

**UNIVERSIDAD CATÓLICA
DE SANTIAGO DE GUAYAQUIL**

**FACULTAD DE JURISPRUDENCIA, CIENCIAS SOCIALES Y POLÍTICAS
CARRERA DE TRABAJO SOCIAL**

TEMA:

**La migración indígena: experiencias sociales que perpetúan su colonizaje
Historias de Vida de cuatro familias indígenas en la ciudad de Guayaquil.**

AUTORAS:

**Cobos Rodríguez, Joselyn Zuleyca
Toledo Villamar, Sillyam Michelle**

**Trabajo de titulación previo a la obtención del título de
LICENCIADA EN TRABAJO SOCIAL**

TUTORA:

Quevedo Terán, Ana Maritza, Mgs.

Guayaquil, Ecuador

14 de septiembre del 2018



UNIVERSIDAD CATÓLICA
DE SANTIAGO DE GUAYAQUIL

FACULTAD DE JURISPRUDENCIA, CIENCIAS SOCIALES Y POLÍTICAS
CARRERA DE TRABAJO SOCIAL

CERTIFICACIÓN

Certificamos que el presente trabajo de titulación: **“La migración indígena: Experiencias sociales que perpetúan su colonizaje. Historias de vida de cuatro familias indígenas en la ciudad de Guayaquil”**, fue realizado en su totalidad por **Cobos Rodríguez Joselyn Zuleyca** y **Toledo Villamar Sillyam Michelle**, como requerimiento para la obtención del Título de **Licenciada en Trabajo Social**.

TUTORA

f. _____

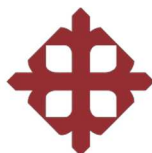
Quevedo Terán, Ana Maritza, Mgs.

DIRECTORA DELA CARRERA

f. _____

Quevedo Terán, Ana Maritza, Mgs.

Guayaquil, a los 14 días del mes de septiembre del año 2018



UNIVERSIDAD CATÓLICA
DE SANTIAGO DE GUAYAQUIL

FACULTAD DE JURISPRUDENCIA, CIENCIAS SOCIALES Y POLÍTICAS
CARRERA DE TRABAJO SOCIAL

DECLARACIÓN DE RESPONSABILIDAD

Nosotras, **Cobos Rodríguez Joselyn Zuleyca y Toledo Villamar Sillyam Michelle**

DECLARAMOS QUE:

El Trabajo de Titulación, “**La migración indígena: Experiencias sociales que perpetúan su colonizaje. Historias de vida de cuatro familias indígenas en la ciudad de Guayaquil**” previo a la obtención del Título de **Licenciada en Trabajo Social**, ha sido desarrollado respetando derechos intelectuales de terceros conforme las citas que constan en el documento, cuyas fuentes se incorporan en las referencias o bibliografías. Consecuentemente este trabajo es de nuestra total autoría.

En virtud de esta declaración, nos responsabilizamos del contenido, veracidad y alcance del Trabajo de Titulación referido.

Guayaquil, a los 14 días del mes de septiembre del año 2018

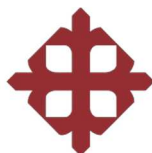
LAS AUTORAS

f. _____

Cobos Rodríguez, Joselyn Zuleyca

f. _____

Toledo Villamar, Sillyam Michelle



UNIVERSIDAD CATÓLICA
DE SANTIAGO DE GUAYAQUIL

FACULTAD DE JURISPRUDENCIA, CIENCIAS SOCIALES Y POLÍTICAS
CARRERA DE TRABAJO SOCIAL

AUTORIZACIÓN

Nosotras, **Cobos Rodríguez Joselyn Zuleyca y Toledo Villamar Sillyam Michelle**

Autorizamos a la Universidad Católica de Santiago de Guayaquil a la publicación en la biblioteca de la institución del Trabajo de Titulación, **“La migración indígena: Experiencias sociales que perpetúan su colonizaje. Historias de vida de cuatro familias indígenas en la ciudad de Guayaquil”**, cuyo contenido, ideas y criterios son de nuestra exclusiva responsabilidad y total autoría.

Guayaquil, a los 14 días del mes de septiembre del año 2018

LAS AUTORAS

f. _____

Cobos Rodríguez, Joselyn Zuleyca

f. _____

Toledo Villamar, Sillyam Michelle

Urkund Analysis Result

Analysed Document: Tesis Sillyam y Joselyn 2oct18.pdf.docx (D42042123)
Submitted: 10/2/2018 5:42:00 PM
Submitted By: zuleyca_1705@hotmail.com
Significance: 0 %

Sources included in the report:

Instances where selected sources appear:

0

AGRADECIMIENTO

A Dios y a mi Familia que con su gran amor y bondad lograron motivarme y darme fuerzas suficiente para poder culminar con éxito mi formación académica. A cada una de las familias indígenas que participaron en la investigación por compartirnos su historias de vida, cosmovisión y sus formas de estar en el mundo, y sobre todo por enseñarme el valor de ser diferentes e iguales a la vez.

A la Lcda. Ana Quevedo y Lcda. Cecilia Condo que con su vocación de educadoras lograron despertar en mí capacidades/habilidades y poder ponerlas al servicio de los demás. A mi compañera de tesis, Sillyam Toledo, por caminar y soñar juntas en la elaboración de la presente investigación, gracias por tu compromiso y responsabilidad.

Joselyn Zuleyca Cobos Rodríguez

A Dios, por guiarme y darme la oportunidad de descubrir esta Carrera, que no solo me brindó los conocimientos necesarios para poder transformar realidades, sino que también me permitió conocerme a mí misma.

A mi familia, quienes han sabido motivarme y han estado conmigo en cada paso de mi vida, demostrándome que todo se puede lograr si te esfuerzas por ello. A Joselyn Cobos, con quien he realizado este trabajo, por darme la oportunidad de compartir junto a ella este sueño y animarme a acercarme a otras realidades. A mi tutora Ana Quevedo, por creer siempre en mí, por sus consejos, por mostrarme que soy capaz de todo, y porque gracias a su guía y conocimientos he podido alcanzar esta meta.

A mis "JANES", mi "Familia Unida", Daniela y Luis, por crecer conmigo, apoyarme, y ayudarme a ser cada día mejor. Que la vida nos permita seguir compartiendo momentos juntos. A las familias participantes de esta investigación, por confiar en nosotras y abrirnos las puertas de sus hogares y de sus vidas; y sobre todo por enseñarme a ver el mundo desde otra perspectiva.

Sillyam Michelle Toledo Villamar

DEDICATORIA

Dedico con mucho amor a mi abuelo Rafael que a pesar de no haberlo conocido físicamente habita por siempre en mi corazón. Su amor hacia la familia fue inquebrantable y trascendió de generación en generación.

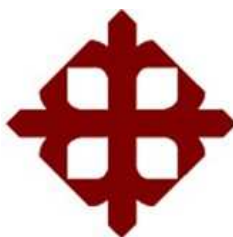
Este esfuerzo también está dedicado a los pueblos indígenas de América Latina en consideración a sus grandes luchas por ser visibilizados y reconocidos como seres humanos que tienen derechos, su cultura está llena de riqueza ancestral digna de ser valorada y respetada en su diversidad...hacen del mundo un lugar mejor.

Joselyn Zuleyca Cobos Rodríguez

A mi familia y amigos/as, quienes han sabido brindarme su apoyo aún en los momentos más difíciles, porque me han permitido equivocarme y aprender, y porque a pesar de todo han estado conmigo a lo largo de este camino.

Especialmente dedico este trabajo a todas aquellas personas que se enfrentan día a día a este mundo lleno de discriminación e inequidades, y que luchan por que su voz sea escuchada.

Sillyam Michelle Toledo Villamar



**UNIVERSIDAD CATÓLICA DE
SANTIAGO DE GUAYAQUIL
FACULTAD DE JURISPRUDENCIA, CIENCIAS SOCIALES Y POLÍTICAS
CARRERA DE TRABAJO SOCIAL**

TRIBUNAL DE SUSTENTACIÓN

f. _____

ANA MARITZA QUEVEDO TERÁN, MGS.

TUTORA

f. _____

ANA MARITZA QUEVEDO TERÁN, MGS.

DIRECTORA DE CARRERA

f. _____

CHRISTOPHER MUÑOZ SÁNCHEZ, MGS.

COORDINADOR DEL ÁREA O



UNIVERSIDAD CATÓLICA
DE SANTIAGO DE GUAYAQUIL

FACULTAD FACULTAD DE JURISPRUDENCIA Y CIENCIAS SOCIALES Y POLITICAS

CARRERA TRABAJO SOCIAL Y DESARROLLO HUMANO

PERIODO UTE A-2018

ACTA DE TRIBUNAL DE SUSTENTACIÓN TRABAJO DE TITULACIÓN

En sesión del día 14 de Septiembre de 2018, el Tribunal de Sustentación ha escuchado y evaluado el Trabajo de Titulación denominado "LA MIGRACIÓN INDÍGENA: EXPERIENCIAS SOCIALES QUE PERPETÚAN SU COLONIAJE. HISTORIAS DE VIDA DE CUATRO FAMILIAS INDÍGENAS EN LA CIUDAD DE GUAYAQUIL", elaborado por el/la estudiante JOSELYN ZULEYCA COBOS RODRIGUEZ, obteniendo el siguiente resultado:

Nombre del Docente-tutor	Nombres de los miembros del Tribunal de sustentación		
ANA MARITZA QUEVEDO TERAN	JAIME FERNANDO FRANCO PALACIOS	MAGALI DEL ROSARIO MERCHAN BARROS	CARLOS RUBEN AROCA JACOME
Etapas de ejecución del proceso e Informe final			
10 / 10	10.00 / 10	9.50 / 10	9.44 / 10
	Total: 20 %	Total: 40 %	Total: 40 %
Parcial: 70 %	Parcial: 30 %		
Nota final ponderada del trabajo de título:	9.87 / 10		

Para constancia de lo cual los abajo firmantes certificamos.

Miembro 1 del Tribunal

Miembro 2 del Tribunal

Oponente

Docente Tutor

FACULTAD FACULTAD DE JURISPRUDENCIA Y CIENCIAS SOCIALES Y POLITICAS
CARRERA TRABAJO SOCIAL Y DESARROLLO HUMANO
PERIODO UTE A-2018

**ACTA DE TRIBUNAL DE SUSTENTACIÓN
TRABAJO DE TITULACIÓN**

En sesión del día 14 de Septiembre de 2018, el Tribunal de Sustentación ha escuchado y evaluado el Trabajo de Titulación denominado "LA MIGRACIÓN INDÍGENA: EXPERIENCIAS SOCIALES QUE PERPETÚAN SU COLONIZAJE. HISTORIAS DE VIDA DE CUATRO FAMILIAS INDÍGENAS EN LA CIUDAD DE GUAYAQUIL", elaborado por el/la estudiante SILLYAM MICHELLE TOLEDO VILLAMAR, obteniendo el siguiente resultado:

Nombre del Docente-tutor	Nombres de los miembros del Tribunal de sustentación		
ANA MARITZA QUEVEDO TERAN	JAIME FERNANDO FRANCO PALACIOS	MAGALI DEL ROSARIO MERCHAN BARROS	CARLOS RUBEN AROCA JACOME
Etapas de ejecución del proceso e Informe final			
10 / 10	10.00 / 10	9.50 / 10	9.44 / 10
	Total: 20 %	Total: 40 %	Total: 40 %
Parcial: 70 %	Parcial: 30 %		
Nota final ponderada del trabajo de título:	9.87 / 10		

Para constancia de lo cual los abajo firmantes certificamos.

Miembro 1 del Tribunal

Miembro 2 del Tribunal

Oponente

Docente Tutor

Contenido

RESUMEN.....	XIV
INTRODUCCIÓN.....	2
Capítulo 1: Planteamiento del problema de investigación	4
1.1. Definición del problema de investigación	4
1.2. Antecedentes	10
1.3. Preguntas de investigación	16
1.4. Objetivo general	16
1.4.1. Objetivos específicos	16
1.5. Justificación.....	17
Capítulo 2: Referente teórico-conceptual-normativo-estratégico.....	22
2.1. Referente teórico.....	22
2.1.1. Buen Vivir	22
2.1.2. Construcciónismo social	24
2.1.3. Otredad.....	27
2.1.4. Enfoque de Derechos	29
2.1.5. Decolonialidad	33
2.1.6. Conflicto Social	35
2.2. Referente conceptual	38
2.2.1. Cultura	38
2.2.2. Colonización	44
2.2.3. Mestizaje.....	45
2.2.4. Diversidad cultural	48
2.2.5. Cosmovisión indígena.....	49
• Ranti ranti (reciprocidad)	52

• Tantanakuy (reunir) / Karanakuy (compartir).....	52
• Parlanakuy (dialogar)	52
2.2.6. Inclusión Social.....	54
2.2.7. Migración	58
2.3. Referente normativo	61
2.3.1. Constitución del Ecuador 2008	61
2.3.2. Tratados y Acuerdos Internacionales.....	63
2.3.3. Leyes Orgánicas	66
2.3.4. Ordenanzas	68
2.4. Referente estratégico	69
Capítulo 3: Referente metodológico	76
3.1. Enfoque de Investigación	77
3.2. Nivel de investigación.....	77
3.3. Método de investigación.....	78
3.4. Universo, caso de estudio y muestreo.....	78
3.4.1. Universo.....	78
3.4.2. Caso de estudio y muestreo	78
3.5. Formas de recolección de la información	80
3.6. Formas de análisis de la información	81
3.7. Categorías y subcategorías.....	81
Capítulo 4: Resultados de la investigación	83
4.1. Historias de vida	83
4.1.1. Familia 1: “El ser indígena se mantiene en cualquier lado que esté”	83
4.1.2. Familia 2: “Cuando uno va a cualquier lado tiene que aprender para sobrevivir”	89

4.1.3.	Familia 3: “Somos del mismo país”	93
4.1.4.	Familia 4: “Unos seis meses por ahí... me cogieron los ladrones”	96
	• A continuación, las voces de las autoras.....	98
4.2.	Reflexiones sobre los cambios culturales identificados en las familias indígenas a partir de la migración.....	100
4.3.	Guayaquil, una ciudad que refuerza la matriz colonial:.....	106
	Experiencias de colonizaje en la ciudad.....	106
4.4.	Claves para la intervención en Trabajo Social en torno a los procesos de migración y derecho a la cultura.....	115
	CONCLUSIONES.....	119
	RECOMENDACIONES.....	120
	Bibliografía.....	134
	Anexo I: Instrumentos	157
	Historia de Vida Guía de entrevista	157
	Guía de entrevista a actores involucrados en el tema	159

RESUMEN

El presente trabajo de investigación busca develar las expresiones sociales de lo mestizo como formas que perpetúan su colonizaje en los procesos de migración interna (campo-ciudad) de las familias indígenas. En este estudio se rescatan las historias de vida y los cambios culturales de cuatro familias indígenas migrantes en la ciudad de Guayaquil, y también la percepción frente a la migración y derecho a la cultura de cuatro actores involucrados en el tema; para el análisis de la información se tienen como principales bases teóricas el paradigma del Buen Vivir, la perspectiva decolonial y el construccionismo social, esto con la finalidad de rescatar las voces de las personas involucradas, quienes históricamente han sido invisibilizadas debido a los procesos de colonización. Entre los principales hallazgos se evidenció que las familias indígenas migran a la ciudad en búsqueda de una mejor calidad de vida, teniendo a la ciudad como la máxima opción de desarrollo; sin embargo al llegar se enfrentan a situaciones discriminatorias. Frente a esta situación se proponen algunos canales de acción desde el Trabajo Social que permitan intervenir la migración y el derecho a la cultura desde una perspectiva decolonial, holística y sistémica.

Palabras claves: migración interna, cosmovisión indígena, decolonialidad, colonización, cultura, Buen Vivir, Trabajo Social.

INTRODUCCIÓN

El encuentro con el otro diverso representa un aprendizaje recíproco que abre la posibilidad de comprender los significados que cada ser humano ha construido de acuerdo a su identidad, el reconocer y comprender su mundo simbólico es posible mediante una relación dialógica y de intercambio cultural. No obstante, en el mundo occidental donde habitamos han sido los procesos de dominación y colonización que conciben a la diversidad como una oportunidad para ejercer el poder.

La población indígena ha sido una de las culturas de América Latina que a lo largo del tiempo ha sido invisibilizada por poseer otras formas de vida, pensamiento y subjetividades no alineadas al paradigma dominante. Su sabiduría y riqueza ancestral permite repensar y resignificar al mundo como un mundo diverso.

La profesión de Trabajo Social se ve inmersa en la relación con el otro, que desde los principios de inclusión, justicia y dignidad promueve la diversidad humana para el efectivo ejercicio de los derechos. En este sentido se concibe a la dimensión cultural como un aspecto inherente de lo humano que lo posiciona como un ser productor e histórico. Por tanto, es la cultura un derecho que poseemos todos seres humanos.

Por consiguiente, a lo largo de la presente investigación encontrará aspectos teóricos asociados a la filosofía del Buen Vivir/Decolonialidad que serán sustentos para analizar y reflexionar cómo las expresiones sociales de lo mestizo perpetúan la colonización en la ciudad de Guayaquil desde el contexto de la migración indígena.

Esta investigación evidencia cómo el derecho a la cultura se ve vulnerado cuando las familias indígenas migran del campo a la ciudad experimentando en su mayoría procesos de aculturación para adaptarse al sistema urbano capitalista. Asimismo se evidencia que la colonización, como proceso histórico, aún está presente en la vida cotidiana de ellos y que se agudiza con mayor intensidad en la era de la globalización.

Desde la perspectiva de las autoras, incidir en aspectos decoloniales que promuevan el Buen Vivir en la ciudad es trascendental para sostener nuestra identidad. Mediante esta investigación las autores experimentaron el encuentro con el otro diverso “indígena” el cual permitió reflexionar que sólo existe una raza, la raza humana, más allá de lo que declara/sostiene el modelo occidental.

Capítulo 1: Planteamiento del problema de investigación

1.1. Definición del problema de investigación

Expresiones sociales de lo mestizo como formas que perpetúan el colonizaje.

El mundo donde habita el ser humano es infinitamente diverso y complejo. Comprenderlo más allá de la perspectiva occidental (una sola realidad) implica posicionarlo como totalidad, reconociendo que “Todos los seres humanos nacen libres e iguales en dignidad y derechos” (Declaración Universal de Derechos Humanos, 1948, pág. 4). Sin embargo, el cumplimiento de este principio universal, se ve alterado por la fuerza mundial del régimen capitalista que reproduce y legitima relaciones de dominación y explotación a partir del criterio de superioridad e inferioridad.

Este criterio se funda en la colonización estableciendo “un aspecto de asimetría y hegemonía, tanto en lo físico y económico, como en lo cultural y civilizatorio. La potencia colonizadora no sólo ocupa territorio ajeno y lo cultiva, sino que lleva e impone su propia cultura y civilización” (Estermann, 2014, pág. 350). Esta relación de dominación ejercida por el colonizador hacia el colonizado, marcó profundas consecuencias multidimensionales para la región de América Latina, especialmente en su forma de ver, comprender y participar en el mundo social. Por consiguiente, el tejido social se fue construyendo bajo la línea de vulneración de derechos que naturalizaban la violencia, esclavitud y homogenización.

Comprender estas desigualdades sociales desde la colonialidad del poder, implica el “establecimiento de un sistema de clasificación social basada en una jerárquica racial y sexual, y en la formación y distribución de identidades sociales de superior a inferior: blancos, mestizos, indios, negros. Este es el uso de «raza» como patrón de poder” Quijano (citado por Walsh, 2008, pág. 136).

En consiguiente, con el término “raza” surgió la visión eurocéntrica y su negación a los “no europeos” sosteniendo que “los indígenas, los negros, los oliváceos y amarillos, serían razas “inferiores” y por tanto, atrasadas, mientras que los blancos

serían la raza desarrollada y superior, y por tanto, dominante” (López, 2007, pág. 6). Este pensamiento racial ha sido utilizado para justificar la exclusión, dominación y sobre todo reforzar la colonización.

La perspectiva de “raza” implicó para algunas regiones de América Latina posicionar al mestizaje como la base para la construcción de la identidad nacional, puesto que se lo entiende como “un proceso mediante el cual se eliminan paulatinamente las poblaciones negras e indígenas, mientras se blanquea la población nacional” Stutzman (citado por Wade, 2003, pág. 277). Se podría decir que esta homogeneización de identidad nacional e internacional puede ser uno de los factores influyentes para que América Latina obtenga los mayores índices de pobreza, según afirmaciones de la Comisión Económica para América Latina y el Caribe (CEPAL) esta región sigue siendo la más desigual del mundo (CEPAL, 2016).

Comprender el mundo bajo esta lógica supuso justificar la superioridad de unos sobre otros, tomando al color de la piel como elemento principal para las jerarquías biológicas y culturales (Marín Gonzáles, 2003). Para este autor la inferioridad biológica queda así, determinando la inferioridad cultural del otro, del dominado; desarrollándose relaciones sociales basadas en el poder.

Consecuentemente, uno de los obstáculos para el reconocimiento de la dignidad humana es precisamente el racismo, este sigue amenazando al mundo, y sus premisas carecen de fundamento científico puesto que no se puede vivir bajo la dominación por haber nacido con determinado color. Todos somos dignos indistintamente de nuestra condición “no hay más que una raza: la raza humana”, así lo declaró en el año 2000 la Conferencia Mundial contra el Racismo, la Discriminación Racial, la Xenofobia y las Formas Conexas de Intolerancia (Torres & Bolis, 2007, pág. 406).

A pesar de los esfuerzos en materia de derechos individuales y colectivos, se expresa que “la colonialidad es la lógica del mundo actual; detrás de cada enunciado de emancipación que propone la modernidad, hay una acción de dominio y opresión con que avanza la colonialidad” (Mignolo, 2015, pág. 16). Esta realidad “sigue vigente, es constitutivo del presente y sobrevive en la era de los derechos” (Caputo,

2013, pág. 30). Se podría decir que su reproducción está íntimamente relacionada con la transformación del mundo urbano industrial que refleja el tipo de dominación donde se construyeron las sociedades latinoamericanas pues la ciudad y su territorio mantienen relaciones asimétricas: “la ciudad consume y gestiona lo que el campo produce” (Castells, 1974, pág. 73). A su vez, estas relaciones de producción y consumo se traducen como “condición de la sobrevivencia del capitalismo” Lefebvre (citado por Limonad & Monte, 2012, pág. 4).

Esta sobrevivencia de la sociedad moderna/capitalista/colonial, se evidencia mayormente en América Latina considerando que es una de las regiones más urbanizadas del mundo; en el año 2010 un 83% de la población estaba radicada en ciudades (Programa de Naciones Unidas para los Asentamientos Humanos, 2012 citado por Organización Internacional para las Migraciones 2016). Esta afirmación va en consonancia con lo que Castells plantea acerca de las dos funciones que tienen las ciudades coloniales en América Latina como reproductoras de la pobreza:

- “La administración de los territorios conquistados, a fin de explotar sus recursos por cuenta de la Corona y de marcar un dominio político a través de una implantación de poblaciones.
- El comercio, con respecto al área geográfica de colonización; pero, sobre todo, con relación a la metrópoli” (Castells, 1974, pág. 72).

Estos modelos de desarrollo industrial, supuso para América Latina la conformación de problemáticas sociales, políticas, económicas y ambientales de mayor afectación para las poblaciones que históricamente han sido vulneradas y excluidas por condiciones étnicas. Dentro de este grupo se encuentran los indígenas quienes debido a estas causas estructurales se ven forzados a migrar, “de la pobreza se deriva el fenómeno migratorio, en el cual se ven involucradas cada vez más las poblaciones indígenas, sobre todo con una transferencia del medio rural al medio urbano” Stavenhagen (citado por Instituto Interamericano de Derechos Humanos, 2007, pág. 8).

Desde esta realidad se evidencia cómo el modelo colonial/capital sigue dominando la vida cotidiana de las personas, se entiende que la migración de la población

indígena a las ciudades donde prevalece el mestizaje y su modo de “estar en ella” es una forma de perpetuar la colonización en la actual era de la globalización, debido a sus condiciones culturales específicas, tales como “sus idiomas, vestimenta, espiritualidad, y cosmovisión en general, sufren un proceso mucho más violento, poco estudiado y conocido” (Morales Gamboa & Castro Valverde, 2006, pág. 7).

En el Ecuador, la presencia de indígenas en las ciudades es consecuencia de la aplicación de políticas liberales y neoliberales asociadas con la discriminación étnica que valoraban un "blanqueamiento" de la ciudad en un Estado considerado “uninacional”. Consecuentemente, por muchas décadas, la ideología del mestizaje sostuvo que la cultura occidental era superior, atribuyéndose el derecho de modificar la cultura del resto de la población “transformándose lo que era una ideología grupal en una ideología nacional” (Navarrete, 2012, pág. 8).

Es así que el mestizaje como “ideología nacional” supuso que todos sus habitantes se consideren mestizos. Frente a esta generalización étnica, la población indígena toma resistencia y luchan por ser reconocidos en la nación, “questionaron el Estado “uninacional”, negándose a subsumirse en la identidad nacional mestiza” (Cruz Rodríguez, 2012, pág. 3).

En defensa de su identidad y de sus derechos, surgen iniciativas colectivas indígenas, entre ellas la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador (CONAIE) que con actoría social, política y sentido de justicia propone al Estado en 1994 un proyecto político asegurando que el “Ecuador es una sociedad Plurinacional en formación y que debemos desarrollarla teniendo en cuenta los procesos de desarrollo ininterrumpidos de los Pueblos y Nacionalidades indígenas por lo que propugnamos el establecimiento de un Estado Plurinacional y Pluricultural” (Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador, 1994, pág. 9).

Declaración que más adelante en la Constitución del Ecuador 2008 se refuerza trayendo consigo una mayor resignificación para la nación del Ecuador considerándose “un Estado constitucional de derechos y justicia, social, democrático, soberano, independiente, unitario, intercultural, plurinacional y laico. Se organiza en forma de república y se gobierna de manera descentralizada” (Constitución de la

República del Ecuador, 2008, pág. 23).

