta charinkuna, lugumbre katukuna, lentes katukuna, churana katunkuna [...]. Kay Quito ukupika policia municiplakunami yallitak llakichinkuna, katunakunata kichushpa mana entregan. Chay llakikunata charin y shuwakunata laya kaypika katishpa purín. Kunanka prohibidomi kan kay centro ukupi katushpa purinaka. Chaymanta yuyarsihkanchik imashinatak chay uchilla asociacionkunata shuk jatun tantanakuyta rurankapak, chaymi Jatun Ayllu shutiwan wiñarirka. Kay organizacionka ashatawanka wiñarirka municipiota mañankapak ñukanchi derechosta, mana*

---

<sup>46</sup> [...] yo vivo vendiendo esto [jafas y estuches] desde que llegué. Entonces los [policías] metropolitanos me quitaron un tablero grande con 200 gafas. Yo estaba embarazada, vísperas de dar a luz. Ricién llegué y estaba enseñando a las señoras, de repente los metropolitanos se aparecieron desde atrás, uno me tuvo con los brazos hacia atrás, mientras el otro subió el tablero a la camioneta, diciendo María eres necia. Yo también le dije, ustedes son necios, solo ponen hijos y se van. Todos los hombres son así, yo no tengo marido, me botó porque se fue con la moza [...].

*shuwakuna kanchik, mana yanka purikuna kanchik. Chinaka municipiowan ashkata parlashpami, paykunaka shuk allpata kurka surpi, kankunatak imatapash rurankichik nishpa. Ñukanchika shuk Centro Comercialta rurana yuyaymi tiyarka [...] kay ratuka asha llakikuna rikurishkka: kushkita mana charinchik, Banco Interamericano kushkita mañachisha nirka kutin chaypimi mandakkuna cambiarishka, chayka mushuk politicatami paykunaka churashka<sup>47</sup> (Alejandro Lema. 14.03.2012).*

Para entender estas apreciaciones, entablamos conversación con el coronel Carlos Vega, supervisor de la Policía Metropolitana de la zona centro, para escuchar las percepciones que tiene sobre los vendedores indígenas ambulantes y el uso de los espacios públicos. Él supo manifestar que: *“los vendedores autónomos lucran injustamente del espacio, no pagan impuestos y cooperan con la delincuencia e inseguridad”*.

Nuestro trabajo es muy delicado porque cumplimos con las ordenanzas municipales 029, 129, 308 en las que indican que debemos controlar que los ciudadanos, como los vendedores, pandillas e indigentes, no ensucien los espacios públicos del centro histórico colonial. El problema más duro con el que debemos enfrentar es con los vendedores ambulantes, ellos son muy complicados para tratar, se les pide que se retiren y ponen resistencia tratándonos de ladrones, y cuando ellos no nos hacen caso, le decomisamos los productos, y les vamos a dejar en la fundación REMAR, la misma que ayuda a los indigentes. Sin embargo, ellos piensan que nosotros nos beneficiamos de esos productos decomisados (Fabían Cárdenas, 17. 02. 2012).

Tomar en cuenta este testimonio es importante para entender otros argumentos políticos, raciales y económicos; consecuentemente las prácticas en la interrelación entre indígenas y policías, con transeúntes, compradores y otros vendedores en los lugares de venta son persecuciones discriminatorias. En la conversación con Feliciano Mejía, él denuncia radicalmente estas actitudes insensibles y que responden a la ideología de superioridad al considerar a las mujeres indígenas como “Marías”, poco dignas, no urbanas; es decir, la relación no es en consideración a la condición humana.

---

<sup>47</sup> [...] Así también cada grupo pequeño había organizado como asociación vendedores de legumbres, vendedores de lentes, vendedores de ropas [...]. Aquí en Quito los [policías] municipales perjudican mucho decomisando sus ventas y no devuelven. Estas dificultades tienen, les persiguen como a los ladrones. Ahora es prohibido andar vendiendo en [las calles] del centro, por eso hemos acordado como estas pequeñas organizaciones hacer como una sola organización al cual hemos *Jatun Ayllu*. Esta organización se creó principalmente para exigir al municipio los derechos [al trabajo], no somos ladrones, no estamos paseando. Así dialogando varias veces con el municipio, ellos nos ofrecieron un terreno al sur, indicando que nosotros hagamos lo que quiera. Nosotros pensábamos construir un Centro Comercial. En este momento encontramos un poco de dificultades. No tenemos dinero, el Banco Interamericano de Desarrollo (BID) quiso dar préstamo, pero los jefes hoy son nuevos y ellos han puesto nuevas políticas.



En este sentido, aunque en la Constitución 2008, art. 329, reconozca el derecho al trabajo autónomo, en la práctica el Estado no interviene en favor del y de la vendedora ambulante sino que le impone más obstáculos a través de las ordenanzas municipales del “control de espacios públicos” que vienen “[...] de arriba abajo, teocéntrico y tecnocrático que maltrata a la gente y a las culturas [indígenas y sigue siendo en gran parte] una variable residual, que desaparecería con el avance de la modernización [...]” (Escobar, 2004:94). Con el discurso del “deber ser” de las ciudades urbanas modernas y no del “deber hacer” una ciudad con diversos pueblos, poblaciones y conglomerados humanos que habitan en ella.

Ante esto quiero subrayar que los que viven en esta ciudad trabajando en las calles, por falta de oportunidades en el mercado formal, han sido capaces de construir sistemas de resistencia y de confrontación, ya sean individuales o colectivos ante las autoridades metropolitanas y su discurso hegemónico y “moderno”. Feliciano menciona lo siguiente al respecto:

[...] los indígenas preferimos el trabajo autónomo, aunque éste no significa un sueldo ni ganancias fijas, pero hay cierta libertad, porque en las reuniones que tenemos con todos los vendedores [informales y formales] siempre les insistimos que no les manden a sus hijas a trabajar de empleadas domésticas, porque se ha escuchado atropellos, violaciones, explotaciones en las cuales me parece injusto que nuestras hijas vayan a lavar los trapos y los calzones de las señoras; por tanto, sí les insinuamos que socialicen su trabajo con sus hijos más grandes para que sean comerciantes. (Feliciano Mejía 13. 02. 2011).

La incertidumbre y el sufrimiento de los vendedores ambulantes de los *Runa Kawsay* van más allá de la situación socioeconómica. Su representación étnica se ha puesto en juego al vivir el choque cultural, estigmatizando la cultura indígena kichwa por los prejuicios emitidos y validados en las relaciones cotidianas. La representación de la lengua, vestimenta, costumbres, la forma de organizarse, incluso los usos astutos de la exotización, son señales de la capacidad de mostrar las propuestas identitarias que tienen los vendedores minoristas autónomos. Son aspectos creativos e innovadores: “Las diferencias en este sentido se enmarcan dinámicamente entre las de origen territorial – espacial y las socioeconómicas que establecen el status, prestigio y reconocimiento, tanto intra como extra grupal y comunitario” (Maldonado, 2012:43).

Para De la Cadena (2004), en los espacios del Cusco, Perú, donde hay presencia mayoritaria de indígenas, las relaciones interpersonales entre indígenas y mestizos están

cargadas de tensiones, y, por su puesto, están relacionadas con la condición socioeconómica y cultural. En sus palabras: “En el Cusco la difusión de la retórica de clase [...] de la conciencia de clase entre los así llamados indios, no implicó el fracaso de las ideologías étnicas ni tampoco la cancelación de los sentimientos y estructuras racial y culturalmente jerarquizados” (De la Cadena, 2004: 328).

María Atupaña de 45 años, miembro de *Runa Kawsay*, llegó a Quito hace 30 años, vino de Columbe, Chimborazo con la idea de ayudar económicamente a su familia, ya que el dinero que ganaban sus padres en la agricultura no les alcanzaba. Ella recuerda que al inicio se decidió por trabajar de cargadora en los mercados, luego de dos años se dedicó a trabajar en el mercado para las comerciantes desgranando habas, arvejas y fréjol para los comerciantes mestizos; posteriormente trabajó como lavandera de ropa de los mestizos, finalmente llegó a vender legumbres “rodeando” o caminando en las afueras del mercado San Roque, por más de 23 años hasta el día de hoy, ella expresa su opinión de los actores con los que se ha relacionado en su trabajo:

*Ñuka ñaña kaypi karka, shamurkani aparisha purishpa china tukuytaya karka señorakunapak mercadomanta carropi churashpa shuktak mercadokunaman [...]. Ishki watapimi trabajarkani chashna trabajashpa purikukpi habas choclo, alverja desgranashpa ganakkanika amukunawan. Kay ganancia mana paktarka arriendo, mikuna, educacion wawakunapak. Ña mana paktashpami kutin llukshikkani desgranamanta takshanapi ganankapak, shuk dolarta pagakkarka docenamanta. Chashna tukuytami kaypika sufrimientota purinchik kunankama. Mana puestota charini kunanpish china katushpa purini rodeashpalla kay San Roquepi. Señarakunapk shuk laditota mañashpa, minkashpa purini chay wichikunapi. Policía, mishu, negrakuna mana sakin. Indias de donode tambien vendrán aquí a dañar la feria, regresen a su tierra. Kutin ima puestota mana charikpika imalayapish kaypi luchanchikka maski makakuchun rimakuchun kaypi katunchik<sup>48</sup> (María Atupaña. 09.02.2012).*

Trabajar de comerciantes autónomos para los indígenas de *Runa Kawsay* ha sido una oportunidad de vivir la interculturalidad a través de adquirir nuevas experiencias, debido

---

<sup>48</sup> Mi hermana estaba aquí vine a trabajar cargando para las señoras, así era de todo, estibaba en carro para llevar de un mercado a otros mercados [...]. Así trabajé dos años, luego ganaba desgranando habas, choclos y arvejas con las señoras. Esta ganancia no alcanzaba para el arriendo, comida, educación de los hijos e hijas. Al no alcanzar salía de este trabajo para trabajar lavando la ropa que pagaban un dólar por una docena de prendas. Así vivimos hasta ahora todo tipo de sufrimiento. Ahora no tengo puesto y vivo vendiendo, solo rodeando en San Roque. Pidiendo un ladito y encargando a las señoras ando por esas subidas [...]. Los policías, mestizas y negras no nos dejan. Indias de donde también vendrán aquí a dañar la feria, regresen a su tierra. Como no se tiene ningún puesto, aquí luchamos como sea, aunque nos peguen, insulten aquí vendemos.

a estar en contacto con otras culturas, sin desconocer que en esta convivencia intercultural urbana aún los indígenas experimentan humillaciones y desprecios por la posición social que aparentan los mestizos (“superior”) y los indígenas (“inferior”). No obstante, la capacidad de adaptación de los indígenas en la ciudad ha sido gracias a las relaciones de encuentros y desencuentros con personas de diferentes culturas, la que posibilita el ascenso social y económico que permite la supervivencia étnica.

No se puede tener un promedio exacto de su actividad económica, debido a que las personas entrevistadas de la comunidad se resisten a informar, de sus ingresos y gastos, es decir, ninguna pregunta estratégica no funciona, porque se les preguntó ¿cuánto gastan y en qué gastan?, ellos evaden la respuesta, y tampoco funciona la pregunta de: ¿cuanto es su ingreso mensual? Esto es parte de la estrategia de su supervivencia en la ciudad. No obstante, ellos aseguran que la mujer trabaja para los pasajes de sus hijos a la escuela, cuotas, pasajes para los esposos y alimentación de la familia, mientras que los hombres trabajan para ahorrar o pagar deudas contraídas por adquirir bienes y compromisos como, bautizos, matrimonio de sus hijos. De hecho, esto no es solo un movimiento económico, sino una relación social entre el vendedor y el comprador. Esta actividad es una dinámica interactiva y comunicativa, de modo que, ya es un gran esfuerzo de la construcción de una ciudad intercultural y pluriétnica.

Cabe señalar que en la agenda del alcalde actual, a través de la Secretaría de Inclusión Social y Económica, está presente este proyecto; aunque en la práctica no hay nada concreto particularmente con los miembros de la comunidad ‘*Runa Kawsay*’. Trabajos como los de Manuela Camus (2002), que estudia a la población indígena en la ciudad de Guatemala y sus labores cotidianas en calidad de comerciantes, cargadores, lustrabotas, señala que: “En torno al trabajo cotidiano es que se desarrollan tácticas y estrategias de ocupación de los espacios públicos y de su apropiación frente a las instancias reguladoras del Estado” (Camus, 2002: 205).

Pero los y las de *Runa Kawsay* que se dedican al comercio ambulante, con quien se conversó sobre el tema, aseguran que en el pasado, hasta hace unos siete años (2005) todavía eran permitidos el comercio autónomo en el Centro Histórico y en el centro-norte. Hoy en día ellos y ellas han ampliado su cobertura hacia otros lugares como ya se señaló en otros acápite; no obstante, la industria del turismo que el municipio ha emprendido desde el año 2003 va creciendo y extendiéndose a otros lugares, entonces,

los funcionarios del Municipio de Quito aplican restricciones y prohibiciones en otras partes por donde concurren los turistas, a través de las ordenanzas, sobre las ventas ambulantes, por ejemplo, en el Comité del Pueblo, Solanda, Carcelén Alto, Tumbaco argumentando que estas ventas dan mal aspecto a los turistas, por tanto, proponen mantener un “orden”. Esto afecta a los vendedores y vendedoras indígenas, porque al resistir el desalojo sus ventas son incautadas y deben pagar una multa de US\$ 180,00 dólares para recuperarlas. Tal como menciona Julián Pilamunga, vendedor ambulante:

[...] Recién me quitaron un coche grande de estuches, los chapas (metropolitano) en Carcelén y avisan donde lleva, como ellos tienen oficinas al norte o Calderón. Otros, los que son buenos chapas, dicen vamos para que vengan guardando bien. Otros malos no dicen nada y nos vamos a retirar, dicen, lleven pero no todo. Para llevar todo debo pagar la multa 180, y lo peor no devuelven todo tal como estaba, de mí ya habían sacado las carcasas, audífonos, cargadores, estuches los buenos, los buenos habían sacado casi todo. [...] hay que estar pilas como si estuvieran con los ladrones [...] (Julián Pilamunga 13.03.2012).

### **Acceso laboral “formal” independiente**

En las dos últimas décadas del siglo XX y la primera década del siglo XXI la actividad laboral para algunos indígenas en la ciudad de Quito ha cambiado, debido al difícil acceso al comercio ambulante. El control estricto de la Policía Metropolitana los ha ido desalojando de las calles y plazas populares donde antes habían trabajado como vendedores ambulantes, principalmente en el sector de San Roque, 24 de Mayo y la calle Cuenca del Centro Histórico.

Cabe mencionar que en las décadas de los ochentas la migración de los indígenas era más intensa con residencia más prolongada (permanente), en su mayoría, se dedicaban a cargar las mercancías de todo tipo y de peso extremo (León, 2003), a quienes se les conoce como cargadores, siendo uno de los trabajos más duros y menos saludables para el ser humano. Para algunos jefes o miembros de familias este tipo de trabajo era considerado como única fuente de trabajo en el que se podían desempeñar en la ciudad, sin tomar en cuenta las consecuencias que esto podía traer para su salud.

Antes de proseguir con el tema en cuestión, es importante definir el concepto del trabajo formal. De acuerdo al Instituto Nacional de Estadística y Censos (INEC) determina como “empleo pleno”:

La población con ocupación plena está constituida por personas ocupadas de 10 años y más, que trabajan como mínimo la jornada

legal de trabajo y tienen ingresos superiores al salario unificado legal y no desean trabajar más horas (no realizaron gestiones), o bien que trabajan menos de 40 horas y sus ingresos son superiores al salario unificado legal y no desean trabajar más horas (no realizaron gestiones) (ENEMDU, s/f: s/p).

En este contexto, es importante entender cómo accedieron al trabajo formal los *Runa Kawsay*; para esto es necesario recordar que ellos también se inician con el trabajo de cargadores (en el caso de los hombres), siendo esta clase de trabajo muy precario, porque el pago estaba basado en la caridad del empleador. Mientras las mujeres se dedicaban al comercio autónomo y ambulante de las verduras y frutas. “En los comienzos de la migración, muchos indígenas serranos se emplearon como cargadores y estibadores en los mercados de San Francisco, de San Roque y de Santa Clara. Los mercados son claves, también para quienes dedican a la venta ambulante de verdura y frutas como el caso de los migrantes de Gulalag” (Demón 2010: 3).

Además, el prejuicio contra la cultura y la lengua kichwa empeoraba las condiciones de trabajo y estabilidad económica. Cajas (2010), señala que los mercados laborales en Quito son, la construcción como peones y/o albañiles, las tiendas de abastos, almacenes de ropa y de ferretería; para las mujeres: el servicio de cuidado y los centros comerciales:

El objetivo es la manutención de la familia y suya [o suyo], por lo que se ven abocadas [abogados] a aceptar trabajos de baja calificación, mal remunerados y sobreexplotados para hacerlo, situación que les aproxima más a la supervivencia que a la planificación, a sobrevivir en el presente, momentáneamente, a ir tirando del día a día. Obviamente son trabajos pesados, poco apetecidos, susceptibles de dejarlos en cualquier momento. La lógica que funciona es emplearse en lo que se pueda, en lo que haya, hay poca opción a escoger y mucho menos a aspirar (Cajas, 2010: 17).

Estos trabajos con el pasar del tiempo y también con los cambios económicos, políticos, culturales y tecnológicos afectan a todos los sectores sociales vulnerables del mundo (Escobar, 2004). Estos cambios globales al que comúnmente le conocemos como el sistema neoliberal afecta a este sector, porque los aspectos económico, político y cultural de las macro empresas constructoras y de redes del comercio transnacional de productos de primera necesidad están controlados por los accionistas de las mismas, por ejemplo, todos los que quieren trabajar en este mercado laboral deben tener instrucción escolar como requisito básico, más adelante precisaremos sobre este particular. Pero

también en el año 2003 el plan de embellecimiento de la ciudad, que el municipio metropolitano puso en marcha para captar más actividad turística obligó a los indígenas de la ciudad redefinir sus actividades económicas, sobre todo a los vendedores ambulantes y cargadores.

Resultado de este sistema neoliberal es el TLC (Tratados de Libre Comercio), éste fue impuesto por las políticas económicas de los Estados Unidos a los países de Latinoamérica. Para ilustrar esto podríamos mencionar dos tratados: primero, el Tratado de Libre Comercio de América del Norte (TLCAN)<sup>49</sup> que se celebró entre México, EEUU y Canadá (1994) y segundo, el Tratado de Libre Comercio Centro Americano (Costa Rica, Salvador, Guatemala, Honduras, Nicaragua que se celebró en el año 2003. Obviamente en Ecuador nos se llegó a firmar este Tratado, porque los movimientos sociales e indígenas protestaron contra TLC, en la que la comunidad *Runa Kawsay* ha participado activamente en estas marchas y protestas colectivas.

En medio de esta realidad algunos indígenas de *Runa Kawsay* se vieron obligados a abandonar las calles, las esquinas y los mercados populares, para incursionar en nuevos mercados laborales, por ejemplo, las nuevas fuentes de trabajo son en los diferentes puestos fijos de los Centros Comerciales del Ahorro (CCA)<sup>50</sup>. Aunque para Demón (2010), los estudios sobre la migración de la comunidad Gulalag (*Runa Kawsay*) en Quito, enfatizan que ellos siguen dedicados al trabajo informal (autónomo) “[...] con una decidida preferencia por la venta ambulante de frutas y verduras” (Demón, 2010: 7). Sin embargo, esta estimación no es real, porque en estos últimos diez años han accedido a la comercialización de productos manufacturados (ropa para niños y adultos, correas, paraguas, accesorios de celulares y cds, gafas, maletas). Un grupo de 25 personas entre hombres y mujeres se dedican a esta actividad en locales fijos en Centro Comercial Ipiales, Centro Comercial Chiriyacu, Centro Comercial Bogotá, Centro Comercial Mayorista Negocios Andinos, otros arriendan locales por la Marín, por la Ofelia, incluso una familia tiene local de ventas de mochilas en Otavalo, siendo el 19.53% del total de la población económicamente activa de la comunidad. Otro grupo, 57 hombres y mujeres, se dedican al comercio ambulante de los productos manufacturados en las calles y ferias populares, son el 44.53%, del total de la

---

<sup>49</sup> En inglés es: *North America Free Trade Agreement (NAFTA)*.

<sup>50</sup> CCA es la sigla que se refiere para indicar los Centros Comerciales de Ahorro, como: El Tejar, Ipiales, Churiyacu, Mercado Mayorista de artesanías del sur, etc.

población económicamente activa de la comunidad. Sin olvidar que todavía el porcentaje de los indígenas que se dedican a la venta ambulante es alta, pero en relación con las nuevas tendencias de comercializar productos manufacturados, los que se dedican a vender verduras y frutas son solo 3.90% de la totalidad de la comunidad. (Ver la tabla N° 3)

Hay que decir que su actividad aparece como formal, particularmente de los 19.53% que comercializan en locales fijos aunque no sea un porcentaje alto, esto se explica por ser una nueva forma de labor, pero es un número considerable, al que hay que destacar su capacidad de incorporación al comercio con la inversión de una cantidad considerable de capital. Por otro lado, ellos no emiten una factura, ni el cliente exige este documento; tampoco declaran al SRI sus ingresos y egresos, sino que solo pagan el RISE, según manifestaron los entrevistados. Hilario manifiesta que: “trabajamos con el RISE, pagamos anual 14.45 [dólares]. Si vendemos la mercadería, cuando piden, damos una nota de venta. Somos comerciantes minoristas, necesitamos por los menos invertir unos 8.000 a 10.000 en la mercadería y a veces no se vende nada [...]” (Entrevista. Hilario Pilamunga, 29.03.2012).

En este sentido, una de las funcionarias del Municipio del Distrito Metropolitano de Quito asegura que esta actividad es formal: “Los [vendedores en puestos fijos] que están asociados a un mercado y centro comercial, con ellos no tenemos ningún inconveniente, porque ellos tienen su propio local, hay seguridad, cumplen con las ordenanzas municipales, pagan impuestos correspondientes al municipio [...] y otros servicios” (Araceli Merino, 07.03.2012).

### **Lugares de procedencia de la mercadería**

Los comerciantes tanto ambulantes como de los puestos fijos mencionan que compran en el mercado mayorista, de la parroquia Guajaló, Centro Comercial Mayorista de Negocios Andinos, allí encuentran productos no perecibles (mercaderías) e industriales: artículos de papelería, cosméticos nacionales y extranjeros; particularmente productos manufacturados: ropa confeccionada, tejidos, calzados, artículos de cuero, lana, y fibra; artesanales: artículos como correa, billeteras, alfombras, sábanas, edredones y cobijas de fibra, de lana, importados de diferentes lugares del Ecuador como también de:

Colombia, Perú, Panamá, Venezuela, China, India y EEUU, por los comerciantes mayoristas.

En este lugar de comercialización la mayoría de los intermediarios tanto mayorista como minoristas mantienen una relación social muy cordial, entre indígenas y no indígenas. Este tipo de actividad económica aparentemente asegura “confianza” y no un “fraude” en el negocio. En tal sentido, Portes y Haller mencionan que los sistemas de negocios funcionan gracias a “redes muy sólidas, consolidadas mediante una cultura y una experiencia histórica comunes. [...] la confianza es un requisito fundamental para el funcionamiento de la segunda economía [...]. El hombre debe ser esclavo de su palabra” (2004: 18); Gina Maldonado, que estudió la realidad de los indígenas de Chimborazo en el mercado San Roque de Quito, señala que hay cierto grado de reciprocidad: “[...] el problema de marginalidad y racismo, sin que estos hayan desaparecido, son menos crudos y agresivos que antes, [...]” (2012: 44).

Con estas acepciones de los autores y luego de hacer la observación del campo mas de una vez, le entrevisté a varios mayoristas indígenas y no indígenas con la siguiente pregunta: ¿Qué confianza tienen en el comerciante minorista, han fiado la mercadería? En este sentido, según algunos comerciantes mayoristas indígenas del Centro Comercial Mayorista Negocios Andinos, admiten que si han trabajado con el sistema de fianza (crédito) con los indígenas minoristas, pero hoy es más difícil porque han perdido el capital al no poder cobrar por dicha mercadería fiada; además, los que fabrican tampoco les dejan fiado a ellos la mercadería. No obstante, cuando les conocen muy bien al comerciante y sabe pagar puntualmente ellos les fian el 15% del total de la compra, mas no todo. Los mayoristas prefieren vender en efectivo. Segundo Santillán, procedente del pueblo Otavalo, productor de sweteres, chalinas, etc., menciona al respecto: “*Wakin pagakakpika fiachinchik, mana pagak kakpika mana fiachingchik, mana pagashpa wakink runakunaka yallirkamari. Chay ashito ashitota apakkunaka chinkarinllamari, ña riksिमanta pachami paykunapak wastita maypi kawsak, paykunapak katukta riksishpa. Ña kunapika mana fiachinchikchu*”<sup>51</sup> (Segundo Santillán, 17.05.2012).

---

<sup>51</sup> Algunos que saben pagar si hacemos fiar, a los que no saben pagar no les hacemos fiar. Algunos indígenas se ha ido sin pagar. También los compañeros que llevan en menor cantidad se desaparecen, ya desde que le conocemos, sabemos sus casas donde viven y tambien sus lugares del comercio. En este tiempo no les fiamos.



En relación con este testimonio, los comerciantes mestizos también tienen la misma versión sobre las relaciones comerciales con los minoristas indígenas, pero ellos aseguran que en este momento no están dispuestos a trabajar de esta manera y ellos prefieren vender al contado para no tener posteriores dificultades y perder la amistad con sus clientes, esto es parte de la realidad vivida, relacionada con el comercio. Según menciona una productora mayorista de Ambato en relación con la confianza de comprador o /y compradora: “[...] Yo soy de Ambato, yo no fío mi mercadería, igual a mí, para los materiales no me fian, yo tengo que dar la vuelta con el mismo capital [...], puede ser que otros den fiado, eso no niego, pero yo no puedo más. Si vienen a pedir los compañeros, pero fiar es regalar porque no pagan” (Mónica Tobar, 17. 05. 2012).

Regresando a los vendedores de *Runa Kawsay*, también manifiestan que en el mercado mayorista hay confianza, expectativas y sentimientos mutuos para garantizar el producto, para adquirir la mercadería a crédito y realizar sus transacciones económicas a través de cheques girados. No obstante, las redes sociales interétnicas no garantizan el movimiento económico y las relaciones sociales prolongadas para el futuro:

En el mayorista venden los que confeccionan mismo [...] hay algunos que avisan la verdad, hay un hermanito indígena mismo, él dice que trae de Colombia, el mismo yendo, pero escondido no más, si no, no les dejan pasar. Igual la ropa China venden ellos mismos, los indígenas y mestizos, yo no sé de dónde traen. Otras persona según dicen traemos de Panamá, Perú, no se sabe si es verdad o cogerán por ahí, no sé algunos dicen que traen del puerto de Guayaquil, de las aduanas. Si nos dan conveniente, pero más barato no nos dan, el más barato hay 20 a 22 dólares, hay hasta de 30 a 40 dólares [...]. La mercadería se compra al contado, pero ya tenemos conocidos, por ejemplo mi hermana ya tiene muchos conocidos en el mayorista, ella con plata compra muy poco, ella compra con cheque, como ella tiene cheque, le pide y gira el cheque para un mes. Así mismo nosotros igual, cuando nos conocen, conocen nuestro local nos dan fiado para una semana o un mes y vamos a pagar en el centro comercial [...]. (Martha Pilamunga, 02.03.2012).

Obviamente, la mercadería que se utiliza en estos negocios es producto de la comercialización global. Por ejemplo, la mayoría de productos manufacturados que venden los *Runa Kawsay* son provenientes del mercado chino, panameño, colombiano y peruano y no hay muchos productos hechos en Ecuador. Ellas y ellos argumentan que estos dependen mucho de los modelos y el costo económicos que demandan sus clientes.

Así reconocen que son comerciantes en locales fijos, pero también admiten que desempeñar este comercio en locales tampoco es la mejor opción laboral, porque el costo de los productos manufacturados importados también es alto, como pudimos entender en el fragmento citado recientemente. En tal situación, aluden que les toca continuar con este trabajo competitivo pues sus vecinos (compañeros/as) traen los mismos productos, cuando ellos siempre han respetado y evitan conflictos, aunque las ganas de confrontar no les faltan. En otras palabras, en el mercado laboral formal se continúa experimentando la inseguridad, inestabilidad y conflictos socioeconómicos y raciales puesto que siguen con sus “micro-negocios” por cuenta propia (Cajas, 2010) en un local del Centro Comercial de Ahorro o local alquilado.

Todas las personas entrevistadas que conforman ‘Runa Kawsay’ y que se dedican a esta actividad cuentan que tener negocio propio tiene ventajas en cuanto a la administración del tiempo y dinero, que administran como comerciantes autónomos. No obstante, no todos corren con la misma suerte. Se observa que algunos comerciantes formales les va muy bien y tienen la posibilidad de acumular capitales, quizá rebasan el salario mínimo que dispone la ley, por ejemplo, Petrona Pilamunga tiene tres locales en diferentes centros comerciales (uno en el Centro Comercial Mayorista y dos en el Centro Comercial Chiriyacu), pero en la mayoría de los casos, con este negocio formal de ropa en locales fijos apenas les ha permitido apoyar en la economía familiar. Esto es la razón de que sus viviendas no están terminadas totalmente, sus hijos en su mayoría no llegan a culminar la secundaria.

En este sentido, Manuela Valla, al narrar su historia laboral, recuerda que en la experiencia inicial era difícil desempeñar este trabajo, pero como no tenía otra opción ha iniciado con este trabajo “formal”, es decir, en un puesto fijo en las aceras de la calle Cuenca en el Centro Histórico y más tarde, le asignaron un local en el Centro Comercial el Tejar.

*[...] katushpa randishpa wawa kushkindik mama kushkindik tandachishpa kutin mirachishpa purikkanika [...]. Primerituka mana intindirvani ñukamismo maypi rantina kashkata, maymun yaykuna imapi randinakashka, chaymanta fiadulla katukkanik, chaytaka kutin mama kushkita wawa kushkindik pagashpa mercaderiata chinkachikkani. Shuk familiami riksichikpi chaymanta intendishpa katushpa tiyani. Ña kunanka intendini ñuka mashnawan randishka, mashnawan katuna yachani. Dos dolaritos, dolarito, cincuenta centavitos ganashpa kushpa kachani. Ñami kaypika 11 años katushpa kawsani: sabanas, sobrecamas, gafitas, paraguasta katurik, kunanka*

*ña mana katurin kay ukupika tukuyta charini: chaleco, sacos, chompas wawakunapak yuyakkunapak [...]*<sup>52</sup> (Manuela Balla, 24. 04. 2012).