Con este avance significativo en materia de derechos y de desarrollo, se menciona que, en la última década el Ecuador incluyó en los instrumentos estadísticos sociodemográficos la variable “indígena” con la intencionalidad estatal de generar políticas y programas sociales orientados a esta población. Sin embargo las respuestas públicas frente a la migración indígena a las esferas urbanas es un tema de escasa intervención local y nacional.

Se recalca que la migración indígena es una cuestión multicausal, porque al tratarse de un fenómeno “marcado por relaciones de contradicción, histórica y estructural entre la sociedad indígena y la sociedad nacional” Cardoso de Oliveira (citado por Fígoli & Fazito, 2009 pág. 3), genera coyunturas manifestadas en exclusiones étnicas y sociales frente al mundo mestizo con el indígena, donde lo moderno favorece los ámbitos donde se concentra el poder.

De acuerdo al Ministerio de Desarrollo Urbano y Vivienda (MIDUVI) tomando como referencia el Censo del 2010, el 31,7% de pueblos indígenas se encuentran asentados en zonas urbanas. Así mismo menciona que una de las mayores dificultades en el país es la seguridad ciudadana, entre las cuales se encuentra la violencia ejercida a las personas diversas, donde los indígenas en un 34% han vivido algún tipo de discriminación racial Secretaría Técnica del Frente Social (citada por MIDUVI, 2015).

Así mismo la población indígena urbana suele localizarse en zonas con más altos índices de pobreza, las cuales según el (INEC, 2017) son: Quito 7,3%, Guayaquil 9,6%, Cuenca 4%, Machala 13,6%, Ambato 11,3%; estas ciudades no sólo poseen los más altos índices de pobreza sino que son espacios donde mayormente se concentra el poder por ser ciudades metrópolis e industrializadas.

Específicamente la presencia urbana de los pueblos indígenas en la ciudad de Guayaquil es del 1,4%, y Quito es del 4,1% (INEC, 2010) sufriendo marginalización por su condición cultural y social frente a una cultura mestiza que cuenta con mayores oportunidades de desarrollo. Ante esta situación de vulneración, los

indígenas terminan viviendo en lugares con alto riesgo ambiental, social, sin seguridad y sin apoyo comunal.

Por consiguiente, “la segregación cultural (rechazo al otro, en particular al indígena) actúa como barrera para su localización en barrios no indígenas” (Rodríguez, 2008, pág. 11). Además al optar por mejores oportunidades en la ciudad, tienen que aprender a hablar, leer y escribir en español dejando en segundo plano su lengua nativa dificultando la conservación y ejercicio de su cultura debido a que “son los niños o los más jóvenes más proclives a perder el idioma materno, debido, en muchos de los casos, a su agresivo contacto idiomático con el castellano, lengua dominante y de prestigio” (Kingman, 2012, pág. 63).

Del mismo modo, se han identificado dificultades para acceder a servicios y conseguir empleo en las ciudades, derivadas de la discriminación estructural. Estas situaciones afectan a la calidad de vida y reproducen la pobreza, se constata mediante un estudio de campo a grupos de indígenas residentes de una zona del norte de Guayaquil, que el “12,43% de la población empleada son artesanos, sastres, albañiles, carpinteros y afines; el 13,56% son trabajadores a jornal y el 27,12% son trabajadores remunerados dedicados al comercio ambulante e informal. El empleo profesional apenas cubre al 2,26% de la población” (Aroca Jácome, 2017), este porcentaje sostiene el estereotipo social de que los indígenas representan la mano de obra barata en el sistema colonial.

En un artículo publicado por Diario Expreso en 2016, da a conocer que la población indígena representa el 7,5% de la Población Económicamente Activa (PEA) con una tasa de desempleo del 2,9%, siendo la etnia indígena aquella que tiene las condiciones de trabajo más deficientes (Diario Expreso, 2016).

1.2. Antecedentes

Se han realizado diversos estudios en torno a las comunidades indígenas, dando a notar principalmente la situación de discriminación e invisibilidad por la que viven. Muchos de estos estudios tratan sobre las razones por las que las familias indígenas deciden migrar del campo a la ciudad; sin embargo, a pesar de que se investiga el tema de la migración, muy poco se han interesado en conocer cómo el cambio a la ciudad influye en el mantenimiento de la cultura indígena.

Una investigación realizada por el Instituto Interamericano de Derechos Humanos (IIDH) titulada “*Migraciones Indígenas en las Américas*”, menciona que en Estados Unidos aún existen estereotipos hacia cómo es o luce una persona indígena, por ejemplo se cree que las personas indígenas son de tiempos históricos o que están “extintas”, y en el caso de considerar que sí existen, se encuentran asentadas en lugares muy lejanos de las ciudades. También se menciona que hay un factor psicológico en el que se niega la existencia de personas indígenas en las ciudades, y en el caso de haberlas, estas personas no son indígenas auténticas. Esta situación de los indígenas en Estados Unidos hace que aún se encuentren invisibilizados, y más aún aquellos que residen en las ciudades, ya que su porcentaje de población es mucho menor a la de los demás (Instituto Interamericano de Derechos Humanos, 2007).

Un aspecto importante a resaltar en esta investigación, es la necesidad de realizar estudios que permitan obtener datos para saber a ciencia cierta la situación de las personas indígenas que migran a las ciudades, con la finalidad que se puedan proponer soluciones a los diversos problemas que puedan enfrentar; ya que por la falta de información acerca de este tema, los políticos en Estados Unidos prefieren ignorar a esta población, en lugar de buscar soluciones para ellos (IIDH, 2007).

En América Latina, según el Banco Mundial, “los pueblos indígenas representan el 8% de la población...” (Banco Mundial, 2017). Los países con mayor número de poblaciones indígenas son: México con 17 millones, Perú con 7 millones, y Bolivia y

Guatemala con 6 millones; mientras que el Ecuador tiene alrededor de 1 millón (CEPAL, 2017). A continuación se presentan investigaciones desarrolladas en algunos de estos países.

En la investigación "*La migración interna en mujeres indígenas: un estudio cualitativo de la mujer Náhuatl*" realizada en México y Bolivia, para Chávez (s.f) citado por (Amador Borrero, 2014) establece que las causas por las que la población indígena decide migrar no solo se deben a problemas económicos, sino también por desastres naturales, o para poder satisfacer otras necesidades, como por ejemplo alimentación, estudio, afecto.

Debido a la globalización, las personas que viven en las zonas rurales se han visto muy afectadas porque no cuentan con suficientes oportunidades de empleo, en ocasiones las condiciones climáticas y la baja de precios afectan la producción, falta de servicios básicos, e incluso situaciones de violencia. Todas estas situaciones han causado que los indígenas se vean en la obligación de migrar en busca de mejores condiciones de vida (Amador Borrero, 2014).

Una vez que los indígenas se encuentran en la ciudad, se enfrentan a un gran reto, el cual es poder integrarse en este nuevo lugar, y este no va a depender solo de ellos sino también de la apertura y aceptación de las personas que ya habitan ahí. Para poder lograr integrarse y evitar la discriminación, algunas personas indígenas ocultan su identidad eliminando elementos de su cultura para no ser reconocidos. Oehmichen (citado por Amador Borrero, 2014).

Entonces, "la persona migrante no solo cambia de residencia sino también de mundo y debe encontrar su lugar en este nuevo contexto completamente diferente al suyo" (Amador Borrero, 2014, pág. 71). Esto quiere decir que las personas indígenas se enfrentan a un proceso de adaptación, en el que deben integrar a sus vidas nuevas costumbres para ajustarse a la nueva sociedad en la que viven. Ante esto, citando a las Naciones Unidas (2008) "suelen tener dificultades para conservar su idioma, identidad y cultura y mucho más para transmitirlos a los más jóvenes. De forma que está en juego la pérdida del patrimonio y los valores indígenas" (pág. 73).

Siguiendo a Oehmichen, en su investigación "*Espacio urbano y segregación étnica*

en la ciudad de México”, las personas indígenas al migrar a la ciudad sí mantienen elementos de su cultura, pero estos son modificados de manera permanente porque buscan evitar ser discriminados y ser aceptados, pero esto no siempre sucede. Para que las personas indígenas logren ser aceptadas, se necesita que la sociedad urbana los vea como parte de los suyos; sin embargo este es un camino difícil porque existen estereotipos de que los indígenas son personas del campo (Oehmichen, 2001).

En la investigación *“Los indígenas en ciudades de México: el caso de los mazahuas, otomíes, triquis, zapotecos y mayas”* se obtienen resultados similares a los mencionados anteriormente, donde los indígenas migrantes en muchas ocasiones dejan de lado aspectos de su cultura para adaptar las costumbres de las personas de la ciudad. En México -a pesar de ser uno de los países con el mayor porcentaje de personas indígenas con 21,5%- aún existe desigualdad e intolerancia hacia las personas diversas; pero así también los indígenas construyen estereotipos sobre los demás (Vargas Becerra & Flores Dávila, 2002).

Un resultado significativo de la investigación es lo mencionado por los mismos indígenas, quienes expresan que al llegar a la ciudad sentían la discriminación y el desprecio de los demás hacia ellos, por lo que decidieron dejar aspectos de su cultura. Sin embargo, con el tiempo, se dieron cuenta que no tienen que vestirse, hablar o actuar como los demás, sino que deben sentirse orgullosos de lo que son y su cultura; esto ha logrado que los indígenas trabajen por recuperar ese orgullo étnico, su lengua y su cultura (Vargas Becerra & Flores Dávila, 2002).

En Centroamérica, en Guatemala la investigación *“La migración hacia la ciudad de Guatemala y su impacto en la identidad cultural de personas originarias de San José Nacahuil, 1976-2006”* tenía como uno de sus objetivos específicos *“Identificar los cambios culturales que ha generado la migración y otros factores, en las personas originarias de San José Nacahuil...”* (Sales Morales & Pixtún Monroy, 2009, pág. 27) rescatando que las personas migran principalmente por cuestiones económicas, para encontrar en la ciudad mejores oportunidades de trabajo, mejor educación, mejor acceso a los servicios básicos, en sí, para encontrar una mejor calidad de vida, lo cual consideran que son las ventajas de migrar a la ciudad. Sin embargo las

desventajas se enfocan principalmente en los cambios que tienen que hacer frente a su cultura.

Los cambios culturales que realizan los hacen como un modo de “supervivencia”, mostrando sumisión frente a la “cultura dominante” para evitar ser discriminados, dejando de lado la práctica del idioma y de la vestimenta. El mantener las costumbres se hace más difícil en las generaciones jóvenes, porque las instituciones del Estado, escuelas/colegios, instituciones públicas, de cierta manera obligan a los indígenas a abandonar sus prácticas culturales. Un aspecto que se rescata es la lucha constante de los padres/madres por seguir enseñando a sus hijos/as su idioma natal y su vestimenta para evitar la pérdida total de su cultura; pero aun así existe cierto recelo por parte de los padres/madres porque quieren evitar que a sus hijos/as, en particular sus hijas, las llamen “indias” o “marías”, así evitar que sientan la discriminación (Sales Morales & Pixtún Monroy, 2009).

En América del Sur, en Colombia la investigación “*Los pueblos indígenas en Colombia. Derechos, políticas y desafíos*” resalta que cada vez el número de migrantes indígenas a las ciudades es mayor, y se dan para buscar mejores oportunidades o por motivo de las guerras. Se menciona que “las ciudades en Colombia no están preparadas para recibir a los indígenas ni los indígenas para habitar la ciudad” (Sánchez Botero, 2009, pág. 30). Es así que los indígenas al llegar a la ciudad, en ocasiones, les toca vivir en condiciones nefastas, las mujeres y niña son discriminadas y explotadas laboralmente, los niños y jóvenes no pueden acceder a la educación; así mismo ocultan su cultura para evitar ser reconocidos y poder adaptarse.

Pero así como la migración está llena de aspectos negativos, también se pueden rescatar aspectos positivos, como por ejemplo la llegada a la ciudad les permite a los indígenas de diversos pueblos generar redes, “amplían la solidaridad de grupo, intercambian visiones del mundo y también establecen matrimonios mixtos” (Sánchez Botero, 2009, pág. 29). Han fortalecido su participación ocupando cargos en el ámbito público, aprovechando esa oportunidad para dar a conocer la diversidad étnica a través de medios de comunicación y del diario vivir, entonces las personas ciudadinas conocen otras formas de ver el mundo, otras formas de

pensamiento.

La investigación “*Efectos de la migración (rural-urbana). Caso: Educación trabajo*” enfocada en los jóvenes de Bolivia, dio como resultado que los jóvenes y sus familias migran principalmente por trabajo y por educación, pero esta migración tiene ciertos efectos negativos en la cultura de estas familias indígenas. Al migrar y adoptar costumbres de la ciudad, se da una reducción de la cultura indígena tradicional; este cambio no se da de inmediato, pero sí se va dando a lo largo de generaciones (Valencia Flores, 2013).

Algunos críticos mencionan que “*los migrantes renuncian a todos los aspectos buenos de su cultura para adquirir en las ciudades todos los aspectos malos, vicios de la vida, malos hábitos, malas compañías*” (pág. 149). Frente a esta situación, muchas personas consideran que la migración del campo a la ciudad no es algo positivo, sino que lo que se debería hacer es mejorar las condiciones de vida de las personas que viven en el campo, para que así no tengan que dejar su lugar de origen.

Por su parte, a nivel ecuatoriano, las investigaciones reflejan resultados similares a los ya mencionados anteriormente. La investigación “*La incidencia del fenómeno migratorio en la ejecución de la política exterior*” indica que las personas migran con el interés de poder satisfacer sus necesidades, ya sean de alimentación, trabajo, educación, entre otras; es decir que migran como un modo de supervivencia porque en sus lugares de origen, el principal problema que enfrentan es la afectación de su economía. Las familias no cuentan con el dinero ni con la tecnología para poder sacar adelante sus cultivos, también existen factores climáticos que afectan la producción y por otro lado, el país no brinda el apoyo necesario para mejorar el desarrollo agrícola (Vélez Vega, 2006).

Cuando ocurre la migración y los indígenas llegan a la ciudad se da una mezcla de culturas, lo cual produce un cambio significativo en sus vidas especialmente en sus costumbres. En su mayoría, las personas al llegar a la ciudad dejan de lado su vestimenta, su lengua, a veces su religión, también hacen cambios en su apariencia, lo que suele ocasionar dificultades en las relaciones familiares.

Otra investigación, titulada *“La vulnerabilidad de los saberes ancestrales a través de la aculturación. El caso Salasaca de Ecuador”* coincide con los resultados anteriores. Las familias indígenas al migrar adquieren nuevas costumbres, y esto ha ocasionado que exista una pérdida muy grande sobre la valoración de esta cultura y de los saberes ancestrales. Para Sámano-Rentería (citado por Mantilla Falcón & Solís Ruiz, 2016, pág. 12) *“Los procesos de aculturación han hecho cambiar a los pueblos indios. La asimilación de ciertos elementos de la cultura occidental está provocando la pérdida de ciertos aspectos de su cultura y de su identidad de estos pueblos”*. Es así que los indígenas se enfrentan a una constante lucha por conservar sus raíces, lo cual se vuelve cada vez más difícil a causa de la globalización.

En este contexto la comunidad indígena ha vivido procesos de enculturación adaptando ciertas costumbres que son comunes en la ciudad, dejando de lado aspectos propios de su cultura para lograr su adaptación y sentirse parte de un medio social. Así como la cultura indígena al llegar a la ciudad toma elementos de otras culturas, se podría decir que la cultura dominante también toma elementos culturales indígenas que en ocasiones se convierten en una apropiación cultural y no en un intercambio cultural. Esta apropiación carente de significado es otra forma de expresión de discriminación étnica y de colonización, porque quien lo ejerce siempre es el colonizador.

Por otra parte, existen varias investigaciones acerca de las migraciones internas indígenas de lo rural a lo urbano, que sólo se enfocan en dar a conocer el por qué las personas indígenas deciden dejar su tierra, y de cómo es su vida dentro de la ciudad principalmente en el ámbito laboral o educativo, haciendo referencia a los empleos que consiguen o a las actividades en las que participan; y aunque dicha información sí es importante, también es de vital importancia que se investigue cómo ese cambio de mundo influye significativamente en la cultura de pueblos y nacionalidades indígenas, ya que tienen que dejar muchas de sus prácticas culturales para sentirse aceptados.

En resumen, se puede evidenciar que en las investigaciones antes expuestas, la migración del campo a la ciudad produce un gran impacto en las costumbres de las

familias indígenas. La mayoría de ellas dejan de lado sus prácticas culturales con la finalidad de sobrevivir, adaptarse y sentirse parte de una sociedad completamente nueva, la misma que aún en esta época, no ha logrado superar los prejuicios raciales.

1.3. Preguntas de investigación

- ¿Cuáles son las historias de vida, a partir de la migración, y los cambios culturales producidos en las familias indígenas asentadas en Guayaquil?
- ¿Cómo las expresiones de la cultura mestiza se convierten en formas actuales que perpetúan el colonizaje durante los procesos migratorios de las familias indígenas participantes en la investigación?
- ¿De qué forma se puede aportar desde el TS procesos inclusivos en el tema de migración y el derecho a la cultura?

1.4. Objetivo general

Develar las expresiones de la cultura mestiza presentes en las historias de vida de las familias indígenas migrantes en la ciudad de Guayaquil, como formas que perpetúan el colonizaje, con la finalidad de reflexionar la diversidad y el derecho a la cultura.

1.4.1. Objetivos específicos

- Conocer las historias de vida, a partir de la migración, y los cambios culturales producidos en las familias indígenas asentadas en Guayaquil.
- Reflexionar cómo la vida en la ciudad y las expresiones mestizas han sido experimentadas por las familias indígenas como expresión de colonizaje.
- Proponer algunos canales de acción para que los TS puedan generar procesos inclusivos en el tema de migración y el derecho a la cultura, en los

diversos campos de intervención.

1.5. Justificación

El presente estudio investigativo tiene la finalidad de influir positivamente en la reconstrucción y la resignificación del tejido social, donde el encuentro con el otro diverso sea una oportunidad de aprendizaje recíproco que conlleva a mirar, conocer, comprender y valorar las diferentes formas de estar en la sociedad, y a su vez en ese proceso de lenguajear se reconozca y fortalezca la propia identidad. Por tal razón, al convivir con la diversidad “implica más bien reconocer tales diferencias en la propia cultura y por ende reconocerse en dichas diferencias; lo cual conduce a una forma de identificación y de vínculo...” (Sánchez-Parga, 2010, pág. 212).

Por consiguiente, para poder vivir en un mundo inclusivo donde se manifiesten y respeten las diferentes cosmovisiones, es necesario intervenir en la deconstrucción de la matriz colonial, la cual según Aníbal Quijano está compuesta por relaciones de poder que naturalizan la discriminación y vulneración de derechos mediante una jerarquía racial, donde unas etnias ejercen dominio sobre otras. Incidir en esta dominación es precisamente el aporte sociocultural de esta investigación Quijano (citado por Walsh, 2008).

Históricamente América Latina, se ha visto inmersa dentro de estos procesos coloniales. Particularmente la población indígena ha sido opacada e invisibilizada en la dinámica de la sociedad, por lo que la intención de la presente investigación es rescatar su voz para resignificar la dignidad, justicia y derechos que les han sido violentados. De esta manera se contribuye a incidir en los procesos decoloniales que los posicionan como sujetos de derechos.

La decolonialidad implica nuevas condiciones de concebir el poder, el saber y el ser, las cuales han sido señaladas en las normativas ecuatorianas que se sustentan en el régimen del Buen Vivir. Frente a esto la Constitución del Ecuador en su art. 275 establece que “El buen vivir requerirá que las personas, comunidades, pueblos y nacionalidades gocen efectivamente de sus derechos, y ejerzan responsabilidades en el marco de la interculturalidad, del respeto a sus diversidades, y de la convivencia armónica con la naturaleza” (Constitución de la República del Ecuador, 2008, pág. 135).

En concordancia con la Constitución, el nuevo Plan de Desarrollo “Toda una vida”, tiene como primer objetivo “Garantizar una vida digna con iguales oportunidades para todas las personas” (Senplades, 2017, pág. 53); es decir que el Estado como garante de derechos es el máximo responsable de su cumplimiento y de generar procesos que promuevan la inclusión y la convivencia armónica de todos sus habitantes.

Sin embargo, para la población indígena, el no cumplimiento total de estos derechos se ve influenciado por las desigualdades sociales, las cuales se hacen más evidentes cuando los indígenas deciden migrar a la urbe. De acuerdo con Arango, Colajanni, Ordóñez, Sckolnick y Uqillas (citados por Lorente & Zambrano, 2010) “La presencia de los indígenas en la ciudad tiende a desvirtuar sus derechos, dado que el común de las políticas percibe a los indígenas en la ciudad como aculturados; vale decir, como indígenas «des-indigenizados», gente urbana «nostálgica», personas «sin conciencia indígena», u «oportunistas institucionales»” (pág. 89).

Frente a esta realidad social se evidencia que las situaciones vividas por los indígenas son cuestiones fundamentalmente políticas, por tanto el tema de la migración también es de competencia estatal; puesto que la población indígena al residir en la ciudad se enfrentan a una lucha constante por combatir la hegemonía étnica que les impide mantener y manifestar su cultura, al ser considerados socialmente como la “raza atrasada” y que por lo tanto impide el desarrollo. Sin embargo, esta afirmación está completamente errada, porque la diversidad es sinónimo de desarrollo.

Justamente el desarrollo humano y social forma parte del quehacer profesional del Trabajo Social, fundamentado en principios que resignifican la dignidad del ser humano. Así lo asevera la Federación Internacional de Trabajadores Sociales (2014) al definir al Trabajo Social como:

una profesión basada en la práctica y una disciplina académica que promueve el cambio y el desarrollo social, la cohesión social, y el fortalecimiento y la liberación de las personas. Los principios de la justicia social, los derechos humanos, la responsabilidad colectiva y el respeto a la diversidad son fundamentales para el trabajo social.

Por consiguiente, la profesión centra su intervención en el bienestar de todas las personas indistintamente de su condición, pues las considera sujeto de derechos y con capacidades para transformar su propia realidad mediante procesos de empoderamiento. “En el contexto del trabajo social el empoderamiento se define como un proceso que permite que los individuos, las familias y las comunidades aumenten su fortaleza personal, socioeconómica y política, y con ello logren mejorar sus condiciones de vida” (Marambio, 2004, pág. 6).

Este proceso de empoderamiento considera que las personas, en este caso la población indígena, son sujetos pensantes y con conciencia crítica que les permite reflexionar y cuestionar su realidad para encontrar respuestas que mejoren sus condiciones de vida. Durante la conquista la población dominante no se encontró con “objetos” como nos los hicieron saber sino que se encontraron con personas pensantes, que producían cultura e intersubjetividades en un medio social.

Esta práctica emancipadora es un factor clave para abolir los patrones de dominación surgidos en la colonización. El recuperar su identidad, saber y actuación es sinónimo de equidad, justicia y dignidad humana; por consiguiente, el conocer, comprender e intervenir en las realidades de los pueblos indígenas es un factor clave para la cohesión social y el desarrollo de la región.

Específicamente en las relaciones de poder, que se presentan en todos los niveles en los que se desenvuelven las personas indígenas, impiden el ejercicio de la interculturalidad; es en esta tensión social donde la profesión toma actoría ética, política, teórica y metodológicamente, porque mientras hayan relaciones de

dominación no se puede hablar de interculturalidad, ni de un pleno ejercicio de los derechos.

Para poder intervenir en el tema de la migración interna indígena, sería relevante diseñar y ejecutar modelos de intervención que vayan acordes y respondan a la realidad indígena, optando por enfoques de inclusión, diversidad, de derechos, entre otros. Intervenir desde esta perspectiva implica valorar la cosmovisión indígena y comprender sistémicamente sus necesidades sociales, abriendo caminos de visibilización que permitan crear políticas y programas/proyectos más coherentes con la cuestión social indígena, “pues tener en cuenta a quien se ayuda es la mejor forma de ayudarlo socialmente” (Lorente Molina & Vladimir Zambrano, 2010, pág. 88).

Este interés por el reconocimiento del otro, es pensar que todos tienen el derecho a la igualdad de oportunidades, pues el desarrollo de una nación es mayor si todos sus habitantes maximizan sus capacidades y potencialidades. Este desarrollo entra en coherencia con lo declarado por el cuarto Dominio Institucional científico de la UCSG denominado “Dinámicas socio-políticas, instituciones jurídicas y democracia”:

La heterogeneidad de la configuración del tejido social y de las realidades territoriales que expresan las condiciones de vida, los contextos y la diversidad de interacciones culturales y sociales que construyen la diversidad de actorías y sus formas de organización y participación, condujeron a nuestro país a un cambio en el carácter del Estado con el sustento de nuevos horizontes epistemológicos, éticos y políticos orientados al desarrollo de la democracia humana y sustentable. (UCSG, 2017, pág. 33)

En conclusión, como se pudo apreciar en las líneas anteriores, este estudio es de gran relevancia para la sociedad, especialmente para América Latina y la comunidad indígena, porque busca visibilizar y realzar la voz de este grupo social como una estrategia de decolonización. Así mismo, invita a reflexionar que la colonización no solo afecta a la cultura indígena y a las que son consideradas “minoría”, sino que también afecta a las culturas dominantes, porque “hasta el colonizador tiene que descolonizarse porque está en una relación de poder “ilegítima, espuria y violenta””

Rivera Cusicanqui (citado por Accossatto, 2017).

Capítulo 2: Referente teórico-conceptual-normativo-estratégico

2.1. Referente teórico

2.1.1. Buen Vivir

“Buen Vivir forma parte de una larga búsqueda de alternativas de vida fraguadas en el calor de las luchas de la humanidad por la emancipación y la vida” (Acosta, 2015, pág. 301).

El Buen Vivir o Sumak Kawsay hace referencia a una manera de ver el mundo diferente y que surge con las poblaciones del sur, quienes han sido excluidas de la historia. El Buen Vivir implica poder comprender las formas de vida diferente, los valores, cosmovisiones, costumbres que han sido invisibilizadas y que se intenta recuperar, aun viviendo en una sociedad capitalista; es así que el Buen Vivir se lo define como la construcción de

una vida más armónica del ser humano consigo mismo, con sus congéneres y con el mundo natural, entendiendo que frente a los efectos nocivos del crecimiento ilimitado que impera actualmente es ineludible pensar y poner en práctica una nueva forma de vida más digna y sostenible para el conjunto de los habitantes del planeta. (De la Cuadra, 2015, pág. 14)

Las corrientes indigenista, ecologista y socialista han propuesto diferentes definiciones sobre el Buen Vivir. Para la corriente indigenista este paradigma tiene que ver con la plenitud, teniendo como principal dimensión la parte espiritual, dimensión que es parte de la población indígena desde sus antepasados, y se encuentra en oposición al lujo y el consumismo. Hidalgo, Arias y Ávila (citados por León Guzmán, 2015) lo definen como “vida plena entendida como una filosofía de vida indígena (runa) basada en la búsqueda y el mantenimiento de la armonía con la comunidad y con los demás seres de la naturaleza y que tiene tanto un plano de aspiración vital como otro de cotidianeidad vital” (pág. 40).

Por su parte, la corriente ecologista considera al Sumak Kawsay como una utopía, la cual toma elementos de la cosmovisión indígena y de otras formas de pensamiento

para su reconstrucción. Esta corriente valora todas las formas de vida teniendo así un carácter biocéntrico y no antropocéntrico, es por eso que se opone al autoritarismo que atentan los derechos humanos de las comunidades y a las actividades de extracción exageradas de la naturaleza. Según Acosta (citado por León Guzmán, 2015) “comprende la armonía con la naturaleza, el respeto a la dignidad humana y la mejora en la calidad de vida de las personas y comunidades” (pág. 41), así mismo valora y reconoce la diversidad de buenos vivires de los diferentes pueblos y sus cosmovisiones.

Por último, la corriente socialista propone una definición del Buen Vivir enfocado al desarrollo, contraponiéndose al capitalismo que atenta a la naturaleza y a la persona, y a la distribución de riqueza inequitativa; esta corriente lo concibe como “la expansión y florecimiento, en paz y armonía con la naturaleza, de las libertades, oportunidades, capacidades y potencialidades reales de los individuos y las comunidades...” (León Guzmán, 2015, pág. 41); esta expansión de paz y armonía debe permitirle a los individuos poder conseguir los objetivos que anhelan y construir un futuro que sea compartido.

Durante mucho tiempo el desarrollo ha sido visto desde una perspectiva lineal, como una imposición de occidente y que por lo tanto representa un proceso de colonización. De acuerdo a esto, se considera que la sociedad ha estado viviendo un mal desarrollo que ha sido generalizado, creyendo que los países que se consideran industrializados debían ser el modelo a seguir de aquellos países considerados con menor desarrollo; es así que el Buen Vivir se plantea como una alternativa holística al desarrollo, tomando en cuenta la diversidad y rompiendo con la lógica capitalista, ya que surge de la filosofía de vida indígena enfocada en lo comunitario (KontraInfo, 2015).

El Sumak Kawsay se sustenta en valores importantes como la reciprocidad, solidaridad, complementariedad, así como también “amistad, alianza, confianza, cooperación mutua”, los cuales se cultivan en la vida cotidiana, y cuya vida está enfocada en la diversidad, en tener a disposición lo que es suficiente y necesario y sin exclusión alguna (Farah & Vasapollo, 2011). El Sumak Kawsay tiene como finalidad construir sociedades en donde los seres humanos puedan vivir en armonía

con la naturaleza, donde los intereses individuales y colectivos se complementen y puedan coexistir, porque no se puede vivir con la idea de querer tener siempre más (refiriéndose al aspecto material).

El Buen Vivir puede representar una gran oportunidad para dejar prejuicios y abrir la mente a nuevas realidades; el Buen Vivir no debe estar dirigido sólo a las comunidades andinas-amazónicas, sino que trabajando arduamente, se puede empezar a construir el Buen Vivir en sociedades capitalistas de países industrializados; por lo tanto esta propuesta puede convertirse en una alternativa global ante las situaciones que enfrentan las sociedades (KontraInfo, 2015).

2.1.2. **Construccionismo social**

El construccionismo social hace referencia a la relación que se da entre las personas y cómo estas a través de su interacción van construyendo su realidad. Gergen (citado por Sandoval Moya, 2010), hace un cuestionamiento a la psicología tradicional mencionando lo siguiente:

si las sociedades humanas son históricamente cambiantes, también lo debían ser los significados que las personas le atribuyen a la realidad, de modo que, si los significados influyen en las acciones y decisiones de las personas que forman esas sociedades, el propio conocimiento científico, que justamente se caracteriza por dar nuevos sentidos a la realidad, tendría la capacidad de afectar la manera como entendemos nuestro mundo. (pág. 32)

Frente a este cuestionamiento, Gergen (citado por Magnabosco Marra, 2014) propone su definición del construccionismo, concibiéndolo como “el discurso sobre el mundo no como un reflejo o un mapa del mundo, sino como un producto de la interacción social” (pág. 225). Es así que surge el construccionismo social, haciendo énfasis en que las representaciones del mundo externo no solo se encuentran en la mente.

Más adelante, Vygotsky (citado por Hernández Albarrán y Peña Sánchez, 2011) propone una definición de conocimiento en la cual “concibe al conocimiento como algo que se construye y es elaborado por el individuo durante el proceso de aprendizaje y, en consecuencia, el conocimiento y el saber no son fijos sino que se modifican, son relativos y cambiantes” (pág. 162). Es decir que el conocimiento se va dando a través de la experiencia, conocimiento que es resultado de un proceso social e histórico, el cual es cambiante y va adquiriendo nuevos significados.

Frente a esto, Vygotsky propone cinco conceptos importantes:

1. Funciones mentales: pueden ser superiores (adquiridas genéticamente) o inferiores (adquiridas por la interacción).
2. Habilidades psicológicas: el conocimiento primero se da como un evento interpsicológico y luego como un evento intrapsicológico.
3. Zona de desarrollo próximo: capacidad de la persona para poder adquirir conocimiento a través de la interacción.
4. Herramientas psicológicas: permiten que se dé la interacción, en donde el lenguaje es el elemento de mayor importancia.
5. Mediación: todo está influenciado por una cultura, la cual orienta el accionar de la personas (Hernández Albarrán & Peña Sánchez, 2011).

Así como las personas van construyendo su realidad objetiva a medida que crean la sociedad, ésta también va creando a las personas, ya que como lo dicen Berger y Luckman (2003) en su texto *“La construcción social de la realidad”*: “La sociedad es un producto humano. La sociedad es una realidad objetiva. El hombre es un producto social” (pág. 82).

Para Anderson (citado por Agudelo Bedoya y Estrada Arango, 2012) el construccionismo va más allá de la relatividad y la conducta, más bien se enfoca en las relaciones que se dan dentro de un contexto que son establecidas en el lenguaje, y que por lo tanto son comunales. De esta manera, se toma a la vida cotidiana y el lenguaje como elementos importantes de análisis del construccionismo, ya que es en la cotidianidad donde se comparte con los otros, teniendo así experiencias de interacción social.

Berger y Luckman (2003) mencionan que “La realidad de la vida cotidiana se me presenta además como un mundo intersubjetivo, un mundo que comparto con otros” (pág. 38). Este compartir se da en una interacción “cara a cara”, donde la otra persona es más real que uno mismo. No se puede estar en la vida cotidiana sin estar en comunicación con los otros, quienes tienen su propia interpretación del mundo, y que a pesar de que pueda haber conflictos por las diferencias de perspectivas, se vive en un mundo que es común.

“La vida cotidiana, por sobre todo, es vida con el lenguaje que comparto con mis semejantes y por medio de él. Por lo tanto, la comprensión del lenguaje es esencial para cualquier comprensión de la realidad de la vida cotidiana” (Berger & Luckman, 2003, pág. 53).

Para Berger y Luckman (citados por Jarpa Arriagada, 2002), al compartir conocimientos a través de procesos sociales se puede llegar a un consenso cuando se tienen diferentes puntos de vista, y es el lenguaje el que permite llegar a la objetivación de la realidad. Según estos autores “la producción de signos, símbolos y códigos por parte del ser humano –que se expresa en el lenguaje– son abstraídos de la experiencia cotidiana y tienen el “poder” de volver a la vida cotidiana como elementos “objetivamente” reales” (pág. 90).

“El lenguaje permite organizar el mundo y dar orden y sentido a la vida, operando como un modo de participación social” Del Río (citado por Donoso Niemeyer, 2004, pág. 11). Todos los conocimientos y experiencias que han adquirido las personas a lo largo de su vida, han producido en ellas una forma particular de estar en la sociedad; y a medida que se va interactuando con otros, se crea y se reconstruye la historia.

Barnett Pearce (2010) en su libro “*Comunicación interpersonal: la construcción de mundos sociales*” realiza un acercamiento a la comunicación interpersonal desde el construccionismo social, donde ve a la comunicación

como el lugar donde se forman las identidades de los comunicadores en la interacción con otras personas, como el proceso en el cual surgen los propósitos, y como los medios mediante los cuales construimos los eventos y

objetos de nuestros mundos sociales. (pág. 53)

Es así que al comunicarse, las personas van construyendo su identidad y van comprendiéndose a ellas mismas, y esto a su vez les permite comprender sus mundos sociales; es decir a los demás y las situaciones por las que pasan diariamente. Entonces “la comunicación permite que mediante el lenguaje se puedan construir significados compartidos” (Chica Chancay & Rosero Romero, 2018, pág. 28)

Retomando a Gergen, él propone cuatro características importantes que se deben tomar en cuenta en el construccionismo social:

- “conocer el mundo por la historia y por la cultura;
- tener en cuenta la interacción entre las personas;
- la relación entre conocimiento y acción;
- el realce de una postura crítica y reflexiva como producción del conocimiento” (Magnabosco Marra, 2014, pág. 225)

Así mismo, él considera que el conocimiento “es una expresión de la estructura social y de los significados sociales que la comunidad enuncia y acepta como tal” Gergen (citado por López-Silva, 2013, pág. 14). Frente a esto, menciona que se debe eliminar el derecho que se atribuyen algunas personas en reclamar un conocimiento superior, ya que no existe religión, ciencia, ideología política, entre otros, que pueda exigir superioridad.

Entonces, el construccionismo social “cuestiona realidades y valores de la vida cotidiana, e implica descubrir la estructura interna de los significados, construyendo significados compartidos” (Magnabosco Marra, 2014, págs. 225-226). Es decir, que para esta teoría no se trata de comprobar si algo es cierto o no, sino que se enfoca en las significaciones que cada persona le da a su realidad tomando en cuenta la diversidad de sus expresiones.

2.1.3. Otredad

El ser humano por naturaleza es un ser social y mediante estas interacciones

construye su identidad, por consiguiente, el encuentro con el otro constituye una condición natural de la humanidad. El autor Kapuscinski (2007) sostiene que “el encuentro con el Otro, con personas diferentes, ha constituido la experiencia básica y universal de nuestra especie” (Izaola & Zubero, 2014, pág. 106) experiencia que en el proceso de colonización fue concebida como negación al otro diverso.

Desde este contexto, el autor Guglielmi menciona que “la otredad cultural era contemplada como aquello que era diferente a occidente; pero desde una diferencia peyorativa, que marcaba la ausencia de rasgos europeos que debían surgir para lograr un mismo estadio evolutivo” (Guglielmi, 2006, pág. 1). Esta forma occidental de entender la Otredad fue cuestionada por autores como Levinas quien propone el “humanismo del otro” centrado en la “responsabilidad absoluta por el otro” (Salas Astrain, 2012).

Responsabilidad que de acuerdo al pensamiento de Ramírez (2007) se traduce en que “el otro ya no es aquel que me trasciende o enfrenta desde su distancia; el otro es, ahora, aquel con quien he de buscar, con quien hemos de buscar juntos, convivir, acordar, actuar en el mundo, formar comunidad” (Ramírez, 2007, pág. 164). Desde esta perspectiva, la otredad trae consigo un nuevo significado para la humanidad pues legitimar al otro en la convivencia social es un reconocimiento a la dignidad y a la capacidad humana de co-crear sentidos colectivos desde y a partir de las diferencias.

Estas diferencias se convierten en un valor intrínseco en la relaciones sociales donde lo particular y social coexisten para formar identidad, por tanto, “la otredad surge con la necesidad ontológica de la conciencia humana, conciencia que se construye desde la autoconciencia y la conciencia de lo ajeno, es decir solo cuando la conciencia de lo ajeno y la propia se afirman es que se construye la conceptualización de la otredad como el resultado de las dos interacciones epistemológicas” (Alaniz & Díaz, 2017, pág. 2).

En consonancia con este postulado la autora Ríos (2001) se refiere a la otredad como un reconocimiento del yo, puesto que ante el encuentro con lo diverso, reafirmo mi particularidad y a la vez coexistió con otros en la interacción social (Ríos

Cabello, 2011). Así mismo el autor Gllínza sostiene que “la otredad y la mismidad son los componentes dialécticos de ese constructum semiótico llamado identidad, sobre cuyo soporte erigimos nuestra existencia” (Gaínza, 1994, pág. 10).

Por su parte, Buber (2002) afirma que “me realizo al contacto del Tú.” [...] “El hombre se torna un Yo a través del Tú. Un verdadero encuentro forma la base de una relación verdadera de la que puede crecer una verdadera comunidad en honestidad y sencillez. De un verdadero tú nace un verdadero nosotros” (Begrich, 2007, pág. 78).

Son precisamente los procesos comunicacionales que permiten el encuentro entre los humanos y construir un “verdadero nosotros” en un mundo de relaciones porque “se es, junto con otros y no se puede ser si no hay otro” (Montero, 2015, pág. 142). Aquí se recalca el rol activo que tienen los sujetos para la configuración del entramado social donde la otredad se vuelve un elemento clave para refundar la inclusión e interculturalidad. Frente a esto se sostiene que “la Otredad es la exterioridad. Una exterioridad que está fuera de la totalidad de quienes tienen el poder” (Montero, 2015, pág. 143).

En relación a esto, el autor Dussel hace referencia a la otredad como “la liberación del Otro, que no puede ni tiene lo que unos han considerado como lo que se debe ser y tener, pero que posee otros conocimientos, otra cultura, otras ideas” (Montero, 2015, pág. 143). Esta diferenciación centra a la persona como un ser único e indivisible con igual dignidad, oportunidad y desarrollo.

La otredad no se convierte en una oportunidad para ejercer el poder sino más bien un encuentro de aprendizaje y de reencontrarnos como seres sociales que comparten la condición de ser sujetos de derechos. A partir de esta mirada, Montero (2015) menciona que “se puede construir un Yo y otro, productores de conocimiento, unidos en relación. Relación que construye a ambos sujetos que a su vez la construyen, es decir, es la creación dialéctica de lo social” (Montero, 2015, pág. 143).

2.1.4. Enfoque de Derechos

La condición de ser persona es que posee dignidad, libertad, capacidades y derechos; estos principios ontológicos son reconocidos luego de una larga lucha social que se constatan en la Declaración Internacional de los Derechos Humanos (1948). De este modo, el sistema de las Naciones Unidas concibe que la garantía y ejercicio pleno de los “Derechos Humanos” son la base fundamental para el desarrollo, justicia y equidad social (Giménez Mercado & Valente Adarme, 2010).

Consecuentemente, el Enfoque de Derechos, según Carballada (2016)

Se ratifica desde una perspectiva abarcativa e integral, proponiendo un sistema completo y estructurado por principios, reglas y estándares de Derechos Humanos que intenta operar en términos de otorgar efectividad a las medidas comprometidas por los Estados y que además fija estándares específicos que son aplicables a los sistemas internos de cada uno de los países de la región. (pág. 3)

De acuerdo a este postulado, el Estado se convierte en garantista de derechos con responsabilidad de respetar, ejercer y restituir derechos a la población, bajo principios de universalidad que deben ser concretados en planes, programas, proyectos y/o servicios específicos.

Desde América Latina, el enfoque de derechos surge como una oposición y cuestionamiento a las políticas públicas del modelo neoliberal perpetuando por varias décadas la pobreza, desigualdad y privatización, por tanto, estas críticas al paradigma de “desarrollo” contribuyeron a la “generación de nuevos espacios de reivindicación respecto de las desigualdades e injusticias generadas en la región, en los cuales, las demandas en términos de derechos jugaron un rol fundamental tanto por parte de los gobiernos progresistas como de los movimientos y organizaciones populares” (Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, 2015).

De este modo, a inicios del siglo XXI, América Latina concluye que los derechos humanos juegan un papel crucial para el desarrollo y sostenibilidad de las políticas públicas, pues esta concepción ha ido ganando relevancia en torno a dos ejes: “los derechos humanos como sustento de todas las políticas públicas (lo que se denomina “enfoque de derechos”), y los derechos humanos como objeto de algunas

políticas públicas concretas” Garretón (citado por Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, 2015).

Para trabajar desde esta óptica, es necesario tener claro lo que es el enfoque del Enfoque Basado en Derechos Humanos, cuyo objetivo es

coadyuvar en la elaboración de políticas que generen avances en la realización progresiva de los derechos humanos, produciendo distancia de los enfoques tradicionales fundamentados en las necesidades, porque estas, a diferencia de los derechos, sólo se satisfacen, no son universales, pueden priorizarse y no conllevan obligaciones estatales exigibles por la ciudadanía. (Giménez Mercado & Valente Adarme, 2010, pág. 58)

Se podría decir que este enfoque tiene la capacidad para influir de manera universal en los asuntos y prácticas estatales de las diversas naciones frente a una ciudadanía dotada de deberes y derechos.

Además, desde esta perspectiva, se supera la visión de “beneficiarios” y pasan a convertirse en “titulares plenos e integrales de derechos cuya garantía es responsabilidad del Estado y donde su expresión es la aplicación y no el enunciado” (Caballero Martín, 2009, pág. 2). Siguiendo este lineamiento, se asevera que los derechos humanos representan para las Políticas Públicas un eje de orientación, visibilización y fortalecimiento de propuestas integrales, focalizadas y basadas en desarrollo.

Diseñar políticas públicas bajo este enfoque exige hoy por hoy

garantizar los derechos y bienes públicos constitucionales a toda la población, en el respeto de su diversidad, implica una transformación de las instituciones públicas para que, a su vez, se fortalezcan la legitimidad y la democracia de éstas. Estas transformaciones obligan a repensar el papel del Estado, de la ciudadanía, del mercado y de la comunidad, y de las instituciones públicas en relación a la sociedad que pretenden gobernar. (Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, 2015)

Bajo este enfoque se evidencia la garantía de derechos que poseen los actores sociales, sin embargo, en términos de migración indígena a zonas urbanas es un tema poco común, problematizado y de menor incidencia para las políticas públicas a nivel nacional y local.

Siguiendo a Güendel (citado por Giménez Mercado & Valente Adarme, 2010, pág. 63) este autor realiza una principal diferenciación entre el enfoque basado en los derechos y el enfoque tradicional de política social, sosteniendo que el primero representa “un esfuerzo por construir una capacidad reflexiva orientada a desarrollar un tipo de ciudadanía distinta, más consciente y global, en el sentido de que involucra no sólo el reconocimiento político-estatal sino también el social-cultural (...)”.

A su vez, el enfoque de derechos posee un valor agregado para el desarrollo puesto que

pone especial énfasis en la realización de los derechos de las poblaciones excluidas y marginadas, y de aquellas cuyos derechos corren el riesgo de ser infringidos, basándose en la premisa de que un país no puede avanzar de forma sostenible sin reconocer los principios de derechos humanos (especialmente su universalidad) como principios básicos de gobernabilidad. (Acebal Monfort, Fernández Aller, & Luis Romero, 2011, pág. 27)

Estos principios que configuran el enfoque de derechos y que deben estar declarados explícitamente en las Políticas Públicas son (Acebal Monfort, Fernández Aller, & Luis Romero, 2011):

- ❖ Universalidad e inalienabilidad
- ❖ Indivisibilidad
- ❖ Interdependencia e interrelación
- ❖ Igualdad y no discriminación
- ❖ Participación e inclusión
- ❖ Responsabilidad, rendición de cuentas y papel de la ley. (págs. 25-26)

Por tanto, se podría decir que el enfoque de derechos valora y actúa en defensa de

la dignidad humana convirtiéndose en un eje transversal para la formulación y ejecución de políticas públicas destinadas a dar solución a problemáticas sociales regidas por unos principios que resignifican la participación ciudadana y el estar en sociedad.

2.1.5. Decolonialidad

Los seres humanos son seres históricos, sociales y culturales; en consecuencia, su manera de percibir el mundo está influenciada por contextos y estructuras sociales que demarcan los “modos de vida”. Muchas veces, esos contextos y estructuras perpetúan diferencias y establecen jerarquías... por ello es necesario comprender lo que significa la colonialidad como proceso histórico. Este concepto representó para Quijano (citado por Vargas Soler, 2009)

un patrón de poder, que opera a través de la naturalización de jerarquías raciales que posibilitan la reproducción de relaciones de dominación territoriales y epistémicas, que no solo garantizan la explotación capitalista de unos seres humanos hacia otros, sino que también subaternalizan los conocimientos, experiencias y formas de vida de quienes son así dominados y explotados. (pág. 51)

Este patrón de poder organizó la vida social y la perspectiva de Otridad se convirtió en un no reconocimiento a la diferencia, lo cual dio paso a la homogenización y discriminación. Por tanto, el sistema mundo se fue convirtiendo occidente/eurocéntrico/moderno, colonizando no sólo el poder, sino el ser y saber de las naciones de América Latina, en especial, para los grupos étnicos que el sistema consideraba inferiores por sus condiciones específicas culturales (Donoso-Miranda, 2014).

En las últimas décadas surge en la región de América Latina, un grupo de pensadores con perspectiva decolonial y emancipadora que mediante su proyecto “modernidad/colonialidad” buscan una:

racionalidad latinoamericana alternativa” frente a esta injusticia histórica que invisibiliza la diversidad. De este modo, “la lucha por la igualdad también implica la lucha por el reconocimiento igualitario y efectivo de las diferencias (...) Tenemos el derecho a ser iguales cada vez que la diferencia nos inferioriza y a ser diferentes cuando la igualdad nos descaracteriza. Santos (citado por Aguiló Bonet, 2010, pág. 6)

Esta lucha por la igualdad y la diferencia forma parte del proyecto decolonial que en palabras de Maldonado Torres (Vargas Soler, 2009) lo concibe como “un proyecto y un quehacer epistémico, ontológico y político (inspirado en la justicia, el amor decolonial y la convivencia humana) para afrontar los problemas que la colonialidad trae consigo: la explotación, la dominación, el control y el conflicto” (pág. 59). Por su parte, Quijano (citado por Vargas Soler, 2009) alude que la descolonización es “el piso necesario de toda revolución social profunda; la descolonización social, material e intersubjetiva es, además, condición de todo proceso de democratización” (pág. 57).

También Mignolo (citado por Vargas Soler, 2009) propone el giro decolonial que “es la apertura y la libertad del pensamiento y de formas de “vida-otras” (economías-otras, teorías políticas-otras); la limpieza de la colonialidad del ser y del saber; el desprendimiento de la retórica de la modernidad y de su imaginario imperial articulado en la retórica de la democracia” (pág. 57).

Por tanto, el pensamiento decolonial propone una “reinterpretación filosófica de América Latina” donde se emerjan nuevas formas de pensar, sentir y actuar con procesos que reconfiguren la identidad cultural. Sin embargo, para Mignolo (citado por Donoso-Miranda, 2014) sostiene que es un gran reto puesto que:

proporcionar un lenguaje alternativo es un desafío teórico, puesto que es necesario encontrar nuevos conceptos, un nuevo lenguaje que dé cuenta de la complejidad de las jerarquías de raza, clase, sexualidad, conocimiento, etc., dentro de los procesos geopolíticos, geoculturales y geoeconómicos del sistema-mundo. (pág. 49)

En este mismo sentido de descolonización, Boaventura de Sousa Santos (citado por Galceran, 2012) hace referencia a la Epistemología del Sur comprendida como:

La búsqueda de conocimientos y de criterios de validez del conocimiento que otorguen visibilidad y credibilidad a las prácticas cognitivas de las clases, de los pueblos y de los grupos sociales que han sido históricamente victimizados, explotados y oprimidos, por el colonialismo y el capitalismo globales. El Sur es, pues, usado aquí como una metáfora del sufrimiento humano sistemáticamente causado por el colonialismo y el capitalismo”. (pág. 8)

Entonces, se podría afirmar que la postura decolonial mantiene relación íntima con el ejercicio pleno de los derechos humanos porque valida la capacidad de las personas de producir pensamientos, subjetividades e interacciones basadas en un diálogo e intercambio cultural como una forma diferente de concebir la diversidad y las prácticas socioculturales.

2.1.6. Conflicto Social

La sociedad como sistema vivo está constantemente en interacción y construcción porque quienes participan en ella son personas relacionales que producen realidades diversas. Es así que a lo largo de la historia de la humanidad, la sociedad ha develado un cúmulo de interacciones complejas que en ocasiones se convierten en tensión/contradicción cuando afecta la dignidad humana. Esta afectación es colectiva y trae consigo el conflicto social.

El conflicto social para Parsons es “un proceso de segregación que afecta la funcionalidad del sistema social, ya que introduce la entropía generando problemas de integración sistémica y, por tanto, afectando el estatus y los roles asumidos por los diferentes agentes sociales” (Alfaro Vargas & Cruz Rodríguez, 2010, pág. 64). Estos problemas de integración devienen de relaciones de poder que mantienen la exclusión en el sistema social, Mercado Maldonado & González Velásquez (2007 pág. 200) sostienen que “la teoría del conflicto examina las tensiones sociales que se registran entre los grupos dominantes y los desfavorecidos y explica cómo se establecen y perpetúan las relaciones de poder y control”.

La corriente Marxista, por su parte, entiende al conflicto social como “las manifestaciones de las contradicciones de clase; entendiendo que la lucha de clases

y el desarrollo de las contradicciones son el factor determinante de las transformaciones revolucionarias de la sociedad” (Caballero Martín, 2009, pág. 2). En este sentido para Marx, las contradicciones que vive el sistema sería una oportunidad de transformación y/o evolución.