Esta opinión es compartida por Martha Pilamunga, de 23 años, tiene un local en el Centro Comercial del Ahorro Chiriyacu, al centro sur de Quito, barrio Villaflores. Ella manifiesta su experiencia de negocio formal y fijo que obtuvo gracias al apoyo de su hermana mayor, quien les había traído de Gulalag cuando ella tenía 10 años y también recuerda que no terminó su primaria, pero desde muy joven ha aprendido a desempeñarse en este negocio de ropas:

[...] desde los 16 años hasta los 17 estuve trabajando en la guardería, me casé y seguí trabajando en la guardería, como se cerró esa guardería me compré el local. Mi hermana Petrona me ayudó a comprar un local con 3.700 dólares [...] lo que pagamos aquí es de impuesto al municipio es 80 dólares anual, luz 6,00 dólares, RISE. Tengo ternos, calentadores, correas, chompas de mujer y de hombre, terno de niños igual de grandes [...] la venta es igual que en la calle mismo, depende en el mes. No todos los meses, días es igual [...] salgo de la casa madrugado, de que salimos a las 5:00 de la mañana y a las 7 de la noche salgo del local para regresar a la casa. (Martha Pilamunga, 09.03.2012).

En cambio otros dicen que los comerciantes minoristas en puestos fijos tienen que obedecer las políticas económicas y las ordenanzas municipales vigentes. En efecto, el Municipio ha construido diferentes Centros Comerciales de Ahorro, estos están estratégicamente ubicados en lugares de alto movimiento comercial, por lo tanto, estos puestos fijos ofrecen cierta seguridad, consecuentemente los comerciantes autónomos no pueden vender en las calles. Sobre esta opinión, María Ortega<sup>53</sup>, presidenta de la Federación Nacional del Comercio Minorista (FENACOMI) de Pichincha, menciona que los afiliados a esta federación (comerciantes autónomos) trabajan con el municipio y que está de acuerdo que no solo se exija los derechos, sino también cumplir con las obligaciones con los entes reguladores. Así:

---

<sup>52</sup> [...] Sabía andar comprando y vendiendo así aumentaba el capital con las utilidades [...]. Primero no comprendía por mí mismo dónde ir a comprar, entonces vendía solo la mercadería fiado, después tenía que pagar al mayorista el capital y los intereses perdiendo la mercadería. Un familiar me hizo conocer, de ahí entiendo vivo vendiendo. Ahora ya entiendo y se cuánto cuesta, cuanto debo vender, ganando 2 dólares, un dólar, 50 centavitos les mando vendiendo. Yo vivo aquí 11 años vendiendo sábanas, sobrecamas, gafas, paraguas, pero hoy no se vende dentro de este local aunque tengo todo: chaleco[s], sacos, chompas para niños y adultos [...].

<sup>53</sup> Esta dirigente mestiza, quiteña, representa a todos las y los comerciantes mestizos, indígenas, y afroecuatorianos que es al rededor de 2000 vendedores minoristas autónomos y ambulantes.

[...] el trabajo en la las calles no es digno y por eso estamos de acuerdo que los compañeros comerciantes autónomos tenga un puesto fijo en los mercados y centros comerciales, porque están protegidos de las lluvias, el sol, el viento, y por eso tienen que pagar las regalías al municipio. Pero desde yo estamos mal acostumbrados, somos facilistas quedamos en la calle y hay que recuperar las calles de la ciudad. Entonces estamos con el municipio, tratamos de estar en la mejor posible relación con el señor alcalde [Augusto Barrera], una buena relación como sector social, como voceros de nuestras bases que transmitimos, que respaldamos a los comerciantes (María Ortega, 03.03.2012).

Frente a la posición de Ortega sobre los trabajadores autónomos y su representación que parece “solucionar” el conflicto social y la pobreza, hay que señalar que los *Runa Kawsay* no están afiliados a Federación Nacional del Comercio Minorista (FENACOMI) y ellas y ellos aseguran que esta federación es afiliada al Movimiento Popular Democrático (MPD), y por lo tanto ellos no están interesados en afiliarse, porque ellos tienen su propia organización (*Jatun Ayllu Kitu Runakuna*). Por otra parte, no niegan que su situación socioeconómica sigue en el mismo nivel limitado, por la cual algunos se ven obligados a diversificar las acupaciones laborales.

Tal situación, podemos mirar en la siguiente tabla laboral actual en la que desempeñan los miembros de la comunidad:

**Tabla 3. Las actividades en las que se desempeñan los ‘Runa Kawsay’**

Rama de actividades	Número de personas en las actividades	Porcentaje total
Comercio:	25 personas (mujeres y hombres) en locales fijos de Centros Comerciales de Ahorro y o arrendados en otros locales.	19.53%
	57 personas (hombres y mujeres) que se dedican al comercio ambulante autónomo con los productos manufacturados.	44.53%
	3 personas (solo hombres) se dedican al comercio de carros de segunda mano.	2.34%
	5 personas (solo mujeres) se dedican al comercio ambulante autonomos de frutas y hortalizas.	3.90%
Empleo asalariado:	15 personas (solo hombres) en el área de la construcción, los mismos que están entre los albañiles (maestros) y peones.	11.71%
	4 mujeres trabajan como empleadas domésticas.	3.19%
	4 mujeres trabajan como vendedoras de otros dueños en los Centros Comerciales de Ahorro.	3.19%
	2 personas trabajan como empleado en una sastrería de los	1.56%

	mestizos.	
	7 personas (hombres) trabajan en los supermercados en perchas, de guardias y estibadores.	5.46%
Empleo profesional y propio:	4 personas profesionales (una abogada, asesor político, policía, y un abogado)	3.19%
	1 persona tiene una panadería.	0.70%
	1 persona tiene su propio taxi.	0.70%
Total	128 personas	100%

**Fuente:** Elaborado por el autor en colaboración de los dirigentes de Runa Kawsay.

El trabajo diversificado que vemos en la tabla es señal de alto porcentaje de subempleo en la comunidad *Runa Kawsay*, por lo tanto, las políticas y regulaciones que imponen las autoridades del Municipio del Distrito Metropolitano a través de las Ordenanzas, no ha sido la respuesta, porque solo el 19.53% están ubicados en los Centros Comerciales de Ahorro. Mientras que el 74.50% están dedicados al subempleo, y solo el 4.50% son empleos fijos.

Esta tabla también señala como las políticas públicas del Estado ecuatoriano y las ordenanzas municipales no asumen totalmente el derecho a amparar a trabajador activo, sino que tratan de acomodar en el sistema global a unos cuantos y olvidarse del resto. Esto es propio de las políticas neoliberales que ignoran las condiciones de los sectores menos favorecidos: “[...] puesta en práctica las reforma y [cuando] más se ignoren las condiciones de viabilidad política, mayores serán los costos de la transición provocados por el programa de ajuste estructural, con lo cual [...] se resta la credibilidad a futuros esfuerzos [...]” (Sankel y G. Zuleta, 1999:27).

Esto se constata en el extracto que sigue de la conversación con Feliciano Mejía, quien tiene un local en un Centro Comercial, manifiesta que las ganancias no les alcanzan para pagar los estudios de sus hijas e hijos:

“Hoy estoy con mi negocio en el centro comercial, con un local de 2x2, sin embargo, no hemos mejorado nuestra calidad de vida, tengo 7 hijos pero no he podido dar la educación secundaria, porque a veces no se vende nada; es más, nosotros tenemos que pagar impuesto anual por el puesto al municipio, al SRI o al RISE, de la luz, agua y otros servicios de seguridad. Incluso, para los que tenemos locales fijos en los Centros Comerciales no hay confianza, porque hay abuso de algunos compañeros mestizos, que quieren dar vendiendo la mercadería y piden la comisión, esto es injusto.” (Feliciano Mejía, 13. 02. 2011).

Teniendo en cuenta esta versión crítica del informante y como es latente esta realidad en el Centro Comercial del Ahorro de Ipiales, los padres de familia indígenas experimentan la discriminación racial de los mestizos que se valen de su viveza criolla, de su privilegio por ser la mayoría de comerciantes en dichos lugares, esos padres de familia llevan a sus niños al Centro Comercial, después que terminan sus clases o la escuela, a fin de que les ayuden en la venta. De esta manera hasta hoy se ve que los adolescentes y jóvenes indígenas de la comunidad tienden a reproducir la ocupación laboral de sus padres. En cuanto se refiere a los locales del comercio que le asignó el municipio son muy desolados y pequeños, entonces los hijos de los comerciantes en puestos fijos venden en la calle o a la entrada principal. Incluso los mismos padres deciden no solo a salir a la calle, sino a trabajar en los feriados y los fines de semana, hasta las 7 o 8 de la noche, lo que agrega sacrificio a la incertidumbre.

Esta realidad puede ser la explicación racional de los *Runa Kawsay* para justificar que sus hijos e hijas no tengan estudios secundarios terminados, que puede convertir esta realidad en un gran problema para la nueva generación de indígenas urbanos, puesto que se sigue reproduciendo el mismo estilo de vida y no encontrar una buena oportunidad laboral profesional, equitativamente bien remunerada en el futuro.

### **Niveles de instrucción educativa de los Runa Kawsay**

El mercado laboral formal y urbano es desventajoso para ellos y ellas porque no tienen una formación académica que les permita ser competentes en un trabajo profesional. León (2003) y Cajas (2010). En el ámbito educativo los *Runa Kawsay* han tenido serias interrupciones del proceso de formación escolar, en algunos de los casos por contraer matrimonio a temprana edad (antes de terminar la secundaria) y la obligación familiar que esto trae.

Los indígenas siguen realizando el matrimonio a la edad de 15 o menos años, siendo una práctica cultural de larga data. En las comunidades hay tres modalidades de matrimonio: 1. matrimonio pactados por los papás de la pareja sin que ellos sepan, 2. matrimonio que los ancianos de la comunidad les obligan sin el consentimiento de la pareja, simplemente por ver que están jugando o simplemente conversando. 3. Matrimonio por raptó de la novia. Este último siguen vigente, adicionalmente hoy los

matrimonios son por consentimiento y decisión de la pareja, siendo los padres los últimos en saber.

En otros casos, han sido deserciones porque las condiciones económicas de sus padres son inestables y precarias, por consiguiente, ellas y ellos tienen que trabajar para ayudar a sustentar la condición socioeconómica familiar, como se menciona en líneas arriba.

Al respecto, Ixmeria Tipa, dirigente de Federación Nacional de Comerciantes Minoristas (FENACOMI), señala la importancia de tener formación escolar:

“Hay muchos de ustedes compañeros indígenas que son analfabetos y nosotros hemos dicho que si ellos quieren aprender a leer y escribir, ellos no quieren; aunque ellos saben hacer la cuentas, pero no es lo mismo que leer y escribir porque es importante que sepan lo que firman y por eso hay discriminación porque le ven con sus atuendos [...] Es hora de exigir los derechos, no porque les vean con lo que están puesto vengan a meter un puñete y agredir verbalmente por tener un puesto fijo y basurear no, un ratito. Tú eres ciudadano yo también. Entonces como digo, ahora sí nos han enseñado a reclamar nuestros derechos, a exigir lo que de verasmente nos corresponde (Iximeria Tipa. 03.03.2012).

Esta postura no está lejos de los estudios realizados por León, 2003, quien también indica que en la labor que desempeñan los indígenas en Quito, Guayaquil y Tena experimentan los tratos violentos e imponentes, es decir, desvaloran al indígena y su trabajo al no saber leer ni escribir el castellano; siendo la causa de aislamiento por su nivel de formación escolar. León menciona que, “[...] el 80% de los entrevistados consideran que existe una discriminación muy alta contra los indígenas” (León, 2003:246). Hoy en día, de hecho, dada la dificultad de acceso a la educación las familias de *Runa Kawsay*, aunque se hayan matriculado la mayoría a los sistemas de institución educativos en el rango de 6 años en adelante y las persona que hoy tienen entre 35-54 años, solo han terminado hasta tercer grado de básica, en la institución educativa de la comunidad de origen, pero los hijos de los mismos han logrado terminar la educación primaria, en su mayoría, en instituciones fiscales, por ejemplo, en el Centro Experimental de Educación Intercultural Bilingüe (CEDEIB) San Roque - Quito, hoy tienen entre 20- 34 años de edad.

Actualmente, en *Runa Kawsay* las niñas y niños de 6-12 años todos están matriculados en alguna escuela fiscal de la ciudad; para la educación secundaria se matricularon 22 estudiantes de la comunidad en distintos colegios fiscales del Centro,

Sur y Norte, los mismos que están en distintos cursos, que es un número significativo, pero en anteriores promociones solo han llegado hasta el tercer curso, están entre 15-19 años, siendo una minoría que han alcanzado terminar el sexto curso; hasta ahora hay tres personas que terminaron la secundaria y dos de ellos han accedido a los primeros dos años de la educación superior, ellos tienen hoy entre 23-25 años.

En la siguiente tabla podemos identificar cuántos niños, niñas y jóvenes están en el sistema de educación escolar:

**Tabla 4. Número de estudiantes escolares de ‘Runa Kawsay’**

Instrucción escolar	Por género y número			
	Hombres	Mujeres	Hombres	Mujeres
Jardín	4	4		
Primaria	9	4		
Secundaria	13	8		
Superior	1	0		
<b>Total</b>	<b>25</b>	<b>16</b>	<b>41</b>	

**Fuente:** elaborado por el autor con la colaboración de los jóvenes del grupo juvenil *Mushuk Kawsay*, *Runa Kawsay*.

De acuerdo a esta tabla, el indicador es alentador, porque se aprecia que los jóvenes indígenas urbanos se esfuerzan por aprovechar la oportunidad de estudios secundarios; sin embargo, Larrea (2007) señala “[...] en la población indígena rural más de la mitad de los jóvenes indígenas no van al colegio, mientras que entre los no indígenas uno de cada tres van al colegio. Además solo uno de cada seis indígenas llega a la universidad [...]” (Larrea, 2007: 60). No obstante, hay que decir que en el Distrito Metropolitano de Quito, sigue siendo crítica la realidad del indígena urbano en el acceso a la educación superior, ya que encontramos solo un inscrito en la universidad. Otra de las razones para no acceder a la Universidad es la condición económica limitada de sus padres.

De acuerdo a los testimonios recogidos, aseguran que son pocos los que no saben leer y escribir, especialmente hombres y mujeres que tienen 55 años en adelante, pero las personas menores a 55 años señalan que si saben leer y escribir en castellano. Por otra parte, todas las personas con quienes se tuvo la oportunidad de dialogar, admiten cuán importante es la educación, aunque hoy para ellos y ellas es imposible, por ser personas con responsabilidad familiar. Sin embargo, repetidas veces mencionaron que quieren orientar a sus hijos e hijas más allá de solo terminar el estudio secundario, ellos apoyarán a tener acceso a la educación universitaria con el fin de



ubicarlos en el mercado laboral económicamente formal y profesional; siendo por el momento solo una esperanza de mejorar las remuneraciones salariales en el mercado laboral, y por ende, sus condiciones de vida:

[...]Yo si pensaba estudiar el colegio pero ya pes ya fue muy tarde ya me casé [a los 16 años], ahora yo prefiero que estudien mis hijos. No se mi esposo quiere estudiar, porque él ha salido de tercer curso del colegio. Y hoy se arrepiente porque necesita ser bachiller, porque en el trabajo tenía una oportunidad de subir el puesto y el salario de 1200 dólares [...] (Martha Pilamunga, 09.03.2012).

Estos sentimientos son compartidos por la mayoría de los moradores con quienes se tuvo la oportunidad de conversar en la comunidad *Runa Kawsay*, como taita Feliciano de cuarenta y cinco años, quien asegura que desde su experiencia ha sido muy duro acceder a una educación:

*Ñuka edad parteka kasi tukuy escuelata tokuchido, pero ñukaka mana llaktapi tukuchidukani sino kaypi. Ñuka taytikuka siempre rik karka llactaman, cada rikta mana tikrakarka pronto, ishkay semana kintza semana shamuk kanchik chaypika ña sakirini chay gradollapitak, chaymanta asha, asha yaykuni escuela nocturnaman yakkuni, chaymanta yuyakkunata ayudata mañakkani kada chishi. China tukuchirkani ñukallatak escuelataka, chaymanta shuk watata karkani colegio Gonzales Suarezpi. Mana ñuka yaykurkani, escuelata tukuchirkani colegio shuk watata purikukpika casaranaman yaykurkani ñuka 13 añoosta charikpi [...]<sup>54</sup>* (Feliciano Mejía, 18.03.2012).

### **Trabajos asalariados**

Cuando se preguntó a los hombres y mujeres jóvenes y de media edad indígenas de *Runa Kawsay*, manifestaron que se dedican a trabajar en relación de dependencia como empleadas domésticas, empleadas y empleados para las microempresas (costureras), empleadas en los mismos Centros Comerciales del Ahorro (CCA), pero también en los supermercados Santa María, Akí, Supermaxi (cadenas de proveedores de alimentos de primera necesidad). En relación con lo mencionado, León indica que: “la precariedad laboral constituye así una importante causa de la baja calidad de alimentación, vivienda

---

<sup>54</sup> Personas de mi edad casi todas han terminado la escuela, pero yo no terminé en la comunidad, sino aquí [en Quito]. Mi padre siempre iba llevando a la comunidad. Cada que iba no regresaban pronto, regresaba dos semanas y tres semanas regresábamos allí ya quedaba en el mismo grado. Así entré poco a poco por mí misma cuenta; entré a la escuela nocturna, así pedía ayuda a los mayores todas las tardes. Así terminé la escuela por mí mismo, de allí un año estuve en el colegio González Suarez. No entré al colegio solo estaba en el colegio un año y entré en el compromiso de matrimonio cuando tenía 13 años [...].

y limitado acceso a servicios de educación, salud y a satisfactores de vida en general” (2003:224).

Esta es una razón y un punto de gran importancia social y cultural, por ello es necesario analizar las fuentes de trabajo “formal” que desempeñan hombres y mujeres indígenas y no indígenas en la ciudad. En general, estos trabajos proporcionan una fuente de subsistencia básica. Aunque la remuneración salarial es baja, es decir, ellos y ellas perciben ingresos que no se ajustan a la ley del Código Laboral del Ministerio de Trabajo y Empleo del Régimen Laboral Ecuatoriano 2005; y están casi siempre fuera de la cobertura del Seguro Social.

Esta ley garantiza al trabajador / trabajadora un salario fijo, y otros beneficios con que la ley otorga, por ejemplo, el sistema de contratación laboral indica que la relación laboral, sea pública o privada, cuenta con la décima tercera remuneración (bono navideño), decima cuarta remuneración (bono escolar), compensación por transporte (opcional), compensación por accidentes laborales, seguridad social (fondo de reserva), vacaciones anuales, utilidades (si la empresa produce beneficios) e indemnización por despido intempestivo.<sup>55</sup>

Por otra parte, es necesario aclarar que en este año (2012) el salario mínimo vital real se incrementó a 292 dólares americanos, sin embargo, para las jóvenes de *Runa Kawsay* que se desempeñan como empleadas de venta de la mercadería en el Centro Comercial de Ahorro Ipiates (CCA), es decir, en el negocio fijo-formal de ropas para adultos y niños, y zapatos narran que ellas trabajan para una señora mestiza que tiene tres locales en el CCA Ipiates y Tejar trabajan más de las horas reglamentarios y reciben una remuneración menor al salario mínimo vital.

Ella [Luz María] trabaja un año, y yo [Anita] trabajo 7 meses con señora Nancy Ortiz, ella es de Guamote [Chimborazo] tiene tres locales, dos aquí y uno allá [en el siguiente sección]. Antes yo vendía estuches gafas en las calles, de ahí ya no, sino que empecé a trabajar aquí, mi prima Norma antes trabajaba aquí y ella me deja aquí, ella ahora está casada [...]. La señora está pagando 240 dólares mensual y el horario depende a veces de 8:00, 8:30 a 6:30 o 7:00 sabados y domingos. Entre semana de 8:30 a 5:30 o 6:00[...] entre semana se vende un poco pero el fin de semana se vende más. No estamos aseguradas [...] (Anita Tzitza y Luz María Mejía, 11.03.2012).

---

<sup>55</sup> Código Laboral Ecuatoriano 2005. Capítulo VI: arts.79 – 135.

Cabe señalar que las mujeres jóvenes y recién casadas se ven obligadas a trabajar en el área de servicios como empleadas domésticas en los hogares de las familias mestizas de clase media. Así, se suman a la filas de subempleo, hasta diría a las filas de personas subcontratadas que realizan limpieza de casa, cuidado de niños, preparación de los alimentos y cuidado de ancianos; pero ellas mencionan que no ha mejorado su salario, hasta tal punto que ni siquiera les pagan el salario mínimo vital ya mencionado anteriormente. Cajas (2012) quien estudió sobre el itinerario laboral de los habitantes del sur de Quito, asegura que todavía este trabajo asalariado sigue siendo informal:

Preferimos entender el término informal como no formal, no como ilegal, tomando en cuenta que la formalidad laboral viene dada por los beneficios que otorga la ley de los cuales los/as trabajadoras/es informales carecen.

La ley del trabajo ecuatoriana contempla dos modalidades de contratación: el trabajo por relación de dependencia, regulado por el código laboral, y el contrato por honorarios, relación civil regulada por mutuo acuerdo de las partes; los beneficios se concentran en la modalidad por relación de dependencia [pública y privada] (Cajas, 2010:8).

Muchas personas que desempeñan esta tarea están propensas a ser despedidas intempestivamente sin ninguna garantía que la ley del Código Laboral Ecuatoriano (2005) da a los establecimientos, allí se establece:

Igualdad de remuneración.- A trabajo igual corresponde igual remuneración, sin discriminación en razón de nacimiento, edad, sexo, etnia, color, origen social, idioma, religión, filiación política, posición económica, orientación sexual, estado de salud, discapacidad o diferencia de cualquier índole; más, la especialización y práctica en la ejecución del trabajo se tendrán en cuenta para los efectos de la remuneración (art. 79).

Si bien es cierto que, ellas no tienen una formación educativa suficiente, pero tienen todas las potencialidades, incluso experiencia en áreas, por ejemplo, las ventas de mercadería manufacturada y empleadas domésticas (cuidados domésticos). Sus sueldos no son dignos, además, no existe un contrato formal escrito con los empleadores. Otro caso es la experiencia laboral de Alexandra quien al mencionar que ha trabajado en diferentes familias de empleada doméstica desde muy joven, enfatiza que ella no tiene ninguna seguridad en este desempeño:

*Ñawpaka soltera kakkpika puertas adentro trabajarkani, tukuy punsha, yuyarini 7:00 ña jatarikpika chaymantaka las 9:00 de la nocheta durmikkanchik [...] mayjankunaka kuyan, mayjankunak ñukanchiktaka piñan, chinallatak anakuta churashkat rikukpika*

*ñukanchiktaka burlan, mana kazun. Mayjakunaka porque no te pones pantalón nin, porque te vistes así nin. Ñukanchikka ninchik maytatak separaduka churashunyari ñuka mamitaka, ñuka yayaka china wiñachirka. [...] mana pagan seguro, mana pagan horas extras Chinapish ñukaka shuk wata ishkay killatami trajabajarkani, chaymanta ña shukchishpa kacharka, mana charini, mana pudini pagananta nishpa. Ñukamanka 160 [dólares] pagakurka. Ñukaka kay ratuka mana trabajakuni [...] ñuka nirkani pagay valeshkata, payka nirka mana charini, mana avanza ñukanchikpash. Chaymanta de noche a la mañana shukchishpa kacharka [...] trabajarkani de 8:30, 3:30 kama<sup>56</sup> (Alexandra Yupanqui, 10.03.2012).*

Otros miembros están trabajando en las cadenas de supermercados como: Santa María, Supermaxi, pero allí la situación es diferente, a pesar de que la mayoría con quienes se tuvo la conversación admiten que tienen que trabajar 12 horas diarias y también en los días feriados, los mismos que son reconocidos con salarios extras y todas los beneficios de la ley de trabajo que ampara al trabajador. Carlos Yuquilema, miembro de ‘Runa Kawsay’, trabajador de supermercado Santa María, de 27 años, en una conversación sobre este particular, afirma que la empresa le da todo:

Trabajo de 7 de la mañana a 9 de la noche en Santa María, me dan seguro social personal y de mi hijo, vacaciones, feriados, todo da, decimos, utilidades, sino que no cierran en ningún día, trabajan medio personal, medio personal, aunque es muchas horas a veces hasta trece horas trabajo, pero si nos reconoce, el sueldo es de 600 dólares, nos dan el almuerzo. Yo trabajo en las perchas, arreglando [...]. El gobierno ya está atrás, va rebajar horas, solo a medio tiempo, nos dan el almuerzo. Ya trabajo cuatro años, al inicio yo entré a trabajar por horas, luego ya entré a trabajar fijo con un contrato formal y de acuerdo a los años de trabajo dan salario y bonificaciones (Carlos Yuquilema 14.03.2012).

Como podemos verificar que las cadenas comerciales de productos de primera necesidad aseguran al trabajador una remuneración sobre lo estipulado por el Código Laboral Ecuatoriana 2005, y por la Constitución de la República del Ecuador 2008, sección octava art. 33, 34, las mismas que le permite cubrir las necesidades económicas de sus familiares. Debido a que sus salarios, utilidades, bonificaciones y remuneraciones

---

<sup>56</sup> Antes cuando era soltera trabajaba puertas adentro, recuerdo que me despertaba a las 7 de allí a las 9:00 iba a dormir [...] algunos [empleadoras/es] nos quieren, algunos/as nos odian, no hacen caso, algunos dicen: porque no pones pantalón, porque te vistes así. Nosotras respondemos cómo vamos a vestir los que es ajeno; mi madre y mi padre nos crió así [...] no nos pagan el seguro, tampoco las horas extras. Yo trabajé un año y dos meses, allí me despidió diciendo que no tienen y no pueden pagar. A mí me estaban pagando 160 [dólares]. Yo en este momento no estoy trabajando [...] yo le dije que pague lo que vale, ella me dijo: no tengo, no avanza para nosotros también. Entonces de noche a la mañana me despidió [...] yo trabajaba de 8:30 a 3:30.

por los trabajos de horas extras y ser asegurado al Instituto Ecuatoriano de Seguridad Social (IESS), les permite tener una economía estable y de ahorro. Hay recordar que el asegurar al IESS al empleado del empleador es obligatorio en el Ecuador.

Estas apreciaciones y ventajas son compartidos por las personas que también trabajan en estas empresas, en su mayoría desempeñan en puestos de perchas y estibadores en las bodegas como José Manuel, quien actualmente se desempeña como estibador de Supermercado TÍA confirma que: “*Ñuka trabajani Centro de Acopio Industriales Tíapi, rurani perchasta juntachishpa china electrodoméstico, mikuna tukuyta jundachishpa. Tukuyta kun, seguro, vacaciones [...]. Trabajakuni 8 horas básicos llata, paykunaka pagan 350 dólares mensuales [...]*”<sup>57</sup> (José Manuel Tene. 19.03.2012).

Esta actividad u ocupación laboral en las empresas comerciales es ventajoso para ellos porque los empresarios están cumpliendo con lo establecido por la ley de Código de Trabajo, incluso en temas de los contratos de trabajo son realizadas verbal y escrito (Art. 12); igual los pagos al trabajador son puntuales y de forma establecida por el art. 13 del Código de Trabajo. Pero en esta área de ocupación laboral contratan solo gente joven, con instrucción educativa, de la comunidad no son sino cuatro personas. Así están los *Runa Kawsay* buscando mejorar su calidad de vida teniendo una enorme potencialidad cualificada y cuantificada pero todavía invisibilizada. Por otra parte, los que trabajan en esta área se ven obligados a cambiar su status de vida, por ejemplo, ellos no participan de las actividades comunitarias: reuniones, *minkas*, fiestas debido al horario estricto de las empresas con quienes se comprometen.

### **Trabajos esporádicos y precarios**

La industria de la construcción es otra de las fuentes laborales de *Runa Kawsay*, la mayoría se desempeñan como oficiales (peones), y como albañiles (maestros) son hombres jóvenes y adultos (Demón 2010), quienes también aseguran que sus ingresos por el trabajo en esta área no alcanzan para sobrevivir. Ya que muchos de ellos trabajan dos a tres semanas y luego quedan sin trabajo por tres semanas o más. Esta es la explicación de la precariedad económica de las familias que viven de este oficio, al cual

---

<sup>57</sup> Yo trabajo en un Centro de Acopio Industriales TIA, lleno los electrodomésticos, alimentos, en las perchas. Me dan todo: seguro, vacaciones [...]. Estoy trabajando solo 8 horas básicas, ellos pagan 350 dólares mensuales [...]

se le denomina subempleo debido a que su ingreso no es fijo y estable, y no ayuda al sustento familiar.

Sin embargo Demón (2010), que estudia a esta población indígena identifica que los hombres que trabajan en “[...] la construcción, normalmente en Quito, (su salario promedio es de US\$ 270,00 dólares al mes) seis de ellos, se dedican a tiempo completo a este oficio aunque a menudo están sin trabajo por uno o varios meses” (Demón, 2010: 8). Estos datos parecen ser relativos, sobre todo económicamente hablando, como se puede determinar el salario fijo cuando la persona no tiene trabajo por semanas y /o meses. Es relativo, porque cuando ellos no encuentran trabajo se dedican también a hacer ventas ambulantes de productos manufacturados, siendo un nicho laboral que puede solucionar las necesidades básicas del hogar. Los hombres de este grupo también tienen igual experiencia que los demás en las ventas ambulantes y afirman radicalmente que no son los mejores sectores laborales. José Yupanqui, procedente de Tejar Balvanera, Guamote, miembro de ‘Runa Kawsay’ confirma que:

*16 añosmanta trabajakkani oficial shina, ñawpaka architectokunawan trabajarkani, chaypimi yaykurkani arquitecto Augusto Bonilla Coltamanta, paymi yachachirka albañiltaka, chinallatak ingenierokunawan purikkanika. Ñawpaka mana kunanlaya karka. Arquitectos, ingenieros juntos trabajakkarka, kunanka tukuy separado arquitecto aparte, ingeniero aparte, chinallatak maestro mayor aparte contratosta rurankuna. [...] ñukaka mana maestro mayor laya trabajani, solo al dialla libremente, chinapish ashka sinchi kan trabajota japinkapaka<sup>58</sup> (José Yupanqui, 08.03.2012).*

Como podemos constatar en el testimonio, en este trabajo tampoco existe absolutamente ningún contrato laboral formal escrito sino un contrato verbal y al precio que el empleador ofrece y por ausencia de trabajo se ven obligados a mantener en este tipo de trabajo. Aunque en la Constitución de República de Ecuador, 2008, art 84 señale que garantiza la dignidad del ser humano y su pertenencia étnica. Tampoco existen beneficios de la ley del trabajo de los arts. 12, 13, por ende se le denomina sobreprecarización laboral. Para ilustrar esto podríamos mencionar a Pita quien al hacer un estudio sobre la informalidad laboral urbana en el Ecuador, indica que:

---

<sup>58</sup> Desde los 16 años trabajé [en la construcción] como oficial, antes trabajé con los arquitectos, allí recuerdo a arquitecto Augusto Bonilla de Colta [Chimborazo] él me enseñó el oficio de albañil, así mismo trabajé con ingenieros. Ahora todos, arquitecto aparte, ingeniero aparte, maestros mayores también [albañiles profesionales] hacen contratos separados [...]. Yo no trabajo como maestro mayor, solo trabajo al día, libremente, así también es muy duro encontrar este trabajo.

Un importante número de trabajadores de la construcción que prestan sus servicios a las grandes ciudades son de origen rural [...] mantiene la mano de obra involucrada en un estado de vulnerabilidad, porque la mayoría de sus miembros están desprovistos del amparo de la seguridad social [...]. Es por esta razón que en este estrato poblacional se encuentra un alto porcentaje de subempleo invisible, tanto en aquellos trabajadores que ostentan la categoría de asalariados como los por cuenta propia (Pita 1992: 32).

Tal es el caso de César Naula de 32 años, miembro de Runa Kawsay quien vive en Quito por 18 años, vino de Guamote, Chimborazo con la idea de mejorar su condición de vida y desde que llegó tuvo que desempeñarse como peón en la área de construcción, posteriormente aprendió a ejercer el oficio de albañil (a los 18 años), siendo un trabajo forzado y con poca estabilidad laboral y económica. Él recuerda que en este trabajo desde inicio ha sido muy sacrificado, pero debido a la falta de una preparación académica no tiene otra opción que seguir trabajando en el área de construcción en la que experimenta variedad de retos, desafíos tanto con los empleadores como con sus compañeros. En dicha conversación que se mantuvo al respecto, César asegura que la remuneración por su fuerza laboral no es fijo ni seguro.

*Ñuka shamurkani ñuka primokunawan allí kawsayta mashkashpa 94pi, 14 años kakpi, shuk carretilla materialta mana tankayta pudikukta kallarirkani. 16 años kakpi ñuka solo sakirirkani porque ñuka primokuna tikrashpa rirka llaktaman. Chay ña ashtawan fuerzata japishpa, trabajak amukunata riksishpa. Ashka llaki karka porque mana pi yachachishpaka, rikushpalla yachashpa purirkani [...]. Chaymanta Tayta Amito salud vidata kushkamantaka, mana mal ñanta rishpa trabajashpa kunankama trabajani piti, piti. Imami kan ñukanchik trabajoka mana kan chay mishu amkunapak shinata, sueldo fijota mana charinchik, trabajo tiyashka horaka trabajanchik, como ciudad ukupi kawsashka mantaka, familiawan kashkamantanka sinchi kan ñukanchikpakka<sup>59</sup> (Cesar Naula, 27.03.2012).*

Esta experiencia de empleo e ingreso económico en la ciudad concuerda con lo que Augusta Molnar, Tania Carrasco, Kathryn Johns-Swartz (2003) al hablar del empleo de los diferentes pueblos indígenas mexicanos en las ciudades de: México, Cancún y Minatitlán sostienen también que:

---

<sup>59</sup> Yo vine en 1994 a los 14 años con mis primos en busca de buena vida. Empecé cuando ni siquiera podía empujar el material de carretilla, a los 16 años me quedé solo porque mis primos se regresaron a la comunidad. Así tenía más fuerza, conocía a los señores del trabajo. Era muy sacrificado porque nadie me enseñó, solo viendo aprendí. De allí con la salud y vida que Dios Padre nos da, sin ir por los malos caminos, trabajé, hasta la actualidad trabajo poco poco. ¿Cuál es la dificultad para nosotros? el trabajo no es como de los mestizos, no tenemos sueldos fijos. Trabajamos cuando hay trabajo, como vivimos dentro de la ciudad con la familia es duro para nosotros.

[...] llegan en busca de una mejor calidad de vida a ascenso social, la gran mayoría dejan las zonas rurales a causa de las precarias condiciones: la imposibilidad de garantizar el acceso de las familias a la educación, el empleo con salario mínimo y/o la propiedad. Aunque muchos trabajadores trabajan en el sector informal y reciben sueldos bajos, ganan más de lo que podrían ganar en una comunidad rural” (2003:183).

Pero también, en este sentido, cabe señalar que el desempleo azota a todo el país y los que sacan ventajas de esta situación crítica en el mercado laboral son los grandes empresarios tanto en la construcción como en los negocios. Por ejemplo, las corporaciones constructoras ofrecen, no solo el sueldo básico y el resto de los beneficios de la ley, a los ingenieros, arquitectos, y los dueños de las maquinarias de construcción, sino también otras utilidades, pero el contratista (maestro mayor) los albañiles, los oficiales reciben su paga lo que ellos quieren, incluso regatean los precios. El fragmento de la conversación que se mantuvo con César explica claramente esta realidad:

*[...] ganan 80, 85[dólares] dependiendo kasi kay ratoka la mayor parte paganka 100 dólares albañilkunaman, oficialkunamanka 70, 75[dólares], dependiendo mikunataka mana kunchu, hayllamantatak pasaje, mikunata gastanchik [...] ingenierokunapak trabajani, mana charini título de maestro graduado contratota rurankapak. Kutin ñunkanchik manchanchik wakin dueñokuna trabajachin shuk, ishki semanata. Aveceska maetrokunallatak arquitectokunata cobrapika mana pagasha nin. Ñukanchikka confiado trabajanchik kutin ashapika arquitectokunallatak mana pagasha nin trampata ñukanchikta ruran<sup>60</sup>*  
(Cesar Naula, 27.03.2012).

Como vemos los testimonios narrados, en la mayoría de las conversaciones con los que trabajan en esta área sienten que existe injusticia porque ese dinero corresponde a los trabajadores, sin embargo se quedan con ellos (dueños y/o arquitectos - contratistas). Esto no es solo la explotación laboral sino adquisición de dinero ilegalmente, porque se está aprovechando inadecuadamente de la mano de obra trabajadora. Igual podríamos decir, de los otros empleos “asalariados” que líneas arriba se ha señalado. La realidad laboral siguen transformando a los y las indígenas urbanos, sin embargo, este

---

<sup>60</sup> Ganan 80, 85 [dólares] dependiendo, casi en este tiempo la mayor parte pagan 100 dólares a los albañiles, a los oficiales pagan 70, 75 [dólares] dependiendo, no dan el almuerzo. De aquí gastamos la comida y pasajes [...]. Trabajo con ingenieros, para hacer contrato no tengo título de maestro graduado. También tenemos miedo porque algunos dueños para los que trabajamos 2 o 3 semanas. A veces los mismos maestros cobran a los arquitectos y dicen que no pagan. Nosotros trabajamos confiados, pero en algunos casos los mismos arquitectos no quieren pagar, con nosotros hacen la trampa.



desempeño es esporádico, vulnerable, sin fecha fija, y sin respeto al horario de trabajo establecido por la ley.

La mayoría de los miembros se dedican a la actividad económica del comercio y empleo (esporádico) que no garantiza una estabilidad económica familiar como hemos visto en los anteriores acápite. Esta actividad también permite visualizar a unas pocas familias que son de clase media baja como: Feliciano Mejía, líder de la organización de segundo grado “*Jatun Ayllu Kitu Runakuna*”, asesor de la Pastoral Indígena de la Arquidiócesis de Quito, asesor del movimiento indígena Pachakutik, Martha Zula, abogada, funcionaria del Ministerio de Agricultura y Ganadería, en el departamento de la Soberanía Alimentaria, tiene un consultorio popular para el servicio de los pueblos y nacionalidades indígenas en el Centro Histórico y Jorge Paste, doctor en jurisprudencia, tiene un consultorio jurídico en el Centro Histórico quien trabaja para el pueblo indígena, un policía nacional con cuatro año de servicio en la institución.

### **Estrategia participativa del desarrollo económico local**

Los *Runa Kawsay* ven las necesidades de la presente como de la futura generación desde la visión de *allí kawsay*, por tanto, trabajan diligente y comunitariamente en un desarrollo económico factible dentro de la realidad urbana, a través de las acciones de autogestión. Así afirmar que la comunidad *Runa Kawsay*, en la ciudad capital del Ecuador, no es solo un grupo de actores sociales y culturales, sino también actores de un proceso político-económico, porque son motor y expresión del desarrollo local (Arocena, s/f). De esta manera, hacen frente a la dinámica económica global excluyente, por ejemplo, en 2007 crearon una Caja Solidaria de Ahorro y Crédito Comunitario ‘*Kuri Wasi*’ (Casa de Oro)<sup>61</sup>.

Esta es una estrategia de desarrollo de la economía popular que es fruto de su trabajo cotidiano de intercambio comercial, de trabajos asalariados y subcontratados antes mencionados. Cabe señalar que para la comunidad pensar en el desarrollo local, es pensar en su calidad de vida (*sumak kawsay*) en su nuevo destino urbano.

---

<sup>61</sup> Esta caja solidaria comunitaria se legalizó oficialmente ante las autoridades competentes en la fecha 25 de mayo 2009, a través del Acuerdo Ministerial N° 1469, Presidencia de la República – CODENPE. (ARCHIVO DE LA IGLESIA Y COMUNIDAD RUNA KAWSAY 2001-212)

Martha Zula Majín, miembro de ‘*Runa Kawsay*’, en una conversación sobre el tema manifiesta que, desde que llegó a Quito de la comunidad *Rumi Cruz*, Riobamba, nadie cree en la capacidad para acceder a un préstamo bancario en la ciudad por ser indígena, menos aún tener la capacidad de ahorro. En este sentido, Coraggio, Pradilla, Ruiz y Unda (1995) indican que los que trabajan en el sector informal son incapaces de capitalizar: “[...] el comercio desarrollado como una estrategia desplegada por los sectores populares para cubrir las necesidades mínima de reproducción de la fuerza de trabajo lo que implica [es] la incapacidad de generar acumulación de capital” (Ruiz 1995: 62). En cambio, De la Torre realiza una crítica a esta posición, al señalar que una indígena de Otavalo, quien necesita crédito bancario para incrementar la producción en su empresa, experimentó discriminación racial, según él “[...] en los Bancos y en otras instituciones financieras trabajan personas socializadas con los cánones racistas de la sociedad ecuatoriana (De la Torre 1996: 69).

Precisamente, este es uno de los motivos por la que los ‘*Runa Kawsay*’ se vieron obligados a demostrar la capacidad de solucionar estos problemas desde la economía política alternativa, porque esta lógica “racional” (matemática) no es otra cosa que capitalismo avanzado, que emite resultados negativos sobre la producción económica de los indígenas en la ciudad, pero ellos y ellas han visto la necesidad de crear dicha caja comunitaria, como podemos constatar en el extracto que es una parte del diálogo:

*[...] Ñukanchik propio beneficio kachun nishpaka churarkanchik 30 dolares cada uno, chamanyta semanalta churanchik 5 dólares, 60 pura kallarikanchik. Chay kullkita ñukanchik llatak llukchishpaka intereswan, chay kushkimi capitalizashpa, mana charikkunapaka mañachinchik [...]. Chashna wiñashpa katirka. 3000 – 5000 kama mañachin negociopak, allpa, wasi<sup>62</sup> (Martha Zula, 27.03.2012).*

Por tanto el *Kuri Wasi* tiene fines y objetivos claros como son: promover el bienestar económico, social y cultural de todos sus socios a través de la solidaridad y cooperación comunitaria. En otras palabras, extender el crédito económico a familias dentro y fuera de la comunidad *Runa Kawsay*, de esta manera, promueve incentivos económicos para las inversiones comerciales y acceso a la vivienda (compra de terreno y construcción de vivienda).

---

<sup>62</sup> [...] para que sea para nuestro propio beneficio diciendo, pusimos cada uno 30 dólares, de ahí pusimos 5 dólares semanalmente, empezamos entre 60 [personas]. Ese dinero nosotros mismos sacamos con interés, esta plata se va capitalizando. Así se siguió haciendo crecer [el dinero], ofreciendo préstamos para negocio, tierra, casa a los [miembros] que no tienen.

Incluso Feliciano Mejía asegura que hay facilidad de créditos para microempresas asociativas que las familias quieren emprender ya sea de dos o tres familias y comunitaria, sea de mercadería de productos no perecibles y perecibles, con el fin de mejorar sus condiciones de sustento familiar. Adicionalmente, este sueño es extender a las otras ciudades como Riobamba, Guayaquil, Machala y Cuenca, y los profesionales indígenas esperan que sean especialistas en el futuro.

*Ñukanchikka runashina yanapanchik, kullkita mana charikkunamanmi ayudanchik, mana cobranchikchu shuktak bancokunalaya, runa kashkamantaka ñukanchik Kuri Wasipika 11 % de interés cobranchik, chashna trabajanchik. Kay ratuka ñuka charini 7 corporaciones financierakunata kay Quito ukupi. Tiuskuka surpi, ishki centropi, shukka nortepi. Ñukanchik kunan jovenkunataka chaymun kachashun pasantiasta rurachun. Chaypi ashtawan yachanka, kipaka contador kachun ñukanchik bancokunapi<sup>63</sup>*  
(Feliciano Mejía, 27.03.2012).

En este testimonio está muy clara la estrategia de los indígenas de *Runa Kawsay* para administrar una institución financiera, la misma que superan los estigmas que históricamente sostenía el sistema financiero nacional al considerarles “sujetos de crédito de alto riesgo y no rentables”. Desde los últimos años de la década de los noventa nacen las cooperativas de ahorro y crédito indígena, siendo éste un fenómeno social y económico nuevo que se inserta en la actividad económica del país. Basta con recordar los casos de la Cooperativa de Ahorro y Crédito Fernando Daquilema 2005, en Cacha, Chimborazo; la Cooperativa de Ahorro y Crédito Chibuleo 2003, en Tungurahua; la Cooperativa de Ahorro y Crédito *Kullki Wasi* (Casa del Dinero), 2003, la Cooperativa de Ahorro y Crédito *Mushuc Runa* (Hombre Nuevo), 1997, en Tunguragua. Estos también tuvieron los mismos sueños por mejorar la calidad de vida de sus socios y socias, hoy tienen reconocimientos a nivel nacional e internacional y están con sus agencias en las principales ciudades del país.

A manera de conclusión, la realidad laboral de los indígenas de la comunidad *Runa Kawsay*, me permite afirmar y confirmar que, salvo por la diferenciación de las características propias de cada etnia cultural, la situación del indígena en la ciudad a

---

<sup>63</sup> Nosotros ayudamos con dinero a los que no tienen dinero, apoyamos, ayudamos, no cobramos como otros bancos. Por ser indígenas nosotros en *Kuri Wasi* cobramos el 11% de interés, así trabajamos. En este momento yo tengo 7 corporaciones financieras aquí dentro de Quito. Cuatro en sur, dos en centro y uno en norte. Nosotros ahora a los jóvenes que vienen enviaremos a hacer las pasantías. Allí aprenderán más y después sea contador en nuestros bancos.

nivel de América Latina se visualiza en una misma condición de discriminación y segregación, represión, explotación, exclusión y aculturación que los conducen a una misma realidad de carencias.

No obstante, los indígenas de *Runa Kawsay*, a partir de su llegada a la ciudad de Quito han conservado sus características de pueblo autóctono, a pesar de discriminaciones y sometimientos de los ciudadanos, al convertirse los hombres de cargadores, peones en la construcción, a comerciantes autónomos, maestros; y las mujeres de empleadas domésticas y vendedoras de frutas en comerciantes de productos manufacturados en puestos fijos.

En la actualidad, y con el avance de la tecnología en todos los campos del conocimiento, los pueblos sobrevivientes de la conquista, convertidos en comerciantes de productos agrícolas y manufacturados demuestran su capacidad de diversificar las labores y competir como sujetos del desarrollo familiar y local, con la mirada esperanzadora en un futuro mejor. Se describe las diferentes estrategias de los *Runa Kawsay* en las situaciones de supervivencia, puesto que el campo laboral a que tienen acceso, todavía se caracteriza la incertidumbre por la carencia de derechos, sin embargo, existe expectativas de progreso y desarrollo hacia una vida digna.

En la comunidad *Runa Kawsay* se destaca la actitud de cohesión solidaria, que es característica propia del proceso de 520 años resistencia, como comunidad frente a los obstáculos y las condiciones adversas en las que desarrollan su vida diaria; en la defensa y permanencia en la cultura ancestral; en el logro comunitario de vivienda propia. Cabe resaltar la fuerza espiritual que les ha permitido conservar su identidad cultural y su resistencia mayoritaria a la aculturación que han querido imponer el sistema urbano civilizatorio (moderno), a la vez que han sido sabios contestatarios al procurar la inclusión activa en el campo económico con la creación de su propio ente financiero y creaciones de microempresas familiares, por ejemplo tener dos a tres locales de comercio en Centros Comerciales de Ahorro (CCA).

## **CAPÍTULO IV**

### **PROCESO DE ASENTAMIENTO INDÍGENA EN EL PERÍMETRO URBANO DE QUITO**

Este capítulo analiza el proceso de asentamiento indígena en el perímetro urbano de la ciudad de Quito, tomando el caso de la comunidad '*Runa Kawsay*'. La pregunta básica a la que se responde es ¿Cuál es el proceso de asentamiento vivido por los miembros de la comunidad *Runa Kawsay*? Este análisis consta de tres partes: en la primera parte se describe la ubicación y las características de la comunidad, con el fin de contextualizar al lector sobre el asentamiento cultural en la zona urbana; en la segunda parte, se señala los factores que les permitieron el acceso a los terrenos y finalmente, se estudia las construcciones de las viviendas con el fin de comprender de qué manera esto ha mejorado las condiciones de vida de los miembros, desde la perspectiva identitaria.

En este contexto, se articula los testimonios de los '*Runa Kawsay*' y la literatura académica (Azogue, 2012; Espín, 2012; Camus, 2002) sobre el derecho a la vivienda y adquisición de la misma que ampara las declaraciones internacionales (UN-HABITAT 2009, 2008) y el reconocimiento del Estado en la nueva Constitución Política del Ecuador 2008. Esto nos encamina a ver el rol que ha jugado el Municipio del Distrito Metropolitano de Quito (MDMQ) con la comunidad en estos últimos años, a fin de evidenciar los impactos que ha tenido esta relación y las políticas o acuerdos que existen entre el Municipio del Distrito Metropolitano de Quito y la comunidad.

#### **La ubicación y característica de la comunidad**

La comunidad '*Runa Kawsay*' lote # 45, Lote 1 y 2, está localizada en la antigua parroquia de Chillogallo (hoy la parroquia Turubamba), sector Campo Alegre, al sur-orientado de la ciudad de Quito, perteneciente a la Administración Zonal Quitumbe (Ver el Anexo, gráficos 1-3). Esta comunidad es propiamente indígena de habla kichwa y castellano, la misma que está conformada legal y jurídicamente como:

El Comité de Desarrollo Comunitario Runa Kawsay, es una Organización No Gubernamental "ONG" indígena, legalmente reconocida por el Consejo de Desarrollo de las Nacionalidades y Pueblos del Ecuador "CODENPE", de la Presidencia de la República, mediante el Acuerdo Ministerial N.- 190 del 15 de junio 2006. (Documento original del archivo de la comunidad 2001-2011).

Este comité (comunidad) está conformado por 308 habitantes indígenas quienes cuentan con personería jurídica propia (mesas de directiva: Presidente, vicepresidente, secretario, tesorero, 2 vocales y un síndico) y a la vez con la capacidad legal de adquirir derechos y contraer obligaciones. En la siguiente tabla podemos ver el porcentaje de personas (edad y género) de la comunidad.

**Tabla No. 5. Población por edad y sexo de la comunidad Runa Kawsay**

EDAD	POR GÉNERO				%
1 a 14	Hombres	85 (28%)	Mujeres	95 (30%)	(58%)
15a 75	Hombres	66 (22%)	Mujeres	62 (20%)	(42%)
Total	Hombres	151 (50%)	Mujeres	157 (50%)	308 (100%)

**Fuente:** elaborado por el autor con el apoyo de los dirigentes de la comunidad

Esta tabla nos indica varios hechos sociales: primero, la población total de niños y de niñas y adolescentes llegan a 180 personas, que comparada con la población de los jóvenes y mayores, ellos solo llegan a 128 personas. Lo cual indica el crecimiento rápido de esta comunidad, además, plantea la necesidad de un auténtico cuidado del patrimonio cultural mediante la endoculturación (fortalecimiento de la cultura indígena) de la nueva generación. Segundo, el mayor número de mujeres niñas y adolescentes es una garantía para preservar muchos rasgos y principios identitarios a nivel cultural, social, económico, político, y religioso. La mayoría de las entrevistadas aseguran que ellas no dejarán de vestir, hablar y pensar como sus padres, por tanto, en toda la historia ellas han sido el factor más importante en la conservación de la cosmovisión cultural kichwa. Y tercero, el rango establecido entre 15 y 75 se debe a la madurez temprana de los jóvenes indígena en la ciudad, pues a esa edad ya toman decisiones trascendentales, como formar un hogar.

Al analizar esta tabla desde la visión indígena, los jóvenes desde los 15 años se tornan adultos culturalmente, porque a esta edad ya se incorporan en las diferentes ocupaciones laborales, es decir, son parte de la población que se desempeña en las actividades económicas igual que las personas adultas, como se señaló en la capítulo III. Esta realidad cultural es distinta a la de los jóvenes mestizos, que dependen de sus padres hasta los 22 años, cuando idealmente terminan la formación universitaria.

Regresando al tema de ubicación física, la comunidad *Runa Kawsay* forma parte de los 21 barrios<sup>64</sup> de la parroquia antes mencionada del Distrito Metropolitano de Quito, Provincia de Pichincha, su extensión del suelo es de 2 hectáreas (20.000 m<sup>2</sup>) que están ubicadas en dos lugares separados (Lote 1 y 2), pero muy cercanos y de una hectárea cada uno (10.000 m<sup>2</sup>). Estos lotes están divididos cada uno en dos manzanas, siendo el total de cuatro (4) manzanas, en la zona urbana popular<sup>65</sup> en la que las condiciones de vida siguen siendo precarias. En las áreas urbanas populares muchas familias habitan en viviendas con características similares, donde el acceso a servicios básicos es deficiente, aunque los pactos, convenios, y declaraciones internacionales amparen el derecho de los pueblos y nacionalidades indígenas a una vivienda adecuada (UN-HABITAT 2009).

Los servicios básicos no están del todo disponibles, se puede apreciar algunas características de un ambiente rural, debido a que a su alrededor todavía existen parcelas de tierras de producción agrícola donde se produce: maíz, habas, cebada y pasto para animales. El asentamiento que analizamos, colinda por el lado occidental con el barrio denominado La Cocha; por el lado oriental se encuentra vestigios del ancestral Camino de los Incas (*Kapak Ñan*), al norte está la propiedad de Pablo Aymacaña y otros; al Sur con la propiedad de José Curichu y otros (Ver el anexo, gráfico 4).

En el barrio La Cocha tienen los siguiente: servicio de agua potable, alumbrado público, teléfono, la calle principal está adoquinada, un subcentro de Salud Pública<sup>66</sup>, servicio de recolección de basura, una escuela fiscal mixta “Emma Vaca”, el colegio fiscal “Camino del Inca” y servicio de transporte público (alimentador del Metro bus) que une con las líneas de servicio Ecovía, Metro y Trole, estas unidades cubren la ruta sur- norte de la ciudad, con el pago de único pasaje de USD \$0,25. El servicio de estos buses es de domingo a domingo de 5:00 am hasta 23:30 pm. Además, existe servicio de taxis ejecutivos desde 04h30 hasta las 22h00, la ruta de este servicio es de la entrada al Beaterio- tanques de depósito de Petroecuador (Avenida: Pedro Vicente Maldonado y

---

<sup>64</sup> DIRECCION METROPOLITANA DE PLANIFICACION TERRITORIAL Y SERVICIOS PUBLICOS DE QUITO. Metdatos savbases: barrio-sec2004 (Barrios y /o sectores 2004).

<sup>65</sup> Utilizaré popular como un término genérico para referirme a los barrios marginales y periféricos de la urbe.

<sup>66</sup> Este subcentro presta servicio médico una vez al mes, de modo que este sigue siendo un servicio no adecuada al servicio de la salud.

Panamericana sur, Vencedores) hasta la parada última de los buses, por el mismo valor de pasaje.

Los miembros de la comunidad que tienen vehículo propio y no quieren entrar a la ciudad para ir al norte o al sur-sur, pueden salir por el oriente, que en pocos minutos llegan al destino, utilizando la autopista Simón Bolívar.

La comunidad 'Runa Kawsay', por ser nueva, está en proceso de urbanización. El 95% de los miembros viven en el área apenas desde hace un año. Pero ellos y ellas tienen ventajas en el acceso a todos los servicios ya mencionados, gracias a la disponibilidad de contar con los servicios de los barrios vecinos de la comunidad. Por ejemplo, en el barrio La Cocha, está la última parada del bus alimentador, además el depósito de la basura está apenas a 4 cuadras del lote 1 y a 2 cuadras del lote 2. Esto conocen y han autorizado las autoridades municipales y los otros funcionarios de las empresas de luz eléctrica y agua potable.

En el sector casi todos se conocen y sienten seguridad, como mencionaron algunos de *Runa Kawsay*, con quienes se tocó el tema sobre la ubicación y seguridad del espacio urbano. Don Encarnación Mejía, aseguró que este lugar es tranquilo y seguro en cualquier tiempo.

*Kunankama mana pi imata ninchu, solo centrollamanta tutayakpika manchanayan. Wakinpika carrokuna mana apamusha nin, demasiado junta shamun, chaymi llaki kan. Maypipish mana illanka shuwakunaka, kan yachanki. Uraman, jananman rina kan, pero tawkakuna shamunchik kaymanka, chaymantaka shamunchik trolepi Recreokama, chaypi kutin kapulikama. Chaymanta ña chimpamanka chayamunchik. Chaymanta ña tranquilo shamuni wasimanka, ñukaka ña riksine tukuykunata, paykunapish ña yachankunaka [...]. Dioschari pero kunansi tranquilo kani kaypi, mana ñawpaka yuyashkani kashna kawsanataka<sup>67</sup> (Encarnación Mejía, 29.03.2012).*

La mayoría de los miembros son de bajos recursos económicos, originarios de la comuna Gulalag Quillu Pungu, provincia de Chimborazo y, de otras comunidades de las parroquias: Palmira, Guamote, Calpi y Punín, de la misma provincia, también de la provincia de Bolívar (parroquia Simiatug) y Cotopaxi (parroquia Ignacio Flores). Esta

---

<sup>67</sup>Hasta ahora nadie ha dicho nada, solo en el centro tengo miedo al anoecer. A veces no quieren traer los buses, vienen demasiado lleno esto es triste. En todo lugar no falta los ladrones, tú sabes. Hay que ir para abajo, para arriba, pero venimos varios hasta aquí, desde allí venimos en el trole hasta la Estación el Recreo, de allí hasta la estación el Capulí, de allí hasta al frente (la parada final del alimentador La Cocha). Desde allí ya vengo tranquilo hasta la casa. Yo ya conozco a todos, ellos también ya saben (...). Dios ha de ser, pero ahora si aquí estoy tranquilo, no había pensado vivir así.



diversidad étnica también permite visualizar la característica de asentamiento plurinacional, intercultural e inclusivo (Constitución de la República del Ecuador 2008).

En orden a esta consideración, de manera general, a esta comunidad lo que le distingue de otros barrios urbanos es que: a) mantienen su práctica cultural, su idioma, la vestimenta, la tradición ancestral de sus fiestas culturales, y b) reproducen los sistemas de vida comunitaria rural a nivel organizativo, trabajos comunitarios (*minkas, maki mañachik*) en la construcción de vivienda de las familias de la comunidad, demostrando la capacidad de respeto, de reciprocidad solidaria y de ahorro económico. Desde este enfoque, Alejandro Lema, abogado indígena, quien ha colaborado desde la Organización *Jatun Ayllu*, comenta porqué esta agrupación se sigue llamando ‘comunidad’ y qué le garantiza llamarse así jurídicamente:

*Constitución 2008pi, Derechos colectivos ukupi y derechos social ukupi riksin como grupos, culturas y sociedades con personería jurídica y dirigentes. Barriokunaka Ministerio de Inclusion Social (MIES) riksin, Runa Kawsayka Comité shutiwanmi rikshika kan, aunque mana comunpak shutiwan, pero chinapash paykunaka comunashami kawsankuna, kikin ñawpa costumbreta charinkuna, yachaykunata charinkuna, kikin churanakunata charinkuna. Riksinalla kan churanapi, culturapi, rimaypi. Chaypi charinkuna shuk iglesia, shuk tienda, shuk kuhski wasi [...] inclusive wasichipipish minkata rurashpa wasichinkuna por turno katishkakuna, ña wasita charinkuna, prácticamente chay kawsay, chay culturata mana chinkachishpa kaypi kawsakunkuna*<sup>68</sup> (Alejandro Lema, 09.04.2012).

### **Espacio de referencia para el fortalecimiento comunitario**

Es importante señalar el espacio de referencia para continuar con el tema de asentamiento de los ‘*Runa Kawsay*’. Los miembros de esta comunidad mencionan que vieron la necesidad de vivir todos juntos en un solo lugar, que es característica propia de los indígenas; efectivamente, lograron conseguir una vivienda a través de un comodato de la Fundación Mariana de Jesús, que es de la Compañía de Jesús, en el Centro histórico, San Roque, por 10 años (2000-2010). Este espacio reunía a 60 familias, los

---

<sup>68</sup> En la constitución del 2008, dentro de los derechos colectivos y dentro de los derechos sociales reconocen como grupos, culturas y sociedades con personería jurídica y dirigente. Los barrios son reconocidos por el Ministerio de Inclusión Social (MIES). El *Runa Kawsay* es reconocido con el nombre de Comité, mas no con el nombre de la comunidad [de origen], pero así también ellos viven como una comunidad, tienen sus costumbres ancestrales, tienen sus saberes, tienen sus atuendos. Es fácil reconocer en sus vestimentas, en su cultura y en su forma de hablar. Allí tienen una tienda, una iglesia, una caja comunitaria. Inclusive al construir las viviendas hacen con las mingas, por turno han construido sus casas. Prácticamente ellos viven aquí sin perder esa identidad de vida y cultural.

mismos que tuvieron la oportunidad de vivir en comunidad, donde cada hogar tenía acceso a un cuarto o dos de 3 metros cuadrados, dependiendo del número de miembros de la familia<sup>69</sup>, además contaban con espacios colectivos para las reuniones, para la reflexión de la Palabra de Dios y otras celebraciones religiosas y culturales, para los talleres de capacitación comercial, política y económica; inclusive la creación del centro de producción de bayetas, anacos, blusas bordadas, camisas bordadas, sábanas y edredones; la creación de la caja comunitaria solidaria, tienda comunitaria de productos de primera necesidad, centro de alfabetización (clases del idioma Inglés), centro de cuidado infantil.

Contrariamente a lo expresado por los miembros de la comunidad sobre el número de personas que habitaban en esta casa, Demón (2010) en su investigación sobre esta comunidad considera que:

[...] desde 2000 se creó una situación excepcional para las, [...] a finales de 2008, 33 familias de migrantes de Gulalag. Las familias viven hacinadas en el complejo que consiguieron en San Roque, en habitaciones de 12 metros cuadrados, en promedio y con malas condiciones higiénicas (plano 2), pero esta forma de convivir, como comunidad, les aporta ciertos beneficios como seguridad, reducción de gastos de vivienda –porque no pagan arriendo propiamente dicho, tan solo gastos de luz y agua [...] (Demón, 2010: 3).