En consonancia con la afirmación de Marx, se expresa que “un conflicto social es considerado positivo cuando su solución permite la estabilidad del sistema y cuando los actores en conflicto logran establecer nuevos equilibrios de poder alterados por la intensidad de la confrontación. Para alcanzar este equilibrio se requiere construir nuevos consensos sociales y políticos” (Caballero Martín, 2009, pág. 8).

Se podría decir que en la dinámica de la sociedad coexisten el conflicto y el consenso, sin embargo, en la lucha social por abolir las relaciones de dominación, en especial, entre los grupos étnicos por el derecho a la cultura y diversidad; se requiere generar procesos de sensibilización y concientización para que la sociedad/humanidad responda frente a estos conflictos con unos “valores mínimos” para llegar acuerdos e intercambios culturales y como dice Marx alcanzar el “equilibrio” e inclusión en el sistema social.

No obstante Dahrendorf (citado por Caballero Martín, 2009, pág. 5), manifiesta que “los conflictos sociales se dan siempre en torno a la conservación o conquista del poder, los grupos de interés se constituyen con este objetivo, y no es casualidad que los interesados dediquen la mayor parte de su atención a la esfera de la estructura de gobierno”. Frente a esta hegemonía, Caballero Martín (2009) sostiene que la teoría del conflicto emerge de la desigual social, esta desigualdad se la define como “la distribución dispareja de atributos entre un conjunto de unidades sociales tales como los individuos las categorías, los grupos o las regiones Tilly (citado por Caballero Martín, 2009 pág. 12).

Sin embargo, para entender con mayor profundidad la teoría del conflicto social y quienes vivencias sus desigualdades, se es preciso resaltar que “los grupos son los actores del conflicto social, por tanto, identificarlos es indispensable para, en seguida, indagar sobre los intereses, valores o creencias que han generado la disputa” (Silva García, 2008, pág. 35). A su vez, las relaciones sociales constituyen otro elemento de realce puesto que “suponen la existencia de acciones sociales en

cabeza de distintos actores, es decir, actuaciones que influyen sobre otros sujetos titulares, a su vez, de intereses y valores” (Silva García, 2008, pág. 37).

Desde esta perspectiva se entiende que el conflicto social se relaciona inherentemente con los sujetos y las interacciones que éste genera con su medio social, porque se intercambian cosmovisiones, sentires, prejuicios y sobre todo intereses que responden y benefician sólo a una minoría frente a una mayoría.

Por tanto, las causas del conflicto social están concebidas en las estructuras sociales, he aquí la capacidad individual y colectiva de los sujetos sociales de cuestionar las estructuras. Ante este escenario Touraine expresa que “un movimiento social es siempre una protesta moral; se coloca por encima de la sociedad para juzgarla y transformarla” (Caballero Martín, 2009, pág. 16). Va más allá de un mero grupo de interés, pues se convierte en un asunto ético y político sosteniendo que “los movimientos sociales son aquellos que llevan en su seno una imagen del sujeto liberado...lleva en sí al llamamiento al Sujeto, a la vez como libertad y como cultura” Touraine (citado por Caballero Martín, 2009, pág. 16).

También Zibechi (citado por Caballero Martín, 2009 pág. 18) menciona que “los movimientos ponen en cuestión lo que tal vez sea la herencia más perversa de la modernidad: la relación sujeto – objeto”. Se podría decir que estas manifestaciones colectivas evidencian cómo la cuestión social ha afectado de manera directa los derechos de los sujetos sociales. Por consiguiente, mediante estas iniciativas se toma actoría y se cuestiona a la sociedad, que en términos de las luchas indígenas son resultado de la incapacidad del sistema para concebirlos en todos los ámbitos de vida como titulares de derechos.

Es así que los movimientos sociales surgen “como intentos de defender y recuperar formas de vivir que se ven amenazadas por los procesos de colonización” Bebbington (citado por Caballero Martín, 2009 pág. 18). La colonización como conflicto social posicionó históricamente a la población indígena como objeto, sin embargo, ha sido su fuerza colectiva que ha tomado resistencia ante los procesos de dominación cultural y luchan hoy en día por cocrear un sistema donde se respete y valore su identidad. “La lucha social hoy es por los derechos culturales” (Touraine, 2000, pág. 1).

Frente a este conflicto social, Touraine concibe a la persona como un ser que puede transformar su mundo y el mundo social:

ser sujeto es primeramente hacer de mi vida un proyecto de vida, de tal forma que mi proyecto gobierna mi vida, no la serie contingente de hechos. (...) El asunto es tomar la vida personal en manos,... tener la capacidad de producir, no simplemente consumir, la existencia. Touraine (citado por Gutiérrez Vera, 2003 pág. 51).

2.2. Referente conceptual

2.2.1. Cultura

Desde tiempos remotos los seres humanos se han empeñado en construir y reconstruir formas de vida que le den sentido a sus pensamientos, acciones y expresiones; este proceso originario se da por la capacidad innata del ser humano para relacionarse con los otros e ir aprehendiendo modos de convivir en un contexto determinado confiriéndole identidad individual y colectiva.

De este modo, la cultura constituye una dimensión que es inherente en la vida del ser humano, manifestando que “la cultura es posible, porque existen seres concretos que la construyen desde su propia cotidianidad como respuesta a la dialéctica transformadora de la realidad y de la vida” (Guerrero Arias, 2002, pág. 51). Por tanto, las prácticas culturales son diversas porque se construyen desde y partir de una cotidianidad que es específica; se recalca que para poder entender cualquier cultura, hay que acercarse a los otros en su propio mundo sin proyectar o querer imponer nuestras propias categorías mentales.

Edward Taylor fue el primero en plantear un concepto amplio de cultura, a la que se refiere como “ese todo complejo que comprende conocimientos, creencias, arte, moral, derecho, costumbres y cualesquiera otras capacidades y hábitos adquiridos por el hombre en tanto que miembro de la sociedad” Taylor (citado por Harris, 1995, pág. 4). Esta definición alude a todas aquellas características que una persona obtiene al ser parte de una sociedad, mediante la interacción con los otros.

Marvin Harris (1995) por su parte define a la cultura como “el conjunto aprendido de tradiciones y estilos de vida, socialmente adquiridos, de los miembros de una sociedad, incluyendo sus modos pautados y repetitivos de pensar, sentir y actuar (es decir, su conducta)” (págs. 19-20). Así mismo, hace énfasis en que la cultura no se encuentra en los genes, sino en el cerebro gracias a los procesos de aprendizaje y del lenguaje.

Estos procesos se dan de forma diversa porque dependen del tiempo, espacio, condiciones, sentidos e intereses compartidos. Desde la perspectiva de la etnología, se considera que la cultura en su diversidad de manifestaciones posee unos “elementos concretos” clasificados bajo tres criterios:

- “La realidad lingüística (signos y símbolos)
- El mundo de las ideas (representaciones, creencias, mitos)
- El universo de las prácticas (instituciones, sistemas de regulación del parentesco, del poder, de la producción, del intercambio de bienes, de los ritos y del ritual)” (García & Figueroa, 2007, pág. 25).

De este modo, la etnología se acerca a la cultura en un modo descriptivo y empírico con el afán de identificar estos elementos. Además bajo este pensamiento se “abordó el análisis de la cultura como totalidad, conjunto de prácticas y de representaciones que ofrecían contenidos regulares, objetivamente observables y científicamente descriptibles” (García & Figueroa, 2007, pág. 25). Asimismo este análisis permitió concebir a la cultura como “bienes culturales” interdependientes que se expresan en tres sentidos:

- “Materiales (vestido, instrumentos de trabajo, procesos de producción, etc.)
- Corporales (costumbres de higiene personal y compostura, técnicas del cuerpo, etc.)
- Inmateriales (lenguas, creencias, valores, principios, etc.)” (García & Figueroa, 2007, pág. 25).

En relación a este planteamiento, el autor Marcel Mauss también propone tres dimensiones para acercarse al “hecho social total”, en consonancia por lo

establecido en la etnología:

- “Fisiológico (cultura corporal): el cuerpo no puede ser pensado como un “objeto natural”, es un ente cultural cuyos usos, gestos y prácticas tienen una dimensión que la cultura explica. Se trata de “actos” que los individuos y las sociedades han interiorizado y que son portadores de eficacia.
- Sicológico (cultura psíquica): se encuentran implicados los sistemas simbólicos, mitológicos, de creencias, los universos de causalidad social, de valores, etc.
- Social (cultura del grupo, cultura material): trata del conjunto de los objetos y de las prácticas asociadas a los procesos de producción, de desarrollo tecnológico, de construcción, etc.” (García & Figueroa, 2007).

A partir de esta clasificación, existen autores/as que de acuerdo a su perspectiva analizan y reflexionan la cultura ya sea desde la dimensión material, corporal o de representaciones. Particularmente el autor Clifford Geertz comprende la cultura desde la significación la cual se construye en la interacción; por tanto, sostiene que la cultura es “un modelo de significaciones encargadas en los símbolos que son transmitidos a través de la historia, un sistema de concepciones heredado que se expresa simbólicamente, y por medio del cual los hombres comunican, perpetúan y desarrollan su conocimiento de la vida y sus actitudes ante ella”. Geertz (citado por García & Figueroa, 2007 pág. 35).

Se menciona que la cultura desde la noción de este autor es un producto socio histórico que se va gestado en un sistema de símbolos que son expresados con y para unos actores sociales que se identifican al compartir concepciones y prácticas cotidianas. Los símbolos desde la perspectiva de Geertz se define como “todo objeto, acto, acontecimiento, propiedad o relación que sirve de vehículo a un concepto” (García & Figueroa, 2007, pág. 35).

Bajo esta misma premisa los autores Nivón & Rosas (1991) entienden a los símbolos como “fuentes de información (suministran un patrón o modelo en virtud del cual se puede dar una forma definida a procesos exteriores) externa (extra personal) que los humanos usan para organizar su experiencia y sus relaciones sociales. Son modelos de realidad (interpretaciones y representaciones de la

realidad) y modelos para la realidad (que ofrecen información y guía para organizarla)” (pág. 45).

Se podría decir que en todas las culturas los sistemas de símbolos conciben un carácter vital en la vida social porque actúa como estructura base para los modos de convivir, manifestarse y de cocrear realidades. Asimismo el autor Jiménez (2004) citado por Martínez (2008) atribuye en su definición de cultura el énfasis simbólico y contextual sosteniendo que “la cultura es la organización social del sentido, interiorizado en forma relativamente estable por los sujetos en forma de esquemas o de representaciones compartidas, y objetivado en formas simbólicas, todo ello en contextos históricamente específicos y socialmente estructurados”. Se podría decir que los sistemas de símbolos son una forma natural de mantener/sostener las tradiciones, memorias y las experiencias de la vida colectiva.

En este sentido para White (citada por Kottak, 2011) “la cultura se originó cuando nuestros ancestros adquirieron la habilidad de usar símbolos; esto es: originar y conferir significado a una cosa o evento y, en consecuencia, a asimilar y apreciar tales significados” (pág. 30).

No obstante esta capacidad de construir y valorar los símbolos y significados de cada cultura se ve alterado por los procesos actuales de la globalización puesto que según el autor García Canclini (citado por Apolo, García, & Luna, 2014) el ser humano toma elementos de otras culturas con carencia de significados que no le confieren identidad, en este proceso el autor lo denomina como “el ser híbrido” que va perdiendo su espacio de pertenencia al convertirse en “una mezcla de consumos culturales”.

Este planteamiento se relaciona con los procesos de aculturación que podrían vivenciar las familias indígenas cuando migran a la ciudad que por adaptarse al contexto industrial y por presión social de las expresiones mestizas desisten de usar ciertos rasgos de su cultura, de los cuales habrían construido significado.

Esta capacidad de construir símbolos y significados culturales entra en relación con el “ethos” que ha constituido un grupo, comunidad o sociedad y que es elemento

vital para su sostenibilidad e identidad. Para el antropólogo Clifford Geertz (1990) “el ethos de un pueblo es el tono, el carácter y la calidad de su vida, su estilo moral y estético, la disposición de su ánimo; se trata de la actitud subyacente que un pueblo tiene ante sí mismo y ante el mundo que la vida refleja” (García-Orellán, 2004, pág. 746).

Bolívar Echeverría (2000) por su parte menciona que “el término ethos tiene la ventaja de un doble sentido: invita a combinar, en la significación básica de ‘morada’ o ‘abrigo’, lo que en ella se refiere a ‘refugio’, a recurso defensivo o pasivo con lo que en ella se refiere a ‘arma’ o recurso ofensivo activo” (Reasco Vallejo, 2011, pág. 24).

El ethos permite reflejar la particularidad/originalidad y diversidad de cada cultura, específicamente, la cultura indígena a pesar de haber vivido por muchos siglos procesos de colonización, ha luchado permanentemente por mantener y defender su cosmovisión que es la que le da sentido, protección, vitalidad a su cotidianidad y a su vida en comunidad.

De este modo, la cosmovisión representa la

concepción de la naturaleza, de la persona, de la sociedad. La cosmovisión contiene las ideas más generales de orden de ese pueblo. Los ritos y la creencia religiosa se enfrentan y se confirman recíprocamente; el ethos se hace intelectualmente razonable al mostrarse que representa un estilo de vida implícito por el estado de cosas que la cosmovisión describe, y la cosmovisión se hace emocionalmente aceptable al ser presentada como una imagen del estado real de cosas del cual aquel estilo de vida es una auténtica expresión. (Geertz, 1973, pág. 118)

Cada cultura demarca un estilo de vida y éste es comprendido, vivido y validado por quienes forman parte de ella puesto que sus expresiones poseen un cúmulo de significaciones que representan su cosmovisión. Desde esta mirada se puede concebir a la cultura como “condición de posibilidad de sobrevivencia, de emancipación y crecimiento, de resistencia y liberación, de cohesión social y

libertad. Además, lleva implícita la noción de comunidad que, a su vez, implica diversidad y diferencia” (Reasco Vallejo, 2011, pág. 24).

Precisamente en el ethos cultural se encuentra la memoria colectiva que justifica la condición natural de la especie humana para crear, construir, significar con los otros y compartir experiencias de vida más allá de las diferencias. En consiguiente, la memoria colectiva “es una especie de mecanismo cultural que permite fortalecer el sentido de pertenencia a una comunidad. La identidad se encuentra ligada al sentido de pertenencia a lo largo del tiempo y del espacio: poder recordar y rememorar algo del propio pasado es lo que sostiene la identidad” Jelin (citado por Mendoza, 2009 pág. 61).

Bartlett (1932) por su parte sostiene que las conmemoraciones, rituales, prácticas tradicionales, etc., representan la base donde se construye el recuerdo social. Y tales expresiones tienen puntos de apoyo; uno de ellos es el tiempo, otro el espacio y otro el propio lenguaje (Mendoza, 2009, pág. 62). Consecuentemente, las familias indígenas que migran a las ciudades se enfrentan con una cultura que es diferente a la suya y que de acuerdo al espacio social en que se encuentran sus expresiones culturales muchas veces no logran ser ejercidas con totalidad. Sin embargo, su identidad y orgullo cultural les promueve tomar iniciativas dentro de la ciudad e ir creando encuentros donde sostengan la memoria colectiva como una forma de generar y reconstruir su identidad a lo largo del tiempo.

Así mismo el proceso de endoculturación permite conservar la cultura y memoria colectiva, se la define como “una experiencia de aprendizaje parcialmente consciente y parcialmente inconsciente a través de la cual la generación de más edad incita, induce y obliga a la generación más joven adoptar los modos de pensar y comportarse tradicionales” (Harris, 1995, pág. 21). Desde el contexto de las familias indígenas que migran a zonas urbanas el proceso de endoculturación podría tornarse un poco más complejo puesto que los niños/as, adolescentes y jóvenes que llegan a la ciudad conciben mediante la socialización práctica culturales que son comunes de la ciudad en especial para aquellos que nacen en ella.

En consiguiente, el reconocimiento de la diversidad cultural se encuentra muy conectado con la libertad cultural. La diversidad cultural es consecuencia de la

libertad que tienen las personas para poder elegir su cultura, y a su vez incluye la oportunidad que tienen de poder decidir entre diferentes alternativas. Frente a esto, es importante resaltar lo expuesto por el PNUD citado por (Romero Cevallos, 2005):

La libertad cultural constituye una parte fundamental del desarrollo humano puesto que, para vivir una vida plena, es importante poder elegir la identidad propia —lo que uno es— sin perder el respeto por los demás o verse excluido de otras alternativas. (...) Es necesario que la gente cuente con la libertad de participar en la sociedad sin tener que desprenderse de los vínculos culturales que ha escogido. (pág. 17)

Estos vínculos culturales forjaron la memoria del pasado la que “nos dice por qué nosotros somos lo que somos y nos confiere nuestra identidad” Eco (citado por Mendoza, 2009 pág. 60). Sudamérica, ha sido una región que a lo largo del tiempo ha sido culturalmente diversa, esta diversidad constituye un elemento de desarrollo y de riqueza por el entramado de cosmovisiones que la configuran y que tiene su origen en las culturas ancestrales pues “las sociedades indígenas son poseedoras de un inmenso mosaico de lenguas y de rasgos culturales, de filosofías y literaturas (orales y escritas), de prácticas y costumbres cotidianas... Su bagaje cultural tiene una íntima relación con el medio ambiente que poblaron (que no siempre es el que actualmente habitan) y proporciona un espectro interesante de conocimiento sobre el mundo y sus formas, muy diferentes al que muestra la cultura dominante globalizada” (Civallero, 2008, pág. 2).

Precisamente esta diferencia es la que nos permite el intercambio y aprendizaje cultural a la vez nos permite ampliar nuestra forma de concebir el mundo reconociendo en la convivencia al otro diverso como un igual a mí que tiene dignidad, cultura y derechos. Desde este contexto, el otro diverso, llámese comunidades, pueblos y nacionalidades indígenas son también co-creadores de culturas manteniendo sus ethos, memorias, representaciones y manifestaciones que son detalladas más adelante.

2.2.2. Colonización

La colonización es un proceso que busca la asimetría y hegemonía en distintos aspectos, como lo económico, cultural, físico. Al llegar a un territorio, la colonización impone sus creencias, leyes, cultura, lengua, ejerciendo supremacía sobre el país o pueblo en el que se asienta, siendo los colonizadores parte del “Primer Mundo” y los colonizados el “Tercer Mundo” (Estermann, 2014). Por lo tanto, colonización es “el proceso (imperialista) de ocupación y determinación externa de territorios, pueblos, economías y culturas por parte de un poder conquistador que usa medidas militares, políticas, económicas, culturales, religiosas y étnicas...” (Estermann, 2014, pág. 350).

Dicho proceso influyó sobre América Latina en la que predominó “una raza mestiza, una cultura sincrética, híbrida, un Estado colonial, una economía capitalista (primero mercantilista y después industrial) dependiente y periférica desde su inicio, desde el origen de la Modernidad (su “Otra- cara”)” Dussel (citado por Quijano Valencia, 2002, pág. 32). De esta manera, la intención de la cultura occidental fue que los nativos dejaran sus prácticas culturales queriendo terminar con las formas de vida diferentes que existían.

Para Tuñón de Lara (citado por Oriz Bes, 2015) el proceso de homogenización fue complicado para aquellos pueblos que lo aceptaron, pero resultó ser aún más complicado para aquellos que se opusieron, quienes resultaron ser más. “Los colonizadores eran gente de distinta extracción social, pero a pesar de sus diferencias todos eran producto de una sociedad que tenía una serie de actitudes muy definidas, con los valores cristianos en el vértice de la pirámide en la forma de enfocar sus actos” (Oriz Bes, 2015, pág. 193). Estos colonizadores cuando llegaron a zonas donde habitaban las etnias indígenas se dieron cuenta la gran diversidad de la humanidad, lo cual para ellos representó un problema.

2.2.3. Mestizaje

La historia de la humanidad está marcada por diversos hitos que permiten comprender a un “presente” orden social. De este modo, la conquista de América Latina, no se basó en un encuentro y diálogo entre culturales diferentes, más bien para los españoles/colonizadores el encuentro con el otro/ nativo, fue una oportunidad para ejercer relaciones de poder e imponer sus propias expresiones

culturales, en tanto así que, “la lengua española vino a cubrir a las lenguas Americanas, la religión Europea vino a cubrir a las religiones que habían en América, los mitos traídos de la edad media europea, vinieron a cubrir los mitos del mundo americano, y todo mito no es una invención en el vacío, todo mito es un desciframiento a través de símbolos de los misterios de la realidad” (Observatorio Político Nacional, 2008). En este proceso complejo y de mezcla cultural surge la etnia mestiza comprendida como “el proceso de mezcla racial entre españoles e indígenas y a la génesis de un tipo racial y étnico particular” (Soto Quirós, Ronald; Díaz Arias, David, 2007, pág. 17).

Desde este punto, el mestizaje toma un carácter ideológico el cual “fue revalorizado como una estrategia discursiva que buscaba, con un criterio homogeneizador, forjar identidades nacionales. La intención con esto era enfrentarse con lo que se denominó el “problema indígena” (Soto Quirós, Ronald; Díaz Arias, David, 2007, pág. 15).

Consecuentemente, el autor Bolívar Echeverría entiende que la configuración de la modernidad en América Latina, y por lo consiguiente de su identidad, tiene como elemento principal el mestizaje, puesto que el final del siglo XVI e inicios del siglo XVII se presenciaron a una España en decadencia que ha perdido el interés por América, y en su contra partida se encuentran nativos que golpeados por la fuerza de la conquista, han perdido la vitalidad civilizatoria de su mundo. Desde este contexto histórico, “las dos opciones civilizatorias que se encontraban en esa región estaban a punto de extinguirse” (Ortega & Pacheco, 2013, pág. 40).

Desde la mirada de este autor, el mestizaje puede comprenderse como “un proceso semiótico de “codigofagia”, en el que las subcodificaciones singulares y concretas del código de lo humano no parecen tener otra manera de coexistir que devorándose a sí misma: el código identitario europeo devora al código americano, pero el código americano obliga al europeo a transformarse en la medida en que, desde adentro, desde la reconstrucción del mismo en su uso cotidiano, reivindica su propia singularidad” Echeverría (citado por Ortega & Pacheco, 2013 pág. 40).

Asimismo Ronald Stutzman, considera el mestizaje como “una ideología inclusiva de exclusión, un sistema de ideas que parece incluir a todos como potenciales

mestizos, pero que en realidad excluye a los indígenas y los afrodescendientes” (Soto Quirós, Ronald; Díaz Arias, David, 2007, pág. 88).

J. Klor de Alva, por su parte, hace referencia a la “naturaleza camaleónica del mestizaje”, posicionando al mestizo en el campo occidental, “negando su lado indígena; o la maniobra ideológica contestataria que ubica al mestizo en lo indígena, oponiéndolo a lo occidental” (Soto Quirós, Ronald; Díaz Arias, David, 2007, pág. 89). Los autores Ortega y Pacheco (2013) aseveran que la sociedad latinoamericana recorre un camino de búsqueda de identidad basada en la óptica de “racismo”, al citar a Quijano menciona que “la construcción histórica de América Latina comienza con la destrucción de todo un mundo histórico” (Quijano, 2007 citado por Ortega & Pacheco, 2013 pág. 41). Asimismo menciona que ese mundo histórico era forjado por culturas originarias que dominaron los conquistadores.

Por tanto, el proceso de mestizaje ha constituido para algunos países un elemento cultural para la conformación de identidades nacionales, trayendo consigo “subterráneos conflictos raciales que han producido más de una sacudida en el desarrollo de los pueblos americanos, conflictos que se manifiestan en la literatura y en el arte, que conducen en cierto momento a la creación de castas y en otro a la abolición violenta de todas las castas, se remontan a esa fusión de sangre europea e indígena” (Rosenblat, 1954, pág. 10).

Bajo esta realidad, Martínez-Echazábal, menciona que el mestizaje significó “la base en la cual mucha gente fundan su optimismo sobre el futuro de Latinoamérica” (Soto Quirós, Ronald; Díaz Arias, David, 2007, pág. 86) un futuro que desde la mirada de desarrollo e inclusión llevarían a la región, a reproducir procesos de colonización. Desde este punto de vista se sostiene que “la ideología del mestizaje ha sido vista a menudo como un proceso de homogeneización nacional y de ocultación de una realidad de exclusión racial tras un tapete de visión inclusiva” (Soto Quirós, Ronald; Díaz Arias, David, 2007, pág. 87).

Desde el contexto ecuatoriano, la identidad nacional fue históricamente construida y validada por la ideología del mestizaje y del mestizo como “prototipo oficial”, pues el investigador Jean Muteba sostiene que el mestizaje “es una ideología basada en la inferioridad del indígena o de la población india, y en una incondicional –aunque a

veces contradictoria– admiración e identificación con la sociedad occidental” (Soto Quirós, Ronald; Díaz Arias, David, 2007, pág. 87).

Esta coyuntura se evidencia en las prácticas cotidianas, pues la ciudad como espacio de socialización y de constitución de identidad es un espacio donde también se evidencia prácticas dominantes de una cultura a otra. La ideología del mestizaje a pesar de ya no estar vigente en los instrumentos legales, se podría decir, que aún persiste y se expresa en situaciones de migración indígena quienes viven en los espacios urbanos experiencias de colonización frente a una ciudad regida por una lógica de capital y de ideología mestiza.

2.2.4. Diversidad cultural

La UNESCO en la Convención sobre la Protección y la Promoción de la Diversidad de las Expresiones Cultura, define la diversidad cultural como una “multiplicidad de formas en que se manifiestan las culturas de los grupos y sociedades. Estas expresiones se transmiten dentro de los grupos y sociedades y también entre ellos” (UNESCO, 2005, pág. 4). Así mismo, establece que la diversidad es importante para la humanidad y por lo tanto es necesario protegerla y reconocerla, ya que además es fundamental para el desarrollo (intelectual, económico, social).