Sin embargo, el comodato y los beneficios, tampoco garantizan a futuro su permanencia ni seguridad, primero, porque entre la Fundación y la comunidad tienen acordado y firmado por un determinado tiempo, como se señala en líneas arriba; segundo, sus hijos y/o hijas han crecido y se han casado y por ende quieren nuevo lugar, esta casa es muy pequeña, por lo tanto, ellos se ven obligados a buscar soluciones a estos problemas. En tal sentido, la comunidad compra una casa usada de tres pisos, por la Bahía en el año 2001, tal como menciona Manuel Pilamunga, miembro de *Runa Kawsay*:

*Bueno wasita charinchik centropi tukuykuna rantishka. Chay wasita rantirkachik, chayka mana imata ruraytukunchik, uchilla cuartokuna, solo tres por tres [...] tayta Felicianowan yuyarinchik wasita rantikunapaka mejor allpata rantinshun, cada uno 200 metros ta japishpaka wasita ruraytukunchik, chaymataka wichimanpish alsay tukunchik, washamanpish ampliatukunchik. Chay yuyayta japinchik*

---

<sup>69</sup> Generalmente, los hogares de esta comunidad están compuesto de cinco miembros, como promedio (esposa esposo, y 3 hijos), pero algunos hogares tienen cinco y seis hijos o/e hijas, más los dos esposos en total siete u ocho miembros. Conviene resaltar también que los nuevos hogares tienen dos o tres hijos máximo.

*ñukanchik purakuna parlanakushpa chaymanta wacharin*<sup>70</sup> (Manuel Pilamunga, 09.05.2012).

Según el entrevistado, la mayoría de los miembros asumen las posibilidades de prolongar esta vida comunitaria, por esta razón, en el mismo año que empiezan a socializar la idea de conseguir tierras comunitariamente (y buscar estrategias viables; por ejemplo, buscar las tierras urbanas) con factibilidad de servicios, sin problemas ni complicaciones tanto en la parte técnica como en la parte legal (sin afectaciones municipales, ni impedimentos en el registro de la propiedad), que cumplan con todos los requisitos legales.

Como resultado de las reuniones periódicas de la comunidad con los dirigentes, el proyecto siguió adelante con la adquisición de un lote de terreno que permitía garantizar la supervivencia generacional y la continuidad del desarrollo comunitario al interior de la agrupación. En este sentido, Brito indica que en esta comunidad: “[...] ha sido posible observar en su interior una marcada influencia de la cosmovisión andina y complementariamente, han revelado un sinnúmero de elementos relacionados con la idea del progreso, el desarrollo y la modernización” (s/f: 13). Esta determinación hecha por la investigadora a la comunidad permite apreciar cómo la experiencia generalizada de vivir en un cuarto o dos cuartos pequeños como arrendatarios y la compra de una casa propia, diseñada convencionalmente, sin ninguna posibilidad de ampliar fueron motivos importantes para asumir las exigencias que implica el adquirir un lote de terreno de 200 m<sup>2</sup> cada jefe de familia. El lote venía a significar el fruto anhelado luego de realizar un esfuerzo propio y continuo; este deseo también contemplaba la decisión de construir casas más amplias que aquellas que habían ocupado como arrendatarios o beneficiario de un comodato.

*Kaytaka ñukachik kallarirkanchik por necesidad. Ñawpaka llaktapika allpaka allita murokunaka pukuk karka. Chaypika imatak rak karckanchik ñukanchika, allpapi tarpun saki kanchik chaymantaka shamuk kachik ciudadpi trabajankapak, ña chay papa, habas, sarata jallmana pachakuna tikranakarka, kutin chayta tukuchikpika kutin tikramukanchik ciudadman china purikkanchik. Kunanka allpakunamari yallitak wakllirishka [...] karikunalla shamuk kanchik, chaymanta cuartitos arrendashpa kawsakkanchik. Kutin chungu*

---

<sup>70</sup> Bueno tenemos una casa en el centro [Histórico de Quito] comparado por todos. Esta casa compramos pero no podemos hacer nada, son cuartos pequeños de 3 por 3 [...] con taita Feliciano hemos acordado en vez de comprar las casas mejor compremos la tierra, y cogemos a 200 metros cuadrados y podemos construir las casas. De allí podemos alzar hacia arriba y amplias hacia atrás. Este pensamiento asumimos entre nosotros dialogando, de allí nace.

*pishka watata ña mana karikunalla shamunchik, warmikunapish shamun, jovenkunapish shamun, chaymanta ña mana tikrashunchu, imapak, kaypi ima layapish ña trabajashpaka charinchik randinchi wasita, allpata comuna shina*<sup>71</sup> (Antonio Pilamunga, 23.03.2012)

Obviamente, si comparamos con las comunidades rurales, una hectárea de terreno es algo pequeño; sin embargo, fue crucial tener la previa experiencia de vivir en comodato o arriendo, que implicaba estrictas limitaciones. Frente a esta realidad de vida, vieron la necesidad de tener un lote de terreno, que es realmente una oportunidad de vivir con más tranquilidad e interactuar con más libertad con otros miembros. En tal sentido, tener dos tipos de experiencia y de pensamiento (formas de vida rural y urbana), que están dotados del poder colectivo de ver, sentir y actuar, hace que la gente tome este proceso de adquisición de una forma más equilibrada, que a su vez les permite seguir dentro de su propio grupo social, con afinidades en el vestir, en la lengua, en la creencia religiosa, cultural, incluso política.

Se puede apreciar que existe un sentido de pertenencia y arraigo con la tierra, para ilustrar estas consideraciones podemos utilizar la versión del arquitecto Manuel Oña, mestizo quiteño, que asesora en la urbanización de esta comunidad y en las construcciones de las viviendas, él elogia la forma que tienen los comuneros para organizarse, trabajar, vivir y celebrar:

Todo proceso surge de una necesidad, la necesidad obliga a ver una solución, la necesidad del grupo era mantenerse en comunidad porque ellos vivían en una casa, de 50 a 60 familias. Estaba en comodato, esta casa había que entregar, ellos agradecieron porque a través de esto criaron a sus hijos, pero querían mantenerse en comunidad [...] fue importante para mí porque reforzó mis conocimientos sobre los pueblos y nacionalidades indígenas y saber cómo profesional a quienes estoy sirviendo. Es interesante compartir con ellos, por ejemplo, cuando compramos la tierra hicimos la minga, se hizo una pequeña ceremonia festiva, una comidita comunitaria, servir unos platitos, comemos parados o nos sentamos en la tierra, nos pegamos unos cuysitos que no nos guste o si nos guste, yo creo que esto es lo importante (Manuel Oña, 09.05.2012).

---

<sup>71</sup> Esto nosotros iniciamos por la necesidad, no! Antes en nuestra comunidad [de origen] la tierra producía los granos. Allí sabíamos sembrar en la tierra y veníamos a la ciudad y en los días de las deshierbas de papas, maíz, habas retornábamos a la comunidad, luego de terminar esto regresábamos a la ciudad. Así andábamos. Ahora las tierras se han debilitado demasiado, ya no producen [...] antes veníamos solo los hombres, pero ya 15 años ya no venimos solo los hombres sino que también vienen las mujeres los jóvenes, por eso ya no hemos de regresar, para qué, aquí como sea trabajando ya compramos la casita, la tierra, [la familia] como en la comunidad.

Pero también otro elemento importante que hay que destacar de esta comunidad, es la capacidad de organización y el tejido social con las otras instancias más o menos afines a sus pensamientos. Como podemos ver en las apreciaciones del arquitecto Oña, el liderazgo transparente de la dirigencia (autoridades indígenas), es una carta de presentación no solo para la confianza de las autoridades y profesionales con quienes trabajan, sino también una garantía para los miembros de la comunidad, porque logran legitimar sus sueños, necesidades y obligaciones. En este sentido, Abraham Azogue, indígena de Chimborazo en una conversación señala que, “las autoridades tradicionales [los dirigentes barriales o comunales de turno] son más exitosos que la misma autoridad que representa al Estado” (Abraham Azogue, 07.05.2012).

Para los dirigentes el adquirir este perfil de liderazgo y confianza, tampoco ha sido fácil, porque la gente aquí en la ciudad está preocupada de cuánto vendo, cuánto tengo; sin embargo, ellos han sido resistentes a toda crítica, a toda actitud de desánimo que han provocado algunos miembros de la base con sus individualismos y de algunas autoridades civiles con su desgano burocrático; no obstante, ellos han sido persistentes en socializar la idea de comprar un lote de terreno y tener casa propia. Hasta lograr fortalecer el proyecto y hacerlo realidad, no solo la dirigencia ha trabajado sino también las bases han asumido lo que significa tener un lote de terreno y una casa propia en la ciudad.

En relación a lo mencionando, Feliciano Mejía, dirigente de *Runa Kawsay*, alude que este mecanismo alternativo-innovador (organizar-comprar-distribuir) responde a la necesidad de libertad e independencia que le otorga tener una casa propia, y que ha servido como una oportunidad para vivir en comunidad y fortalecer la identidad de origen, pero también en medio de los problemas cotidianos (resquebrajamiento de la comunidad) surgieron las ideas de mantener la lucha colectiva por los lotes de terrenos y casas. Pongo en palabras propias del dirigente, este proceso de socialización de comprar las tierras, y haber vivido la dura vida del que arrienda los cuartos:

*Durante 40 años ñuka kawsashkani ñuka yayawan, paywan ishkay tukushpa cuartosta arrendashpa kawsashkanchik. Shukkunaka cuartosta arrendachisha nishka, shukkunak mana arrendachisha nishka, shukkunaka arrendachikpipish ishkay kimsa killapika llukchisha nishka, llukchishpa kachashka. Chashna karka, sufrimiento ñuka charini ñuka yayawan kawsaymanta. Chay washaka ñuka churi, ñuka ushushi shamurka. Ñuka churi Alfredota pukllanata prohibirka chay wasi ukupi, callekunapi [...]. Chinallatak ñuka ushushi jatun*

*Juanata yakuta kurka takshankapak solo lunes chishita, mana takshanakarka ni tutamanta, ni imapunsha. Chay yakumanta pagarkanchikk 10 dolaresta cada killa, ña chay tiempoka dólar karka. Chay tutkuyta rikushpami iglesiamanta organizashpa ñuka comunidadwan yuyarirkanchik mashkana allpa, wasi<sup>72</sup> (Feliciano Mejia, 22.03.2012).*

Es conveniente precisar que la realidad de este proyecto también se debe a como los dirigentes tienen la capacidad de concientizar a la comunidad sobre el costo de arriendos, los servicios de luz y agua potable que representan los cuartos de arriendo; las condiciones y privaciones que imponen los dueños. Reflexionar sobre esto ayudaba al proyecto de comprar algún día la tierra. Tal como recuerda Julián Pilamunga, miembro de *Runa Kawsay*, padre de 7 hijos (3 hijos y 4 hijas), entre risas y con actitud de gratitud asegura que Feliciano Mejía es quien apoya con las ideas, incluso manifiesta que él es el asesor de las viviendas. Concretamente, expongo en palabras de informante con quien mantuvimos la conversación en su casa.

*Bueno ñukanchik yuyarishkanchik kashna china. Rikunki seguro cuarto arrendadollapika asha llaki, manatak dueño wasipi laya cubran yaku, luzmanta, chay hawa, shuk tranquilo llukshin, tranquilo yaykun mana tiyarka, no hay libertad. Chay kan nachu. Kutin imata yuyashkanchik, ñukanchik wawitota charinchik, chaymantaka kan yachanki mishukunaka mana chaytaka rikunkuna. Bueno mana chayllapish, yuyarishkanchik maypi kashpapish campopi kashpa, ciudadpi kashpa wasisitotaa charimi allí kan. Bueno primer lugar Yaya Diosta chaypak kipaka ñuka suedro tayta Feliciano paki nini pay asesorashkamanta, imapipish yanapashkamanta<sup>73</sup> (Julián Pilamunga, 09.05.2012).*

En atención a lo mencionado por Julián Pilamunga, es evidente que la socialización del proyecto realmente alternativo tiene el aval técnico, estudiado, diseñado y asesorado por los profesionales (arquitectos, ingenieros y abogados), quienes conocen las

---

<sup>72</sup>He vivido durante 30 años con mi padre, con él haciendo, los dos arrendábamos los cuartos hemos vivido. Unos querían arrendar los cuartos, unos no querían arrendar, unos nos arrendaban pero decían que en dos o tres meses abandonen y mandaban sacando. Así era, yo tengo un sufrimiento desde que vivo con mi padre. Después de esto mi hijo mi hija llegó. A mi hijo Alfredo les prohibió jugar dentro de la casa y en las calles [...]. Igual a mi hija mayor Juana les dio el agua para lavar la ropa solo los días lunes en las tardes. No se podía lavar en la mañana ni en cualquier día. Por este servicio de agua pagábamos 10 dólares mensuales, en este tiempo ya era dolarizado. Viendo todo esto, con mi comunidad se organiza desde la Iglesia hemos pensado buscar tierra y vivienda.

<sup>73</sup>Bueno nosotros hemos pensado de la siguiente manera. Mira es verdad vivir arrendado es un poco duro, no es como en casa propia, cobran de la luz y agua, sobre eso, no existía la tranquilidad para salir y entrar. No hay libertad. Esto es no. Entonces que hemos pensado, nosotros tenemos hijitos, por tanto tu sabes que los mestizos no entienden de esto. Bueno no es solo eso, hemos pensado sea en el campo o en la ciudad tener una casita que es bueno. Bueno en primer lugar agradezco a Padre Dios y después de esto a mi suegro taita Feliciano por haber asesorado y ayudado en todo.

estipulaciones y contemplaciones de las ordenanzas municipales metropolitanos para determinar las condiciones de negocio con los dueños del inmueble. Por otra parte, cabe señalar que llamarse *Runa Kawsay* es otra estrategia identitaria, es una estrategia de empoderar y resignificar su nuevo y definitivo espacio. Tal como Martha Zula, miembro de *Runa Kawsay*, en un dialogo señala que: “*Ñukanchikta nin residentes indigenas mishukunaka, chaymanta ñukanchik ninchik Runa Kawsay ukupika, mana ñukanchikka residentes kanchikchu, mana shuktak paismantachu kanchik, kayka ñukanchik allpallatakmi kan. Ña pishka watakunata kanchik mishukunapak chawpipi*”<sup>74</sup> [...] (Martha Zula, 18.04.2012).

### **Asentamiento comunitario alternativo**

Históricamente, los indígenas no solo han buscado medios de subsistencia económica en el perímetro urbano de Quito, sino también han luchado para ser reconocidos como ciudadanos con derechos a establecerse permanentemente en la ciudad con su propio destino y estilo de vida, tal como se resalta en los acápites anteriores. Trabajo realizado por la investigadora Ledo García (2012), que estudia el problema y las políticas de vivienda en Bolivia señala que: “La vivienda es una condición básica de reproducción de la fuerza de trabajo. El ideal de un mínimo de vivienda resulta inalcanzable para la población de menores recursos debido a sus exiguos recursos [...] (2012:238). En este sentido, Larrea (2007) data que en el Ecuador, en el año 1998, la tasa de movilización de indígenas a las ciudades se elevó, debido a la crisis económica, porque la población indígena del campo vivía en hogares con un consumo inferior a la línea de pobreza, en contraste con la población total del país que se encontraban en mejores situaciones.

Esta es una de las razones para que muchas comunidades indígenas rurales de las provincias de la sierra del Ecuador se sientan los más afectados y excluidos; y, por otra parte, la crisis económica también se debe, a la aplicación de las políticas neoliberales del Consenso de Washington, y el discurso oficial del desarrollo declarada por Truman en enero de 1949 (Gustavo Esteva 2006), que afecta no solo a la población indígena, sino a la mayoría de la población global. Para el Ecuador, la reforma monetaria y financiera del año 2000 -dolarización oficial- es la que causó: “[...] uno de

---

<sup>74</sup> Los mestizos nos dicen a nosotros indígenas residentes, entonces nosotros decimos en el Runa Kawsay que no somos residentes, no venimos de otros países, esta tierra es nuestra. Ya estamos cinco años en medio de los mestizos.

los problemas estructurales develados por la dolarización oficial, ha sido el relativo a la baja de competitividad del aparato productivo nacional [...]” (Naranjo, 2005, 228).

Esta política no es favorable para los indígenas en la ciudad, tal es el caso de los ‘*Runa Kawsay*’, que después de vivir más de 40 años de situaciones precarias en la ciudad de Quito, buscan comunitariamente la solución, tal es el caso de María Atupaña, miembro de *Runa Kawsay*, madre de 7 hijos, narra acerca de esta experiencia de asentamiento, asegurando que tuvo una experiencia dura en el tema de arriendo de cuartos, por tener varios hijos:

*Bueno ñuka partemanta, ñuka wawata Tayta Amto bendiciashka karu llactamanta, chaymanta ñuka consuedro willaparka allpakunata radikunchik manachu ninkichik, yaykuychik chaypi nirka. Diosulupaki nini, maski imlayapish necesidadmanta kaykunapi acomodarishpa, imalaya tukushpashpa mashkarina tukurka. Ñawpaka ñukaka arrendashpalla kawsashpaka mana pudirkani familiawan tantanakuna, familia visitashpa pushashpa rina, yaykuchina kashna kunanshina, wawakunamanta demastak extraño sentishpa wakashpa purikkani ajenulla cuartopika mana bullakta rurak, yakutapish mana ashkata hapikta ruran takshankapakpish, semanapi shuk kut, kutin. Ñukanchikpak mana chashna kan wawakunawan kasshkamanta siempre minishtinchik diario yakutaka. Amukunapak wasipi runakunapak wasipi sinchi kan, wakin runakunapish wasita charinchik nishpaka amupak yuyayta charin. Shuk runa charin ishki piso wasita, cuartota arrendachi ninkpika payka mashna wawakunata charinki nirka, chay ratuka tiuskuwan karkani, mana wawawanka, parejalla karpika con mucho gusto, kutin wawakunaka asha traviesolla kan, caballokunalaya urikun, ñuka paya wasisitota vueltachinkami nirka, chaymanta wakashpa tikrakanika<sup>75</sup> (María Atupaña, 11.05.2012).*

Por su parte, Azogue (2012), indica que en estas experiencias han sufrido sacrificios similares, y resalta que gracias a la red de solidaridad, que es una práctica de la cosmovisión indígena, tratan de “solucionar” dicho problema. “[...] el papá de la

---

<sup>75</sup> Bueno de mi parte, a mi hija ha bendecido Padre Dios con esposo de tierra lejana. Por eso mi consuegro avisó estamos comprando tierras no desea, entren nos dijo. Yo le agradezco, aunque como quiera aquí acomodamos por necesidad, como sea teníamos que buscar el dinero. Antes al vivir en arriendo no podía reunir con la familia, cuando visita la familia no se podía llevar, hacer entrar así como hoy. Por los hijos sentía muy incómoda, vivía llorando. En los cuartos ajenos no se podía hacer ruido, no permitía tener suficiente para lavar la ropa, solo era una vez a la semana. Para nosotros no es así, porque tenemos varios hijos siempre se necesita a diario el agua. Es difícil vivir en la casa de los mestizos e indígenas. Algunos indígenas también tienen idea de los mestizos por tener sus casas. Un hombre tiene una casa de dos pisos, cuando dije arriéndame una cuarto, el preguntó ¿cuántos hijos tienes? En ese entonces tenía cuatro hijos, dijo: no puedo si es con los hijos, si fueran solo la pareja con mucho gusto, pero los niños son traviesos, bajan como los caballos, pueden virar mi casita vieja. Entonces yo regresaba llorando



señora, muestra el cuarto (pequeño) y pregunta si le servirá; yo le digo que bueno, y pide veinticinco dólares y lo que es más; ‘sin garantía’” (Azogue, 2012: 24). Ante esto, se podría decir que hay variedad de experiencias, pero el sentido comunitario ha sido el motor para el proceso de asentamiento de *Runa Kawsay*, siendo una alternativa para solucionar los problemas no solo de vivienda, sino fundamentalmente la acción afirmativa de la convivencia familiar –comunitaria indígena.

En este sentido, Espín (2012) señala que “[...] la presencia del indígena en la ciudad de Quito no puede concebirse como un fenómeno solo del presente, ya que esto sería desconocer procesos que se han generado en la historia” (Espín 2012: 103). Esto motivó a los *Runa Kawsay* a organizarse en Quito para luchar por su asentamiento legítimo y su reivindicación de la identidad indígena (Soriano, 2009). Este proceso de asentamiento organizado comunitariamente, les ha permitido consolidarse legítimamente como indígenas urbanos. Esto implica entender detenidamente las varias experiencias del asentamiento, dado que en este tipo de asentamientos, también ha experimentado procesos de encuentros y desencuentros, luchas y conquistas de la comunidad, por ejemplo, unos cuantos católicos de la comunidad se desintegraron, provocando conflictos pero que han superado como indica Manuel Pilamunga:

*Tayta Felicianomi yachashka kay allpataka, shuk compañerami willashka, chaymi ña rantinataka yuyarishkanchik. Chay compañera riksichikpika, mana dueñospakmanka tawka rirkakunaka, solo tayta Felicianolla rikka pay randikuni nishpa, kutin tuykuna rikpika preciota alsanka nikkpi. Kutin chayka puntaka ñukanchik organizacionllamantatak mana paktarka allpaka, tukuy wawakunantin yaykurakunaka, nose pichari nirka chay ura calleta recto llukchikushka nishpaka, mana ninkunaka deganami ñukanchikka chypi urmashpaka perdishun kushkita nishpa. Ña retirakpika sakirinchikka ashakunalla, chaymantami completankapak tayta Felicianollatak rikshka paypuk amigosta yaykuchirka kimsa guarandeños, kimsa columbeños y tiusku guamoteños runakunallatak<sup>76</sup> (Manuel Pilamunga. 11.05.2012)*

---

<sup>76</sup> Don Feliciano ha sabido de esta tierra, una compañera de su trabajo le ha avisado, allí pensamos comprar. Al hacer conocer esa compañera no pudimos ir donde el dueño varias personas, solo taita Feliciano se fue, para decir que él solo está comprando, y si vamos todos podría alzar el precio. Al inicio no alcanzaba ni siquiera para los miembros de nuestra organización (Gulalag Killo Punko), se inscribieron todos con sus hijos. No sé quién les aviso, diciendo que abajo la calle de Cocha va salir recto una calle por medio del terreno, dijeron que no quería, porque decían que si cae en esos lugares nosotros vamos a perder el dinero por gusto. Cuando se retiraron nos quedamos unos pocos. Entonces, para completar el número don Feliciano mismo le integró a sus amigos: tres guarandeños, tres columbeños y cuatro guamoteños

Hilario Pilamunga también indica, en el siguiente fragmento sobre las dificultades que han experimentado la comunidad:

Encontramos dificultades porque los dirigentes habían mal entendido, que el municipio va pasar por medio del terreno la línea de fábrica [calle], está un poco ladera, está muy lejos, como vamos a pagar de gana entonces se desanimaron la mayoría [en el primer lote], pero antes todos querían, no alcanzaba los lotes [...]. De ahí agrupábamos a los *mashis* [compañeros] de Guaranda, Columbe, Guamote, Calpi y Cotopaxi tanto en el primer lote como en el segundo. Así mismo Feliciano porque tú sabes que no les gustaría que nosotros estemos aquí y otros por allá, desbaratados, el comodato de centro ya iba terminar. La idea era que estemos todos juntos, así mismo otros pocos no querían y se quedaron por ahí un 4 o 5% (Entrevista. Hilario Pilamunga, 17.4.2012).

Esta fragmentación de la comunidad, se debe a la socialización no clara de los dirigentes a la gente sobre los avances de la búsqueda de tierras, las condiciones legales y técnicas para que se sientan seguros de tener tierra propia en comunidad y las expectativas utópicas para el futuro; pero en la práctica se sigue pensando igual que antaño. En consecuencia, los indígenas católicos de ‘*Runa Kawsay*’ han retomado el concepto pre-colonial para visibilizar su presencia en la ciudad, pero desde otra lógica; por ejemplo, en el ámbito económico, crear su propio ente financiero comunitario con el fin de manejar la filosofía del progreso independiente, siendo una estrategia de sobrevivencia frente a una estructura jerárquica de clases sociales (Kingman, 2003:38).

Adicionalmente se preguntó: ¿Qué otro tipo de conflictos se tuvo? Con los miembros evangélicos, señalaron, quienes no se adaptan -del todo- a las formas de asentamiento comunitario de los miembros católicos, en este proceso participativo comunitario; eso exige que, los evangélicos deban participar en todas las actividades colectivas. Aquí cabe incluir la versión del informante acerca de dichas dificultades dentro de la comunidad entre los católicos y no católicos, con el fin de comprender que un proceso tiene momentos de conflicto y nuevas soluciones (acuerdos). Concretamente, lo expongo en las palabras del informante, el presidente de *Runa Kawsay*, quien manifestó lo siguiente:

*Pi mana yuyarin, Francisco karka 1998pi directiva, chay watapi, payka allpata rantin shuk media agua wasiwan pay solo. Chaypakka ñami tukuy tantanakudu karkanhcik, pero mana nin mashkashun, rantishun librekuna, payka kushkisituta charin, wasimanta shamun ratin. Bueno chay ratuka mana yuyayta charirkanchik, chaymantami ñuka parti mantapish tantanakushpa shamushpa, nini pero ima*

*horaspish wasisitota, ashpitata randishpaka sumakta kawsashun. China ña 2004pi kay allpataka rantinchik, fijese 1994 -2004, 10 años de proceso. Kutin mashi evangelicoswanka nin ñukanchiktaka juuchasapa kanchik, paykuna Diospak wawakuna kanchik nin, chaymanta katushkakuna paykunapak allpata, yalli karumi nishpa, chay llakikun tiyan*<sup>77</sup> (Feliciano Mejía, 24.03.2012).

Según el dirigente de ‘*Runa Kawsay*’, la mayoría de los miembros son parte de este proceso de asentamiento organizado orientados a resolver los problemas relacionados con el trabajo, la economía y la vivienda. En este contexto, Camus (2002) en su estudio sobre los indígenas en la ciudad de Guatemala, señala que los indígenas de Kaqchikel siempre estuvieron en el perímetro urbano desde la historia “[...] y, con las corrientes migratorias de la “modernización”, se hicieron pobladores metropolitanos desde las colonias periféricas en formación, muchas de ellas espacios previos de residencia indígena” (Camus, 2002: 289). Asimismo, el dirigente de *Runa Kawsay* considera que en la ciudad capital organizarse solo entre indígenas fue difícil, pero más duro fue la relación con los no indígenas ciudadanos:

[...] especialmente era duro reunir a mis hermanos, unos aceptaban con voluntad, otros no me aceptaban, hay otros que me decían bueno si quieren ayudar ayúdenme con planta, ropa, comida [...] los mismos obispos antes no nos querían a nosotros, decían ustedes son de Chimborazo, ustedes hablan de *Pachakamak o de pachakutik*, no sé cuánto y ustedes tiene que ir a sus tierras. Fué duro, terrible, pero gracias a Dios yo no caí en las humillaciones que me hacían, me enfrenté al monseñor Carlos Altamirano, auxiliar de Quito y luego con monseñor Antonio Gonzáles, que me puso a tratar mal a mí, pero gracias por mi formación no me dejé humillar por el obispo. Yo dije éste es mi tierra, es de mis abuelos, así que usted no tiene que estar aquí [...] no salimos nosotros, quedamos dentro de la oficina y cerramos la puerta (Feliciano Mejía. 23.03.2012)

Esto explica que las dificultades para fortalecer la política de asentamiento, no es solo porque las relaciones sean desiguales y excluyentes culturalmente, sino que también provocan problemas de desintegración de la comunidad, al deslegitimar las autoridades religiosas y civiles un proceso de muchos años. Pero por otra parte, la resistencia organizada ha sido clave para el asentamiento legítimo de la comunidad, como se

---

<sup>77</sup>Nadie se acuerda, Francisco era directiva en 1998, en ese año, él solo se compró un terreno con una media agua. Para esto ya estuvimos todos unidos, pero no, dijo busquemos, compremos todos. Él tuvo su dinero, viene de la casa y compra. Bueno en esos momentos no teníamos esas ideas, entonces de mi parte también venían reuniendo y decía pero algún día comprando una casita, un terrenito hemos de vivir bien. Así ya en el 2004 compramos este terreno. Fíjese 1994 a 2004 [son] diez años de proceso.

puede evidenciar en el testimonio que explica el dirigente, quien admite que jugó un rol importante en esta interacción de la comunidad con las autoridades, consiguiendo resultados positivos.

Respecto a esta consideración, cabe ilustrar dichas acciones afirmativas en el ámbito religioso, por ejemplo, la Iglesia católica, posteriormente, reconoce a este grupo como parte de la parroquia personal indígena en la ciudad, pero en la práctica ellos viven su religiosidad autónoma y autóctona (celebraciones de Bautismo, Confirmación, Matrimonio, Cepello, etc. realizan con sus propios ritos, símbolos y vestidos, antes y después de la liturgia Católica).

En el ámbito civil, las autoridades de Municipio del Distrito Metropolitano de Quito también reconocen y aprueban la urbanización *Runa Kawsay*. Obviamente, este proyecto de asentamiento urbano indígena no pide ningún privilegio en los trámites de su urbanización, sino que ellos asumen y respetan las estipulaciones que están contempladas en las Ordenanzas del Distrito Metropolitano (ODM), igual que todas las urbanizaciones en el perímetro de la ciudad. Sin embargo, se hacen reconocer como diferentes al poner el nombre de su organización en kichwa, de esta manera se empoderan del espacio urbano con su nombre y su proceso respectivos.

### **Mentores e impulsores del proyecto de terreno y casa propia en la ciudad**

Una vez que consolidaron la parte organizativa de la comunidad, procedieron a diseñar el proyecto para la adquisición de tierra dentro del perímetro urbano, tomando en cuenta la previa experiencia que se había tenido en el proceso de la compra de casa propia colectivamente en el centro histórico, barrio la Bahía, en el sector dos puentes, parroquia San Roque, a un costo muy económico, por ser una casa antigua y en hipoteca al Banco Nacional del Fomento.

A partir de esta experiencia, buscaron diferentes vías alternativas para lograr la tenencia de lotes de tierras y construir las casas como una organización social, encabezada por una persona del grupo y democráticamente elegida. Para entonces se tenía referencias sobre el mercado inmobiliario urbano, su cotización o plusvalía para compra en grupo u organización. En este sentido, en una conversación que mantuvimos con Feliciano Mejía y algunos dirigentes de la comunidad, explicaron de dónde surgió

la idea de comprar las tierras en vez de comprar más casas en el centro histórico para los compañeros de la comunidad:

*[...] 2000pi ñukaka ña yakuni Jatun Aylluman organizashpa, chaypi purikupimi ña parlanakushpa kaypika purirkanchik, ñukaka Jatun Ayllupika equipo tecnicota charinchik, equipo técnicopi karka arquitecto Manuel Oña, ingeniero Carlos Alvear, ingeniero José López, ingeniero Wilson López, ashka profesionales civiles, sanitarios, comerciales tukuy. Ñuka directiva kashkamantaka kutin paykunata tapukkani; yuyayta kuychik imalaya chaymari ashataka tecnicospika yanapan, kutin juridicupika kan Alejandro Lema, Marta Zula y Jorge Paste, kintza abogados, paykuna kunun kama yanapan [...] ñuka tantanakurkanchik gringokunawan Estados Unidosmanta, shuk arquitecto karka mishu shuktak llactamanta pero izquierdamanta, chaymi ñukaka tapurkani imata yuyanki ñukami shuk comunidadta charini wasita rantishaninchik nishpaka, chay wasita rikushpa kuy imalayatak nishpa negociankapak. [...] no sé, es mi criterio personal nin, mana allichu kan paya wasikunata rantinaka, kay centro ukupika rellenokunallami kan ama ranti wasistaka [...] shuk allpata ranti kampuk chaypika wasita ruranki, kan munashkata wichiman, uriman laduman ruray tukunki chaypimi tukuy kampak wawakunawan kawsanki. Chaypimi ña nini kunanka mana wasita rantikrichik allpata rantishun<sup>78</sup> (Feliciano Mejia 24.03.2012).*

Esto significa que, la organización *Jatun Ayllu* ayudó a orientar las ideas y sueños de la comunidad, asesorando con el equipo técnico y jurídico en proyectos asociativos, una de ellas es la idea de conseguir los terrenos a precios asequibles y todo lo que esto implica en las relaciones y requisitos legales y técnicos que exigen las Ordenanzas del Distrito Metropolitano (ODM). La comunidad *Runa Kawsay* van madurando la idea de comprar la tierra en las reuniones periódicas que mantenían, como podemos constatar en el extracto, que es una parte del diálogo con Manuel Oña, arquitecto y asesor de la comunidad, quien manifiesta al respecto de como se procesa la idea:

Esto fue una estrategia, porque era el trámite de Feliciano, yo colaboraba para la organización *Jatun Ayllu*, y no conocía mucho a él como dirigente, pero en el proceso fui conociendo y brindando mi confianza, igual hemos tenido nuestras diferencias, sin embargo, he

---

<sup>78</sup> [...] En el 2000 entré a organizar el *Jatun Ayllu*, allí estando ya había conversaciones en la comunidad. En la organización *Jatun Ayllu* tenemos técnicos, allí estaba arquitecto Manuel Oña, ingeniero Carlos Alvear, ingeniero José López, ingeniero Wilson López, mucho profesionales civiles, sanitarios, comerciales. Por ser yo el dirigente de la comunidad, pedía sugerencias de ellos en la parte técnica, mientras que en la parte jurídica están Alejandro Lema, Martha Zula y Jorge Paste, tres abogados, ellos hasta la actualidad nos ayudan [...] yo me reunía con los gringos de Estados Unidos, un arquitecto mestizo extranjero, de la izquierda, por eso pregunté de que piensa, yo tengo una comunidad y quiero comprar esa casa, ayúdeme a ver en qué condición está para hacer negocio [...] no se, es mi criterio personal dijo, no está bien que compres casa viejas en el centro solo es rellenos, compra una tierra para ti allí construye una casa a tu gusto puedes ampliar hacia arriba hacia abajo, a los lados, allí podrás vivir con todos tus hijos. Allí digo, ya no voy a comprar la casa, vamos a comprar la tierra.

dado asesoramiento de como buscar las tierras. Feliciano puso la tentativa y dijo ayúdenos a buscar el terreno para la comunidad (Manuel Oña, 11.05. 2012).

Esto explica por qué la comunidad *Runa Kawsay* sigue afiliada estratégicamente a la organización '*Jatun Ayllu, Kitu Runakuna*' que es parte del movimiento indígena ecuatoriano: Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador (CONAIE) y Ecuador Runakunapak Rikcharimuy (ECUARUNARI). Además, es una oportunidad para mantener el tejido social con las organizaciones existentes en la ciudad y en el país, por ejemplo, el CODENPE porque permite saber y entender las otras experiencias de acceso a la tierra y vivienda.

La Constitución del 2008 Art. 30 determina que: “Las personas tienen derecho a un hábitat seguro y saludable, y a una vivienda adecuada y digna, con independencia de su situación social y económica” (Constitución Política del Ecuador 2008). Esto es con el fin de garantizar el acceso seguro del suelo y de la vivienda adecuada y digna como uno de los derechos ciudadanos fundamentales. El Art. 31 también determinan que:

Las personas tienen derecho al disfrute pleno de la ciudad y de sus espacios públicos, bajo los principios de sustentabilidad, justicia social, respeto a las diferentes culturas urbanas y equilibrio entre lo urbano y lo rural. El ejercicio del derecho a la ciudad se basa en la gestión democrática de ésta, en la función social y ambiental de la propiedad y de la ciudad, y en el ejercicio pleno de la ciudadanía (Constitución Política del Ecuador, 2008).

Los mencionados artículos indican el derecho de todos al acceso del espacio y la vivienda, que además tenga relación armónica con las costumbres y cosmovisiones culturales, pero también que sea estructuralmente adecuada desde los parámetros técnico y económico. En la realización de este proyecto, mucho tuvo que ver el liderazgo y carisma de los dirigentes y la corresponsabilidad de las miembras y miembros de la comunidad. Esto significa que ellos como actores, generan mecanismos de injerencia y dan seguimiento al proceso de interacción estratégica con la ayuda y sugerencias de otros profesionales, gracias a su tenaz y valiente lucha por la defensa de la familia y la comunidad.

Por consiguiente, existen opiniones y reconocimientos colectivos de la comunidad a Feliciano Mejía, por haber ayudado a fortalecer la organización y la idea de conseguir las tierras para construir casa propia; y dicen ellas y ellos “*diusulupaki nini*

*puntaka Tayta Amitota, chaypak kipaka tayta Felicianota*<sup>79</sup>”. El reconocimiento es fruto de su trabajo para el asentamiento de la comunidad indígena urbana.

### **Acceso a los lotes de terrenos**

La Comunidad ‘*Runa Kawsay*’ ha tenido la oportunidad de acceder a los lotes de terrenos urbanos que no están en zonas de riesgos naturales de alta vulnerabilidad y respeta los parámetros que establecen la Ordenanza Metropolitana N° 172 art 8<sup>80</sup>, para una urbanización y vivienda, la misma que llegó a acuerdos comunitarios, a través de reuniones periódicas, para poder comprar los terrenos en cuerpo cierto. La propuesta de este mecanismo era abaratar los costos para adquirir estos inmuebles, porque ellos actúan mediante la autogestión comunitaria y personal, como podemos constatar en el extracto que es una parte del diálogo con Martha Zula Majín, miembro de ‘*Runa Kawsay*’, abogada, que nos manifestó al respecto de la compra de las tierras, lo siguiente:

*Ashka llakikuna tiyan kay Pichincha ukupika tukuy provinciamanta shamukkunapaka traficantes de tierra nishkakunawan, kayka ñuka allpami nishpa katunkuna manapish paykunapak kashka. Chashnami kushkita shuwankuna. Chaymantami ñukanchika Runa Kawsaypi tantanakushpa rikushkanchink [...] puntataka como profesional mañashkani legal ashpakuna kachun: escrituras, certificados de gravámenes, pago del impuesto predial, municipiomanta clave catastralta ama afectaciones tiyachun wakinpika chawpi allpatami callekunapak, viapak llukchinapak tiyan, 200 metros imapika casi libre ri pudin. Chaymi ñukanchikka municipiopi rikunchik clave catastralwan, chillatak certificado de gravamenpi nin tukuy imalaya kallarimanta pi dueño kashka y ultimo partipika nin mana prohibidochu katuna nishpa o mana hipotecaduchu nin. Ñukanchika chayta rikushpami ña randita ruranchik. Puntataka randinchik como cuerpo cierto, shuk mashipak shutipi, como persona natural, escriturataka ruranchik, legalta charinkapak<sup>81</sup> [...] (Martha Zula, 18.04.2012).*

---

<sup>79</sup> En primer lugar le agradezco a Dios Padre y luego a taita Feliciano.

<sup>80</sup> A) suelo urbano y de expansión urbano, es aquel que cuenta o tiene programadas vías, redes servicio e infraestructura pública y con ordenamiento urbanístico definido y aprobado por el POMT u otros instrumentos de planificación. (RÉGIMEN ADMINISTRATIVO DEL SUELO, reglas técnica de mobiliario urbano)

<sup>81</sup> Aquí en Pichincha existe muchos problemas para los que vienen de las provincias; existe los traficantes de tierras que dicen que es mi tierra entonces venden sin ser de ellos, se roban el dinero. Por esta razón, nosotros en *Runa Kawsay* hemos visto las tierras colectivamente. Primero como profesional he pedido que las tierras sea legales: escrituras, certificados de gravámenes, pago del impuesto predial, desde el municipio la clave catastral para ver si no existe afectaciones. En algunos casos, el Municipio abre las calles por la mitad del terreno, si el lote es de 200 metros cuadrados puede ir casi todo. Por eso, nosotros verificamos con la clave catastral, además, en el certificado de gravámen indica todo, quien es el dueño

El acceso al lote de 200 m<sup>2</sup> para cada miembro ha sido posible gracias a la capacidad organizativa comunitaria y las formas alternativas de conseguir el terreno, de esta manera defender la vida comunitaria y los valores de reciprocidad (*maki mañachi*), solidaridad (*ñawpachi*) y la unidad (*ayllu*). Por consiguiente, hacen el proceso de búsqueda pero respetando las normas y disposiciones establecidas dentro del Distrito, esto significa que la adquisición de la tierra debe ser urbana, con factibilidad a servicios básicos tales como: alcantarillado, agua potable, luz eléctrica y teléfono fijo.

La compra del primer lote de terreno urbano fue en año 2004, donde se cumple todas las normativas legales y técnicas (Ver anexo gráfico 4). Se hizo la compra del mencionando lote como cuerpo cierto (compraventa de predio con escritura público individual, no de derechos y acciones) que comprende 10.000 metros cuadrados a nombre de Feliciano Mejía; esto indica una vez más la confianza de la gente en la capacidad de transparencia, siendo esta la estrategia de la compra como persona particular y natural, porque al comprar como representante de la organización y como organización, no solo el costo del inmueble vendría a ser más elevado, sino que también, automáticamente, los miembros de la organización jurídica tendrían el derecho legal a reclamar su lote, según comenta Martha Zula, abogada, en la conversación sobre las formas de conseguir los terrenos:

*Ñukanchik puntamanta yuyarirkanchik, wakin mashikullatak kanchik, pero mana allí yuyaykunata charin chayamanta chay ukupika mana tukuy yaykunkuna chaymanta mana rantipudinchik como organización, sino chashna randikpika, mayjanpash mana rantinaman yaykun, ni centavota mana churan, chinapash derechota charinkuna, chaymanta kipa reclamay pudinkuna ñukaka organización partimi kani chaymantaka ñuka propietariomi kani nishpa paykunapak partita llukshichin tukunkuna. Chaymanta ñukanchikka como persona natural rantirkanchik*<sup>82</sup> (Martha Zula, 12.05.2012).

Por otro lado, los miembros de la comunidad mencionan al respecto de la búsqueda de terrenos, que habían averiguado en diferentes lugares de la urbe perimetral del sur, pero

---

desde el inicio y en la última parte indica que no está prohibido enajenar o no se encuentra hipotecado. Luego de verificar toda esta documentación podemos negociar. Compramos como cuerpo cierto, a nombre de un compañero, como persona natural y celebramos las escrituras para tener legalmente.

<sup>82</sup>Nosotros desde el principio no sposimos de acuerdo en compara como persona natural, porque algunos compañeros indígenas no tiene buenas intenciones, siendo parte de la organización no entraron en la compra. Entonces al no estar todos no podemos comprar como organización, porque los que no pusieron ni un solo centavo, tienen derecho a reclamar su parte en lo posterior valiéndose de su pertenencia a la organización.



también en Machachi encontraron una extensión amplia de terreno (aproximadamente de 20 hectáreas). Este terreno pensaron comprar el 50% para la construcción de la vivienda y el otro 50% para la huerta agrícola comunitario, pero debido a su condición de indígenas no lograron entrar en acuerdo con el dueño, porque los propietarios, mestizos, piensan que los indígenas no tienen la capacidad de comprar este inmueble y genera desconfianza en los indígenas pensando que ellos quieren invadir. En este sentido, Antonio Pilamunga, dirigente de la comunidad *Runa Kawsay*, recuerda: “Primero nos reunimos todos para ver que les parece y los compañeros dijeron que hablemos con el dueño, cuando fuimos el dueño dijo: no vendo a ustedes los indios porque andan buscando para expropiar” (Entrevista. Antonio Pilamunga, 08.04.2012).

José Tene, ex-secretario de la comunidad *Runa Kawsay* también recuerda que buscaron por el barrio la Libertad: “*Chay ratuka ñuka charirkani ñuka karritota, chaypi llamurkanchik kayta sur ladota, chinallatak jawa Libertadta rirkanchik mashkanaman, mana munarkachik, karu karka, mana bus tiyarka, chiri karka*<sup>83</sup>” (José Tene, 01.06-2012)

Finalmente, lograron hacer negocio del inmueble que pertenecía a la familia Tipantuña, mestizo quiteño. Es oportuno señalar que luego del intento fallido por el lote que inicialmente pensaron comprar y comparando con el segundo lote, la comunidad decidió cambiar de estrategia, delegando a Feliciano Mejía hacer este negocio con el propietario, entonces él tuvo que verificar el estado del predio en el municipio, en el registro de la propiedad y regatear el precio, hasta celebrar las escrituras públicas a nombre de él. En este sentido, Feliciano recuerda:

*Ñukaka kaytaka mashkani, ñuka negociota rurashpa kuni, celebracionesta rurashpa purikkanika, chaymanta riksinkuna tukuykuna, mana runakunalla, mishukunapish, urata rin ¡que fue compañero Feliciano!, janakta rin ¡que mas compañero!. Pero justo rikuni se vende este terreno nishpa, chaymantaka numerota anotani, kayani, kontaktanchik y chaymi karka Dr. Galo Tipantuñapak wawki [...] Kay allpataka mañarka es 48,000 dolares, ocho milta rebajarka. Chaypak yachanakani imalaya negociana, imalaya protestana, osea tukuyta. Chaytaka mana pipish yachan, ari randishunmi, kutin mana yachashpaka, 48.000 esta bonito, rebaje, le doy 45.000, kutin rini 15 personas aysashka, dueñoska ninka, no pues estos mashis son bastantes han de poner plata, chaymantaka ninka: no 48.000 es el último ninata yachankuna. Chaymantaka kay allpataka ñuka kurkani*

---

<sup>83</sup> En ese entonces yo tenía un carrito, allí venimos por el sur, asimismo nos fuimos por por la libertad, pero esto no nos gusto estaba bien arriba de la libertad, y no había buses, era frío.

25.000. *Ñuka nirkani no hay servicio básico. Ñuka yachani libreta wasita allpata randikapak como arquitecto, municipiopi afectaciones tiyashkarka. Ñuka nirkakani buen asi pierda voy a comprar para ganadito china 47, 46, 45, 44 mañan, kutin ñukapish churani 28, 29, 32, 35 36 hasta 38.000 chayarkani. Ñuka nirkani, si ustedes quieren me llaman, ñuka mana interesa churarkani, chaymata paykuna kayarka que fue Feliciano nishpa, chaypi shamurkani, negociata cerrrankapak killayallita demorarkanchik*<sup>84</sup> (Feliciano Mejía, 18, 04.2012).

Como podemos ver en esta entrevista sobre el proceso de negocio, aquí juega mucho la capacidad de relación interétnica del indígena con los mestizos, dicha relación es abierta -de pares. Es decir, el mestizo cree en el poder de la palabra y en su capital económico del indígena; igual que el indígena cree en la palabra y documentos que provee el mestizo para acordar los precios. Adicionalmente cabe resaltar que este predio de la familia Tipantuña, era ya parcelada en todo el sector con la misma proporción de una hectárea más o menos, pero esta familia también había comprado a otros propietarios mestizos para la agricultura, porque hasta el día de la compra cultivaban productos del lugar -papas, maíz, cebada y pasto. Este inmueble lo cuidaban otras personas mestizas del lugar, ya que ellos vivían en el centro de la ciudad, según mencionan los entrevistados. Esta zona históricamente se dice que era parte de la hacienda el Quinde<sup>85</sup>, que hasta el día de la compra de los *Runa Kawsay* es una pequeña propiedad.

Asimismo, es importante resaltar como se había hecho el pago del lote. Los socios inscritos pagaron US\$ 1.250,00 dólares cada uno, total US\$ 40.000,00 dólares en efectivo para ser acreedores de dichos lotes. En efecto, tal como mencionan los

---

<sup>84</sup> Yo busqué esta tierra y le dí negociando, cuando andaba haciendo celebraciones, por eso me conocen todos, no solo los indígenas sino también los mestizos. Voy por abajo me dicen “qué fue compañero Feliciano, voy por arriba me dicen “que más copañero [...]”. Pero un día justo vi que dice se vende este terreno, entonces apunté el número, llamé y me puse en contacto y esto era del hermano del Dr. Galo Tipantuña [...]. Por esta tierra me pidió 48.000 dólares, me rebajó 8.000. Para esto tengo que saber cómo negociar, cómo protestar, o sea todo. Esto no todos saben, sí podemos comprar pero por no saber, decimos 48.000 está bueno y pedimos rebaja, le doy 45.00, pero si llevo a 15 personas los dueños dicen: no 48.000 es el último, así saben decir. Por eso por esta tierra yo le dí 25.000. dije no hay servicios básicos. Yo se todo, para comprar la tierra como un arquitecto, si existía afectaciones en el municipio. Yo dije bueno así pierda voy a comprar para ganadito, así rebajó 47, 46, 45,44, yo también le daba 28, 29, 32, 35, 36 llega hasta 38000. Yo le dije si ustedes quieren pueden llamar, yo no puse interés, cuando ellos me llamaban diciendo que fue Feliciano, allí venía para cerrar el negocio que demoramos más de un mes.

<sup>85</sup> No voy a profundizar sobre los propietarios actuales ni anteriores a ellos, mucho menos de sus vidas. Estos datos solo se mencionan para contextualizar el proceso de búsqueda y selección de tierras. Además para señalar que la compraventa no fue conflictiva, sino más bien de buenos negociadores entre comprador y vendedor.

dirigentes, dicha extensión del suelo costó, con todos los trámites para traspaso de dominio (escritura pública), aproximadamente US\$ 50.000,00 dólares.

Por consiguiente, Hilario Pilamunga, de 'Runa Kawsay', quien es propietario en el primer lote, manzana A, en la conversación que mantuvimos en su propiedad de 200 metros cuadrados, comenta la experiencia de la compra del lote. Actualmente, está construyendo su vivienda. Hilario asegura que tiene un costo de US\$ 1.250,00 dólares:

La idea nace del sueño de ver un terreno para vivir juntos toda la vida, tener sus pedacitos de sitio y hacer sus casitas. Este primer lote que estamos ahorita nos costó a 1.250 [dólares] cada uno con plata limpio para pasar al dueño del terreno. Esto nos costó como 45.000 dólares e hicieron la transferencia al otro banco desde el Banco Solidario. En esa época no era yo dirigente, pero para el primer lote nos hicieron préstamo el Banco Solidario a casi 52% de familias [...] (Hilario Pilamunga. 17.04.2012).

Esta es otra forma de facilitar la compra del lote uno, ha sido importante tener la finalidad clara y relación previa, la misma que garantiza la confianza del Banco Solidario, un ente del sistema financiero privado, que considera a la comunidad sujeto de crédito económico para la compra del lote uno. En tal sentido, cabe indicar que la comunidad previamente conocía la política de crédito de esta institución financiera, porque antes habían hecho préstamos para comprar sus locales de comercio y mercadería en los Centro Comerciales de Ahorro (CCA) (Demón, 2010). De igual forma, Manuel Pilamunga señala cómo se ha beneficiado del ente financiero:

*Bueno tayta Feliciano riksishka karka Banco Solidariopi, chinallatak shuktakkuna ña llukchishkarka, chaymantaka ñukapash llukchirkani mil doscientos cincuenta dólares, chaymantaka ishki watapika mil ochocientos cincuenta tikrachirkani. Kasi mayoría llukchirkanchik chay bancomanta, mana ni garantiata mañarka, ni allpata mana hipotekachun nirka, tukuy comunashina llukchrnkanchik<sup>86</sup> (Manuel Pilamunga, 12.05.2012).*

La compra del segundo lote urbano de terreno fue en el año 2007, este predio se compró en el mismo orden y dirección que el primero, es decir, el procedimiento de compra fue igual al anterior lote, a dos propietarios mestizos quiteños (Carlos Castillo Merino y hermano), cada uno tenían escrituras individualmente celebradas como cuerpo cierto. Los inmuebles referidos cuyas superficies es de 5.000 m<sup>2</sup> cada dominio que

---

<sup>86</sup> Bueno don Feliciano había conocido el Banco Solidario, así mismo, otros ya habían sacado dinero (para negocios), por eso, yo también saqué 1.250,00 dólares, entonces a los dos años le pagué 1.850. Casi la mayoría sacamos de ese banco, no pidió ni garantía, ni dijo que hipotecáramos la tierra, porque sacamos todos como comunidad.

comprende en total de 10.000 m<sup>2</sup> de superficie (ver anexo, gráfico 5). El traspaso de los predios se celebró individualmente, mediante las escrituras públicas, y en nombre de dos personas distintas de la comunidad. Tampoco hubo mayores dificultades.

En cuanto se refiere al proceso de compra y tramitación legal de este lote ya no fue Feliciano Mejía, sino que la comunidad les delegó a otros, Antonio Pilmunga Guaranga (visipresidente), y a José Vadillo (secretario), de modo que las escrituras de esta compra esta a nombre de los nuevos representantes. Incluso, los socios de este lote tuvieron más facilidad de pagar por este inmueble para ser acreedores del lote, porque para ese año ya tenían un capital económico comunitario ahorrado.

En el año 2005 se abre la cooperativa económica (Caja Comunitaria Solidaria *Kuri Wasi*), en que se ponen de acuerdo toda la comunidad para ahorrar en dicha cooperativa de ahorro y ser sujetos de crédito. Al inicio se capta US\$ 20,00 dólares y posteriormente US\$ 5,00 dólares semanalmente. Incluso ya tenían la cultura de ahorro y crédito comunitarios, los *Runa Kawsay* desde 2000, en efecto, venían produciendo un capital en la tienda comunitaria donde ofrecen productos de primera necesidad a los propios y extraños, cuyas ganancias se depositan en la cuenta comunitaria, hoy en la Caja Comunitaria Solidaria *Kuri Wasi*.

Esta financiera hizo préstamos a los socios interesados en comprar este bien en el lote dos, convirtiéndose así en una solución alternativa y efectiva frente a la situación de no contar con dinero en efectivo en sus manos. Además, este organismo financiero, no exige las garantías como las bancas estatales y privadas, precisamente por ser un organismo comunitario. Los garantes son los mismos socios de la financiera. Obviamente se le hace un certificado juramentado y firmado de forma sencilla, como un documento escrito de sustento de la palabra dada (no se requiere ir a la notaría, sino en la misma comunidad con las autoridades indígenas de la comunidad y de *Kuri Wasi*) en el que los acreedores digan que están dispuestos a cancelar en el plazo e interés acordados, como se detalla mas adelante.

Regresando a la compra del segundo lote de tierra urbana, en cuanto al precio, el costo que pagaron por este inmueble fue US\$ 1.850,00 dólares cada uno de los socios. Dicha propiedad costó US\$ 55.000,00 dólares. Llegando a costar un total de US\$ 65.000,00 dólares con los gastos de la Notaría, Registro de la Propiedad, en el Municipio, para el traspaso de dominio. Así llegaron a ser acreedores el 81% de la

comunidad, y el 19 % restante son de otras comunidades (Rumicruz, Gulalag, Tejar Balvanera, Santa Cruz de Guamote, Balda Lupaxí, Palopo Mirador, etc.) pertenecientes a las parroquias, cantones y provincias ya señalados en los acápite anteriores.

Esta tabla puede indicar el origen de la procedencia y el porcentaje definitivo de los miembros de los dos lotes:

**Tabla: No.6. Número y porcentaje de propietarios por origen de procedencia**

Origen de procedencia	Numero	Porcentaje
Gulalalg Quillo Pungu, Riobamba	54	81%
Otras comunidades de Chimborazo y provincias de Bolívar y Cotopaxi	12	19%
Total	66	100%

**Fuente:** elaborado por el autor con el apoyo de los dirigentes de la comunidad.

Esta tabla nos explica la fortaleza del proyecto en base a los comuneros que tienen el mismo origen geográfico e histórico, pero también nos explica su apertura a los otros pueblos étnicos en la misma condición sociocultural como ellos, es decir, la fuerza de la solidaridad humana (sabiduría ancestral) traspasa las supuestas fronteras que otros mencionan.

### **Fraccionamiento del suelo**

El fraccionamiento o subdivisión de los lotes 1 y 2 de 200 m<sup>2</sup>, para cada uno de los socios, se da basado en el principio de democracia, respeto y equidad cultural, además, enmarcado en los lineamientos que determinan las Ordenanzas del Distrito Metropolitano (ODM) 171 y 172 que trata sobre el ordenamiento territorial y el uso del suelo en el Distrito Metropolitano de Quito (DMQ) (ver anexos, fotografías 1, 2, y 4). En otras palabras, el fraccionamiento racional de dichos suelos en lotes de 200 m<sup>2</sup>, pudo concretarse operativamente con el apoyo y guía de los asesores jurídicos y técnicos indígenas (abogados, arquitectos e ingenieros) encabezados por Feliciano Mejía, y otros dirigentes de la comunidad, a pesar de que los lotes de terreno están en las escrituras de lote I a nombre de Feliciano Mejía Tene y el lote II a nombre de Antonio Pilamunga Guaranga y José Badillo, como ya se mencionó en el acápite anterior.

Por consiguiente, los miembros de la comunidad formalizan la tenencia y pertenencia de este inmueble, tal como se habían acordado al inicio de este proyecto, las reglas y las estrategias del juego para acceder cada uno a su lote de 200 m<sup>2</sup> (ver anexo, gráfico 6). Esto permite celebrar sus propias escrituras, tal como dictan las ordenanzas municipales ya mencionadas para la zonificación en el sur de la ciudad. De esta manera, la urbanización está dividida en 66 lotes de 200 m<sup>2</sup>, fuera del 10% del total del suelo destinado al equipamiento de servicios comunitarios (capilla indígena, casa comunal multiservicios) y áreas recreacionales (canchas múltiples, parque) y área verde, (ver anexo, gráficos 7-11) tal como está contemplado en la Ordenanza Metropolitana N° 095 y 107, art II 84 y 85, cabe señalar, que no se está invadiendo la zona ecológica, ni se encuentran en zonas de riesgo naturales o industriales.

Esta distribución comunitaria se realizó mediante un sorteo, para evitar conflictos, luego de que los técnicos de la comunidad (arquitecto e ingeniero civil) diseñaron los planos topográficos, los cuales están aprobados por las autoridades del Municipio del Distrito Metropolitano de Quito, concretamente por los funcionarios del departamento de gestión territorial y construcciones, quienes son los encargados de reconocer y legitimar todos los suelos/territorios para urbanizarlos como barrios urbanos legales, garantizando que estos espacios no presenten ningún peligro de riesgo natural ni industrial. Esto lo podemos constatar en la versión de Manuel Oña, quien manifiesta que:

Las ordenanzas del Distrito nos permite urbanizar en lotes de 200 metros cuadrados en adelante, en línea de fabrica, de modo que después de comprar los lotes en un solo cuerpo, pedimos hacer la entrega a cada uno tal como contempla en las ordenanzas que está permitido, les entregué los planos yo mismo, con otras autoridades vine a poner los linderos y a hacer la entrega con un documento donde indica que dicho lote le pertenece a ellos y quienes son los colindantes suyos (Entrevista. Manuel Oña 13.06.2012).

Para darle valor formal y jurídico, la entrega de lotes se lo hizo con la presencia de los representantes de la CODENPE, de la Organización *Jatun Ayllu*, sacerdote católico del lugar, y otros amigos cercanos de la comunidad.

### **La construcción de las viviendas**

Las casas de los *Runa Kawsay* están debidamente construidas, según indica las Ordenanzas del Municipio de Distrito Metropolitano de Quito, la comunidad ha contratado a un arquitecto para que haga estudio del suelo y diseñe los planos de la construcción según la necesidad de los miembros, pero también que esté bajo la estandarización de la ingeniería estructural a nivel nacional e internacional que contemplan las leyes vigentes de las construcciones de viviendas urbanas (Ordenanza Metropolitana N° 095 y 107, art. II 181)<sup>87</sup>. La construcción está prevista para evitar cualquier desastre natural y/o accidental, por ejemplo, el primer piso está construido con materiales antisísmicos, con proyección para más de tres pisos, aunque en las ordenanzas indique que se puede construir hasta tres pisos, en lotes de 200m<sup>2</sup> (ver anexo, fotografía, 4).

Según las personas con quienes se tuvo la oportunidad de conversar sobre el tema indican que sus casas son autofinanciadas por sus propios propietarios, o financiada en partes, por la financiera *Kuri Wasi*. Esta financiera se ha constituido en una gran oportunidad para todos los socios en la construcción de sus viviendas, sobre todo para la primera planta, la misma que permite que esta casa sea habitable, tanto en el primer lote como en el segundo lote. Pensando desde la cosmovisión indígena, la vivienda no solo es casa sino el hogar integral de la familia, y obviamente esto le cambia sustancialmente la identidad que le habían dado las autoridades civiles y religiosas ciudadanas, denominando “residentes o migrantes”, en efecto, tiene que entenderse como indígenas urbanos.

En la conversación con Feliciano Mejía sobre lo que significa tener una casa en la ciudad desde la cosmovisión indígena, él afirma que el Municipio debe dar un trato especial a los pueblos y nacionalidades indígenas en la construcción de las casas, porque en la filosofía indígena existe una visión integral; es más, él reafirmó que la casa es madre de la familia (*ayllupak mama*): “La casa para nosotros es como mamá que cobija, que hace reposar, que cuida, que hace soñar. Por eso es importante [tener] una casita, no

---

<sup>87</sup> ORDENANZA DE GESTION URBANA TERRITORIAL, construcciones sismo resistentes. Regimen del suelo de Distrito Metropolitana de Quito, 2012.

solo para nosotros sino para nuestros hijos, que todos estemos ahí” (Feliciano Mejía, 23.04.2012).

Otros miembros, manifiestan que esto es fruto del proceso organizativo familiar-comunitario y de la legitimidad de un derecho como todo ciudadano:

*Allimanta, allimanta tukuy ayllu entero shamushpa kaypika tiyarishkanchik nachu, Ñukaka shamuy pachamanta arrendashpa kaypika kawsakkani [...], imatatak kunanka rurakunchik, llakita kawsakkani, wawakunata charishpaka mirarinchik, chay arrendashka cuartitoka mana avanzakkarka, wasiyukunapish yakuta mitzan, luzta mitzan, ama bullata rurachunkuna ninkuna, chay llakita kawsakushpa yuyarishkachik, kutin kushkita tantashpaka, kunanka mas bien kaypi allpitata rantinata. Ña Quito centropitaka allapaka mana tiyan, wasita rantisha nishpapish yashitak caro kan, chaymantami Kitu muyuntiman rinchik chaypi allpata randishpa wasichinkapak*<sup>88</sup>  
(Antonio Pilamunga, 23.03.2012).

Esta estrategia significa que ellos no evaden ningún detalle que estipula las leyes para la construcción, aunque estarían en el derecho de exigir alguna excepción por su carácter cultural, sin embargo, se han adaptado a los parámetros urbanos que el Municipio del Distrito Metropolitano de Quito (MDMQ) ha propuesto en la alcaldía actual de Augusto Barrera, a través de la mencionada secretaría.