La diversidad cultural es un concepto que hace referencia a algunos elementos como la lengua, la integración, la identidad, entre otros; por lo tanto se hace necesario

promover relaciones positivas entre distintos grupos culturales, de confrontar la discriminación, el racismo y la exclusión, de formar ciudadanos conscientes de las diferencias y capaces de trabajar conjuntamente en el desarrollo del país y en la construcción de una sociedad justa, equitativa, igualitaria y plural. (Walsh, 2009, pág. 2)

Es así que al vivir en una sociedad, un mundo en donde las diversidades se encuentran, interaccionan, se mezclan, existe el deber de pensar en la diversidad

como algo necesario para el desarrollo. Aún más importante, se necesita terminar con la idea de que se debe construir un mundo único sin distinciones, es decir romper el pensamiento de la civilización occidental (Bartolomé, 2008). Dejar de lado la idea de la diversidad cultural como una estrategia de dominación, que busca solucionar los choques étnicos, “incluyendo” a las etnias consideradas minorías en la acumulación capitalista (Walsh, 2009).

Por consiguiente, lo que se busca es

enfrentar la matriz colonial de poder -la que Quijano ha nombrado “colonialidad de poder”-, la trabazón histórica entre la idea de “raza”, como instrumento de clasificación y control social, y el desarrollo del capitalismo mundial (moderno, colonial, eurocentrado), que se inició como parte constitutiva de la constitución histórica de América. (Walsh, 2009, pág. 13)

El reconocer la diversidad conlleva a construir una sociedad intercultural, pero para lograrlo, las interacciones entre las culturas deben darse en un marco de respeto y comprensión. “Las relaciones interculturales están basadas en el respeto a la diversidad y el enriquecimiento cultural mutuo en esa diversidad” (Ministerio Coordinador de Patrimonio, 2009, pág. 211).

Hablar de diversidad no es igual a hablar de diferencia. La diferencia quiere decir que se tiene un punto de referencia con el cual se compara lo demás, un punto de referencia que se fija según los criterios de un grupo en específico; los/as indígenas son comparados con las personas no indígenas de acuerdo a las diferencias que tienen con éstos.

Por su parte, la diversidad se refiere a la libertad de cada persona de manifestar sus creencias, saberes, costumbres, su identidad, “porque lo diverso se define en relación consigo mismo y en relación con los otros, con los diferentes” (Instituto Nacional de Lenguas Indígenas, pág. 21).

2.2.5. Cosmovisión indígena

Para poder entender la cosmovisión indígena es necesario hacer un cambio de esquemas mentales, es necesario dejar el pensamiento único y lineal, es decir, es necesario de-colonizar y empezar a concebir el mundo como un todo diverso. Este pensamiento diferente es el pensamiento en espiral:

el modelo de pensamiento y acción en espiral es incluyente, y permite conectar el presente con el pasado y en el caso de los pueblos originarios permite comprender la factibilidad de construir futuro volviendo al pasado; vale decir a las raíces de su desarrollo como pueblo. (Gavilán Pinto, 2012, pág. 18)

El pensamiento en espiral permite ver las cosas de manera holística y sistémica, donde todo está relacionado, permite tener una visión del mundo más amplia y permite que cada persona sea protagonista de su realidad. También ofrece la oportunidad de compartir saberes y experiencias que se transforman en conocimiento (Gavilán Pinto, 2012). El mundo occidental en su modelo de pensamiento siempre ha puesto más interés en la palabra, mientras que los indígenas en los símbolos, pues la ideología de las comunidades indígenas se basa en la experiencia vivencial, predominando las emociones y sentimientos que se unen con la madre tierra.

Entonces, la cosmovisión indígena se basa en un modelo mental holístico, sistémico, comunitario y diverso, donde existe coexistencia armónica, complementariedad, reciprocidad y diálogo con la "Pachamama", un modelo en el cual las partes y el todo no pueden verse de manera separada (Gavilán Pinto, 2012). El ser parte de una cultura diferente:

da lugar a que se pueda pensar y vivir la cultura como la diferencia de los pueblos indígenas respecto de la sociedad nacional o mestiza: aquella forma de ser y de vivir por la que los pueblos indígenas se diferencian de la otra sociedad o grupo humano. (Sánchez-Parga, 2010, pág. 206)

Por consiguiente, adentrarse a la cosmovisión de los pueblos indígenas implica reconocer y valorar una gama de sabiduría ancestral que ha sido construida a lo largo de la vida humana otorgándoles sentido e identidad a los pueblos originarios.

Sus ancestros “taitas y mamas”, entienden que existen dos fuerzas: la primera es la fuerza del cielo (hawa pacha) y la segunda es la telúrica y surge de la tierra (kay pacha), ambas conviven en armonía. Desde esta perspectiva, en el mundo andino radica la división dual (arriba-abajo, cuerpo-alma, divino-humano) como complementarios e interdependientes esta concepción se diferencia del mundo occidental que comprende a lo dual como polos opuestos que no mantienen relación (Yépez Morocho, 2015).

Para entender mejor esta sabiduría se dice que la Madre Tierra (Pachamama) y el Engendrador (Pachakamak) comprenden la madre y el padre de todos, por tanto, estos seres garantizan la vida, el sustento y la supervivencia de sus generaciones; he ahí el significado que tienen los/as indígenas de conservar y proteger el medio ambiente porque no se vende ni se negocia con el ser que les dio la vida. Se podría decir que la cosmovisión indígena se fundamenta en una relación de armonía con la naturaleza, en donde el ser humano es parte de ella. La diversidad de la naturaleza representa la diversidad cultural, por lo tanto “cada vez que se arrasa un bosque, se violenta una forma de vida, se pierde una lengua, se corta una forma de civilización, se comete un genocidio” (Alem Rojo, 2003, pág. 5).

Además, no se la puede concebir a la Pachamama de forma aislada, sino en relación íntima con el Pachakamak como su compañero, desde este pensamiento radica la importancia de “la vida en “ayllu (en familia), en ayllu llakta (en comunidad) y en wankuriy (en organización)” (Yépez Morocho, 2015, pág. 25).

A su vez la vida cotidiana de los pueblos indígenas gira en torno a principios ancestrales que comprenden cualidades y/o valores que comparten los miembros de la comunidad, estos principios son: “vivir, trabajar, dialogar y organizarse comunitariamente; respetar a las leyes establecidas por nuestros ancestros; respetar a la Madre Tierra, amar a sus semejantes, al yachak, al shamán y al anciano; respetar la palabra dada y respetar a las plantas y a los animales” (Yépez Morocho, 2015, pág. 28).

Por su parte se entiende como principio sociocultural, aquellas normas comunitarias que son sostenidas y reforzadas en las tradiciones orales y que permiten dar dinamismo a las relaciones entre las personas y la naturaleza (Yépez Morocho,

2015, págs. 29-30)

- **Ranti ranti (reciprocidad)**

Se refiere a esa comunicación íntima con la naturaleza la cual permite reproducir y conservar cualidades sociales, familiares y comunitarias.

- **Tantanakuy (reunir) / Karanakuy (compartir)**

Es un encuentro fundamental para dialogar sobre necesidades, problemáticas, alegrías, esperanzas de los miembros de la comunidad, y la presencia de cada uno de ellos/as indistintamente de la edad es muy importante porque se comparten sentires, pensamientos y situaciones comunes.

- **Parlanakuy (dialogar)**

“Es el intercambio de conocimientos, experiencias y sabidurías en los permanentes procesos de afirmación de la “diferencialidad”. Este principio se ha convertido en un eje transversal de comunicación. Ha sido un espacio donde se ha cristalizado la cohesión de las familias y comunidades, siendo un elemento de apoyo y solidaridad García (citado por Yépez Morocho, 2015 pág. 31).

Se podría decir que estos principios ancestrales han permitido sostener la cultura andina y preservar rasgos identitarios, lo que se convierte en un eje trascendental y fundamental para quienes migran a otros espacios, pues pueden entenderse como una manera de dar solución abstracta/subjetiva a sus problemas de adaptación y contraste cultural.

A parte de estos principios, la cosmovisión indígena también comparte una filosofía del trabajo comunitario entendido como la **minka** que es “la participación de los miembros de la familia y la comunidad para beneficio equitativo de todos, es un espacio donde se comparten las fuerzas físicas con una conciencia común, es un derecho a trabajar juntos en un ambiente recíproco” (Yépez Morocho, 2015, págs. 54-55). Desde este pensamiento el trabajo y su visión económica está guiada por la redistribución y reciprocidad, centrada en el uso adecuado de los recursos que les ofrece su entorno, más no en la acumulación, en consiguiente, su visión está enfocada en buscar bienestar colectivo, antes que interponer las necesidades

individuales.

Cuando se habla de bienestar, se considera que el término “pobreza” no es el calificativo adecuado para describir su situación en comparación con los demás; sino que resaltan las riquezas que poseen sus tierras, su cultura, su convivencia armónica y la carencia de vicios. Sin embargo, eso no quiere decir que no busquen progresar socio-económicamente, al contrario, piden tener un mejor acceso a los servicios básicos, tener mejores oportunidades de desarrollo y una participación más equitativa en el ámbito político, pero siempre respetando sus principios (Deruyttere, 2001).

Siguiendo con la filosofía andina, se comprende al **Tantanakuy** (reunión familiar) como “una reunión colectiva de orden social, cultural, política, religiosa, económica y educativa con características propias del espíritu comunitario. Dicho lugar es el tiempo-espacio para intercambiar ideas, experiencias, sabidurías y construir soluciones a problemas tanto individuales como colectivos” (Yépez Morocho, 2015, pág. 49).

Este sentido de compartir también está presente en las celebraciones, y una de ellas es el **Pawkar Raymi** que “engarza el pasado y el presente, en la que se sincretiza lo andino y lo cristiano. Es un pretexto para el reencuentro con las familias, amigos y personas que viven en otras ciudades y países; a su vez, se celebran fiestas cristinas como matrimonios, entre otros” (Yépez Morocho, 2015, pág. 61). Este acto ritual se celebra en el mes de febrero en países como Brasil, Bolivia, Perú, Colombia y Ecuador. También es conocido como Hatun Punshakuna que significa “semana de la alegría porque entran los primeros granos tiernos y se comparten las primicias de la Madre Tierra (Pachamama) a través de la pamba mesa organizada por la comunidad” (Yépez Morocho, 2015, pág. 62).

Otras festividades tradicionales en la cultura andina es la celebración del **Inti Raymi** que “es en honor a las cosechas y en agradecimiento a la Pachamama, a Taita Inti y a todos los taitas y mamas que nos transmitieron esta tradición. Esta es una fiesta milenaria, una fiesta para nuestros ancestros, una fiesta de las –minorías–” (Yépez Morocho, 2015, pág. 75). Pues a pesar de las experiencias de la colonización, globalización, modernización y en este caso de migración, esta celebración no ha

perdido su sentido en el mundo indígena por eso para la cosmovisión andina la celebración del Inti Raymi “es el eje central de la vigencia cultural, social, política, económica, educativa, ecológica, gastronómica, medica, espiritual y tecnológica de nuestras comunidades, tanto en los escenarios rurales como en los urbanos” (Yépez Morocho, 2015, pág. 76).

Posee un profundo significado sociocultural y de hermandad con las diferencias, mediante este acto “se intenta revertir la relación asimétrica entre ricos y pobres, acomodados y desaventajados, que se percibe en la comunidad. Esta celebración es la manifestación de la igualdad de oportunidades para todos. De allí vienen los principios de **shuk shukull** (un solo corazón), **shuk yayaylla** (un solo pensamiento), **shuk makilla** (una sola mano) y **shuk shinalla** (como uno solo)” (Yépez Morocho, 2015, pág. 78).

Este pensamiento que rescata la dignidad humana va en consonancia con la reflexión que el antropólogo Bolívar Echeverría (2010) realiza en torno a la noción de cultura como un elemento para pensar/comprender lo humano en un momento de la historia de la modernidad en el que se hace potente el enfoque capitalista (Andrade, 2015). Tiempo atrás se pensaba que para poder mejorar la situación de las comunidades indígenas, era necesario que ellos cambien su cultura y se adaptaran a la cultura nacional. Pero estudios realizados por el Banco Interamericano de Desarrollo (BID) demostraron que la cultura y el desarrollo están muy relacionados; “cuando los esfuerzos de desarrollo se basan en los valores locales, en las aspiraciones y en la organización social, la cultura se convierte en un activo en vez de en un impedimento para el desarrollo” (Deruyttere, 2001, pág. 8).

Por tanto, las culturas ancestrales en su forma de concebir y vivir en un mundo multidiverso aportan, como las demás culturas, al desarrollo de sociedades equitativas y sobre todo para refundar la identidad nacional y de América Latina, porque su sabiduría es una conquista de muchas luchas por la dignidad y el reconocimiento como humanos en los procesos de colonización, razón por la cual, fue estigmatizada e invisibilizada en el construir de la existencia humana.

2.2.6. Inclusión Social

La inclusión social hace referencia a un proceso en el que las personas,

comunidades, regiones pueden participar ya sea de manera activa o pasiva en todas las esferas de la sociedad, con la finalidad de poder llegar al nivel de los países del Primer Mundo, aumentando la ciudadanía y garantizando la total participación de todos (Araoz-Fraser, 2010). El Banco Mundial citado por (Muñoz-Pogossian y Barrantes, 2016) propone la siguiente definición de inclusión social:

proceso de empoderamiento de personas y grupos para que participen en la sociedad y aprovechen sus oportunidades. Da voz a las personas en las decisiones que influyen en su vida a fin de que puedan gozar de igual acceso a los mercados, los servicios y los espacios políticos, sociales y físicos. (pág. 17)

Es así, que la inclusión busca darle voz, principalmente a aquellas personas que se encuentran en situación de pobreza y los grupos que han sido históricamente invisibilizados para que puedan ser partícipes en las decisiones que influyen en sus vidas. Por otra parte, la CEPAL (citada por Muñoz-Pogossian y Barrantes, 2016) considera que es un:

proceso por el cual se alcanza la igualdad, y como un proceso para cerrar las brechas en cuanto a la productividad, a las capacidades (educación) y el empleo, la segmentación laboral, y la informalidad, que resultan ser las principales causas de la inequidad. (pág. 17)

Es importante tener en cuenta que la inclusión social y la igualdad no son lo mismo, pero son conceptos complementarios. En la distribución de recursos, incluso aquellos que se encuentran primeros en la escala de distribución, pueden ser víctimas de exclusión ya sea por temas de raza, discapacidad, género, entre otros. Por lo tanto, inclusión e igualdad son distintas, ya que la exclusión puede perjudicar a personas de todas las clases sociales. “Es un proceso que a veces, pero no siempre, resulta en la desigualdad de recursos” (OEA, 2014, pág. 39).

El Fondo de las Naciones Unidas para la Infancia (UNICEF, 2005) propone algunas definiciones para entender la inclusión:

- ✓ “La inclusión es un proceso, una interminable búsqueda de la comprensión y respuesta a la diversidad en la sociedad.

- ✓ La inclusión concierne a la identificación y reducción de barreras, barreras que ponen obstáculos a la participación.
- ✓ La inclusión es aprender a vivir, aprender y trabajar juntos; es compartir las oportunidades y los bienes sociales disponibles.
- ✓ La inclusión no es una estrategia para ayudar a las personas para que calcen dentro de sistemas y estructuras existentes; es transformar esos sistemas y estructuras para que sean mejores para todos.
- ✓ La inclusión no es centrarse en un individuo o grupo pequeño de niños y adultos para quienes hay que desarrollar enfoques diferentes de enseñanza y trabajo o proveer asistentes de apoyo". (pág. 16)

De igual manera la UNICEF considera que algunos de los impedimentos para la inclusión son los siguientes:

- “Actitudes sociales negativas
- Ausencia de políticas y legislaciones apropiadas
- Respuesta institucional a la provisión de asistencia (...)
- Falta de enfoques alternativos a la asistencia” (UNICEF, 2005, pág. 12).

Se puede evidenciar que mientras sigan existiendo prácticas de exclusión social, no se va a poder llegar a la inclusión. Una de las principales barreras es la deconstrucción del pensamiento de las personas, sus formas de comportarse, sus valores, el cambiar las estructuras sociales y la manera en que se dan las interacciones (Azuero Rodríguez, 2009).

La inclusión se encuentra en la interacción de tres esferas: el Estado, la económica y la social. Dentro de estas esferas hay inmersos valores que están en juego para poder lograr la inclusión; estos son: la igualdad y diversidad (reconocimiento), la universalidad y comunidad (reciprocidad), la solidaridad y cohesión (redistribución) (Obradors, García, & Canal, 2010).

La cohesión social es importante dentro del tema de la inclusión, “es un sentimiento de pertenencia y una forma de participación preparatoria de la utópica igualdad de oportunidades” (Araoz-Fraser, 2010, pág. 43). Una sociedad que se encuentra

cohesionada se esfuerza por el bienestar de todos y cada uno de sus habitantes, así como también lucha contra la exclusión y genera un sentido de pertenencia, aumentando la movilidad tanto vertical como horizontal, siendo clave para la integración total de una nación.

Por otra parte, es importante mencionar que no se puede hablar de inclusión sin hablar de exclusión porque son procesos que deben verse juntos. El concepto de exclusión continúa siendo un concepto en construcción porque a medida que avanza el tiempo van surgiendo más elementos que lo configuran. Para Haan y Maxwell (citado por Azuero Rodríguez, 2009) la exclusión social tiene que ver con privación económica, privación social y privación política, y que es necesario tener en cuenta dichos elementos para poder combatir estos procesos.

Estivill (citado por Rizo López, 2006) comprende a la exclusión social como:

una acumulación de procesos confluyentes con rupturas sucesivas que, arrancando del corazón de la economía, la política y la sociedad, van alejando e 'inferiorizando' a personas, grupos, comunidades y territorios con respecto a los centros de poder, los recursos y los valores dominantes. (pág. 4)

La exclusión al ser un concepto multidimensional, está compuesta por diferentes factores. Uno de dichos factores es el Estado y la Administración Pública, por otro lado está el empleo y el mercado, un tercer factor es la misma sociedad y por último el factor individual. Dentro de estos factores, la exclusión puede aparecer ya sea por temas de religión, etnia, género, clase social, empleo, educación, entre otros (Rizo López, 2006).

Como se mencionó anteriormente, la inclusión/exclusión deben estudiarse como una sola categoría, ya que no se puede indicar lo que está incluido sin dejar de exponer lo que está excluido. "Así, lo que está detrás de la noción de inclusión/exclusión es una diferencia que se vuelve unidad al considerar que ninguno de los dos lados puede ser indicado y por lo tanto, distinguido, si no se tiene como correlato la otra parte de lo diferenciado" (Ramos Calderón, 2012, pág. 83).

A través de la historia, la inclusión social ha intentado buscar un “ideal de asimilación” (Cubillos Almendra, 2014, pág. 265) en el que las diferencias entre las personas no se consideran algo positivo, por lo que su intencionalidad no está en terminar las diferencias sociales. Desde este punto de vista “la norma estaría dada por un sujeto sexuado hombre, occidental-blanco, heterosexual y adscrito a determinada clase social, desde donde algunos colectivos continuarían siendo señalados como “desviados” u “otros”, situándolos en situación de desventaja al valorarlos conforme a dichos estándares” (Cubillos Almendra, 2014, pág. 266).

Debido a esta manera de ver la inclusión, la perspectiva decolonial busca que se tenga una visión más amplia de la inclusión e igualdad para poder resguardar las identidades diversas. Se tiene como objetivo construir un mundo donde las jerarquías no existan, donde las personas diversas –en este caso los/as indígenas– sean tomados en cuenta sin dejar de lado lo que son y lo que los representa, que no sean silenciadas ni invisibilizados (Díaz Pérez, 2017).

2.2.7. Migración

Antes de definir la migración como tal, es necesario definir la movilidad humana, la cual es reconocida como un derecho, y es un concepto reciente que se refiere a:

“la movilización de personas de un lugar a otro en ejercicio de su derecho a la libre circulación. Es un proceso complejo y motivado por diversas razones (voluntarias o forzadas), que se realiza con la intencionalidad de permanecer en el lugar de destino por períodos cortos o largos, o, incluso, para desarrollar una movilidad circular”. (OIM, 2012, pág. 17)

La movilidad humana es un concepto amplio que intenta integrar en una sola categoría las distintas formas de movimiento de personas, entonces al hablar de movilidad humana se puede hablar de migración, refugio, desplazamiento forzado, entre otros (OIM, 2012).

Es así, que dentro de la movilidad humana se encuentra la migración, y es aquel desplazamiento que se da de un país a otro o al interior del mismo país, por un tiempo indefinido. Giménez Romero (citado por Micolta León, 2005) define la migración como “el desplazamiento de una persona o conjunto de personas desde

su lugar habitual de residencia a otro, para permanecer en él más o menos tiempo, con la intención de satisfacer alguna necesidad o conseguir una determinada mejora” (pág. 61).

Mazureck (citado por Coronel Berrios, 2013) considera que la migración “supone la consideración espacial de salida (espacio vivido) y espacios de llegada (espacio idealizado donde se quiere vivir) y un proceso de traslado, más socio-psicológico que físico” (pág. 61). Esto quiere decir que al migrar se produce un cambio en las vidas de las personas, que va más allá de lo físico. Al adentrarse en una nueva sociedad, se producen sentimientos de tristeza, miedo, incertidumbre, soledad; lo cual va a dificultar la adaptación y desarrollo en el nuevo espacio.

El proceso migratorio está compuesto por cuatro etapas (Micolta León, 2005):

1. La preparación: Se refiere a todo el proceso de planificación anterior a la partida. Donde las personas evalúan lo que tienen y lo que esperan conseguir al salir; así como también las pertenencias que llevarán con ellos y sus acompañantes.
2. El acto migratorio: Es el desplazamiento del lugar de origen al de llegada. Al migrar, la mayoría lo hace solo por un tiempo, para mejorar sus condiciones de vida y luego regresar.
3. El asentamiento: cuando la persona llega al nuevo lugar de residencia hasta que logra instalarse y cubrir las dificultades de subsistencia. En esta etapa se da un mutuo conocimiento y aceptación o no del otro, y aún no se da la pérdida de costumbres del inmigrante. Con el tiempo es necesario que el inmigrante logre adaptarse para poder lograr la integración en la nueva sociedad.
4. La integración: Si el proceso se da de manera adecuada, ésta sería la etapa final. El inmigrante conoce, acepta y va haciendo suya la nueva cultura. Existe pérdida de algunos rasgos culturales y otros son mantenidos en el hogar para no perder la identidad.

Franco Sánchez (2012) propone algunas razones por las que es importante estudiar la migración, entre ellas:

- “La migración es un componente₅₉ indisoluble del cambio en la población y,

como tal, puede influir determinadamente sobre la estructura, dinámica y magnitud de la población.

- La migración es un fenómeno esencialmente social, que está determinado por la estructura social, cultural y económica de una región o país, pero que, a la vez, repercute sobre esas estructuras.
- La migración es un hecho potencialmente trascendente en la vida de las personas y de las sociedades y, por tal debe de ser considerada en las políticas de desarrollo que aspiran a lograr un mayor crecimiento, equidad y calidad de vida”. (págs. 12-13)

Existen diferentes tipos de migración, pero para efectos de esta investigación, es importante definir la migración interna. Para Sellars (citado por Gordillo, 2016, pág. 68) “se refiere a cambiar de comunidad, localidad, municipio o entidad federativa para otro territorio con mayores oportunidades económicas, acceso a servicios públicos”.

Durante mucho tiempo se ha visto a la migración interna como una decisión que se toma para poder mejorar la calidad de vida, para obtener un trabajo con un salario digno y poder acceder a los servicios básicos. Desde el punto de vista de la teoría económica la migración interna tiene como finalidad tener la oportunidad de salir del atraso, que haya equilibrio económico y “aprovechar los factores expulsores-receptores de las comunidades (expulsión-atracción)” (Granados Jiménez, 2010, pág. 20). Es decir, que según esta perspectiva, la migración interna está enfocada en la producción y en la generación de riqueza.

Con respecto a la migración indígena, una de las razones que motivan aquella decisión es el nivel de productividad bajo de sus lugares de origen, así como la dificultad para acceder a los servicios básicos. Por lo tanto, se considera que la migración indígena se da como consecuencia del capitalismo, y una vez que llegan a la ciudad son víctimas de exclusión social como “resultado de la hegemonía que el propio sistema intenta establecer bajo un proceso modernizador” (Rojas González, 2015, pág. 238).

En muchos casos se hace evidente que al migrar del campo a la ciudad sus

condiciones de vida mejoran considerablemente, pero la influencia de la migración en la vida de los/as indígenas va más allá del aspecto económico. “Los migrantes en las ciudades se someten a un proceso de segregación y discriminación que los absorbe y los acultura, en donde se ven obligados a rescatar y extender sus redes sociales en distintos contextos para conservar lo propio” (Ramos Pioquinto, 2008, pág. 98). Al llegar a la ciudad deben defender y mantener su identidad, pero así también deben cambiar para poder adaptarse, ya que ser indígena en el campo no es igual a ser indígena en la ciudad.

Debido a la discriminación que viven al llegar a la ciudad, para poder defender y conservar sus costumbres, es importante la creación de redes de apoyo y la formación de organizaciones como una forma para crear espacios de encuentro que les permita expresar su cultura. “Estas redes sociales sirven de puente entre las comunidades de origen y los centros urbanos dentro y fuera del país, entre la tradición y la modernización, entre las comunidades de sobrevivencia y la sociedad de mercado” (Ramos Pioquinto, 2008, pág. 100).

Al migrar, ya sea dentro o fuera de un país, se van a producir cambios significativos en las personas; el clima, la vestimenta, la lengua, las formas de vida son diferentes. Dichos cambio y adaptación suelen traer consigo algunas dificultades relacionadas con la discriminación, racismo, la aculturación, entre otros. Por lo tanto, particularmente en el caso de la población indígena, es importante tener en cuenta todos los elementos que configuran su cultura, su cosmovisión, los procesos de discriminación y exclusión que han sufrido históricamente para poder realizar intervenciones coherentes con la problemática, que se enfoquen en “mejorar ese proceso adaptativo enfocado hacia el logro de una relación horizontal dialógica en la que los saberes y conocimientos sean intercambiados de manera armónica, originando un diálogo de saberes como lo planteó Paulo Freire” (Coronel Berrios, 2013, pág. 63).