De igual forma, los miembros de Runa Kawsay no tienen prioridad de expandir la comunidad, sino de concentración comunitaria por dos factores: en cuanto al terreno, los costos del suelo y la especulación del suelo y, por el otro, el proceso de trámite para la urbanización.

La mayoría de los miembros de *Runa Kawsay* construyen el primer piso, con espacios dedicados a actividades comerciales y/o productivas. Es decir, con un local para una tienda, almacén, taller, restaurante o oficina que mide 3x 7 metros que da con la calle, el diseño interior de estos espacios tiene un baño privado, instalaciones para teléfonos, internet, TVcable, (locales tipo almacénes modernos de la ciudad, con el fin de emprender actividad económica propia en este espacio). Por otra parte, el resto de cuartos destinados para dormitorios, cocina, comedor y sala es espaciosa.

---

<sup>88</sup> Toda la familia viniendo poco a poco hemos asentado aquí. Desde que vine viví arrendando y después de vivir tantas dificultades con los hijos que aumentaba, el cuarto que arrendábamos no alcanzaba, los dueños de los cuartos nos mezquinaban el agua, la luz y prohibían que haga ruido. Estando viviendo estas dificultades acordamos ahorrar dinero para hoy comprar mejor aquí las tierritas. En el centro de Quito no existe tierras. Si queremos comprar las casas está demasiado caro, por eso alrededor de Quito vamos comprando la tierra para construir las viviendas



Estas viviendas son unifamiliares y su área de construcción va desde los 100 metros cuadrados en adelante y la mayoría de estos están construidos con cimientos para convertirla en vivienda multifamiliar, es decir, en los siguientes pisos se construirá departamentos o mini departamentos para sus hijos, nietos. Toda esta proyección está pensada para acoger a 190 a 200 familias mínimo. (Esta visión del uso espacial urbana de la familia ampliada, es similar a muchas familias mestizas), pero en contraste a lo mencionado, todas las casas están construidas con las gradas externas (al posterior de la casa, con el fin de ahorrar el espacio) para subir a los siguientes pisos, esta característica es propia de las casas de pueblos y comunidades rurales.

También hay que mencionar que en los 100 m<sup>2</sup> restantes la mayoría ha hecho un patio para secar su ropa y una huerta agrícola pequeña donde siembra plantas medicinales, hortalizas, pasto para los cuyes, jaulas para los cuyes, gallinero, incluso, las familias que aun no han construido en su lote correspondiente tiene sembrado, habas, papas, cebada, maíz. Esto es reflejo de las prácticas tradicionales de las comunidades indígenas rurales, el relacionamiento con la madre tierra, las plantas y los animales (ver anexo, fotográfico 5 y 6).

Cabe señalar que el pensamiento de las comunidades indígenas de la región Sierra, principalmente del centro del Ecuador tiene su raíz en la visión *runa pura* (autóctona<sup>89</sup>), así la comunidad tiene objetivos comunes y también valores colectivos, los mismos que permitieron el acceso a la vivienda propia. Para ilustrar estas determinaciones, es necesario ejemplificar ciertas acciones en la construcción, por ejemplo, *el rantinpak, la minka, el maki mañachi, el ñawpachi*, principios que son practicados desde nuestros ancestros hasta la actualidad, en actividades cotidianas; particularmente en la construcción de las viviendas, lo que ha ayudado a agilizar la adquisición de la misma y abaratar los costos, tal como señala María Atupaña, propietaria de la casa:

*Kashna runakunapura tandalla urganizashpaka allí kan, ñuka partimanta rikukpika ni maetroman nana pagani, ni kayshuk peon kunamna mana pagani, chashna wasisitotaka minkata rurashpa, makita kushpa kaparkakunaka, chashnalla wasitaka shayachirkanika. Ñuka kusallatak yachashkamantaka payllatak shayachirka. Chashna ñuka familiakuna may semanakuna shamushpa ayudakkunaka. Chinallatak paykuna wasichikpika ñukanchikpish cada ladomanta*

---

<sup>89</sup> El concepto autóctono, en este contexto se debe ser entendida, la idea de construir las viviendas con, en, para y desde la visión propia de la cultura indígena kichwa.

*ayudashpa tandalla organizado kashkamantaka*<sup>90</sup> (María Atupaña, 14.05.2012).

Esto explica también que la comunidad quiere evitar mantener la relación asimétrica y administrativa con los funcionarios del gobierno local; por ejemplo, en el Municipio del Distrito Metropolitano de Quito existe la Secretaria de Ordenamiento Territorial, Hábitat y Vivienda que sigue diseñando las políticas locales, de modo que limita la libertad individual o colectiva de un grupo sociocultural, que es uno de los derechos que ampara la Constitución 2008, “Las personas tienen derecho a un hábitat seguro y saludable, y a una vivienda adecuada y digna con independencia de su situación social y económica” Art. 30. En los Arts. 375 - 376 también determinan sobre los derechos al acceso a la vivienda y al hábitat.

Eliecer Ruiz, actual funcionario municipal de la Secretaria de Ordenamiento Territorial y Hábitat, cuenta que él es diseñador de indicadores sociales y territoriales, que permiten definir políticas para la distribución del suelo y construcción, considera que conoce bien sobre el tema de viviendas en la ciudad, pero sobre el interés de la Secretaria cuenta lo siguiente:

Aquí nosotros diseñamos políticas de equipamiento de infraestructura para la salud, educación, los espacios para parques y donde es adecuado el suelo para la vivienda y donde no [...] aquí nuestra misión y objetivo es hacer respetar esto; como hagan el resto, eso es problema de ellos, para la construcción tienen que respetar las normativas y Ordenanzas 170, 171 y 172. Todas estas Ordenanzas dan lineamientos, esto son para el uso del suelo, aparte de esto para la construcción dictaminamos las políticas, donde se indica que se va a construir viviendas de residencia y también dictaminamos para la zonificación, por ejemplo, decimos, ustedes deben tener retiro de tres o cinco metros deben ser a línea de fábrica, deben ser adosadas, deben tener máximos dos pisos, tres pisos, cuatro pisos, 10 pisos [...] (Eliecer Ruiz, 06.04.2012).

En esta línea, la Empresa Municipal de Hábitat y Vivienda manifiesta que a través de las políticas, normativas y lineamientos determinados por la Secretaria de Territorio y Hábitat, ofrecen departamentos de 35, 50 y 65 m<sup>2</sup> prediseñadas por esta empresa pública Metropolitana, para los ciudadanos sin casas propias. Como podemos ver en la

---

<sup>90</sup> Es bueno así organizar entre indígenas, de mi parte no pagué ni peones, ni maestro, la casita se construyó con las mingas, nos dieron la mano. Además mi esposo es maestro y el mismo construyó. Mi familia vino a ayudarme, asimismo cuando ellos construyeron nosotros también fuimos a ayudar de parte y parte por estar organizados.

opinión de Elizabeth Terán, asistente de la coordinación de demandas de la Empresa Municipal de Hábitat y Vivienda, nos cuenta que la empresa ayuda a coordinar en la construcción de viviendas, esto sin fines de lucro y a quienes necesitan acceder a una vivienda por primera vez; indicó lo siguiente:

Las viviendas que aquí se construyen son al costo, es decir, nosotros no tenemos ningún tipo de rédito, no, ya digo no somos una inmobiliaria donde usted tiene algún margen de utilidad, en nuestro caso no, porque lo que se trata de hacer es una labor municipal pero que se encargue de aquellas personas que no pudieron obtener su vivienda por alguna razón [...]. También lo que se trata de manera organizada, si existen organizaciones nosotros podemos trabajar, de hecho, hay un departamento de Desarrollo Comunitario que les impulsa, les ayuda a través del municipio, por ejemplo si no tengo una vivienda porque soy de muy escasos recursos económicos, no puede ser aprobada mi carpeta por mis pocos ingresos[...] (Elizabeth Terán, 03.04.2012)

Se preguntó sobre estas y otras oportunidades (programa, proyectos y/o planes) que tiene el gobierno local y nacional, en cuanto al acceso de viviendas, por ejemplo, el Ministerio de Desarrollo Urbano y Vivienda (MIDUVI), encontrándose que tiene proyectos de Socio Vivienda, Socio Comunidad, Mi Primera Vivienda; igual el Municipio tiene un proyecto de mi primera vivienda a través de la Empresa Municipal Metropolitana de Hábitat y Vivienda (EMMHV), la misma fundación Mariana de Jesús, que tiene previa relación con el tema, tiene un plan de viviendas de ayuda social (viviendas prefabricadas), pero los *Runa Kawsay* manifiestan que estas posibles oportunidades no son del todas aptas con los criterios de interculturalidad y plurinacionalidad que la constitución (2008) manifiesta. Al respecto Manuel Pilamunga manifiesta lo siguiente:

*Mariana de Jesus fundaciónka yacharkakunami, pero chaykunaka allpata charikkunamanka rikuchichun nirka chay pampatak allichishka, fundishkata, chay ura pampapi tiyan Mariana de Jesus wasichishka, chay modelollata, 35 metros cuadradollapak mañachilla nirka prestamota, chaymantaka mana nirkanchik. Ñukanchik nirkanchik no pes, chaypuk wasichinataka pichisituwan hatunta wasichishun nishkanchik, maski imalayapish*<sup>91</sup> (Manuel Pilamunga, 14.05.2012).

---

<sup>91</sup> La Fundación Mariana de Jesús si tenía conocimiento, pero digo que le daba préstamo para una casa 37 m2, como el modelo de esa casa que está en la Cocha. Además dijo que les tangamos en el predio fundido de cemento para poner las paredes y el techo. Por esta razón nosotros nos negamos a esta posibilidad pensando un una construcción un poco mas grande, aunque esto significa sacrificio.

Tal como podemos apreciar en el testimonio, ellos y ellas se niegan aceptar estas ofertas por no tomar en cuenta la visión organizativa e indentitaria y prefieren auto gestionar, haciendo usos de las prácticas culturales, la cual resulta más económico en cuanto a costos y al tiempo. Por ejemplo, MIDUVI, presupuesta una vivienda de 36 a 56 m<sup>2</sup> entre US\$ 25.000,00 a 30.000,00 dólares, mientras que la mayoría de opiniones de los albañiles contratistas de la comunidad aseguran que con US\$ 15.000,00 dólares pueden construir una vivienda de 100 m<sup>2</sup>. Ya que la mano de obra es puesta por la comunidad y por la familia (*minka*). Además las empresas de vivienda ofrecen entregar las viviendas habitables en el plazo de año y medio a dos años, cuando la comunidad pueden construir en menos de 6 meses.

Por otro lado, *Kuri Wasi* está en la capacidad de ofrecer créditos hasta US\$ 15.000,00 dólares a cada socio y el interés es de 12% anual para la construcción de las casas, por el plazo de dos a tres años. La visión de la financiera comunitaria siempre ha sido apoyar la adquisición de las viviendas de los socios. Esto explica el antecedente de la idea de reivindicación de su autonomía y autoctonía “[...] sobre las autonomías indígenas, sus perspectivas y posibilidades de encontrar la paz con equidad para comunidades que aspiran a la construcción de nuevas relaciones en el marco del reconocimiento” (Soriano 2009: 132), que los dirigentes y miembros de la comunidad mencionan más de una vez; no solo porque ninguna institución pública ni privada, mucho menos una institución de beneficencia social nacional o internacional, los hayan ayudado en la compra de los terrenos y en la construcción de las viviendas, sino porque reafirman que jamás dejaran de ser indígenas puruhaes, y su anhelo fundamental es vivir el espíritu del *Ayllu* (comunidad) desde la propia cultura kichwa.

Por consiguiente, las viviendas autofinanciadas responden a la necesidad de solucionar problemas de hacinamiento a largo plazo, en cuanto al crecimiento poblacional, porque no solo son antisísmicas, sino que están diseñadas con columnas de cemento armado 30 por 35 cm, con hierro de 12, asentado a la base de 2 a 2,50 metros de profundidad, y de loza armada, que es un concepto cultural occidental. Incluso los costos son menores a los que se calcula en las corporaciones constructoras. Debido a su capacidad de trabajo recíproco y solidario que significa ahorrar un total de 25% del costo de la construcción, como afirmó uno de los albañiles contratistas, miembro de la comunidad (Anexo fotografía 7).

*Shuk wasita rurankapak kunanka 20.000 dolaresmi paktanka ña tukuy tukuchishka, shuk wasi 10 por 10 metrosta. Chaymanta ñukanchikpaka ahska ayuda kan makita mañachina ñukanchik mashikunaman kutin paykunapish ñukanchikta yanapachun wasita rurana ratupi. Kunanka albañilkunamanka 100, 120 dolares kamami pagankuna, oficialkunaka 70, 75 dolares kamami ganasha nin. Chaytukuyta pagankapaka solo mano de obrallami 7.000 dolares o yashita. Ñukakchika makita mañachishpaka o ñawpachishpa mana gashanchik<sup>92</sup> (Pedro Quinchi 24.04.2012).*

Además se logra determinar que algunas familias han construido unas medias aguas para la cocina que tiene 5 por 7 metros, lo que facilita la vivienda (Anexo fotografía 8). Debido a sus limitaciones económicas<sup>93</sup>, estas construcciones generalmente están en la parte posterior del lote de 200 m<sup>2</sup>. Esto es una forma de asentamiento, y todo ellos tienen servicios básicos; dicho sea de paso, esta vivienda generalmente es de bloque y con cemento, pero sin hierro. Esta es una forma de seguir reproduciendo el enfoque cultural de tener una casa pequeña para la cocina donde no existe la instalación de agua hacia adentro de la vivienda, tampoco existe lavaplatos ni otro mueble que no sea una mesa para servirse los alimentos, unas cuantas sillas de madera o plástico, un pequeño mueble para conservar los alimentos, y otro para los trastes.

Esta vivienda sirve para recibir a sus familiares que vienen de otros barrios o de la provincia a visitarles: son actitudes y prácticas solidarias (*runa pura*) que permiten legitimar su cosmovisión o espíritu comunitario-familiar (*Ayllu*). Ellos y/o ellas se consideran que tienen agencia en el tema de la seguridad; por ejemplo, hay versiones de que en el barrio la Cocha existen pandillas y puede ser peligroso, pero en el '*Runa Kawsay*' sigue siendo tranquilo porque la unidad organizativa les permite tener cierta tranquilidad; hasta sus viviendas no están con llaves como se podría encontrar en la comunidad, cuando esto no es posible encontrar en el barrio vecino la Cocha y otros barrios. Lo descrito es una lección para motivar a la organización colectiva de los otros barrios mestizos, no solo del perímetro popular, sino también barrios del centro urbano,

---

<sup>92</sup> Ahora para hacer una casa alcanza US\$ 20.000 dólares, ya todo terminado, una casa de 10 por 10 metros cuadrados. Por eso para nosotros es una gran ayuda prestar la mano a nuestros compañeros cuando ellos están construyendo la casa, cuando nosotros necesitamos ellos también nos dan la mano en el momento de construir la casa. Ahora a los albañiles les pagan US\$ 100 hasta US\$ 120 dólares, a los oficiales quieren ganar US\$ 70 hasta US\$ 75 dólares. Para pagar todo esto, solo la mano de obra cuesta US\$ 7.000 dólares o más. El prestar la mano ganamos (ahorramos).

<sup>93</sup> Aunque ellos tienen la oportunidad del acceso al préstamo de Kuri Wasi, pero no quieren contraer ninguna deuda debido a otras obligaciones anteriores con la misma financiera y otras necesidades prioritarias que tienen que cubrir como la educación de sus hijos y la mantención del hogar.

por ejemplo, hacer la *minka* por el *Sumak Kasay*, Buen Vivir, para el mejoramiento de servicios básicos y la calidad de vida.

Entonces el desafío de la agencia colectiva es revalorizar el sistema organizativo, la memoria colectiva, la autogestión colectivo desde los saberes y conocimientos prácticos, como una vía alternativa de influir en las políticas municipales de control y regulación de la ciudad en términos de suelo y vivienda, y así proponerla como una solución al problema de hacinamiento de los indígenas y no indígenas en la ciudad. Esto mismo permiten hacer realidad sus sueños de construir una nueva y verdadera ciudad intercultural y plurinacional, donde se visibilice el respeto y diálogo con otros miembros de diferentes realidades culturales, sociales, económicas, credos, religiones, y generacionales. En otras palabras, que se convierta la ciudad en un lugar diferente e innovador con el fin de mejorar la vida de los que en ella habitan.

### **Condiciones de vida de los comuneros de Runa Kawsay y su perspectiva**

De acuerdo a las conversaciones con la comunidad ellos y ellas admiten que saben como se inició este anhelo, pero que los retos, lo sueños de equipar la casa y mejorar los servicios en el futuro siguen siendo una preocupación constante.

Las construcciones de '*Runa Kawsay*' son similares a las viviendas de toda la urbe del Distrito Metropolitano de Quito. Hasta ahora esta comunidad tiene, “[...] acceso limitado a servicios y, en gran medida vivienda inadecuada” (UN-HABITAT 2009: 10). El Municipio del Distrito Metropolitano de Quito despierta la esperanza de acceso integral al suelo y la vivienda urbana “[...] el MDMPQ orientara su acción al cumplimiento de los derechos ciudadanos al hábitat integral a la vivienda digna, a la ciudad, al desarrollo comunitario integral, a la sostenibilidad ambiental y a un adecuado manejo territorial [...]” (Quito Ciudad incluyente, 2011: 15).

Estas ideas había que articularlas a los dos lotes urbanizados, en los cuales se han desarrollado formas alternativas y sustentables de lograr la infraestructura con el trabajo y la aprobación del municipio, también las redes de abastecimiento de agua potable, el tendido de luz eléctrica, del alcantarillado, la telefonía fija y otros servicios comunitarios-públicos. En este sentido, las estructuras de sus manzanas tienen acceso al vehículo de puerta a puerta; por ejemplo, en la primera etapa, ya tienen construidos los

bordillos y en cada lote de terreno tienen acceso amplio para los garajes y/o parqueo de sus carros (Anexos fotográfico 9).

Estas dos manzanas, también cuentan con el servicio del alcantarillado, que sirve a los 33 lotes (viviendas) y cajas de revisión en cada lote de la primera etapa, la misma que se ajusta a las normas de arquitectura y disposiciones urbanísticas aprobadas por la Empresa Metropolitana de Alcantarillado y Agua Potable de Quito (EMAAP-Q), este está contemplado en el art. II 130 de la Ordenanza N°107 (anexo fotografía 10). Los otros proyectos también están aprobados por las empresas de: (EMAAP-Q), (EEQ S.A), y (ANDINATEL). Muy pronto iniciaran con los trabajos, tal como manifiestan los miembros de la comunidad.

*Alumbrado publicopak, telefonopak, yakupak ña mari kullkita nikurka dirigentekuna. Kasi 1500 dolares tami churana kanchik cada uno, kay wichika amsami,alumbradoka ura pampakamalla mari tiyan, kaypika postesta churana, ishki transformadoresta churana, yakupak redta tendina ishki lado chaymnata repartina cada wasiman. Chay tukuyta charishpatikmari allí kankari<sup>94</sup>. (Manuel Pilamunga, 14.05.2012).*

La segunda etapa, también tiene dos manzanas divididas en 33 lotes, pero cabe aclarar que todavía no cuenta con este servicio elemental, ni con la construcción de los bordillos de las calles de la comunidad; solo está señalado. Los proyectos para estos servicios están en proceso de aprobación y licitación por las empresas de: agua potable y alcantarillado (EMAAP-Q), luz eléctrica (EEQ S.A) y telefonía fija (ANDINATEL).

Quizá, esto se explica por ser una segunda etapa (nueva compra de terrenos, para los que no alcanzaron a adquirirlos en la primera etapa) del proyecto, pero este lote cuenta con una vivienda donde existe un medidor de agua potable y también un medidor de la luz eléctrica, la cual es parte de la compra. Desde allí distribuyen estos servicios a cada uno de sus viviendas. Las casas, a medio terminar, son bastantes amplias y habitables con un promedio de 3 dormitorios individuales- amplios, un dormitorio con baño privado, un baño principal, una cocina, un comedor y una sala, siendo el total de 7 cuartos, pero al no estar del todo terminadas se ve a simple vista que hay mucho polvo, hay humedad en el piso, y mucho viento, por no tener puertas para cada cuarto. No

---

<sup>94</sup> Los dirigentes ya nos piden el dinero para el alumbrado público, para el teléfono y para el agua potable. Cada uno tenemos que aportar al rededor de 1.500 dólares, porque el alumbrado tenemos solo hasta abajo, esta cuesta es obscuro y tenemos que poner postes, dos transformadores, y tender las redes en las dos manzanas para tener luz en cada una de nuestras casas. Seria muy bueno tener todos los servicios.

obstante, los propietarios aseguran que este espacio habitacional es seguro para vivir con tranquilidad y manifiestan ser propietarios del inmueble, con su rostro la alegría y el orgullo (ver anexo, fotografía 11 y 12).

En la conversación con Manuel Pilamunga sobre lo que significa tener un terreno y casa en la ciudad desde la cosmovisión indígena, surgió el tema sobre la seguridad en la casa.

*Ñukanchik ña charinchik shuk wasita centropi, pero chay wasita mana ima ruray tukunchik, bueno tres por tres chari cuartokuna. Chaypika mana ima ampliay tukunchik, ni mana alsay tukunchik. Kutin allpata charikpika wasitaka ñukanchikllatak rurakunchik kaya mincha ñukanchik wawakunata sawarikpika ña siquiera shuk cuartitopi samachishun yernota, nuerata [...] kaypika kawsanchik como dueño wasipi. Nawpaka kawsakkanika centro calle laduman, carros bullan, vecinos wambrakuna llukshin pukllankapak 2, 3 de la mañanakama, vidriostapish pakinkuna mana tranquilidad tiyarka. Kaypika mana shuwakunapish uyarishkachu, mana imata shuwanchu takshashkakunapish punshakuna, tutapish tamiakakpika chaypi sakirinlla semana kama. Ñukapakka manarak garaje punkutapish churani<sup>95</sup> (Manuel Pilamunga, 16.04.2012).*

La comunidad indígena ‘Runa Kawsay’, sigue impulsando el proyecto de vivienda propia por primera vez en la ciudad. El 65% de las viviendas están a medio terminar, pero ya son habitables, es decir, no tienen acabados: ni en el piso (entablados, baldosas y azulejos); no tienen muebles de cocina ni de dormitorio, solo cuentan con un mesón de cocina. Si tiene lavaplatos, e instalación de luz en los cuartos. Están habilitados los baños y sanitarios, (funciona el inodoro, lavamanos, ducha); tienen instaladas la puerta principal (frontal) y la puerta trasera (posterior) (Anexos, fotografías 13 y 14).

**Tabla No. 7. Estado de las viviendas**

Casas	Cantidad	Porcentaje
Terminadas casi en su totalidad	3	5%
A medio terminar pero habitables	43	65%

<sup>95</sup> Nosotros ya tenemos una casa propia en el centro, pero en casa no podemos hacer ninguna mejoría aunque los cuartos sean de 3 m2. Allí no podemos ampliar ni subir, mientras que si tenemos tierras podemos construir una casa a nuestro gusto para que en el futuro cuando nuestros hijos se casan, los yernos y las nueras ya pueden descanzar en un cuartito [...]. Aquí vivimos como en casa propia. Antes vivía en el Centro junto a la calle, hacia ruido los carros, los jóvenes que jugaban hasta 2, 3 de la mañana, rompían los vidrios de las ventanas, no existía la tranquilidad. Aquí no se escucha ni ladrones, estoy tranquilo, hasta ahora no han robado nada, las ropas lavadas permanecen por días y noches cuando llueve en los tendederos del patio, bueno aun no pongo la puerta del garaje



Lotes sin construcción	20	30%
Total	66	100%

**Fuente:** elaborado por el autor con el apoyo de los dirigentes de la comunidad.

Esta tabla ayuda a hacer varias lecturas sobre las condiciones de viviendas de la comunidad. Si bien es cierto, las construcciones de las casas llegan a 70% de su totalidad, que comparada con los lotes sin construcciones solo son el 30%. Lo cual indica el poder de organización comunitaria y el apoyo total de los dirigentes para resolver el problema de vivienda; además, plantea la necesidad de apoyar al 30% de socios que aún no han empezado construir sus casas, de estos la mayoría están viviendo con sus padres, un número menor están viviendo en cuartos arrendados. Por otro lado, el 65% de casas (un número significativo) al no estar terminadas del todo puede ser un problema para la salud de la familia, aunque esto represente ahorro económico al no gastar en el arriendo (anexo, gráfico 15).

Al respecto, según los entrevistados admiten que ellos tienen el anhelo de terminar sus casas como de los demás ciudadanos urbanos, pero por el momento se ven limitados económicamente, debido a su deuda que contrajeron con la Caja Comunitaria Solidaria *Kuri Wasi* para la construcción. En este sentido Juana Guayracaja manifiesta:

*Ñuka wasika 10 por 10 metros, ña wata yashita kawsani. Ñukaka wakaywan, makanakuywan rurarkani. Ñuka kuzami albañil, payllatak cuatorkunataka kunankama allichikun, ña bañopish tukuchido, luztapish ña cada cuartopi kan, chinallatak ña pavimentado inlusidu kan, pero manarak pintado, entabaldo, baldosakunata churadochu, kushkimari mana tiyan. Bueno kay watami tukuchishaninchik wasitaka, mushuk wasiwan wawata shutichisha ninchik. Todavía kay wasimanta manarak tukuyta bankuman paganchik, chaymanta mana tukuy tukuchishkachu<sup>96</sup>. (Juana Guairanga, 16.05.2012).*

Para la comunidad es una alegría, pero también es un desafío vivir en casa propia en la ciudad porque esto implica a todos contraer deudas con la financiera, no obstante, ver a tres de sus miembros con el primer piso terminado: pintadas sus paredes al interior y exterior, colocadas todas las puertas de habitaciones; y cuentan con el servicio de luz y

---

<sup>96</sup> Mi casa es de diez por diez metros, ya tengo agua en el baño, tengo una taza higiénica, también ya tengo la luz instalada en cada cuarto, asimismo ya está pavimentado el piso y enlucido las paredes, pero aun no pinto, no pongo el entablado ni baldosa porque no tengo dinero. Bueno, con tiempo se hará los terminados como los de los mestizos. Teniendo todo terminado a de ser bueno, de los contrario no está bien vivir como la que estamos viviendo. Todavía no he pagado de esta casa todo al banco [Kuri Wasi], después de esto terminare todo lo que falta.

agua en las viviendas, es la preocupación del resto de la comunidad, aunque se vean limitados económicamente. Ésta limitación responde a la prioridad de ofrecer la educación secundaria y universitaria a sus hijos y hijas.

Las dos etapas tienen las mismas características en cuanto tienen las instalaciones adecuadas para poder contar con los servicios de electricidad, agua potable, alcantarillado, teléfono, recolección de basura. En la etapa uno, estos servicios ya están diseñados y aprobados sus proyectos por el municipio y las empresas correspondientes para cada uno de ellos. Para que estos servicios sean efectivos los miembros de la comunidad están negociando con las empresas que prestan esos servicios, para así buscar acuerdos que hagan realidad el mejoramiento de vida familiar, comunitaria y el respeto a su cultura. Al respecto, Feliciano Mejía, dirigente de la comunidad, señala: “Con el Municipio queremos hacer contratos para estos servicios, pero también necesitamos dinero de nuestra parte, de esto ya hemos hablado en la reunión con la comunidad y también con el arquitecto [...] estamos aguantando porque otros todavía quieren hacer sus casas [...]” (Feliciano Mejía, 30.05.2012).

La comunidad cuenta con espacios verdes comunitarios en las dos etapas. En el futuro se construirá una capilla católica para las celebraciones religiosas, con un enfoque cultural andino<sup>97</sup>, también un parque recreacional, una casa comunal multifuncional<sup>98</sup>, de 4 pisos y canchas múltiples<sup>99</sup> (como se puede apreciar en el anexo, imagen 8-12). Estos serían lugares estratégicos de encuentro de socialización, intercambio intercultural, interétnico e inter generacional; inclusive de comercio,

---

<sup>97</sup> El diseño arquitectónico de la capilla está combinada entre la religiosidad católica y los elementos de la *pachamama* (madre tierra). Los dirigentes manifiestan que colocará una cruz andina, en la fachada y en el centro de la capilla, adicionalmente, colocaran los cuatro elementos de la naturaleza (agua, aire, tierra y fuego) en cada esquina del templo.

<sup>98</sup> Multifuncional se refiere a que este edificio de 20 por 20 m<sup>2</sup> prestara diversos servicios sociales, comunitarios, comerciales y de formación profesional, para el aumento de las fortalezas espirituales, políticas, culturales o sociales de individuos o de comunidad. Generalmente este proyecto, que está aprobado por el municipio incluye un desarrollo del auto confianza en las habilidades y conocimientos de los sujetos en la que se destinara el subsuelo para sala de matrimonios, velaciones fúnebres, otros eventos sociales y culturales. El primer piso está destinado para el comercio artesanal de ropa, comida, medicina natural, tienda comunitaria, el segundo piso funcionara el Banco Kuri Wasi con todas las oficinas de atención al cliente, gerencia, cajas y sala de reuniones y capacitación profesional en diversas áreas de especialización, tercer piso, funcionara cuartos de hospedaje con una cocina comunitaria, para personas nacionales o extranjeros que desean hacer turismo comunitario.

<sup>99</sup> Múltiple se refiere a que estará construida para vóley, fútbol ecua vóley y básquetbol. El objetivo de este proyecto busca a través de la cultura de los deportes generar relaciones entre los miembros de dicha comunidad, así como con otros vecinos que hasta ahora ha sido truncadas por el tema de estratificación social y racial. Estos procesos internos de reconocimiento de la interrelación entre indígenas y no indígenas para ellos ha sido importante.

porque cuentan con una tienda comunitaria, un caja comunitaria que está abierta a todos (propios y extraños). Al respecto en el archivo de la comunidad también determina que sus proyectos para los siguientes años son:

- Implementación de Microempresa Comunitario jóvenes de ambos sexos, en la Casa Comunal que también iniciaremos con su construcción.
- Implementación de microempresa comunitario dedicado a la elaboración de, anacos, bayetas blusas bordadas camisas bordadas sabanas, edredones y calentadores etc., en la Planta Baja de la Casa Comunal
- Implementación de un Centro de Cuidado Diario para los niños y niñas (Guardería). Planta alta de la Casa Comunal
- Tienda Comunal de Productos de primera necesidad, tienda de artesanal
- Oficinas para el Banco Comunitario Runa Kawsay, en la Planta Baja de la Casa Comunal. (Documento original del archivo de la comunidad. 2010- 2011)

Estos proyectos permitirán potenciar las relaciones de convivencia social, comunitaria, y permite el aprendizaje de un estilo de vida de participación solidaria dimensionada al servicio de todos, que es un valor moral y cultural. Un espacio que permite terminar con la brecha de exclusión social, cultural y racial.

La comunidad es independiente (autónoma) (Soriano 2009); según comentan sus dirigentes, a los miembros de la comunidad les cuesta entender esta experiencia comunitaria de acceso al terreno y a la vivienda; es una experiencia nueva para los indígenas que tienen vivienda legalizada. Esta es una oportunidad para que las autoridades civiles y religiosas, y/o amigos que los visitan en tiempos festivos (Navidad, Bautizos, Matrimonios y Funerales) y en momentos de actividades políticas (campañas electorales), visualicen a la comunidad y la miren como un paradigma del barrio urbano indígena, que podría seguir replicándose en las diferentes áreas urbanas del Distrito Metropolitano de Quito.

En otras palabras, '*Runa Kawsay*' tiene la reputación, dentro y fuera de la comunidad, por ser propietarios de viviendas netamente indígenas y autofinanciadas por la misma organciazación. Este reconocimiento legal y jurídico, se debe en gran parte al liderazgo y proceso organizativo sostenido, bajo los criterios de la interculturalidad y la plurinacionalidad que esta amparada en los derechos colectivos que proclama la Constitución Política del Ecuador (2008).

En conclusión, luego de cuarenta años de historia de desplazamiento indígena campo-ciudad, en búsqueda de un futuro de vida con dignidad, que es la necesidad elemental del ser humano como la alimentación y la vivienda; impulsada también por un natural espíritu de aventura, y finalmente obligada por las condiciones de vida sin perspectiva ni horizonte claro de la comunidad; historia cargada de ilusión, primero, y ya en el *situ* de destino (Quito) describe las situaciones de esfuerzo, dolor, carencias, limitaciones; pero también es una historia de un contenido admirable de tenacidad, empuje, resistencia, iniciativa y dignidad, relatada en los anteriores capítulos. Pues este capítulo describe el fruto de un proceso, el logro de una vivienda propia en el sitio del destino, que es un logro que no ha concluido todavía, pero es un hecho conquistado siendo un aditamento social ejemplar.

En el año 2004, gracias a las relaciones de los dirigentes y de algunos miembros de la comunidad que había sido acreedores de préstamos, son sujetos de crédito toda la comunidad en la financiera pública, “Banco Solidario” para la adquisición del primer lote, sin tantas dificultades, ni trámites burocráticos. En el año 2005, gracias al espíritu comunitario que impulsa el accionar de los *Runa Kawsay*, se crea la Caja Comunitaria Solidaria *Kuri Wasi*, que opera de manera jurídica en la calidad financiera de cooperativa de ahorro y crédito. Con este respaldo de autogestión, adquieren el lote 2. Entre los socios de la Caja *Kuri Wasi*, se distribuyen en lotes de 200 mts.2 para cada socio.

La particularidad y novedad de esta forma de adquisición de vivienda propia, la encontramos en el procedimiento, cuyo objetivo se proyecta en dos dimensiones. La compra se la hace no de manera individual, sino con responsabilidad legal comunitaria y solidaria y en una modalidad de operatividad financiera flexible en la que son propietarios y garantes comunitarios, tanto con el Banco Solidario como con la Caja *Kuri Wasi*. Este último es sus propios fondos, entonces se deben a sí mismos, y por lo tanto, como socios de *Kuri Wasi*, son deudores y acreedores;

Es una urbanización, o barrio, en cuanto a las ordenanzas municipales; pero el *modus vivendi* y *operandi* de los moradores es tal como lo hacían en la comuna ancestral de su origen, la comuna rural Gulalag Quillu Pungo, en la conservación de sus costumbres, creencias e interrelación cultural. Por lo tanto, los *Runa Kawsay* no consideran a la lotización como un barrio, sino como una comuna, un asentamiento

indígena; que además ha logrado el reconocimiento jurídico como tal, gracias al asesoramiento y apoyo de la organización “*Jatun Ayllu Kitu Runakuna*”.

La construcción de sus viviendas con autogestión y la mano de obra de la comunidad marca una experiencia alternativa que es difícil entender para los mestizos urbanos, la misma que abaratan los costos y demuestran que sus principios éticos y morales dentro y fuera de la comunidad siguen vigentes, por ejemplo: *la minka, maki mañachi, rantinpak, ñawpachi*. Esta es una manera de demostrar que son diferentes y sus economías de ahorro van más allá de lo puramente monetario, sino que hay un profundo sentido de solidaridad y familia (*ayllu*). Siendo un mecanismo que ha cohesionado a todos los miembros que hacen esta comunidad.

## CONCLUSIONES

El origen de esta tesis se inicia desde las siguientes preguntas: ¿Cuál es el proceso histórico de la formación de esta comunidad indígena en la ciudad de Quito?, ¿Cómo los indígenas de la comunidad ‘Runa Kawsay’ se han insertado en el mercado laboral?, ¿Cómo han resuelto los problemas de acceso a la vivienda en la ciudad en un contexto discriminatorio? A estos planteamientos se responde a través de los principales hallazgos y resultados alcanzados en el desarrollo de la investigación sobre el tema.

Respecto a la primera pregunta son el principio de la continuidad de una comunidad organizada de todos sus miembros con el apoyo de los dirigentes. Sin duda, el punto radica, entre otras necesidades, sobre la estrategia de ser reconocidos como indígenas urbanos frente a las autoridades civiles y religiosas del Distrito Metropolitano de Quito. En otras palabras, se trata del problema sobre las formas de invisibilización que los mestizos ciudadanos mantienen sobre los indígenas en la ciudad, desde la definición de su identidad ciudadana como “migrantes”, y que a lo largo de la investigación fueron discutidos sobre el derecho a su autodeterminación como indígenas urbanos.

El caso de la comunidad urbana ‘Runa Kawsay’, demuestra que existe un sistema de vida que ejerce el grupo de conformidad a las costumbres, a la cosmovisión y a la espiritualidad de una comunidad indígena rural (organización comunitaria, organización de jóvenes, organización de mujeres, pastoral indígena, dirigentes, etc.), las mismas que facilitan la interacción entre actores indígenas y no indígenas. Por otro lado, si bien en la Constitución Política del Ecuador (2008) contempla el principio de la interculturalidad y la plurinacionalidad, no obstante, una actitud histórica-estratificada de las autoridades y funcionarios del Distrito Metropolitano de Quito (DMQ), los indígenas se han organizado para convivir comunitaria y organizadamente en un determinado espacio urbano.

Desde los años 1960 y 1980 aproximadamente, los pobladores de la comuna Gulalag Quillu Pungo vienen a la ciudad de Quito, para trabajar de cargadores o en la agroindustria, con el afán de mejorar la vida socioeconómica de sus familiares en el lugar de origen. En este periodo de tiempo, solo venían los hombres adultos y de forma temporal de acuerdo al ciclo agrario, de modo que ellos vivían en un cuarto alquilado

por cuatro a cinco de ellos. Eran de la misma región, provincia, sector o en el mejor de los casos de la misma comunidad o al menos entre indígenas.

Desde los años 1980 a 1995 algunos indígenas de esta comunidad iban a solicitar un lugar para descansar en la Hospedería Campesina Nuestra Señora de Guadalupe, del Tejar y La Tola. Mientras otros vivían de la forma indicada en el periodo anterior, pero con la de las religiosas que administraban esta institución, sobre todo el conocimiento de la palabra de Dios y la toma de conciencia en cuanto a los derechos que tienen ven la necesidad de organizar y valorar el principio de la vida comunitaria en la ciudad. Además, en este periodo las esposas y los hijos empiezan a venir a pasar con sus esposos temporalmente, en pequeño porcentaje y por un corto tiempo en comparación de sus esposos que su tiempo de permanencia en la ciudad empieza a ser más prolongado.

Desde los años 1996 a 1999 su permanencia en la ciudad es definitiva, las esposas e hijos frecuentan a venir a Quito y quedarse por más largo tiempo, la organización se ha consolidado y empezaron a tener independencia de las Hospederías en las que inicialmente habían iniciado. Así empiezan diferentes acciones comunitarias, uno de ellas fue plantear el reconocimiento legal y legítimo de la organización indígena urbana ante las autoridades locales con el fin de contar con un reconocimiento jurídico. Esta agrupación fue aprobada, el 23 de junio de 1998, como “Iglesia Católica Indígena Animadores de la Fe, Residentes en Quito” por el Ministerio de Gobierno y Policía Nacional a través del acuerdo ministerial N° 0913. Con este logro se fortaleció el sistema de organización comunitaria indígena en constante búsqueda de exigir sus derechos a nivel político, económico y social.

Desde el año 2000 a 2010, los comuneros vivieron en una casa grande situada en el sector 24 de Mayo, barrio San Roque, que consiguieron a través de un comodato a la Fundación Mariana de Jesús, de la Orden de la Compañía de Jesús. Este lugar le sirvió para la capacitación y formación de la comunidad con una identidad étnica, con una economía solidaria y el anhelo de tener negocio propio, autónomo y casa propia. En este periodo llegaron toda la comunidad e incluso dieron acogida a otras familias indígenas que no era de la comunidad de Gulalag ni de la provincia de Chimborazo. En el año 2000 compran comunitariamente una casa propia, medio uso, que está en el sector La Bahía, San Roque. En el año 2004 compran el primer lote e inician el proceso del

trámite de urbanización en el municipio para legitimar su asentamiento e iniciar las construcciones de las viviendas en cada uno de sus lotes correspondientes. El 15 de junio de 2006 adquieren reconocimiento legal de la presidencia de la República del Ecuador, a través del Consejo de Desarrollo de las Nacionalidades y Pueblos del Ecuador (CODENPE) como “Comité de Desarrollo Comunitario Runa Kawsay”, mediante Acuerdo Ministerial N° 190. En el año 2007 compra el lote dos y realizan el mismo proceso de legalización. Desde el año 2008 inician a construir las viviendas correspondientes. Esto se decidió construir en mingas. En el año 2009 legalizan la Caja Comunitaria Solidaria *Kuri Wasi* que avaliza el CODENPE, pero que había iniciado la experiencia de ahorro y crédito desde el año 2005.

Desde el año 2010 a 2012 están viviendo la mayoría de los miembros en el sector Campo Alegre, sur-oriente, que es su nuevo y definitivo asentamiento ya que las casas son propias y siguen realizando los mejoramientos de servicios básicos del barrio: alcantarillado, bordillos, luz eléctrica, agua potable, etc. Resulta interesante la experiencia organizativa progresiva y dinámica de la comunidad, al establecerse como una comunidad urbana constituida por hombres y mujeres indígenas de habla kichwa y castellano de diferentes comunidades de las provincias de la región Sierra Centro (Cotopaxi, Bolívar y Chimborazo), apegados a la Constitución Política de Ecuador (2008) y a los convenios y declaraciones internacionales en términos de derechos de los pueblos y nacionalidades, particularmente, el Convenio N° 169 de la Organización Internacional del Trabajo, OIT (1989).

Esta comunidad cuenta con personería jurídica propia (presidente, vicepresidente, secretario, tesorero, vocal, síndico, secretaría de salud y nutrición, género y familia, jóvenes y niñez, derechos humanos y colectivos, desarrollo comunitario, educación y cultura), por lo tanto con capacidad legal para adquirir derechos y contraer obligaciones. Conviene aclarar que la perspectiva organizativa comunitaria indígena en la ciudad tiene una racionalidad propia que no es la de la visión mestiza, por ejemplo, las redes de parentesco están fuertemente fundamentadas en los principios de solidaridad y reciprocidad; que enriquece dicha organización a través de estos principios ancestrales también está atravesada de las visiones de la urbanidad en cuanto a las alianzas y relaciones con organizaciones jurídicas indígenas y no indígenas de la urbe metropolitana.



De este modo, el objetivo fundamental de la comunidad es reconocer la vigencia de la organización comunal ancestral y de parentesco (*runa pura*), pero también reconocer que los tiempos han cambiado y que se necesita mejorar la calidad de vida de los miembros y hogares en los aspectos: social, económico, político, religioso, especialmente cultural, en la vigencia de este proceso de adquisición de la nueva identidad de indígenas urbanos.

Respecto a la segunda pregunta, se observa muestras de relación interétnica entre indígenas y mestizos en los espacios laborales. Es interesante observar cómo los indígenas enfrentan el desafío de la relación intercultural desigual, a través de redes de unidad y de comunicación solidaria, por ejemplo, en las calles los indígenas comerciantes ambulantes interactúan en confianza colectiva entre ellos, la comunicación inmediata es en kichwa frente a las permanentes amenazas que experimentan en dichos sitios, particularmente debido a la prohibición que impone el municipio del Distrito Metropolitano de Quito con las Ordenanzas y el control estricto que desempeña la Policía Metropolitana. Pero también los indígenas conocen y clasifican los espacios de comercio, de convivencia social (deportiva) con los no indígenas, por ejemplo, la zonabilidad de los espacios públicos y familiaridad de las mismas.

A partir de este análisis, se obtiene resultados como la constante apelación de los indígenas a la reivindicación del derecho al acceso laboral, a través de la astucia de poner resistencia y persistencia a las políticas univocas y homogéneas de las autoridades del gobierno local. En la búsqueda de supervivencia socioeconómica en la ciudad, los indígenas diseñan estrategias de unidad y solidaridad en las reuniones comunitarias, siendo estos valores y principios propios de los pueblos y nacionalidades que vienen practicando desde las comunidades de origen. En las últimas décadas, los miembros de la comunidad *Runa Kawsay* han dejado sus actividades de cargadores y peones; de trabajadoras domésticas y vendedoras de productos agrícolas por trabajos de albañilería, comercio de productos industrializados en sus propios locales, comercio de carros usados, incluso algunos son trabajadores asalariados en supermercados o tienen su propia fuente de trabajo; así, por ejemplo, los dos abogados tienen su propio estudio jurídico.

La aplicación de estos mecanismos distintos y alternativos es notoria en las formas de ahorrar el capital económico que es fruto de las actividades económicas formales e informales, como la creación de la Caja de Ahorro Solidaria *Kuri Wasi* (hoy está en proceso legal de denominarse como Banco Comunitario *Runa Kawsay*, y tiene reconocimiento legal de las autoridades del sistema financiero nacional y de las autoridades del gobierno nacional), dichas autoridades siempre les consideraban a los indígenas como “sujetos de crédito de alto riesgo y no rentables”. No obstante, los indígenas han demostrado la capacidad de ahorrar y extender créditos económicos a otras familias dentro y fuera de la comunidad, siendo esta otra forma estratégica y alternativa de promover el bienestar económico, social y cultural de todos sus socios y usuarios a través de la solidaridad y cooperación comunitaria en el contexto urbano.

Así podemos hablar de que las relaciones desiguales en el comercio o empleo asalariado entre indígenas también existe, por ejemplo, los mayoristas y quienes tienen más de un local, o el contratista en la construcción, emplean a trabajadores de la comunidad pero tampoco cumplen con el sueldo y beneficios que estipula la ley del Código Laboral. Además, al preferir comprar a los importadores indígenas de productos industrializados y agrícolas les da oportunidad para que el mayorista sin mayor complicación tenga réditos económicos, cuando los minoristas tienen que experimentar en las calles, en los mercados, y otros espacios públicos la inseguridad. Los que han adquirido el capital social y económico se presentan como gente con éxito frente a la gente que llega de la comunidad de origen a la comunidad *Runa Kawsay*. Obviamente, ellos han aprendido a ser competitivos (que es propio del mundo urbano) y también a ocultar ciertas informaciones, por ejemplo, cuando se les interroga de su actividad económica en porcentajes monetarios, ellos dicen que no saben, quizá tampoco quieren decir la verdad porque es parte de la estrategia de supervivencia en la ciudad.

En referencia a la última pregunta, se ha realizado el análisis del asentamiento de la comunidad, sus modos y formas de proceso de adquisición del predio y de las viviendas. Desde la perspectiva de la Constitución Política del Ecuador (2008), resulta interesante la experiencia iniciada por la comunidad, ya que para este propósito, la organización sólida y sostenida ha sido primordial. Las compras de los lotes de una hectárea de superficie cada uno, es legal, el proceso de urbanización (lotización y construcción de las viviendas) es con el pleno conocimiento y aprobación de las

autoridades del municipio del Distrito Metropolitano de Quito. Esta manera de supervivencia de los indígenas, sin duda, es un mecanismo de poder construir una política que constituye un paradigma de igualdad de derechos, y que es promulgado por el Estado intercultural vigente y las luchas constantes de los indígenas.

Fue importante para este propósito su vinculación con los profesionales jurídicos y los técnicos indígenas y no indígenas para agilizar la búsqueda, selección y legalización del dominio adquirido, fruto también de la estrategia de ser constantemente capacitados y motivados los dirigentes para socializar los proyectos que tiene la comunidad. Esto fortalece el sentido de un colectivo incluyente, plurinacional e intercultural. Por lo tanto, considero que con estos elementos encontrados en esta investigación no pretendo decir que la relación intercultural entre indígenas y no indígenas en la ciudad sea vertical y jerárquica, aunque en el proceso de acceso al trabajo de comercio ambulante, al trabajo en local fijo, a la urbanización de sus lotes, por ejemplo, los comuneros de *Runa Kawsay* admiten que su relación con las autoridades municipales es solo para legitimar sus derechos.

No obstante, existe nuevas experiencias de relaciones simétricas de la población *Runa Kawsay*. Por ejemplo, el equipo jurídico y técnico que la comunidad cuenta para el proyecto de urbanización, están arquitectos e ingenieros mestizos y con ellos la relación es de iguales, existe confianza mutua para proponer, sugerir y consultar a cerca de las construcciones de sus viviendas. Incluso algunos policías metropolitanos, funcionarias de control de espacio público y mestizos ciudadanos se sincibilizan con el trabajo del indígena, por ejemplo, el solidarizar, el no decomisar los productos o el no cobrar la multa de infracción a la ley (US \$ 180,00 dólares), es una manera de tener una consideración de sus derechos como todo ser humano.

Los *Runa Kawsay* no solo han conseguido nueva identidad en la ciudad sino que todavía poseen algunas prácticas autonómicas; por ejemplo, el método para nombrar autoridades y cumplir con las normas internas de convivencia. Por otro lado, al formar una organización netamente indígena no significa que no esté sujeta a las reglas y leyes del gobierno local y nacional. En la forma y términos de la compra de terrenos, fraccionamientos de lotes y las construcciones se expresa claramente que la comunidad está sometida a las Ordenanzas Municipales Metropolitanas (OMM).

Como ya se mencionó, las familias de *Runa Kawsay* demuestran que la ciudad ofrece la posibilidad de ascenso social gracias al ejercicio práctico de su identidad cultural y la capacidad de empoderar<sup>100</sup> los espacios de organización, trabajo y vivienda comunitaria. En cuanto a la relación con los elementos culturales en las viviendas, incorporan un conjunto de elementos culturales propios de sus comunidades de origen, como el patio trasero de sus casas, la huerta ecológica medicinal, la media agua para la cocina, las jaulas para sus cuyes, conejos y pollos; pero también incorporan otros elementos provenientes de la cultura urbana e incluso de las clases sociales urbana dominantes, como el garaje, la sala, el comedor y la cocina en cuartos separados.

Este es otro de los elementos que contribuyen a entender del por qué se auto-identifican como indígenas urbanos. La comunidad ha generado una serie de mecanismos prácticos relacionales, procesuales y comunitarios; al momento de hacer reconocer su urbanización y asentamiento colectivo, rompiendo así con el discurso problematizado del municipio, que dice que “los indígenas migrantes son traficantes de tierras y sus asentamientos son ilegales”.

Además, a estos procesos de construcción colectiva, solidaria y ritual que han atravesado históricamente, se van incorporando nuevos elementos, que los representan en sus propios términos y crean nuevos sentido de identidad para sí y en relación a otros pueblos y nacionalidades que coexisten en el perímetro urbano; por ejemplo, el *ñawpachi*, *maki mañachi*, *minka* (la solidaridad, presta mano, el trabajo comunitario), que son las maneras de reciprocidad de los indígenas en la ciudad, y que se ejercía desde la sociedad pre hispánica.

La relación con los pobladores de los barrios vecinos no indígenas y las organizaciones urbanas comunitarias mestizas son de pares, les consideran buenos vecinos y que hay confianza mutua. Esto permite manifestar que el barrio es seguro, pacífico. Aseguran que existen personas positivas, las que cuando la comunidad realiza actos culturales, religiosos, siempre invitan a participar; por ejemplo, en la Navidad, la comunidad consigue dulces de las instituciones aliadas para los niños y ancianos de la comunidad, pero también invitan a los niños y ancianos de los barrios vecinos. Otro

---

<sup>100</sup> El término empoderar se refiere al aumento de las fortalezas espirituales, políticas, culturales o sociales de individuos o comunidades. Generalmente este proceso incluye un desarrollo del auto confianza en las habilidades y conocimientos de los sujetos. Disponible en: <http://hermia.emeraldinsight.com/>

espacio de convivencia social con los vecinos es las canchas de fútbol y bóley de la comunidad, allí son bienvenidos los vecinos no solo los fines de semanas, sino todas las tardes; igual suceden con la tienda comunitaria de abastos. Esto se explica porque la realidad social, económica e ideológica son similares, ya que la mayoría de la población mestiza que vive en ese sector son pobres (clase baja) y provenientes de las distintas provincias del país.

No obstante, se plantea que dentro de la ciudad acogedora a propios y extraños, se debe asumir que existe una sociedad diversa, no solo a nivel socio económico, sino a nivel étnico, político y organizativo. Al mismo tiempo, resulta primordial que las autoridades y funcionarios del gobierno local y nacional pongan en ejecución los criterios de una ciudad intercultural que permitan establecer políticas de inclusión, y que legitime la presencia significativa de los pueblos y nacionalidades.

Finalmente, la nueva identidad indígena en la ciudad por lo tanto expresa el progreso ideológico, económico, cultural y político de la comunidad *Runa Kawsay*, a su vez manifiesta su resistencia a abandonar los principios de la pertenencia identitaria en la ciudad, sobre todo, con la tercera generación que son hijos de los hijos que nacieron en Quito. Esto es a partir de una adquisición informativa, informática y carismática de los dirigentes, de los mayores, quienes hacen posible la interrelación y la mayor integración entre indígenas y no indígenas del perímetro urbano, con el fin de emanciparse como cualquier ciudadano, particularmente en las luchas del acceso de educación, trabajo y vivienda.

En cambio, quedan pendientes temas relacionados con el destino de la organización comunitaria, el acceso laboral y la vivienda de la generación que en la actualidad está en la etapa de formación académica profesional y sus hijos y/o hijas. ¿Será que ellos asumen el liderazgo que hoy lleva Feliciano Mejía, en términos de la organización comunitaria? Asimismo sería importante tratar sobre la vivienda, ¿será que esta comunidad se convierta como un condominio convencional o se extenderá la comunidad adquiriendo más predios urbanos? Con el título profesional superior ¿abandonarán las actividades que sus padres desempeñan para cubrir la demanda del mercado laboral profesional urbano? Y ¿El Municipio del Distrito Metropolitano de Quito cambiará las Ordenanzas sobre la venta ambulante?, ¿creará políticas específicas

en favor del indígena urbano?, ¿será que la interculturalidad avance como demanda la población no mestiza o se seguirá fortaleciendo el multiculturalismo?

Ciertamente que esta nueva realidad globalizada en la ciudad, estos nuevos casos empíricos, permiten acercarse al terreno de la definición de la autodeterminación indígena en el contexto urbano, su identidad, su condición social, política, económica, aspirando y permitiendo que con esta nueva Constitución (2008) los mismos indígenas sean protagonistas sobre su propia agencia como una generación que son plenamente urbanos, aunque sus padres provengan de los pueblos y nacionalidades rurales. Esto es con el fin de proveer más información fidedigna y global sobre los conflictos individuales, comunitarios o vecinales que suscitan alrededor del acceso laboral y vivienda.

## BIBLIOGRAFIA

- Altamirano, Teófilo (1988). *Cultura andina y pobreza urbana: Aymaras en Lima Metropolitana*. Lima: Fondo editorial. Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Altamirano, Teófilo and Lane Ryo Hirabashi (1997). "Migrants, Regional Identities and Latin American Cities". Revista *Publication Series* Vol. 13: *The Society for Latin American Anthropology and The American Anthropological Association*. Boulder, Colorado: Pontificia Universidad Católica del Perú y University of Colorado.
- Arizpe, Lourdes (1975). *Indígenas en la ciudad de México: el caso de las "Marías"*. México: Secretaria de Educación Pública.
- Arocena, José (s/f). "Les approches latino-américaines du développement local". En *Amérique Latine: espaces de pouvoir et identités collectives*, (Comp.): pags. 39. Louvain-la-Neuve. Bruylant Academia.
- Azogue, Abraham (2012). "El barrio de San Roque, lugar de acogida". En *San Roque: indígenas urbanos, seguridad y patrimonio*, Eduardo Kingman Garcés (Coord.): 21-36. Quito: FLACSO, Sede Ecuador- HEIFER Internacional.
- Bedón, Erika (2012). "Entre juegos, trabajo y 'roba burros': un acercamiento a las tácticas de vida y resistencia de niños y niñas indígenas migrantes en el espacio urbano". En *San Roque: indígenas urbanos, seguridad y patrimonio*, Eduardo Kingman Garcés (Coord.): 101-133. Quito: FLACSO, Sede Ecuador- HEIFER Internacional.
- Bourdieu, Pierre (1997). "Espacio social y espacio simbólico". En *Razones prácticas. Sobre la teoría de la acción*, Pierre Bourdieu (Comp.): 11-26. Barcelona: Anagrama.
- Bourdieu, Pierre (2007). *El sentido práctico*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores Argentina S.A.
- Bretón, Víctor (2004). "Las Organizaciones No Gubernamentales y la privatización del desarrollo rural en América Latina". En *Neoliberalismo, ONGs y pueblos indígenas en América Latina*, Oscar Calavia, Juan Carlos Gimeno y M<sup>a</sup> Eugenia Rodríguez (Editores): 53-80. Madrid: SEPHA.
- Brito, María Lorena (s/f). *Vivienda para pueblos indígenas en cinco ciudades andinas: un análisis de los desafíos y oportunidades*. Informe de avance de investigación.
- Burgos, Hugo 1997 *Relaciones Interétnicas en Riobamba*. Quito: Corporación Editora Nacional.
- Cajas Fabricio, (2010). *El trabajo y la población vulnerable: Narrativas e Itinerarios laborales en el sur de Quito*. Quito: ACNUR, UNHCR, Ambiente y Sociedad, Fundación Participación.
- Camus, Manuela (2002). *Ser indígena en la ciudad de Guatemala*. Guatemala: Ediciones FLACSO.
- Carrasco, Victoria (1994). *La espiritualidad y fe de los pueblos indígenas*. Riobamba: Departamento Nacional de Pastoral Indígena de la C. E.E.
- Cevallos, Rueda (2007). *Pueblos indígenas, desarrollo humano y discriminación en el Ecuador*. Quito: Abya Yala; UASB.
- Coraggio, José Luis (1987). "Notas sobre los problemas de análisis espacial". Revista *Serie Textos* N° 4: 3- 54. Quito: CIUDAD.