2.3. Referente normativo

2.3.1. Constitución del Ecuador 2008

En la Constitución del 2008 se hace un avance significativo en cuanto al reconocimiento de los pueblos y nacionalidades indígenas y su cosmovisión, así como también enmarcarse en el paradigma del Buen Vivir con la finalidad de terminar con las relaciones de poder y la superioridad de unas culturas sobre otras. Es así que se declara al Ecuador como un país intercultural y plurinacional, así como también incorporando los derechos de la naturaleza. Al incorporar dichos aspectos en la Constitución, se logra visibilizar y aceptar la diversidad, la existencia de los otros y sus diferentes formas de ver el mundo.

En el Art. 11 numeral 2 se establece que todos en el Ecuador son iguales y por lo tanto tendrán los mismos derechos, oportunidades y obligaciones, sin hacer ningún tipo de distinción por edad, sexo, idioma, etnia, ideología política, discapacidad, orientación sexual, condición socioeconómica o migratoria, entre otros. En caso de ocurrir actos de discriminación, se sancionarán con la finalidad de promover la igualdad de todos y todas (Constitución de la República del Ecuador, 2008).

En relación con lo mencionado, en el Art. 16 numeral 1 se hace referencia a la libertad de comunicación, y que ésta debe ser incluyente y diversa. Es decir que los pueblos y nacionalidades indígenas pueden hacer uso de su idioma en cualquier ámbito y por cualquier medio sin ser discriminados por ello. Lo establecido en este artículo, va de la mano con el Art. 21 y 57 numeral 1-2 en el cual se reconoce que los sujetos, especialmente las nacionalidades y pueblos tienen el derecho de decidir libremente su identidad cultural, y de poder mantener y expresar sus tradiciones sin ser objetos de discriminación ni racismo.

Continuando con el Art. 57, en sus numerales 14 y 21 se realiza la importancia de que la cultura y tradiciones indígenas sean incluidas y reconocidas mediante la promoción de una educación intercultural bilingüe, así como también que puedan acceder y crear sus propios medios de comunicación. (Ibídem)

Por último, debido a que el Ecuador se sustenta en el paradigma del Buen Vivir, en el Art. 275, la Constitución menciona: “El buen vivir requerirá que las personas, comunidades, pueblos y nacionalidades gocen efectivamente de sus derechos, y ejerzan responsabilidades en el marco de la interculturalidad, del respeto a sus

diversidades, y de la convivencia armónica con la naturaleza” (Constitución de la República del Ecuador, 2008, pág. 135). Es decir que para poder lograr el Buen Vivir, se hace necesario el reconocimiento y aceptación del otro diverso, donde se puedan entablar relaciones interculturales, de respeto y de aprendizaje, compartiendo una misma condición: ser sujetos de derechos.

Por otro lado, en el tema de movilidad humana, en el Art. 40 se establece que la migración es un derecho de todas las personas, y según el Art. 392 el Estado protegerá los derechos de las personas migrantes e intervendrá en este tema a través de la elaboración y ejecución de políticas, planes, programas y proyectos.

2.3.2. Tratados y Acuerdos Internacionales

En concordancia con la Constitución, se encuentran los Acuerdos y Tratados Internacionales ratificados por el Ecuador en el tema de derechos culturales y no discriminación racial.

La *Declaración Universal de Derechos Humanos* en su Art. 1 expresa que todas las personas nacen libres y en igualdad de derechos y dignidad, sobretodo se rescata de este artículo el comportarse “fraternalmente los unos con los otros” (*Declaración Universal de Derechos Humanos*, 1948, pág. 4). En el Art. 2 numeral 1, al igual que en la Constitución, todos son sujetos de derechos sin distinción de etnia, idioma, ideologías, nacionalidad, sexo, entre otros.

Por su parte, en el Art. 13 se establece que las personas tienen la libertad y el derecho de poder decidir el lugar donde desean residir, ya sea en el propio país o fuera de él. Relacionando este artículo con la presente investigación, quiere decir que las personas indígenas tienen el derecho de migrar de sus lugares de origen a cualquier país o ciudad, y deben poder circular por ella expresando su cultura sin ser objeto de discriminación; lo cual se relaciona con el Art. 19 en donde se habla de libertad de expresión sin ningún tipo de limitación (*Declaración Universal de Derechos Humanos*, 1948).

El involucramiento de los pueblos y nacionalidades indígenas en las decisiones de

los gobiernos es de suma importancia, ya que si se cuenta con su participación, las acciones enfocadas a proteger y garantizar sus derechos serán coherentes con la realidad, así lo menciona el *Convenio 169 de la OIT sobre Pueblos Indígenas y Tribales* en su Art. 2 numeral 1. En esta misma línea, en el Art. 20 numeral 2, en cooperación con los pueblos y nacionalidades en lo que respecta al trabajo, se debe evitar cualquier forma de discriminación hacia este grupo en los lugares de trabajo, en la cual una de las acciones a implementar es el acceso a un empleo digno y de igual remuneración que las demás etnias. Este artículo es importante, porque en el ámbito del empleo, los pueblos y nacionalidades indígenas han sido históricamente discriminados, representando la mano de obra barata de las sociedades (OIT, 2014).

Por otra parte, en la misma convención, se hace alusión a la preservación de las lenguas ancestrales, para lo cual se deberán tomar medidas con el fin de que se respeten y promuevan la práctica de dichas lenguas, según el Art. 28 numeral 3.

El Convenio 169 marcó un precedente para la elaboración de la *Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas*, en la cual se reconoce a los pueblos y nacionalidades indígenas en igualdad a los demás pueblos, así como el derecho de todas las personas a ser diferentes, ya que en la diversidad hay riqueza. Debido al proceso de colonización, la cultura occidental ha querido imponer sus creencias y prácticas culturales a los pueblos que son diferentes a ella, discriminando y buscando su aculturación. Es por esta razón que en el Art. 8 de la mencionada declaración se expresa lo siguiente:

“1. Los pueblos y los individuos indígenas tienen derecho a no ser sometidos a una asimilación forzada ni a la destrucción de su cultura.

2. Los Estados establecerán mecanismos eficaces para la prevención y el resarcimiento de:

a) Todo acto que tenga por objeto o consecuencia privarlos de su integridad como pueblos distintos o de sus valores culturales o su identidad étnica;”. (Naciones Unidas, 2007, pág. 5)

Frente a esta realidad, en los Art. 11 y 12 se declara que los pueblos indígenas tienen el derecho de conservar, manifestar y transmitir sus creencias y prácticas

culturales, que vienen desde sus ancestros hasta el futuro. En caso de que se atente contra sus costumbres, los Estados, en cooperación con los pueblos y nacionalidades, repararán y restituirán sus derechos a través de la implementación de mecanismos eficaces. También se establece en el Art. 33 la libertad para decidir sobre su identidad y pertenencia a la cultura que deseen.

Por otro lado, en el ámbito educativo en concordancia con la Constitución, se deberá garantizar el acceso de los NNA a una educación de calidad sin discriminación; en donde el Estado velará por que los NNA que viven en distintas zonas del país lejos de sus comunidades de origen reciban una educación intercultural en su idioma ancestral y cultura, según el Art. 14 numerales 3-4 (Naciones Unidas, 2007).

Otro de los Tratados relevantes para la presente investigación es la *Declaración de Friburgo sobre Derechos Culturales*, reafirmando que los derechos culturales son igual de importantes que los demás derechos y son necesarios para la dignidad humana. En el Art. 3, como ya se ha mencionado en los Tratados anteriores, se establece que toda persona tiene el derecho de elegir su identidad cultural y que se respeten sus expresiones y creencias, pero así también se deben respetar las demás culturas que conforman el patrimonio de un Estado, promoviendo los valores y la diversidad. Es así que cada persona puede identificarse con una o varias culturas, expresar de manera libre su idioma, transmitir sus costumbres y conocimiento, y sobretodo nadie podrá ser obligado a adoptar una cultura con la que no esté de acuerdo, tal como se declara los Art. 4 y 5 (Declaración de Friburgo, 2007).

En esta Declaración también se menciona la importancia de recibir una educación acorde a la cultura, en la cual se promueva el respeto y conocimiento de la diversidad; de igual manera se menciona la libertad para dar y recibir educación relacionada con la cultura y en el/los idiomas con los que se identifique, esto según el Art. 6 numeral b.

Para finalizar con los Tratados y Acuerdos Internacionales se cita textualmente parte del Art. 4 de la *Convención Internacional sobre la Eliminación de todas las formas de Discriminación Racial*:

“Los Estados partes condenan toda la propaganda y todas las organizaciones que se inspiren en ideas o teorías basadas en la superioridad de una raza o de un grupo de personas de un determinado color u origen étnico, o que pretendan justificar o promover el odio racial y la discriminación racial, cualquiera que sea su forma...3”. (Convención Internacional sobre la Eliminación de todas las Formas de Discriminación Racial, 1963)

Todos los artículos antes mencionados apuntan a garantizar el pleno goce de los derechos de todas las personas, haciendo especial énfasis en aquellos pueblos y nacionalidades diversas, cualesquiera que fuese su identidad cultural. Los Estados parte son responsables de implementar medidas que prohíban y sancionen todo acto de discriminación, en este caso la discriminación que viven las personas indígenas por su identidad cultural.

2.3.3. Leyes Orgánicas

En cuanto a las leyes orgánicas, en la *Ley Orgánica de Cultura* en el Art. 5 uno de los derechos culturales es a la identidad cultural, a poder decidir la pertenencia, expresión y renuncia a la cultura que se desee, sin ser objeto de discriminación. Otro de los derechos es la protección de los saberes ancestrales y diálogo intercultural, en el que se salvaguardan y reconocen las diferentes cosmovisiones y formas de organización, así como la protección de sus patrimonios. Un tercer derecho mencionado en este artículo es el uso y valoración de los idiomas ancestrales, para lo cual el Estado deberá fomentar el uso y reconocimiento de estos idiomas en todos los ámbitos de la sociedad (Ley Orgánica de Cultura, 2016).

Por otra parte, con respecto al ámbito educativo, la Educación Intercultural Bilingüe tiene como objetivo garantizar una educación de calidad en todos sus niveles, de convivencia armónica y que cuente con un currículum acorde a la diversidad. Según el Art. 2 de la *Ley Orgánica de Educación Intercultural*, uno de los principios por los que se rige el sistema educativo es el de interculturalidad y plurinacionalidad con el fin de que se reconozcan, valoren, respeten las diferentes culturas que hay en el país y el mundo, fomentando la unidad en la diversidad.

Otro de los principios son las identidades culturales, en el que los centros educativos deben permitir que a través de sus enseñanzas y espacios de reflexión y reconocimiento del otro, las personas puedan construir su identidad cultural. Es así que el Sistema de Educación Intercultural Bilingüe, según el Art. 80 literales b y f, tiene como finalidad fomentar el respeto a la diversidad, que se recuperen y fortalezcan los saberes ancestrales de las comunidades indígenas, así como sus valores (Ley Orgánica de Educación Intercultural, 2011).

Con respecto a la educación superior, en el Art. 9 de la *Ley Orgánica de Educación Superior*, se expresa que es indispensable la interculturalidad y el respeto a las diferencias para poder llegar al Buen Vivir que se menciona en la Constitución. En concordancia con la LOEI, según el Art. 13 literal I, una de las funciones de la educación superior es que se reconozca y fortalezca el uso de los idiomas ancestrales que permita el desarrollo de las diversas culturas que se encuentran en el país. Para esto, el Estado es el responsable de impulsar el desarrollo de políticas que conlleven a garantizar el respeto y visibilización de la diversidad cultural (Ley Orgánica de Educación Intercultural, 2011).

En lo referente a la comunicación, ésta también se rige bajo un principio de interculturalidad y plurinacionalidad, según el Art. 14 de la *Ley Orgánica de Comunicación*, que propicie el diálogo intercultural entre las diferentes etnias; principalmente busca que los pueblos y nacionalidades puedan difundir sus saberes, costumbres, cosmovisiones con el fin de que los otros valoren, respeten y conozcan sobre otras formas de vida. Precisamente la comunicación intercultural y plurinacional es uno de los derechos reconocidos en la mencionada ley, en el que todas las comunidades, pueblos y nacionalidades pueden hacer uso libre de su lengua y transmitir a través de ella su cultura, creencias, costumbres, etc., según el Art. 36. Uno de los compromisos que tienen los medios de comunicación para poder garantizar este derecho, tal como lo menciona el Art. 71 numeral 8, es impulsar la “igualdad en la diversidad” (Ley Orgánica de Comunicación, 2013, pág. 14).

A pesar de que en el país no hay una ley específica que regule la migración interna, se toma como referencia lo expuesto en el Art. 10 de la *Ley Orgánica de Movilidad Humana*, en el que todas las personas tienen derecho a difundir y conservar su

cultura en el lugar en el que se encuentren, para lo cual el Estado desarrollará acciones que garanticen el cumplimiento de dicho derecho (Ley Orgánica de Movilidad Humana, 2017).

2.3.4. Ordenanzas

El Gobierno Autónomo Descentralizado del Guayas expidió una *Ordenanza sobre cultura de paz como política pública* en la que según el Art. 5 tiene entre sus funciones coadyuvar a que se de en la provincia relaciones enfocadas en la paz y la convivencia armónica entre sus habitantes, así como también el “fortalecimiento de la identidad y autonomía de los pueblos indígenas y afrodescendientes” (Gobierno Autónomo Descentralizado de Guayas, 2018, pág. 12).

El fomento de la cultura de paz se desarrollará mediante acciones enfocadas en los Derechos Humanos y en la comprensión, tolerancia y diversidad; esto quiere decir que se garantizarán a todas las personas los mismos derechos sin hacer ningún tipo de distinción, así como recibir a quienes inmigran a la provincia dándoles a conocer sus derechos y servicios a los que acceden. Todo esto se logrará educando a la población guayasense y a propiciar el “desarrollo integral de los pueblos andinos, montubios, amazónicos, afro-ecuatorianos y más etnias” (Gobierno Autónomo Descentralizado de Guayas, 2018, pág. 18).

En general, se puede evidenciar que el país cuenta con una diversidad de normativas enfocadas al desarrollo de un país más inclusivo, de unidad en la diversidad, de reconocimiento, visibilización, respeto y valoración del otro diverso. Es evidente que se ha logrado un avance significativo, sin embargo surge el cuestionamiento de qué tanto se está esforzando el Ecuador para romper con el paradigma de la cultura occidental, qué tanto se está esforzando por lograr ciudades interculturales donde el encuentro con el otro sea una oportunidad de conocimiento, aprendizaje y apreciar la diversidad. Así mismo se hace el cuestionamiento de que el país no cuenta con ningún reglamento o ley que trate específicamente sobre la migración interna, el cual se hace muy necesario ya que se vive en una época donde la movilidad humana interna es muy frecuente.

2.4. Referente estratégico

Los modelos de desarrollo que han dinamizado por varias décadas la vida de la región de América Latina, provienen de un pensamiento occidental que conciben al capital como el fin último para alcanzar el desarrollo y la felicidad. De este modo, el capital se convirtió para los Estados de América Latina, en la premisa fundamental para la formulación y ejecución de políticas públicas porque desde el discurso eurocéntrico, era la única y universal manera de conseguir el desarrollo; sin reconocer el contexto, cultura y condición estructural de cada nación.

Frente a este modelo, el sistema social pone como centro de atención al capital; y paradójicamente en la vida humana se van gestando desigualdades y exclusiones que limitan la funcionalidad de la sociedad. Es en este desarrollo donde el ser humano no tiene protagonismo ni mucho menos oportunidad de “bien-estar” sino de “sobrevivir” porque los derechos, capacidades y dignidad de las personas no son reconocidos y ejercidos en esta lógica de capital.

Es así que ante las coyunturas y cuestiones sociales, surgen críticas al modelo único/neoliberal/capital y se reflexionan nuevas formas de desarrollo donde el ser humano sea concebido como sujeto de derechos, una sociedad que no esté al servicio del capital sino que su fin último sea la felicidad y el buen vivir de las personas. Consecuentemente, “el buen vivir, abre las posibilidades de concebir y agenciar la vida de otra manera. Abre la posibilidad de un nuevo contrato social enraizado en la relación y convivencia ética, entre humanos y su entorno, con el afán de retar la fragmentación y promover la articulación e interculturalidad (...) Abre la posibilidad de no sobrevivir sino de con-vivir” (Ministerio Coordinador del Patrimonio, 2009, pág. 25). De este modo la Constitución del 2008 declara que el Ecuador es un Estado de derechos, plurinacional e intercultural sustentado bajo el paradigma del Buen Vivir o Sumak Kawsay.

Este nuevo paradigma que propone una relación armónica entre las personas y naturaleza, proviene de los principios y filosofía de vida de los pueblos ancestrales, pueblos que fueron históricamente dominados producto de la colonización y de los modelos que propone la actual globalización.

Concebir sus premisas es reconocer y posicionar a la sociedad como diversa, intercultural con alcance a la justicia y equidad social. Pues el modelo occidental sostuvo y reprodujo la pobreza y no reconoció a la diversidad cultural, su discurso se alineó a homogenizar y dictar el “deber ser” a los países latinoamericanos sin reconocer las capacidades y potencialidades de sus ciudadanos/as; se podría decir que fue otra manera de colonizar (nos). En este sentido el Ecuador “vive un proceso de transformación que incluye la demanda aún pendiente y en construcción, de refundar el Estado: de superar la matriz etnocéntrica y monocultural, para dar paso a una nueva matriz intercultural y plurinacional” (CODAE; CODEPMOC; CODENPE, 2013, pág. 7).

Las políticas públicas han constituido el eje central para operativizar y responder a las problemáticas sociales. Frente a este contexto político cabe preguntarse y cuestionarse a partir de la realidad sociocultural: ¿se está logrando el buen vivir? ¿Cómo se lo está logrando? ¿En qué ámbitos de vida está presente?

Particularmente, el tema de la presente investigación “La migración indígena: experiencias sociales que perpetúan su colonizaje. Historias de Vida de 4 familias indígenas en la ciudad de Guayaquil” permite analizar y reflexionar en términos de políticas públicas ecuatorianas, la construcción del buen vivir y sobre todo la construcción de una sociedad pluri e intercultural en el contexto de la migración. A su vez se recalca que este hecho social es producto de las estructuras sociales y de los modelos de desarrollo dominantes, por tanto, no está ajena a las políticas de Estado y de Gobierno porque quienes migran del campo a la ciudad son personas que en sus vidas cotidianas la fuerza del régimen capital les ha sido influenciada, otorgándoles las menores posibilidades de desarrollo.

Actualmente, las políticas reflejadas en el Plan Nacional “Toda una Vida” (2017-2021) buscan garantizar sostenibilidad de la vida de todos/as los/as ciudadanos/as mediante el cumplimiento de sus derechos, evitando así la violencia y exclusión en cualquier ámbito/dimensión del sistema social. De esta manera, la visión del Plan Nacional se encamina a contar con un sistema justo que garantice la vida digna de las personas, indistintamente del grupo étnico o social al cual pertenece, con el afán

de maximizar sus capacidades y satisfacer sus necesidades que permitan el desarrollo en todos los ámbitos de la vida individual y comunal.

Esta garantía de cumplimiento de derechos en todos los ámbitos de la vida, planteada como visión del presente plan nacional, se convierte en un postulado cuestionable específicamente para realidad de las familias indígenas que migran a zonas urbanas, porque en las dimensiones de su vida: laboral, salud, educativa, social, cultural, etc., al estar en relación con un medio que es mayoritariamente mestizo, se podría ejercer poder/colonización/discriminación producto de estereotipos y prejuicios étnicos aún presentes hacia esta población.

Por consiguiente, dentro de las políticas que propone el Plan Nacional “Toda una Vida” se encuentra el de “Proteger y promover los derechos de las personas en situación de movilidad humana en el territorio nacional y en el exterior” (Senplades, 2017, pág. 106), entendiendo que la protección de los derechos es exclusivamente para los procesos de migración internacional bajo sus diversas dimensiones: “emigración, inmigración, tránsito, retorno, personas en necesidad de protección internacional” (Ministerio de Relaciones Exteriores y Movilidad Humana, 2018, pág. 11). “la movilidad humana es conceptualizada a la luz del derecho internacional, de los derechos humanos y a partir de la nueva agenda internacional, que impone una serie de estándares orientados a la garantía y protección de las personas en movilidad” (Ministerio de Relaciones Exteriores y Movilidad Humana, 2018, pág. 11).

Se podría decir que esta política es de Estado porque está amparada por la Constitución en su artículo 40 donde “se reconoce a las personas el derecho a migrar. No se identificará ni se considerará a ningún ser humano como ilegal por su condición migratoria” (Constitución de la República del Ecuador, 2008, pág. 32), asimismo en este artículo se menciona que el Estado ejecutará acciones que promuevan derechos de los/as ecuatorianos/as que se encuentren en condición de movilidad humana desde el contexto exterior.

A su vez esta política se plantea como meta numérica aumentar las atenciones a personas en condición de movilidad humana para la protección y cumplimiento de sus derechos de 699.631 a 750.000 al año 2021.

Siguiendo con esta política, se menciona que de acuerdo al autor Lowi (1996) es considerada “constitutiva” porque para la garantía y cumplimiento de los derechos de las personas que se encuentran en condición de movilidad humana se es necesario desde el Estado generar propuestas/condiciones institucionales que regulen e impulsen el desarrollo de este grupo poblacional mediante programas, proyectos y servicios. Un ejemplo de aquello es la creación del Ministerio de Relaciones Exteriores y Movilidad Humana.

Sin embargo, este ente regulador enfoca su actoría y concibe a la movilidad humana desde la migración internacional, es decir, que sus acciones y planes giran en torno a la política externa más no a la migración interna lo cual también es una cuestión de intervención estatal sobre todo para el fortalecimiento y ejercicio de la interculturalidad y desarrollo a nivel local.

Este planteamiento entra en coherencia sobre el cómo se concibió la política de la movilidad humana en el plan nacional 2017, pues su contexto se inscribe desde la dimensión internacional, con miras a una inserción estratégica internacional entendida como la forma en que el país participa en espacios internacionales con el afán de superar relaciones de poder y consolidar un entorno propicio para el comercio y la promoción de la soberanía. No obstante, en la migración interna (campo a la ciudad en poblaciones indígenas) es una realidad de poca o nula intervención política evidenciándose la débil garantía de los derechos en este proceso social.

El Plan Nacional del 2009-2013 está orientado al reconocimiento de las diversidades socioculturales y eliminación de toda forma de discriminación inclusive por condiciones migratorias. Por su parte, en el Plan Nacional del 2013 al 2017 se enfoca en promover la inclusión económica y social de personas en condición de movilidad humana.

Es importante mencionar que los avances que se han dado a nivel político y social a través de proyectos, ha logrado que el Ecuador se posicione como país pluricultural, sin embargo; la interculturalidad no es vivida a plenitud, porque las subculturas del país se invisibiliza en la llamada cultura hegemónica (mestizaje) que se asume como

superior en este intercambio cultural.

Actualmente la forma en que se está operativizando la política mencionada en párrafos anteriores, consiste en brindar servicios y programas tales como:

- Asistencia Penal Internacional
- Apostilla y Legalización de documentos
- Exhorto o Carta Rogatoria
- Repatriación de personas privadas de la libertad
- Orden de Cedulación
- COGEP Art. 56
- Catálogo de servicios para emigrantes retornados

Se evidencia que estos servicios tienen un enfoque asistencialista y administrativo, respondiendo a la concepción de la política orientada a la migración internacional sin involucrar aspectos culturales y los procesos de aculturación que se enfrentan las familias que pertenecen a otras culturales y que se trasladan a otras ciudades dentro del mismo territorio.

Por otro parte, el objetivo 2 del Plan Nacional Toda una Vida apunta a “afirmar la interculturalidad y plurinacionalidad, revalorizando las identidades diversas” (Senplades, 2017, pág. 37), esta finalidad refuerza el derecho a la cultura que tienen las personas en una sociedad que es diversa y desde esta lógica “asumen la diversidad no como impedimento, sino como una oportunidad para la realización de objetivos comunes a partir del diálogo constante, franco, abierto y responsable” (Senplades, 2017, pág. 60).

Este objetivo plantea específicamente dos políticas que van en coherencia y tributan al problema de la presente investigación; ambas políticas son de tipo universal, de aplicación nacional y con enfoque de derechos:

“2.3. Promover el rescate, reconocimiento y protección del patrimonio cultural tangible e intangible, saberes ancestrales, cosmovisiones y dinámicas culturales.

2.4. Impulsar el ejercicio pleno de los derechos culturales junto con la apertura y fortalecimiento de espacios de encuentro común que promuevan el reconocimiento, la valoración y el desarrollo de las identidades diversas, la creatividad, libertad, estética y expresiones individuales y colectivas” (Senplades, 2017, pág. 63).

Además este objetivo plantea metas al 2021, las cuales dos metas se alinean con mayor precisión al tema de la migración y cultura; la primera consiste en abolir la discriminación por condición de género, etnia y de movilidad humana con énfasis en la erradicación del porcentaje de discriminación en poblaciones indígenas, afros y montubios; la segunda meta está encaminada a promover el diálogo intercultural.

Se podría decir que, en el actual plan nacional de desarrollo, existen políticas que protegen y promueven el derecho a la cultura y de movilidad humana, desde una dimensión general. Sin embargo, para la cuestión de la migración indígena se posee poca o nula sostenibilidad política porque a nivel nacional se comprende y se aborda a la movilidad humana desde un aspecto de migración internacional mas no interna.

Asimismo la Agenda de Política Exterior sustentada en las premisas del plan nacional Toda una Vida y de la ley de Movilidad Humana, propone en su objetivo 5 “promover el ejercicio de los derechos de las personas en movilidad humana en todas sus dimensiones” (Ministerio de Relaciones Exteriores y Movilidad Humana, 2018, pág. 58)y dentro de este objetivo se encuentra la política 4 orientada a “Defender la diversidad, integración y convivencia de las personas en situación de movilidad” (Ministerio de Relaciones Exteriores y Movilidad Humana, 2018, pág. 62).

Por su parte, el Plan Nacional de Movilidad Humana propuesto por el Ministerio de Relaciones Exteriores y Movilidad Humana a través del Acuerdo Ministerial Nro. 000133, fue desarrollado en concordancia con el objetivo 5 de la Agenda de Política Exterior enfocado en la promoción de los derechos de las personas en condición de

movilidad humana en todos los aspectos de su vida. Este objetivo posee cuatro políticas desde un aspecto de migración internacional:

- “1. Promover la ciudadanía universal y la libre movilidad a nivel internacional;
2. Fortalecer la protección de los derechos de la población en situación de movilidad humana;
3. Generar condiciones para fomentar una migración ordenada, segura y regular;
4. Defender la diversidad, integración y convivencia de las personas en situación de movilidad” (Ministerio de Relaciones Exteriores y Movilidad Humana, 2018, pág. 9).