- Coraggio, José Luis (1987). *Territorios en transición*. Quito: CIUDAD
- Coraggio Pradilla, Ruíz y Unda (1995). *Mas allá de la informalidad*. Quito.: centro de Investigaciones CIUDAD.
- Culminao, Clorinda (2006). "Memoria e identidad de las vendedoras kichwa y mestizas del mercado San Roque en la ciudad de Quito". Disertación de Maestría en Ciencias Sociales con Mención en Antropología. Quito: FLACSO Sede Ecuador.
- De la Cadena, Marisol (2004). *Indígenas mestizos: raza y cultura en el Cusco*. Lima: IEP.
- De la Torre, Carlos (1996) *Racismo en el Ecuador: experiencias de los indios de clase media*. Quito: CAAP.
- De Soto, Hernando (1987). *El otro sendero: la revolución informal*. México: Diana.
- Demón, Jos (2010). *Una comunidad de migrantes indígenas en la ciudad de Quito: características sociales y laborales*. Informe de avance de investigación para la disertación doctoral, FLACSO, Ecuador.
- Domenech, Eduardo (2008). "La ciudadanización de la política migratoria en la región sudamericana: vicisitudes de la agenda global". En *Las migraciones en América Latina. Políticas, culturas y estrategias*, Susana Novick (Comp.): 423-448. Buenos Aires: CLACSO.
- Eguren, Fernando (2005): "Las ONG y el desarrollo rural: un ensayo provisional", en *Debate Agrario*, N° 38: 159-187. Lima.
- Escobar, Arturo (2004). *La invención del Tercer Mundo*. Bogotá: Norma.
- Espín, María Augusta (2009). "La presencia indígena en la ciudad: la construcción del indígena en el barrio San Roque". Disertación de Maestría en Ciencias Sociales con Mención en Antropología. Quito: FLACSO Sede Ecuador.
- Espín, María Augusta (2012). "Los indígenas y el espacio ciudadano. Los lugares de vivienda". En *San Roque: indígenas urbanos, seguridad y patrimonio*, Eduardo Kingman Garcés (Coord.): 101-133. Quito: FLACSO, Sede Ecuador- HEIFER Internacional.
- García, Fernando; Sandoval y Mares (2007). *Los pueblos indígenas del Ecuador: derechos y bienestar. Informe alternativo sobre el cumplimiento del Convenio 169 de la OIT*, Quito: Oxfam América, Flacso, Ecuador.
- Geertz, Clifford, 1996. *Los usos de la diversidad*. Barcelona: Ediciones Paídos.
- Gómez Murillo, Álvaro (2008). "Indignas urbano en Quito: el proceso de etnogénesis del pueblo Kitukara". En *Identidades, etnicidad y racismo en América Latina*, García, Fernando (Compilador): 107-120. Quito: FLACSO-Ecuador y Ministerio de Cultura de Ecuador.
- Gómez Murillo, Álvaro (2009). "Pueblos originarios, comunas migrantes y procesos de etnogenesis del Distrito Metropolitano de Quito: Nuevas Representaciones sobre los indígenas urbanos de América Latina". Disertación de Maestría en Ciencias Sociales con Mención en Antropología. Quito: FLACSO Sede Ecuador.
- Grunenfekder-Elliker, Barbara (2011). "Ir para volver - volver para retornar: Agrosubsistencia y movilidad social bajo el impacto de la globalización en el Austro ecuatoriano". Ponencia presentada en el IV Congreso de la Red internacional de Migración y desarrollo. Crisis global y estrategias migratorias: hacia la redefinición de las políticas de movilidad, mayo 18 al 20 de 2011,



- Quito, Ecuador.
- Gustavo, Esteva (2006) "Desarrollo". En *Textos Claves de la Investigación para la Paz*. Dietrich, W. (Ed): 325-352. Wien/Muenster: LitVerlag.
- Herrera Montero, Lucia (2002). *La ciudad del migrante: la representación de Quito en relatos de migrantes indígenas*. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador.
- Herrera, Gioconda (2011). "Ciudad globalizados y desigualdad social. Reflexiones sobre la feminización de la migración andina". *Revista Nueva Sociedad* N° 233. Disponible en <http://www.nuso.org> (visitado noviembre 1 de 2011).
- Horbath, Jorge (2008). "La discriminación laboral de los indígenas en los mercados urbanos de trabajo en México: revisión y balance de un fenómeno persistente". En *Identidades, etnicidad y racismo en América Latina*, Fernando García (Compilador): 120-159. Quito: FLACSO-Ecuador. Ministerio de Cultura de Ecuador.
- Kingman, Eduardo (2003). "Ciudad, modernidad e imaginarios andinos". En *Estado, etnicidad y movimientos sociales e América Latina: Ecuador en crisis* 257. Barcelona: Editorial Icaria.
- Kingman, Eduardo (2006). *La ciudad y los otros: Quito 1860-1940. Higienismo, ornato y Policía*. Quito: FLACSO – Sede Ecuador.
- Larrea, Carlos (2007). *Pueblos indígenas: desarrollo humano y discriminación en el Ecuador*. Quito: Abya Yala, Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador.
- Latouche, Serge (2007): "La impostura desarrollista". En *Sobrevivir al desarrollo. De la descolonización del imaginario económico a la construcción de una sociedad alternativa* 53-63. Barcelona: Editorial Icaria.
- Ledo García, Carmen (2012). "Precarización laboral, pobreza y políticas de vivienda en Bolivia". En *Políticas de empleo y vivienda en Sudamérica*. Jaime Erazo Espinosa (Coord): 213-252. Quito: FLACSO-Ecuador, CLACSO, INSTITUTO DE LA CIUDAD.
- Lema Otavalo, Lucila (2003). "Unos van... otros regresan: la migración a Quito de los Quichuas de Otavalo de Peguche y su regreso a la comunidad". Disertación de Maestría en Ciencias Sociales con Mención en Estudios Étnicos. Quito: FLACSO Sede Ecuador.
- Lentz, Carola (1985). "Migrantes: campesinos de Licto y Flores". En *Revista Ecuador Debate*. Quito: CAAP.
- Lentz, Carola (2000). "La construcción de la alteridad cultural como respuesta a la discriminación étnica. Caso de estudio en la Sierra ecuatoriana". En Andrés Guerrero (Compilador). *Etnicidades*, Quito: FLACSO- Ecuador. Pags. 201-234.
- Lentz, Carola (2009). "Estrategias de reproducción y migración temporaria: indígenas de Cajabamba y Chimborazo". En: *Revista Ecuador Debate*. Quito: No 8. Ed. IEP.
- León, Guadalupe (2003). "Ecuador: Exclusión social y estrategias de la vida de los indígenas en Quito, Guayaquil y Tena". En *Exclusión Social y Estrategias de Vida de los Indígenas Urbanos en Perú, México y Ecuador*, Jorge Uquillas, Tania Carrasco y Martha Rees (Editores): 223-366. Quito: Imprenta LISPERGRAF.
- Maldonado, Gina (2012). "Matices y texturas de la identidad étnica en el contexto urbano, en el caso de los Kichwas de Chimborazo". *San Roque: indígenas urbanos, seguridad y patrimonio*, Kingman Eduardo (coord.): 47-69. Quito:

- FLACSO, Sede Ecuador- HEIFER Internacional.
- Maldonado, Luis (1998). "El Estado Plurinacional", En *Mesa de Concertación sobre las propuestas del Movimiento Indígena: aportes al tema de los Derechos Indígenas 27-47*. Quito: CONAIE.
- Martinez Novo, Carmen (2006). *Who defines indigenous?: identities, development, intellectuals, and the state in Northern Mexico*. New Brunswick: Fondo de Cultura Económica y Rutgers University Press.
- Martínez, Carmen (2003). *The culture of exclusion: representations of indigenous women street vendors in Tijuana*. Mexico: Nostheastern University.
- Molnar Augusta, Tania Carrasco y Kathryn Jonsn-Swartz (2003) "México: Los pueblos indígenas, identidad y pobreza en la ciudad de México, Cancún y Coatzacoalcos-Minatitlán". En, *Exclusión Social y Estrategias de Vida de los Indígenas Urbanos en Perú, México y Ecuador*, Uquillas, Jorge; Tania Carrasco y Martha Rees (Editores): 133-203. Quito: Imprenta LISPERGRAF.
- Naranjo, Marco (2005), *Dolarización oficial y regímenes monetarios en el Ecuador*. Quito: Ed. Vértice Studio.
- Olivia Martínez, J. Daniel (2008). "Modelos, estado y fundamentos de la cooperación internacional con pueblos indígenas". En *Pueblos Indígenas. Derechos, estrategias económicas y desarrollo con identidad*, Sevilla Rafael, Stroebele-Gregor (Ed): 250-260. Alemania: Horlemann.
- Pacari, Nina (2000). "En la diversidad está la nacionalidad". En *Controversia Ecuador hoy: cien miradas*, Milagros Aguirre (Comp.): 24-27. Quito: Génesis ediciones.
- Pachano, Simón (1988). *Población, migración y empleo en Ecuador*. Quito: Ed. ILDIS.
- Pita, Edgar (1992) *Informalidad urbana: dinámica y perspectivas en Ecuador*. Quito: Consejo Nacional de desarrollo. Corporación Financiera Nacional y Pontificia Universidad Católica del Ecuador. 257-269.
- Portes, Alejandro y Haller, William (2004). División de Desarrollo Social, La Economía Informal. Revista *Políticas Sociales* Serie 100. Chile: CEPAL. Está disponible en: [http://www.eclac.cl/publicaciones/xml/5/20845/sps100\\_lcl2218.pdf](http://www.eclac.cl/publicaciones/xml/5/20845/sps100_lcl2218.pdf) (visitado octubre 1 de 2011).
- Proaño, Leonidas Eduardo (1975). *Concientización – Evangelización – Política*. Salamanca: Edición Sígueme, tercera edición.
- Ruíz Lucía (1995). "Sector moderno y sector informal en Quito y Guayaquil". En *Más allá de la informalidad*, Coraggio, José Luis; Emilia Pradilla; Lucia Ruíz y Mario Unda (editadores): 53-95. Quito: Centro de investigaciones Ciudad.
- Sunkel, Osvaldo y Gustavo Zuleta (1999). "Neoestructuralismo versus neoliberalismo en los 90" *Revista Foro* N° 19. Colombia: Ed. El Tiempo
- Soriano Hernández, Silvia (2009). *Los indígenas y su caminar por la autonomía*. México DF: Ediciones EÓN.
- Swanson, Kate (2010). *Pidiendo caridad en la ciudad: mujeres y niños indígenas en las calles de Ecuador*. Quito: FLACSO - Sede Ecuador, Abya Yala.
- Tibán, Lourdes (2009). "Desafío en la Construcción de un Estado Plurinacional". En *Mujeres Indígenas y Justicia Ancestral*, Miriam Lang y Anna Kucia (Compiladoras): 67-72. Quito: UNIFEM.
- Uquillas, Jorge; Tania Carrasco y Martha Rees (2003). *Exclusión Social y Estrategias de Vida de los Indígenas Urbanos en Perú, México y Ecuador*. Imprenta

LISPERGRAF. Quito - Ecuador.

- Vaillant, Michell (2008). "Más allá del campo: migración internacional y metamorfosis campesinas en la era globalizada. Reflexiones desde el caso rural de Hatun Cañar (Andes ecuatorianos)". En *Territorios en mutación: repensando el desarrollo desde lo local*, Luciano Martínez (Comp.): 229-250. FLACSO-Ecuador.
- Walsh, Catherine (1999). "La Interculturalidad en el Ecuador. Visión, principio y estrategia indígena para un nuevo país". En *Revista Identidades*, No. 20, Quito: IADAP, Pp. 133-141.
- Walsh, Catherine (2000). "Políticas y significados conflictivos". *Estudios interculturales 2*. Riobamba: Pedagógica Freire.
- Walsh, Catherine (2009). *Interculturalidad, estado, sociedad: luchas (de) coloniales de nuestra época*. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador: Abya Yala.

## ARCHIVO

- ARCHIVO DE LA COMUNIDAD E IGLESIA INDIGENA (1994-2000). Comité de Desarrollo Comunitario "Runa Kawsay", acuerdo #190 CODENPE. Quito - Ecuador.
- ARCHIVO DE LA COMUNIDAD E IGLESIA INDIGENA (2001-2011). Comité de Desarrollo Comunitario "Runa Kawsay", Acuerdo Ministerial # 1469. CODENPE. Quito - Ecuador.

## DOCUMENTOS

- Censo Socioeconómico (2005). Unión de Organizaciones Indígenas "Jatun Ayllu Kitu Runakuna" Distrito Metropolitano de Quito. Puma Business Solutions C. Ltda.
- Código del Trabajo, codificación 17. Registro Oficial Suplemento 167 de 16 de diciembre de 2005. Última modificación 27 de enero de 2011. Estado vigente.
- CONAIE (2011). *Proceso de la construcción y ejercicio de la plurinacionalidad e interculturalidad en el marco del nuevo Estado denominado plurinacional-Ecuador*.
- CONEPIA (2012). Censo de Población y Vivienda, INEC (2001 y 2010). Población indígena en el Distrito Metropolitano de Quito.
- CONSTITUCION DE LA REPUBLICA DEL ECUADOR (2008). Registro oficial N° 449. Lunes 20 de octubre de 2008.
- CONSTITUCION NACIONAL, (1998). Documento electrónico disponible en [www.constitucionnacional.gob.ec](http://www.constitucionnacional.gob.ec).
- Documento original de Comité de Desarrollo Comunitario Runa Kawsay (2011-2012).
- ENEMDU. "Glosario de Conceptos y Definiciones". Disponible en <http://www.inec.gob.ec/estadisticas/index.php>, (visitado enero 11 de 2012).
- ORDENANZA METROPOLITANA No 321. El Consejo Metropolitano de Quito. Visto el informe N° IC-2010-519 de la Comisión de Planificación Estratégica y Participación Ciudadana de Septiembre 27 del 2010.
- ORDENANZA METROPOLITANA No 216. El Consejo Metropolitano de Quito. Visto el informe N° IC-2000-016 de la Comisión de Legislación de enero 10 del 2000.

- ORGANIZACIÓN INTERNACIONAL DEL TRABAJO (1989). “Convenio N° 169 sobre Pueblos Indígenas y Tribales en Países Independientes”. Disponible en <http://white.oit.org.pe/ipec/documentos/169.pdf>, (visitado agosto 01 de 2011).
- PROYECTO DE DESARROLLO SOCIAL Y ECONOMICO (2001). Municipio del Distrito Metropolitano de Quito, Secretaria de Inclusión Económico y Social, Quito.
- PROYECTO DE ORDENANZA CONTROL DEL USO DEL ESPACIO PÚBLICO (2008). Trabajo Autónomo y por Cuenta Propia. Dada en la sala de sesiones del Concejo Metropolitano de Quito.
- QUITO CIUDAD INCLUYENTE, 2011: Política Metropolitana de Hábitat y Vivienda PMHV.
- UN-HABITAT, 2009: VIVIENDA PARA PUEBLOS INDIGENAS EN CIUDADES. Guía de políticas de vivienda para pueblos indígenas en ciudades. MIDUVI Y SECRETARIA A PUEBLOS, MOVIMIENTOS SOCIALES Y PARTICIPACION CIUDADANA.

### ENTREVISTAS

<b>Nombres</b>	<b>Cargos que ocupa en la comunidad / institución</b>	<b>Lugar</b>	<b>Año</b>
Atupaña, María	Comunera de Runa Kawsay, comerciante de legumbres y verduras.	Mercado San Roque	2012
Balla, Manuela	Comunera de Runa Kawsay, comerciante de ropa de niños y adultos.	CCA Ipiales	2012
Cárdenas, Fabián	Policia metropolitano, jefe de la Unidad Policial del Centro Histórico.	Oficina en la 24 de Mayo	2012
Guairacaja, Juana	Comunera de Runa Kawsay, comerciante ambulante de jafas, estuches de celulares.	Carcelen Alto y San Antonio	2012
Lema, Alejandro	Abogado indígena, funcionario de CODENPE.	Oficina, CODENPE.	2012
Mazalema, Norma	Comunera de Runa Kawsay, estudiante de secundaria.	Comunidad Runa Kawsay	2012
Mazalema, Ricardo	Dirigente de Runa Kawsay, comerciante de vehículos de segunda mano.	Comunidad Runa Kawsay	2012
Mejía, Encarnación	Comunero de Runa Kawsay, comerciante ambulante de chompas y sábanas.	Calles: Centro histórico	2012
Mejía, Feliciano	Presidente de Runa Kawsay, asesor de Movimiento Nuevo Pais-Pacha Kutik.	Comunidad Runa Kawsay	2012
Mejía, Luis	Comunero de Runa Kawsay, estudiante de secundaria.	Comunidad Runa Kawsay	2012
Mejía, Luz María	Comunera de Runa Kawsay, trabaja para una comerciante en CCA, Tejar.	CCA Tejar	2012
Merino, Araceli	Funcionaria de control del espacio publico del Distrito Metropolitano.	Oficina centro historico	2012
Naula, Cesar	Comunero de Runa Kawsay, maestro albañil.	Comunidad Runa Kawsay	2012
Oña, Manuel	Asesor técnico de Runa Kawsay, arquitecto profesional	Runa kawsay y en su oficina	2012
Ortega, María	Presidenta de comerciantes minoristas del Ecuador, comerciante de ropa.	Oficina centro norte	2012

Pilamunga, Antonio	Dirigente de Runa Kawsay, comerciante de jafas, estuches y paraguas.	Comunidad Runa Kawsay	2012
Pilamunga, Hilario	Comunero de runa Kawsay, comerciante de ropas para niños y adultos.	Runa Kawsay y Chiriyacu	2012
Pilamunga, Julian.	Comunero de Runa kawsay, comerciante ambulante de jafas y paraguas.	Amazonas y Runa Kawsay	2012
Pilamunga, Martha	Comunera de Runa Kawsay, comerciante de ropas, correas y edredones	Runa Kawsay y Chiriyacu	2012
Quinche, Pedro	Comunero de Runa Kawsay, albañil y artesano	Sangolquí	2012
Ruiz, Eliecer	Funcionario de la Secretaría de Planificación Territorial del Municipio del DMQ.	Oficina del Departamento	2012
Santillan, Segundo	Distribuidor indígena de ropas al por mayor	CC Mayorista negocio andino	2012
Tene, Basilia	Comunera de Runa Kawsay, comerciante ambulante de paraguas y jafas.	Av. Patria y Colón	2012
Tene, José Manuel	Comunero de Runa Kawsay, trabaja de Guardia de seguridad en CCNU.	Comunidad Runa Kwsay	2012
Tene, Manuel	Comunero de Runa Kawsay, trabaja en sastrería para una empresa.	Comunidad Runa Kawsay	2012
Tenelema, Gladys	Comunera de Runa Kawsay, comerciante ambulante de frutas.	Calles de Centro-sur	2012
Tenesaca, Delfin	Presidente de ECUARUNARI.	Oficina ECUARUNARI	2012
Terán, Elizabeth	Funcionaria de la Empresa Metropolitana de Vivienda del Municipio de DMQ.	Oficina de la Empresa.	2012
Tipa, Iximeria	Dirigente de comerciantes minoristas de Pichincha.	Oficina Centro norte.	2012
Tobar, Mónica	Distribuidora mestiza de ropas al por mayor	CC Mayorista negocio andina	2012
Tzitza, Anita	Comunera de Runa Kawsay, trabaja para una comerciante en CCA, Tejar	Local CCA Tejar	2012
Velasco, Oswaldo	Funcionario de la Secretaría de Inclusion Social y Económico del MDMQ.	Oficina del departamento.	2012
Verdezoto, Beatriz	Policía Metropolitana, control de espacio público.	Calles del norte de Quito	2012
Yupanqui, Alexandra	Comunera de Runa Kawsay, trabaja como empleada doméstica.	Comunidad Runa Kawsay	2012
Yupanqui, José	Comunero de Runa Kawsay, maestro albañil.	Carcelen Bajo	2012
Yuquilema, Carlos	Comunero de Runa Kawsay, trabaja en Supermercado Tia.	Centro norte	2012
Zula Majín Martha	Comunera de Runa Kawsay, abogada indígena.	Oficina de su estudio.	2012

## ANEXOS

### **Anexo, Gráfico 1:**

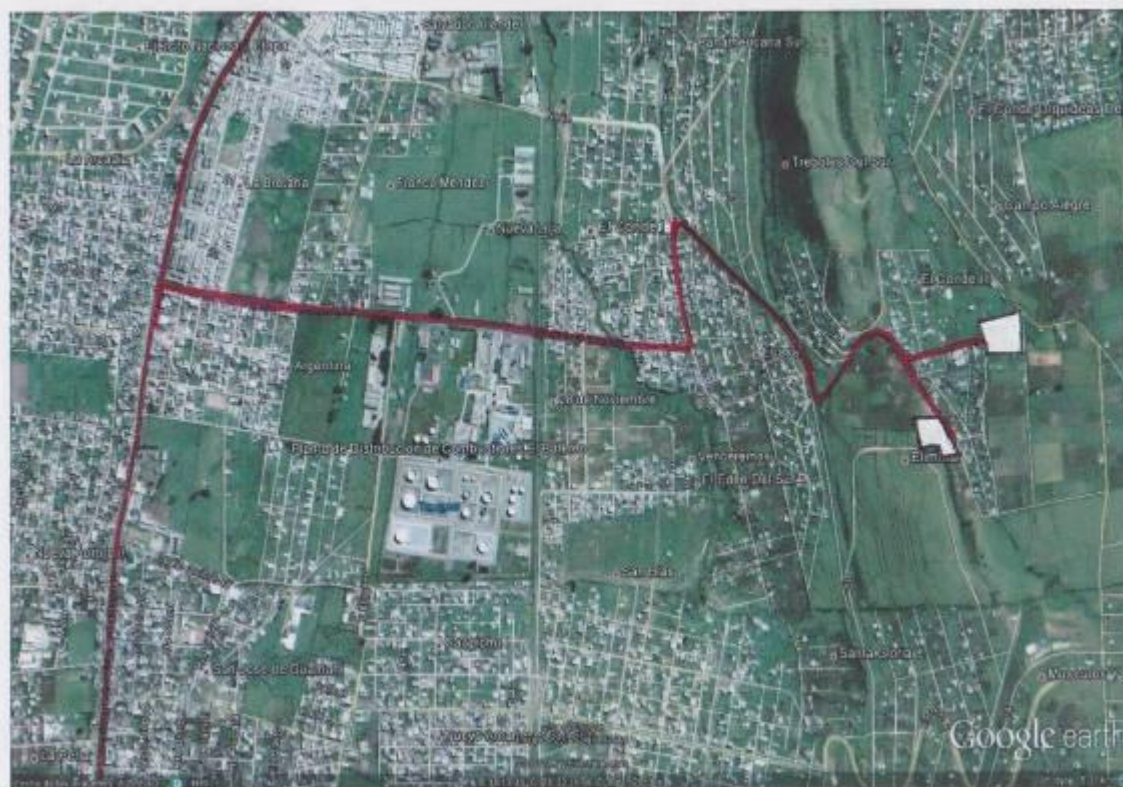
Ubicación General de la ciudad de Quito



Fuente: auspicio de Arq. Manuel Oña Herrera

### **Anexo, Gráfico 2:**

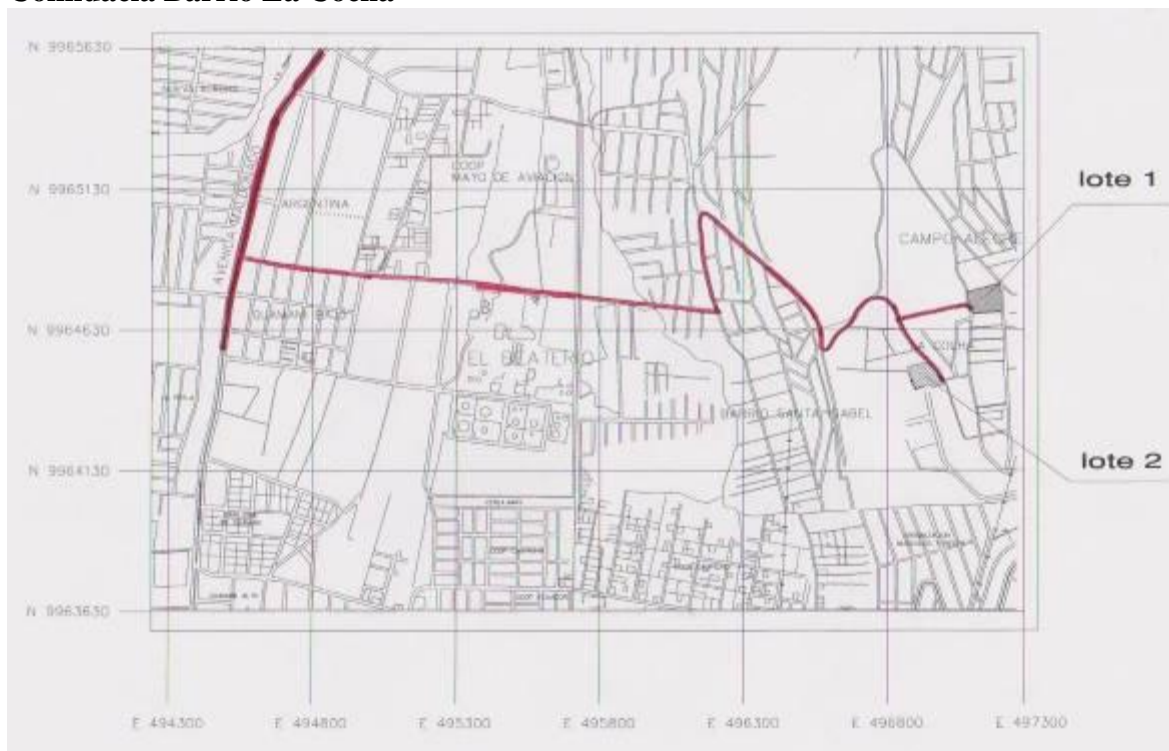
Ubicación General Lotes 1 y 2, Comuna *Runa Kawsay*, desde la Av. Pedro Vicente Maldonado- planta de distribución de combustibles



Fuente: [www.googleearth.org](http://www.googleearth.org)

**Anexo, Gráfico 3:**

**Ubicación geográfica Lotes 1 y 2, Comuna Runa Kawsay, Sector Campo Alegre – Colindancia Barrio La Cocha**



Fuente: Elaborado por el autor con el apoyo de Arq. Manuel Oña Herrera

**Anexo, gráfico 4:**



**Anexo, grafico 5:**



**Anexo, fotografía 1:**  
Fraccionamiento de lotes



Fuente: fotografiado por el autor.



**Anexo, fotografía 2:**

Diseñando la construcción de las viviendas



Fuente: fotografiado por el autor.

**Anexo, fotografía 3:**

Construcciones que repetan la Ordenanzas Municipal Metropolitana.



Fuente: fotografiado por el autor.

**Anexo, gráfico 6:**

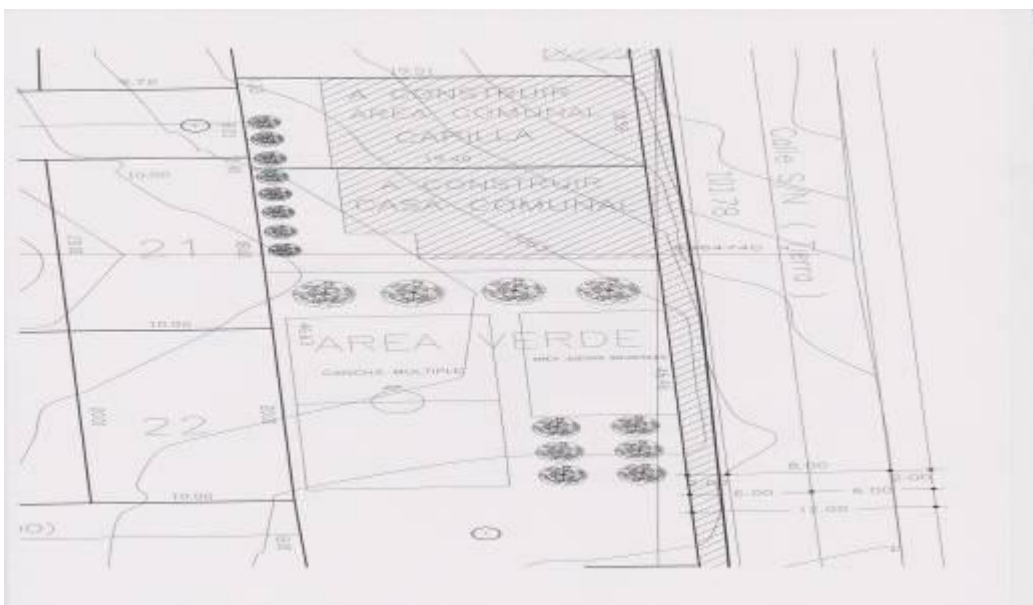
Planos de fraccionamiento de lotes de 200 m<sup>2</sup> para cada socio, aprobado por el MDMQ.



Fuente: auspicio de la comunidad Runa Kawsay.

**Anexo, gráfico 7:**

El 10% del total del suelo que está destinado al equipamiento de servicios comunitarios.

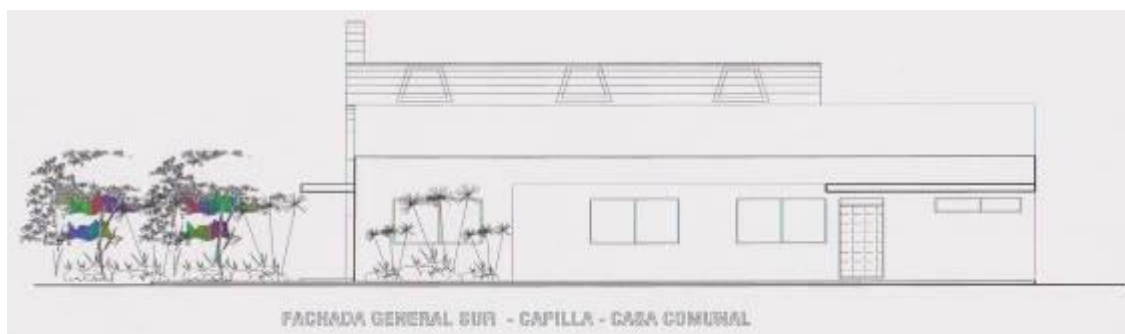


Fuente: auspicio de la comunidad Runa Kawsay.

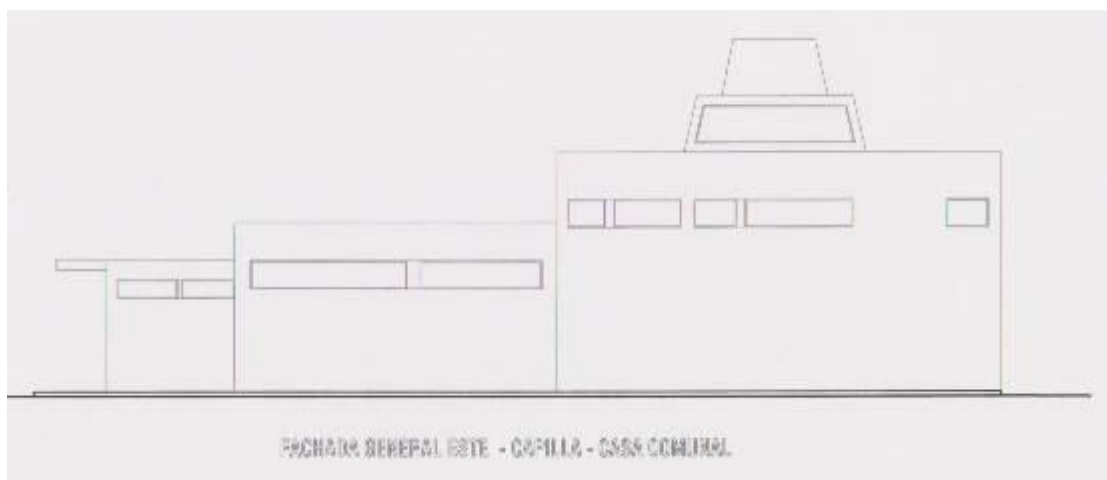
*Anexo, gráfico 8:*



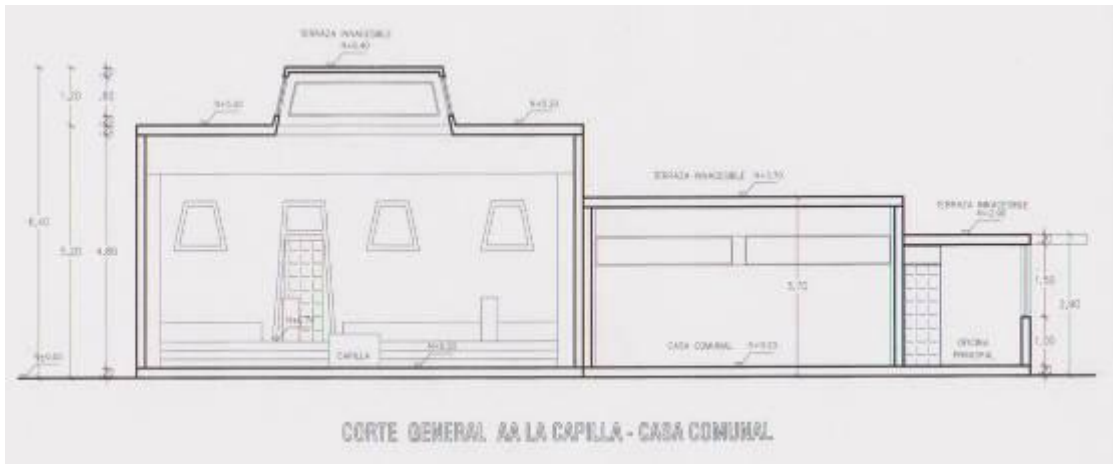
*Anexo, gráfico 9:*



*Anexo, gráfico 10:*



*Anexo, gráfico 11:*



Fuente: auspicio de la comunidad Runa Kawsay.

**Anexo, fotografía 4:**

El primer piso está construido con materiales antisísmicos, con proyección a tres pisos o más.



Fuente: fotografiado por el autor.

***Anexo, fotografía 5:***

Construcciones con gradas exteriores posterior al casa y las jaulas para los animales domésticos.



Fuente: fotografiado por el autor.

***Anexo, fotografía 6:***

Lotes que no están aún construidas pero están cultivados productos agrícolas del lugar.



Fuente: fotografiado por el autor.

**Anexo, fotografía 7:**

La *minka* solidaria en los terminados de las viviendas.



Fuente: fotografiado por el autor.

***Anexo, fotografía 8:***

Construcciones llamadas mediagua, en la parte posterior de la casa.



Fuente: fotografiado por el autor.

***Anexo, fotografía 9:***

Garage para vehículos



Fuente: fotografiado por el autor.

**Anexo, fotografía 10:**

Servicio del alcantarillado, caja de revisión y bordillos de acera de las calles de la comunidad.



Fuente: fotografiado por el autor.

**Anexo, fotografía 11:**

A pesar de las limitaciones, la felicidad de lo propio.



Fuente: fotografiado por el autor.



**Anexo, fotografía 12:**  
La satisfacción de cumplida la meta



Fuente: fotografiado por el autor.

**Anexo, fotografía 13:**  
Construcciones con puertas principales.



Fuente: fotografiado por el autor.

**Anexo, fotografía 14:**  
Construcciones con puertas posteriores.



Fuente: fotografiado por el autor.

**Anexo, gráfico 15:**  
Construcciones terminadas (falta puertas interiores y acabados)



Fuente: fotografiado por el autor.