Por su parte, el Plan de Desarrollo y Ordenamiento Territorial de la provincia del Guayas (2016-2019) establece dentro de sus objetivos estratégicos de desarrollo, el fomento de la identidad cultural de la provincia del guayas proporcionando la política de “Fortalecer la diversidad de expresiones y vivencias culturales de la comunidad guayasense” (Prefectura del Guayas , pág. 495).

De acuerdo a las políticas presentadas anteriormente y que forman parte del Plan Nacional de Desarrollo “Toda una Vida”; Agenda de Política Exterior; Plan Nacional de Movilidad Humana y el Plan de Desarrollo y Ordenamiento Territorial de la provincia del Guayas, los mismos que se sustentan bajo los postulados de la Carta Magna y la Ley Orgánica de Movilidad Humana; permiten llegar a la conclusión y reflexión de que el Ecuador mantiene un débil/nulo marco político en materia de migración interna que garantice el cumplimiento de los derechos y calidad de vida de las familias indígenas que por condiciones socioeconómicas deciden migrar a zonas urbanas.

De este modo, el Buen Vivir para las personas indígenas que migran a las ciudades carece de significado porque desde el sistema sociopolítico al cual pertenecen no se están dando las condiciones y/u oportunidades de desarrollo que merecen al ser concebidos/as como sujetos de derechos. Desde su llegada a la ciudad se enfrentan con un sistema educativo, social, cultural y laboral que aún no comprende/valora sus cosmovisiones y manifestaciones culturales específicas.

La migración indígena es un hecho y se incrementa mayormente en un mundo industrializado; y desde un aspecto positivo le permite a la ciudad y a sus habitantes

conocer, reconocer y convivir con la diversidad y hacer posible un Estado “interculturalidad”, sin embargo la inexistencia de políticas públicas en materia de migración interna incrementa aún más la vulneración de derechos hacia la comunidad indígena. La realidad que ofrece el sistema político se lo podría entender como una forma de perpetuar la colonización.

El enfoque de la migración, es un enfoque mirado desde la política externa dejando a un lado las realidades/procesos/necesidades que viven los pueblos, comunidades y grupos étnicos que se desplazan del campo a la ciudad. De esta manera “una forma visible de racismo por parte del Estado, es el no reconocimiento ni valoración de la presencia de otras culturas e identidades. En el caso de nacionalidades y pueblos indígenas, debido a la discriminación por situación étnico-cultural, muchos han optado por la aculturación a la cultura mestiza, lo que implica la pérdida del idioma, vestido y demás expresiones culturales” (CODAE; CODEPMOC; CODENPE, 2013, pág. 67).

Desde este contexto, se podría decir que existe incoherencia con lo que declara la actual constitución sobre el “buen vivir” frente a lo que hace para alcanzar el “buen vivir” especialmente para la población indígena, que actualmente sigue siendo uno de los grupos étnicos de mayor vulneración de derechos y con menores oportunidades de desarrollo. Asimismo se recalca la paradoja que existe frente a esta realidad legal porque han sido los/as indígenas que con su cosmovisión y principios ancestrales forjaron los fundamentos de la constitución alineados al paradigma del buen vivir.

Entonces, para construir una sociedad inclusiva, intercultural, de derechos y por tanto decolonial, es necesaria la urgencia de políticas locales, regionales y nacionales que garanticen el pleno cumplimiento de los derechos de los pueblos y nacionalidades indígenas y de personas que migran internamente desde el enfoque de derechos, interculturalidad y de inclusión que sostengan la cohesión social, participación ciudadana y el desarrollo nacional en la diversidad.

Capítulo 3: Referente metodológico

3.1. Enfoque de Investigación

Para la presente investigación se utilizó un enfoque cualitativo, el cual según Hernández Sampieri, Fernández Collado y Baptista Lucio (2010) “proporciona profundidad a los datos, dispersión, riqueza interpretativa, contextualización del ambiente o entorno, detalles y experiencias únicas. También aporta un punto de vista “fresco, natural y holístico” de los fenómenos, así como flexibilidad” (pág. 17).

Para Vasilachis de Gialdino (2006) algunas de las características de este enfoque son:

- Se interesa por estudiar la manera en que se vive y se comprende el mundo.
- Toma en cuenta el punto de vista de quienes participan de la investigación.
- Es un enfoque reflexivo, interpretativo e inductivo.
- La interacción entre quien investiga y los participantes, es la base del enfoque.
- Intenta descubrir lo nuevo y propone nuevas perspectivas de a partir de lo que se ha conocido.

Este enfoque fue escogido por el carácter holístico que posee y porque permite tener profundidad de lo que se investiga. También porque le otorga protagonismo a los participantes y la manera en que ellos perciben y experimentan su realidad. Mediante este enfoque se obtuvieron y comprendieron las construcciones de las personas indígenas que viven en Guayaquil sobre su interacción con lo mestizo.

3.2. Nivel de investigación

El nivel de la investigación es exploratorio/descriptivo. Es exploratorio porque busca “examinar un tema o problema de investigación poco estudiado, del cual se tienen muchas dudas o no se ha abordado antes” (Hernández Sampieri, Fernández Collado, & Baptista Lucio, 2010, pág. 79). Y también es descriptivo porque busca “especificar las propiedades, las características y los perfiles de personas, grupos, comunidades, procesos, objetos o cualquier otro fenómeno que se someta a un análisis” (Hernández Sampieri, Fernández Collado, & Baptista Lucio, 2010, pág. 80).

Es así que el nivel exploratorio permitió conocer más a fondo la migración indígena y el desarrollo de su cultura en las ciudades debido a que es un tema poco estudiado, así como también se pudieron identificar nuevas situaciones que puedan ser investigadas con mayor profundidad en un futuro. Por su parte el nivel descriptivo permitió detallar más a fondo el fenómeno y cómo se manifiesta; se describieron las percepciones, creencias, significados, sentimientos de las personas indígenas al llegar a la ciudad e interactuar con personas de etnia mestiza.

3.3. Método de investigación

El método utilizado en la presente investigación es el hermenéutico, el cual según Mardones y Ursúa (citado por Bernal, 2010) “busca entender o interpretar el sentido y el significado de los actos humanos” (pág. 38), y tiene como una de sus principales características “la unidad sujeto-objeto en oposición a la dicotomía sujeto investigador-objeto investigado, originándose aquí la *intersubjetividad* en la generación del conocimiento...” (pág. 38). El método hermenéutico comprende las construcciones que se dan en un contexto determinado, en este caso el escenario de la ciudad y lo mestizo, y tiene como elemento central las experiencias sociales que se dan en la vida cotidiana de las personas.

3.4. Universo, caso de estudio y muestreo

3.4.1. Universo

El universo es “el conjunto de elementos que tienen una característica similar y que se hallan dentro de una circunscripción territorial” (Garcés Paz, 2000, pág. 83). Para la presente investigación el universo son las personas indígenas que han migrado de su lugar de origen a la ciudad de Guayaquil, que según el Censo 2010, el 1,4% de la población guayaquileña se auto-identifica como indígena; esto correspondería a 32.912 personas aproximadamente.

3.4.2. Caso de estudio y muestreo

En esta investigación los casos de estudio corresponden a 4 familias indígenas

migrantes residentes en Guayaquil y a 4 actores involucrados con el tema.

El tipo de muestreo que se utilizó fue de conveniencia, el cual “consiste en seleccionar los elementos de la muestra entre los que están más disponibles o que resultan más convenientes para el investigador” (Hernández Rodríguez, 2011, pág. 21). Para seleccionar la muestra se tuvieron en cuenta los siguientes criterios para las familias indígenas:

- ✓ Pertenencia a la etnia indígena.
- ✓ Que vivan en Guayaquil.
- ✓ Que hayan vivido el proceso de migración.
- ✓ Que deseen participar de manera voluntaria en la investigación.

Para seleccionar la muestra se realizó un acercamiento con familias indígenas conocidas por las investigadoras, y también se contactó a un Abogado indígena, quién facilitó contactos de familias indígenas en Guayaquil.

Coincidentemente, las 4 familias entrevistadas provienen de la Provincia de Chimborazo, y son de nacionalidad indígena Quichua y Puruhá; son familias nucleares y tienen entre 2 a 4 hijos/as. Decidieron migrar a la ciudad en búsqueda de mejores oportunidades, algunas lo hicieron con sus familias y otras formaron su familia ya estando en la ciudad. Al llegar a Guayaquil todas las familias se dedicaron al negocio de la tienda o a la venta de legumbres.

Para la selección de los actores involucrados en el tema se habló con una persona del Municipio de Guayaquil, quien facilitó los contactos de dos funcionarios de la DASE (Dirección de Acción Social y Educación) y de la Pastoral de Movilidad Humana; así mismo se contó con la ayuda del Abogado indígena. Se seleccionó a estos actores para poder conocer cuál es su percepción frente al tema de la migración interna y la diversidad en la ciudad de Guayaquil; así mismo se tuvo la intención de conocer, desde las instituciones en la que los actores trabajan, qué propuestas o estrategias se han implementado en la ciudad para facilitar la adaptación de las personas migrantes, y para combatir la discriminación y fomentar la convivencia armónica.

Existieron dificultades frente al logro de la muestra de 6 familias planteadas en el diseño; entre ellas la disponibilidad de las familias, ya que la mayoría trabaja en mercados y su único tiempo libre es a partir de las 21h00; de igual manera algunas familias confirmadas decidieron no participar en la experiencia, por ello, hubo un reajuste en el proceso y se completó una muestra de 4 familias que cumplieron los criterios arriba descritos.

3.5. Formas de recolección de la información

Las técnicas que se utilizaron en la presente investigación fueron las historias de vida y entrevistas semi-estructuradas.

- Historia de vida: Es un estudio que se elabora de la experiencia vivida por una persona o una familia, la cual es contada al investigador. “El investigador relaciona una vida individual/familiar con el contexto social, cultural, político, religioso, y simbólico en el que transcurre, y analiza cómo ese mismo contexto influencia y es transformado por esa vida individual/familiar” (Vasilachis de Gialdino, 2006, pág. 178).

Oscar Lewis toma las historias de vida como una estrategia que permite tener resultados integradores y que permiten comprender la realidad de las personas. Mediante las historias de vida a varias voces se rescata la cotidianidad de las familias, rescatando y valorando la perspectiva de cada miembro frente al tema. “Estas autobiografías múltiples y cruzadas daban cuenta, de manera más precisa y compleja, de las interrelaciones ocurridas en el interior de la familia, además de las observaciones que los investigadores lograban registrar” (Aceves Lozano, 1994, pág. 29).

- Entrevista semi-estructurada: “se basan en una guía de asuntos o preguntas y el entrevistador tiene la libertad de introducir preguntas adicionales para precisar conceptos u obtener mayor información sobre los temas deseados (es decir, no todas las preguntas están predeterminadas)” (Hernández Sampieri, Fernández Collado, & Baptista Lucio, 2010, pág. 418). La entrevista

resulta de gran utilidad para estudios exploratorios/descriptivos, busca obtener información que sea lo más precisa posible sobre lo que se investiga, también busca rescatar los significados que los entrevistados le dan a los temas tratados, y se pretende que el investigador que aplique esta técnica se mantenga activo durante el proceso para que pueda comprender el discurso de los participantes (Díaz-Bravo, Torruco-García, Martínez-Hernández, & Varela-Ruiz, 2013).

Se recogieron las historias de vida de las cuatro familias indígenas participantes, dando énfasis a sus historias a partir de la migración. Las entrevistas semi-estructuradas, por su parte, fueron realizadas a personas ligadas con algunos actores institucionales claves en el proceso de migración: el Municipio de Guayaquil, para revisión de la política de inclusión local; la iglesia Católica, a través de la Pastoral Indígena, para conocer lo que hacen para el proceso de acompañamiento y adaptación de las familias; y un representante de un movimiento indígena local.

Todas las historias de vida fueron grabadas, para esto, las familias firmaron un consentimiento informado, aceptando ser partícipes de la investigación.

3.6. Formas de análisis de la información

Para el análisis de la información, se transcribieron las historias de vida de las familias y las entrevistas de los actores involucrados; una vez transcrita la información se procedió a la codificación, la cual fue abierta, este tipo de codificación “resulta del examen minucioso de los datos para identificar y conceptualizar los significados que el texto contiene. Los datos son segmentados, examinados y comparados en términos de sus similitudes y diferencias” (San Martín Cantero, 2014, pág. 110). Los códigos iniciales obtenidos surgen de las lecturas y teorías que utilizaron las investigadoras, y al aplicar las técnicas se obtuvieron códigos del lenguaje de los participantes. La codificación abierta se la realizó manualmente, y luego los códigos fueron trasladados a matrices de codificación que facilitaron el análisis de la información.

3.7. Categorías y subcategorías

Categorías	Subcategorías
Migración indígena	<ul style="list-style-type: none"> • Situaciones/experiencias migratorias • Sentimientos experimentados • Causas y efectos • Percepción de lo mestizo/ciudad • Cambios socioculturales • Adaptación cultural • Maneras de afrontar • Iniciativas colectivas • Percepción del Municipio sobre migración indígena
Cosmovisión indígena	<ul style="list-style-type: none"> • Concepción de: familia/comunidad/naturaleza/trabajo • Estilo de vida • Principios ancestrales (Ranti ranti,
	<ul style="list-style-type: none"> Tantanakuy, Parlamakuy, Karanakuy) • Valores culturales • Costumbres / Tradiciones • Memoria colectiva
Colonización / mestizaje	<ul style="list-style-type: none"> • Actores o situaciones que perpetúan el colonizaje • Formas de colonizaje frente a las expresiones culturales indígenas • Elementos culturales colonizados • Relaciones de poder • Imposición de creencias • Respuestas frente a los procesos de mestizaje / Formas de resistencia en la colonización
Procesos inclusión /exclusión	<ul style="list-style-type: none"> • Expresiones culturales indígenas en diversos ámbitos de la ciudad • Formas de inclusión/exclusión cultural en la ciudad

Capítulo 4: Resultados de la investigación

En el presente capítulo se analizará la información recolectada de acuerdo a las preguntas de investigación antes planteadas, dando a conocer, en primer lugar las historias de vida de las familias; así mismo se analizarán los cambios culturales y de qué manera la ciudad y lo mestizo refuerzan la matriz colonial, por lo que se establecen acciones desde el Trabajo Social para intervenir en el tema de migración y cultura.

4.1. Historias de vida

Las historias de vida presentadas a continuación, son construidas a varias voces y están escritas en primera persona, ya que al ser una investigación con enfoque decolonial, se busca visibilizar y rescatar las propias voces de las familias al compartir su experiencia de migración. Mediante las historias de vida a varias voces se rescata la cotidianidad de las familias, rescatando y valorando la perspectiva de cada miembro frente al tema. “Estas autobiografías múltiples y cruzadas daban cuenta, de manera más precisa y compleja, de las interrelaciones ocurridas en el interior de la familia, además de las observaciones que los investigadores lograban registrar” (Aceves Lozano, 1994, pág. 29).

4.1.1. Familia 1: “El ser indígena se mantiene en cualquier lado que esté”

Juan: Mi nombre es Juan, mi esposa es Lucía y tenemos dos hijos: la Laurita y el Pablito. Nosotros venimos de Riobamba del Cantón Guamote de la Provincia de Chimborazo de una comunidad que se llama “Lirio San José”. En nuestra comunidad aprendimos a cultivar, lo que es la ganadería, a crecer con los animales, y todo eso tenemos que aprender los que venimos de la sierra.

Lucía: Mi nombre es Lucía. Allá en mi tierra las mujeres vestimos con las botas, el anaco y no con estos anacos que usamos acá en la ciudad, sino con los anacos de lana porque hace mucho frío, también se usa la bayeta de lana del borrego porque el borrego es caliente, nos ponemos el sombrero y nos amarramos el pelo con una cinta; además utilizamos faja de lana y tiene que amarrar bien duro para que no

caiga, y nos ponemos esas fajas porque las indígenas cuando ya estamos acostumbradas a eso hay fuerza y podemos alzar sacos o los quintales de arroz, vuelta aquí cuando me pongo short para poder lavar la ropa y no mojarme mucho me siento fastidio, medio raro, siento que no tengo fuerza. Los hombres en cambio allá utilizan por adentro pantalón y por arriba se ponen zamarrón de lana, poncho de lana con una bufanda blanca y su sombrero. Así se anda en mi tierra.

Nosotros para ir a la escuela, teníamos que en el campo levantarnos a las cuatro de la mañana y allá no hay comida como aquí, allá no comemos mucho. El arroz de cebada lo tenemos que moler en la tierra y por eso a las cuatro de la mañana mi mami nos sabía dar para moler en la tierra y después uno se va con el borrego, otros con la vaca, otros con el chancho y luego de todo eso ir a la escuela. Ahí me iba con el anaco, botas, bayeta y a veces con el sombrero.

Ese era mi orgullo, así andábamos en la sierra...y luego de la escuela, nosotros teníamos que regresar a la casa y preocuparnos primero de los animales y mi mami me sabía esperar con la comida y no con la comida del pollo, del seco nada de eso, se cocinaba la papa con la cáscara, el melloco y todo eso con una ensaladita de tomate y nos sabíamos sentar todos alrededor y comíamos, allá no hay nada de jugo se prepara colada con máchica molida.

En nuestra tierra el carnaval se celebra con ganados bravos y parte de mi familia tiene ganado bravo, cuando hay fiestas ellos se levantan a las tres o cuatro de la mañana y se van al paramo a sacar a los toros bravos y se reúne toda la comunidad a ver esa fiesta, pero ya se está olvidando esa cultura, también hacían correr los caballos alrededor de las casas, se baila más que nada en carnaval, y en las casas se preparaban comida para brindarles chicha, mote, trago a los carnavaleros.

Vuelta cuando me casé con el Juan, me fui a vivir con su familia ahí mismo en el campo, en ese lugar vimos mucha amargura, vivíamos con mi suegra y cuñadas todo un solo relajó, teníamos problemas y decía que aquí no se hacía nada y vuelta yo quedé embarazada de la Laurita, ahí nos dedicábamos a los animales y a la agricultura nada más, ahí los animales un año demoran para reproducirse, por ejemplo, el borrego desde pequeño hasta que sea grande tenemos que esperar para

coger la plata; asimismo lo que nosotros sembrábamos tocaba esperar hasta medio o un año cuando el sembrío se lo cuidaba bien, por eso es que con el Juan pensábamos en salir. Es difícil, donde quiera es difícil... yo lloraba y decía algún día, algún día yo no voy a estar aquí, yo voy a salir a la ciudad y voy a trabajar...toca dejar a los animales como el borrego, chanco; también estar en la agricultura, allá es libre de vivir se respira aire puro y es tranquilo; sin embargo cuando yo vivía allá no tenía nada, acá voy prosperando.

Juan: El dejar mi comunidad donde me he criado, vivido y estudié es difícil y sigue siendo difícil... he dejado a mi papi, a mi mami, el celebrar con la familia cualquier fiesta, sin embargo, para poder salir adelante y ayudar a mi familia, viajamos con mi esposa e hija a Quito a Guamaní, ahí estuvimos casi un año y creo que en ese lugar tuve mal de ojo, estuve un poco mal.

Lucía: En Guamaní mi esposo salía a trabajar en construcción a buscar en la parada de gente que llegue para ver si le salía algo. La vida ha sido dura... mi esposo se iba al trabajo y vuelta yo me quedaba con mi hija de ocho meses y embarazada de mi otro hijo; a veces no comía porque no había plata, yo no le daba a mi hija la leche de tarro, peor para eso no había plata, me tocaba comprar más colada, colada yo le metía; y a veces mi mami del campo tenía que mandarme papa, haba, esas cosas.

Para dar a luz yo no tenía plata, solamente me cargué como cien dólares y ahí en el hospital me hicieron comprar porque mi hijo nació prematuro y ahí no había incubadora para poner a mi hijo y tenía que ir a otro hospital y yo me preguntaba y mi hija quien la va a cuidar. Es bien difícil de criar a mi hijo he gastado desde que nació, a última hora hacer exámenes de sangre, heces, de todo y según esos exámenes ahí los doctores estudiaron y dijeron que mi hijo había tenido anemia.

Luego de meses que nació el Pablo, recibí en Quito una llamada de la hermana de mi esposo y nos dijo que vengamos a Guayaquil para poner una tienda, pero para mí no era fácil porque yo escuchaba que acá hace un tremendo calor, además yo veía en las noticias que hay mucho accidente, la droga, el alcohol, los ladrones, cómo matan y yo tenía ese miedo, me daba miedo eso y yo le dije al Juan que no quería ir.

En Quito mi esposo se quedó sin trabajo y no nos fue bien, fue entonces que decidimos venir a Guayaquil, cuando llegamos aquí no era fácil conseguir un sitio, mi cuñada nos prestó dinero para abrir la tienda y la primera tienda que tuvimos fue en la 40 y la F y casi no había ventas; yo lloraba, siempre andaba con las lágrimas llorea que llorea porque yo no me enseñé, te juro que yo no me enseñé; lo que más me hacía llorar era el calor porque era muy fuerte y el espacio donde vivíamos también era pequeño ...no me enseñaba, yo lloraba, me encerraba y lloraba y lloraba; yo decía por qué vine acá si no hay ventas, no comía, cuando yo no comía mi hijo tampoco porque tenía 6 meses de nacido, yo solo agua tomaba, yo no consumía sopa, él tampoco se enseñaba le cogía salpullido y lloraba por el calor.

Yo decía no le soporto aquí y con mi esposo discutía porque yo no quise venir, parecía que no había aire, y parecía que me ahogaba. Guayaquil no es aseado, botan basura por donde quiera y no es lo mismo porque en mi tierra ninguna basura se encontraba, es bien bonito; vuelta mis hijos también lloraban por el calor y mi esposo no sentía nada. Mi mente era regresar a Quito y poner a mi hija en el jardín y trabajar en alguna cosa ya sea lavando o algo así.

Mi esposo quedó aquí y yo me fui, yo me embarqué a mi hija, cogí un taxi y me cobró hasta el terminal \$5, de ahí cogí un bus a las 3 de la tarde a Quito, y llegamos a Quito casi a las 2 de la mañana solita con mis hijos. De ahí yo había cogido un carro Andino, y yo dormida me pasé el terminal, y me quedé en un puente oscuro, y yo decía Dios mío qué hago, porque ya no tenía plata, con \$20 no me alcanzaba. Ya era de noche y yo dije Dios mío ayúdame con un taxi, pero que no sea mala gente ese taxi, a mí se me venía esa idea porque estaba oscuro y no había gente, apenas bajé del bus alcé la mano y cogí un taxi y gracias a Dios el taxi había estado viniendo de la iglesia y me dijo "hermana no te asustes" porque yo estaba con las lágrimas porque yo no tenía plata y no tenía con qué pagar, tenía \$1,50. Me dice "¿a dónde va a ir, es lejos?", y yo le digo a Guamaní, y me dice que son \$5 pero yo no tenía y él dijo "ya bueno".

Y me decía "¿por qué lloras?, no te asustes, mira yo tengo una Biblia aquí, yo vengo de la iglesia, soy evangélico", pero la cara, el rostro, era... estaba asustada no

confiaba en él, tenía medio rayado. Luego él me dejó en la puerta del cuarto del tío de mi esposo, ahí me calmé, pero yo no tenía plata y le digo “un ratito” porque iba a pedir a ellos plata, pero ellos tampoco tenían, y yo me dije Dios mío ahora qué hago, \$1,50 nomas tenía, y se enojó pues el taxista, yo no tenía plata. Decía “¡por qué si no tiene plata tenía que coger el taxi!”, el tío de mi esposo sale y le dice que “mañana tarde le venga a cobrar aquí mismo que yo le cancelo porque ahora no tengo”, pero se fue y nunca más volvió a cobrar.

Vuelta después de unos días mi esposo me fue a buscar a Quito y me convenció de que regresáramos a Guayaquil, aquí estamos desde hace tres años y recuerdo que cuando nos pedían en la tienda sólo unas cosas conocíamos y otras no, nosotros no teníamos tienda antes, nosotros no sabíamos nada de lo que es de tienda, y nadie nos dijo nada “así es, esto es para esto”, nosotros mismos nos arriesgamos y entendíamos a las personas, cuando los vecinos iban a la tienda preguntábamos 2 o 3 veces qué es, cómo es. Por ejemplo aquí hablan de “sachet”, nosotros no sabíamos de eso, también decían “detergente” y qué es eso yo decía en mi mente, me quedaba parada ahí y me decían “no mija, el deja para lavar la ropa”, y así comenzaba a aprender.

Juan: Yo recuerdo que los primeros días vine y tampoco les entendía nada a ellos, lo que ellos me ordenaban; yo preguntaba si quiera más de unas 10 veces porque aquí las personas hablan rápido y yo no entendía, para mí era difícil.

Lucía: La primera vez que vine los escuchaba que hablaban medio raro y yo me asustaba porque en la tienda me decían “hierbita” hierba buena” pero yo no conocía nada de eso, y me preguntaba qué será eso, después de un par de semanas yo ya les entendía cómo hablaban, y así mismo uno también va acostumbrándose, yo hablaba y entendía un poco más rápido el castellano. Sin embargo me gusta que mis hijos mantengan nuestro idioma quichua, yo le digo a mi hija que hable como nosotros para que no deje nuestro idioma.

A mí me gusta de pronto algún día ella crece, en el colegio ella quede reina y ella sepa el quichua, y los que hablan castellano sepan que ella habla y presenta su idioma y sienta ese orgullo como yo lo tengo al ser indígena, yo le digo habla esta

palabra en quichua y ella dice -no puedo mami- a mí me gusta que ella sepa hablar en quichua. Nuestros hijos van aprendiendo de la escuela incluso de las personas que vienen a comprar a la tienda y se les queda grabado el castellano.

Para nosotros la tienda es esclavitud, el atender la tienda es lo más difícil porque levantarse a la cinco de la mañana y cerrar a las diez de la noche y atender a mis hijos...vuelta aquí son las ocho o nueve de la mañana está preocupada de los ladrones. En Guayaquil hay mucha matanza, drogas, ladrones, delante de mi tienda molestaban los “chamberos”, las calles están llenas de cigarrillos, fósforos, eso es lo que no me gustaba y hasta ahora no me gusta, siguen molestando. Hasta uno mismo como madre y como no he estudiado tengo miedo de mis hijos, qué están viendo mis hijos y eso me preocupa mucho, allá en mi tierra no he visto a ningún señor que fuma y aquí que vengo a ver y hasta policías veo que también andan vendiendo la droga.

A veces yo veo que le maltratan al hijo y utilizan un vocabulario mal porque mi mami no me ha insultado así, aquí insultan por la nada y mi hija Laura cuando escucha dice “me asusta mami”. Mi familia de allá me preguntan que cómo soportamos tanto Guayaquil y me dicen que no saben por qué no tenemos miedo porque ellos ven en las noticias que salen: ha muerto tal, ha robado tal... y eso le preocupa a mi familia también.

Juan: Sin embargo aquí en la ciudad hay más negocios que allá, allá en el campo esperamos un año para tener la plata en cambio aquí como quien dice hay trabajo seguro, para nosotros ciudad es prosperidad. Donde vivía antes yo vivía mal no tenía de dónde comer y vivía de aquí para allá... por eso tengo que luchar y tengo que estar aquí luchando en el negocio de la tienda y si no trabajo un día de donde va a salir la plata.

Lucía: Y a pesar de que aquí en Guayaquil nos hemos dedicado al negocio de tienda extrañamos nuestra comunidad porque me siento bien en la naturaleza, yo he vivido ahí donde hay animales, árboles, sembrío, agricultura.

Juan: Nosotros cuando vamos a visitar a nuestras familias en el campo nos ponemos las botas, el poncho, bufanda, sombrero y nos vamos con los borregos, ensuciando las manos en lodo.

Lucía: En cuanto a mi vestimenta la conservo el estar aquí en la ciudad... a mí no me importa lo que diga la gente porque los indígenas nos vestimos así y ¿Por qué vamos a cambiar? Por ejemplo, yo no me voy a cambiar para dejar a mi hija a la escuela, yo no me voy a estar poniendo pantalón, ni tampoco me voy a estar pintando el cabello ¿Por qué voy a estar así arreglando, maquillando? No es necesario, yo vine a este mundo así, con tal que lo que use esté limpio, por qué va a cambiar indígena, el ser indígena se mantiene en cualquier lado que esté.

4.1.2. Familia 2: “Cuando uno va a cualquier lado tiene que aprender para sobrevivir”

José: Mi nombre es José, mi esposa se llama Susana, ya vamos para 12 años de casados y tenemos dos hijos: Carlos y Sofía. Nosotros somos originarios de la Provincia de Chimborazo, yo nací en la Parroquia Cacha, mi esposa nació en el Cantón Colta, y nuestros hijos nacieron aquí en ciudad de Guayaquil.

Susana: Nuestro estilo de vida en el campo se enfocaba más al trabajo, para la escuela siempre sabemos levantar a las 6h00 e irnos, después de las 12h00 uno llegaba a la casa, dejaba la maleta a un lado y a hacer las cosas de la casa, también después de la escuela era ver a los animales, recoger la hierba para los animales, coger agua.

José: También teníamos fiestas de la comunidad que se llamaban “Parroquialización”, en el aniversario de las parroquias se reúnen todas las comunidades, iban con demostraciones de sus comunidades, muestran lo que hacen, qué es lo que crían, demostraban cómo cargaban hierba, cebada, trigo, demostraban su significación y todo eso; en fin de año en la comunidad se juntaban toditos con un año viejo y así toda la noche tomaban, bailaban, peleaban y así, entonces comenzaba bonito y terminaba mal. Por ejemplo en Navidad hacían comparsas, fiestas en las escuelas, en la comunidad; y así mismo en el día de los

difuntos se reunían en el cementerio, llevaban la comida y ahí tomaban y otra vez peleaban y así (risas).

Susana: Allá también cuando nací en mi tierra aprendí el idioma kichwa, solo hablaba kichwa y uno iba a la escuela y ahí era diferente porque los profesores hablaban español y entonces uno no entendía muchas cosas; en la escuela los profesores no eran bilingües, hablaban en español y nos enseñaban en español. En la Sierra en nuestra época no había inglés; para nosotros era feo hablar el español, siempre mezclábamos, hablábamos en español y hablábamos en kichwa.

José: Era duro para nosotros cambiar de idioma porque en nuestra comunidad hablan 100% quichua, pero cuando entrabas a la escuela era muy diferente, los profesores hablaban en español las palabras que ni se entendían, a veces preguntaban ¿qué es verbo?, pero si me hubiese preguntado qué es verbo en quichua, ahí sí le entendía. Entonces muchas de las cosas las buscábamos en diccionario, fuimos aprendiendo y ya cuando hablábamos con los profesores íbamos captando el sentido del español, aunque hasta el 4to-5to grado mezclábamos el quichua con el español.

Nosotros realmente solo estudiamos la primaria allá en nuestras comunidades. Hasta un año estudié, pero la cuestión económica de los padres o la distancia para ir caminando a un colegio, ese ha sido un obstáculo grande y también el transporte. Como veo que mis padres trabajan, hemos seguido esa rama de trabajar como ellos. Ella así mismo pasaba allá en la Sierra, los padres madres vivían aquí, pero ella vivía con su abuelita allá en la Sierra.

Yo vine cuando todavía era soltero, iba a cumplir unos 15 años. Allá yo trabajaba en Riobamba como cargador en Montebello, entonces yo conocí a un señor que viajaba de allá para acá que es indígena mismo y me dijo “¿le gustaría trabajar conmigo? Y yo le dije “¡claro, por qué no!””, entonces dejé el trabajo de allá y me vine con él. El señor repartía legumbres a Nobol, Daule, Santa Lucía, Pedro Carbo, Colimes, todo el día iba dejando de mercado en mercado, entonces trabajaba así, también de cargador. Yo vivía con ellos, porque ellos me dijeron que iban a dar casa. Yo migré para sobresalir de lo económico, allá no había como invertir porque no hay dinero

para hacerlo por lo que nos vemos obligados a emigrar. Pero dije un día voy a ir a Guayaquil a trabajar, a la final tuve la oportunidad de venir acá y cuando vine no era como yo pensaba, era duro la situación aquí.

Por ejemplo el trabajo, aquí el trabajo para un indígena es levantarse a las 2-3 de la mañana para que puedas coger un sustento de tu vida, en el campo es muy diferente porque te levantas tipo seis de la mañana y ya a las seis de la tarde ya estas durmiendo en cambio acá no, aquí se duerme muy tarde y es como que más duro.

Susana: En cambio yo vine hace unos 13-14 años. Mi mami vivía aquí hace tiempo y 1-2 veces al año yo venía a visitar a mi mami, me quedaba uno 12 días, 15 días y otra vez me regresaba donde mi abuelita; y una vez le dije a mi abuelita “voy a ir a visitar a mi mami” y mi abuelita me mandó, y mi mami me dijo que me quede 15 días y yo le dije que solo 8 días, y ella me dijo que 15 y luego me dijo que no me iba a mandar porque “tienes que quedarte aquí conmigo”, además tenía a mis hermanos pequeños y como mi mami trabajaba desde las 5h00 hasta 17h00 en Durán vendiendo frutas, no había quien mande a mis hermanos a la escuela y me dijo “tienes que quedarte”.

Por eso yo me quedé aquí con mi mami, pero sí era un poquito duro quedarme aquí con mi mami, era mi mami pero sentía muy raro, será porque desde chiquita yo no vivía con ella, me sentía muy rara; una vez yo me puse a llorar y me quise ir otra vez a la Sierra donde mi abuelita, mi mami aun así ya no me quiso mandar y ya después poco a poco me acostumbré y ya me quedé aquí, había muchos cambios, pero a mí no me interesaba ver esas cosas, igual yo pasaba más metida en la casa.

José: Cuando llegamos aquí, la impresión era cuando yo vivía en la Sierra, usted sabe que allá los rasgos son diferentes a los costeños, si un indígena viene acá se va como famoso allá, es por lo que se cambia totalmente, la vestimenta, la piel por el calor; se cambia totalmente porque si comparas un indígena aquí en la costa con uno que vive allá es diferente, entonces eso me llamó la atención. Dije “si voy a Guayaquil voy a venir guapo (risas)”, ya no voy a estar con cachetes rosados. Uno que es indígena y viene, el calor es difícil, los moquitos, a uno lo persiguen. En la

casa de mi jefe donde trabajaba era súper limpio, elegante y aun así habían mosquitos.

Eso me hacía sentir extraño y feo, de que no me iba a acostumbrar, que prefiero ir a Riobamba que allá es más tranquilo. También el calor, porque allá uno se dormía bien acobijado y aquí es con una telita nomas, entonces era rarísimo, y todos los días bañarse a cada rato, yo me sentí mal, allá uno se baña pasando 1 día o dos días porque allá no se suda y el olor que sale del cuerpo no se siente allá porque es frío. En cambio acá se sentía extraño, estaba limpiecito pero también decía todos los días me baño y sudo, me baño y sudo, sentía que se me estaban yendo todas las vitaminas (risas).

Hasta la vestimenta se cambia totalmente acá, porque hay veces cuando uno viene a la ciudad, uno va aprendiendo de las cosas que vive en la ciudad. Por ejemplo en la Sierra a mí me gustaba poner poncho, botas, o en el campo uno nunca se peinaba, y cuando viene uno aquí tienes que vestirse bien, porque es raro, se siente mal, uno se daba cuenta, pero hay que aprender mucho las costumbres de aquí por ejemplo de la limpieza, de la salud y así mismo adaptarse al clima, adaptarse al ambiente desde la vivencia porque no es como allá porque es de otra manera y acá es de otra manera, pues los mestizos dicen “eso no se hace” y se comienza a ver que eso está mal y hay que adaptarse así. Más que todo hay que adaptarse a lo que tú estás viviendo, imagina si tú estás viviendo aquí y te toca ir a Chimborazo a comunidad, tienes que aprender lo que hacen ellos para sobrevivir.

Susana: Aprendimos de las cosas de aquí, pero más que todo la gente indígena casi no le gusta las fiestas, en cambio los que viven aquí casi cada mes, fin de mes van a fiestas y yo creo que gastan ahí más, más en la diversión. En la sierra más nos dedicamos al trabajo, reunir lo poco que tenemos, seguir reuniendo más; muchas personas han tenido meta de tener su casita, su carro, y eso es lo que va haciendo la gente indígena. No les gustan las fiestas, no salen a pasear, en cambio ellos hacen eso. Nosotros juntamos, nuestros ahorritos seguimos aumentando. Pasear, eso nunca nos ha gustado, siempre el trabajo y prosperar.

Nosotros estamos bien aquí, pero a veces extrañamos nuestra tierra porque la naturaleza es más linda que la ciudad pues es el aire puro, muchas plantaciones, animales hermosos.

4.1.3. Familia 3: “Somos del mismo país”

Saúl: Bueno yo me llamo Saúl, mi esposa se llama Carmen y tenemos 3 hijas. Nosotros venimos de la provincia de Chimborazo, cantón Colta, parroquia Columbe, comunidad San Martín, y mi esposa de Guamote, somos de la nacionalidad indígena Puruhá. En nuestra tierra nos dedicamos a la agricultura, en el campo hay siembra de papa, siembra de cebada, siembra de fréjol, todo lo que es grano seco; se recoge, vuelta para sembrar se prepara la tierra, hay que cultivar la tierra para sembrar, hay que preparar la tierra para que de buen fruto, hay que fumigar y muchas cosas, pero como uno está acostumbrado hace nomas.

La comida se hace con cáscara, papa, y por ahí unas hojas, cuy, todo eso; también practicamos el Inti Raymi, tradición carnaval, hacen evento de toros, evento de pelea de gallo. También fuimos a la escuela y los maestros enseñaban en español, y sí costó pero a la temprana edad usted aprende más rápido, y ya fuimos aprendiendo todo en español. Quichua aprendemos por las palabras de nuestros padres, español por las palabras de los maestros.

Yo a los 11 años cuando terminé mi instrucción primaria, luego mis padres como trabajaban aquí en la ciudad de Guayaquil, ellos viajaban, trabajaban luego vuelta regresaban para allá un mes y así. Y mi padre me dijo “bueno, si quieres ir a Guayaquil, vamos” y mi madre me dijo “estudia”; pero yo veía amigos, compañeros que venían y ya vestían de otra manera, a mí también me gustó y no me gustó estudiar; por eso yo vine a la edad de 12 años y trabajé con mi papá por un tiempo, luego trabajé con una señora llamada Bertha que era de Machachi y traía camiones de papa acá a Guayaquil, y ahí trabajé bajando la carga, y ya me acostumbré a este lugar. A los 24 años me enamoré de mi esposa, la conocí en ciudad de Guayaquil y luego tuvimos a las 3 niñas y luego vinimos a este lugar a poner una tienda, y aquí estamos en este lugar.

Carmen: Pues yo vine a los 18 años, yo trabajaba en las haciendas y tenía unas amigas conversábamos de venir acá a Guayaquil, pero ellas vinieron primero. A nosotras nos gustaba cómo la otra gente venía y regresaba, nos gustaba porque nunca habíamos conocido la ciudad; y ya pues, nosotras conversábamos cómo venir pero me daba miedo de cómo será aquí la ciudad, si me enseñaré o no me enseñaré. Como ellas tenían a sus familiares, tenían a donde llegar, pero yo no tuve a familiares aquí, por eso yo no vine, yo vine después; ellas me decían “vamos que sí te vas a enseñar”, y ahí yo vine. El primo de mi amiga vendía sacos de papa por bastante, cogía como 30-40-50 quintales, él vendía de noche.

Venir del campo a ciudad es feo, claro que yo andaba, pero no conocía ciudad grande, y ya pues, me puse a vender haba, frejol y el verde, así intermediado vendía. Vivía vendiendo, vendiendo, pero casi no me enseñé por el calor y los moscos. Yo me regresé, de ahí cuando me fui la mamá de mi amiga me dijo “como quiera tienes que enseñar, aprende el negocio allá, no regreses”, ahí yo regresé otra vez, me quedé y ya no me he regresado. Era invierno y hacía calor y mucho mosco, cuando regresé ya no había mucho mosco, cuando llovía era feo. Ahí me acostumbé y ya me quedé.

Saúl: Era un poco difícil los primeros días que nosotros estábamos aquí; a la primera edad que vine no pude encontrar fácilmente el trabajo, no tenía donde quedar porque mis padres alquilaban un lugar que era 4x4 y en ese espacio pequeño vivíamos como 10-11 personas y era un poquito triste la vida, porque llegué muy pequeño y no tuve una fuerza suficiente para trabajar y no pude fácilmente trabajar. Estaba entristecido porque allá en la comunidad tenía a mis amigos, compañeros de la escuela, y acá no había con quien llevar porque no conocía a nadie. Nos adaptamos con sufrimiento, una porque no tenía conocidos y otra por la comida diferente allá y diferente acá, y otra por la vestimenta porque allá somos de poncho y sombrero. Uno tiene temor porque uno viene de campo y... no puede llegar una persona que esté bien puesto, bien elegante, una persona preparada; uno que no es preparado no se puede igualar con el que está preparado.

Cuando yo era soltero yo tenía un negocio de intermediario, cogía la carga de los camiones, bajaba y eso yo le vendía, eso era intermediario (mayorista-intermediario-

minorista). De ahí antes en la Pedro Pablo Gómez nos quedamos sin nada y dije a mi mujer “¿ahora qué hacemos?, ponemos negocio o tienda para poner y tratábamos de buscar y buscar y no podíamos encontrar, a la cansada encontramos y alquilamos a un precio muy alto hace unos 17 años, unos \$130., y allá en ese lugar nos fue bien y un hermano dice “acá hay un local que están alquilando baratito” y por eso vinimos para acá.

Carmen: Era como que nadie venía a comprar y casi no sabía las cosas, era duro para vender, no sabía, vendíamos adivinando nomas. Algunas de las cosas no venían con precio y yo decía “¿cuánto compramos, cómo compramos?”, en cambio mi esposo viene comprando papayas, manzanas y me dice “tanto vengo comprando, tanto venderás”, y me preguntaba cómo será, si estoy perdiendo o estoy ganando, así vendíamos. Ahorita gracias a Dios ya sabemos. A mí me ha gustado desde pequeña tener una tienda, yo siempre decía “voy a tener tienda”, gracias a Dios tengo y me dedico al negocio. A mí me gustaba tener tienda, allá había tiendita de la comuna, no así de cada uno, ahora hay así de cada uno, ahí tocaba mes a mes ser tiendero, creo que una vez al año le tocaba a mi papá, nosotros nos poníamos a vender y como que era bonito.

Saúl: Uno en la ciudad ya se acostumbra, como decir, a un trabajo suave, y en el campo es un trabajo arduo, un trabajo que levanta 4 de la mañana y se sale al campo a traer la hierba, llevar los ganados, sacar la leche, es un poquito pesado, y acá en la ciudad es un poquito más suave.

Carmen: Aquí también la comida es un poquito diferente, ahorita ya casi nada de productos son naturales, puro químico, en la sierra también para que aguante, porque después no aguanta. Aquí vuelta es pura chatarra, ahora coge una funda de “cachos”, un “pulp” y ya está. En las cositas que yo cocino mucha diferencia no hay. En la comida no es diferente, es más diferente cuando comemos marisco. Otro cambio es por el aseo, porque allá se baña 3 o 2 veces a la semana y aquí es diario. En el idioma no sufrimos porque allá aprendimos los 2 idiomas, con eso no había inconveniente, con cualquier persona que encontrábamos, hablábamos y captábamos.

Saúl: A veces extraño mi tierra y a veces pienso regresar por el ambiente, pero luego digo “¿y el trabajo?!” porque allá no se puede. El ambiente y el clima, durante el día son frescos siempre. La gente usan poncho, sombrero, así. Claro, extraño a mi mamá, pero igual nosotros vamos. Acá uno trabaja, cualquier cosita le entra plata, en cambio en el campo no es así, allá hay que esperar hasta que Diosito nos bendice cada 6 meses.

Aquí en la ciudad sí estamos bien todos, hemos familiarizado hasta con los vecinos, ahora ya somos residentes en ciudad de Guayaquil. He tenido algunas propiedades, he comprado, algunas cosas he hecho, hemos tenido la oportunidad de seguir aquí.

4.1.4. Familia 4: “Unos seis meses por ahí... me cogieron los ladrones”

Mi esposo y yo venimos del campo de allá arriba de Riobamba del Cantón Guamote de la provincia Chimborazo, comunidad Lirio San José. Nosotros pertenecemos a la nacionalidad indígena quichua y venimos acá a la ciudad hace veinte años, tenemos seis hijos y sólo la mayor nació en nuestra tierra, de ahí todos han nacido aquí en Guayaquil.

Yo desde que me casé salí a trabajar y nos venimos para acá con mi esposo, y como mi hermano vivía antes aquí por eso yo también me vine, incluso quería venirme antes de casarme porque yo antes iba a Quito a trabajar, vuelta acá no conocía y no me enseñaba, el mismo día quería regresarme porque hacía tremendo calor. Los primeros días no había nada de oficio para trabajar...ya unos días después poco a poco cogía carga y vendía legumbres así no más en la calle.

Yo muchas veces me perdí porque no conocía bien las calles, era feo cuando me perdía y sufría mucho porque me daba miedo que me cojan los ladrones. Después con mi esposo una vez que ya conocimos ya nos venimos conociendo los puestos de trabajo.

Los primeros años me dediqué con el Pedro a vender legumbres, frutas y todo eso ahí afuerita de los mercados, ahí no podíamos trabajar tranquilos porque los roba burros siempre molestaban, y en una de esas batidas que hacían se nos llevaron

todo lo que teníamos para vender. Luego de eso nosotros teníamos que esconder la carga para que no nos anden llevando, ellos no querían que vendan, no dejaban vender en la calle y comenzaban a controlar; vuelta a nosotros lo que nos tocaba hacer era buscar puesto en el mercado pero para eso teníamos que pagar y nosotros no teníamos plata, teníamos que pagar alquiler y los gastos de la familia.

Así también unos seis meses por ahí que recién estuvimos en la ciudad a mi esposo Pedro, mi cuñado el Miguel y a mí nos cogieron los ladrones, y para ese entonces nosotros vivíamos en el centro por el mercado de las cuatro manzanas y todos los días nosotros salíamos a las tres de la mañana a coger carga y ahí nos cogieron los ladrones, primero lo habían cogido al Miguel que estaba en la puerta del cuarto de ahí entraron a buscar la plata que le dé pero nosotros no le dimos plata. No me robaron nada pero me dejaron pegando, yo tengo ocho puntadas en la cabeza porque con la botella del pico me dieron y me dejaron toda ensangrentada, vuelta a mi esposo también le habían dado un botellazo en otra madrugada cuando salía a coger la carga.

Para ese entonces nosotros alquilábamos en el centro y ahí vivimos casi que siete u ocho años, el espacio era muy estrecho y caloroso, y no sé cómo después nos enseñamos porque vivíamos en un cuarto chiquito con 3, 4, 5 personas casi que no entrábamos toda la familia y nos costaba \$120 el arriendo.

Sin embargo aquí en la ciudad hay negocio, ventas y se puede crecer, yo comencé a vender y vender y cogía plata todos los días, en cambio en el campo es cada año o cada seis meses, uno allá en la sierra tiene que esperar mucho tiempo para que salga los granos y peor cuando no llueve, pues ahí no se vendía todos los días como acá que por lo menos se ve centavitos...

Actualmente tengo un puestito de legumbres en el mercado Santa Teresita y atiendo yo sola hasta el mediodía, luego regreso a casa atender a mis hijas que llegan de la escuela y colegio, ya por la tarde vendo salchipapa afuera de la casa donde estamos alquilando hasta las ocho de la noche, mientras que el Pedro ahorita está trabajando de albañil, él hace casas.

Vuelta nosotros con mi esposo teníamos una tienda pero no nos enseñamos porque estábamos sólo encerrados y yo me aburría mucho porque hay que estar ahí todos los días desde las seis de la mañana hasta diez u once de la noche y no me enseñé; el negocio duró seis meses no más, de ahí la tienda se la ofrecimos a mi hija que se casó ahora último para que la trabaje con mi yerno.

Ella es la única que habla nuestro idioma quichua porque ella nació y se crio allá mientras que los demás ahorita no hablan nada de quichua, yo no les he enseñado hablar el idioma porque nacieron aquí.

Nosotros ya no regresamos a la sierra, ya estamos enseñados aquí, no hacemos nada allá en la sierra, cuando vamos ya no es lo mismo, antes trabajamos más para sembrar...hacíamos pasta borrego, amarrar vacas, cortar y ahora ya no; sólo una vez al año vamos donde mi familia pues ya me acostumbré aquí, tengo veinte años viviendo aquí y por todos lados donde voy alguna conocida la saludo lo importante es conversar con cualquiera, donde sea conversar y poco a poco uno se va adaptando a la ciudad porque cuando venimos por primera vez era diferente y difícil.

❖ **A continuación, las voces de las autoras.**

En las historias de vida descritas anteriormente se evidencia que hay situaciones comunes que experimentaron las familias. Una de esas situaciones es la vida que llevaban en sus lugares de origen, donde luego de llegar de la escuela se dedicaban a trabajar en la agricultura y la ganadería; la mayoría de las familias tomaron la decisión de migrar debido a su situación económica, pero en su mayoría fue porque ya tenían familiares viviendo en Guayaquil y escuchaban que hay más oportunidades de trabajo y que migrar a la ciudad es la máxima oportunidad de desarrollo, también se motivaron a migrar porque sentían curiosidad de cómo es Guayaquil, porque veían a sus familiares y amigos/as diferentes, mejor “puestos”, y querían ser igual.

Una vez en Guayaquil, entre las primeras impresiones que tuvieron fue el calor, no podían adaptarse al clima porque en sus lugares de origen estaban acostumbrados al frío y a vestirse de acuerdo a ese clima, con poncho, sombrero, botas, anaco,

entre otros. Así mismo les fue difícil adaptarse a los moquitos, y a la manera de hablar de los guayaquileños porque decían que aquí en Guayaquil las personas hablan muy rápido y es difícil entenderles, pero con el tiempo se adaptaron e incluso empezaban a hablar como los ciudadanos.

También se evidencia que las familias indígenas antes de migrar del campo a la ciudad experimentan, desde los sistemas educativos, procesos de colonización que los occidentaliza; la adaptación al nuevo idioma en sus comunidades de pertenencia se tornó complejo porque era difícil cambiar del castellano al quichua. Sin embargo, para las familias indígenas el haber aprendido antes de la migración el idioma castellano y nativo, representó mayor facilidad para la interacción con la ciudad.

Al llegar a la ciudad, las familias no encontraron mayores oportunidades de desarrollo, no pudieron encontrar trabajo con facilidad, algunas fueron vendedores informales o intermediarios, para luego poder asentarse en un lugar fijo y poner sus propios negocios, es decir su tienda o su puesto de legumbres. Antes de poder establecerse, las familias pasaron situaciones de dificultad, como robos, no tener un lugar propio para descansar, relaciones de poder por parte de autoridades, también sentimientos de tristeza, frustración y el miedo de que tal vez no fueran a lograr adaptarse a este nuevo medio urbano/mestizo.

Todas las familias extrañan estar en su comunidad rodeadas de la naturaleza, de sus amigos/as, familiares, de sus tradiciones, y en repetidas ocasiones pensaron en regresar, pero lo que las detuvo fue preguntarse “¿y el trabajo?”, ya que en sus lugares de origen no tenían mayores oportunidades, para tener ingresos debían esperar medio año o un año para que los sembríos den fruto si es que se los cuidaban bien. Es debido a esta situación que no regresó, ya que para ellas en Guayaquil hay trabajo seguro.

4.2. Reflexiones sobre los cambios culturales identificados en las familias indígenas a partir de la migración.

En las líneas anteriores se pudo apreciar y conocer parte de las historias de vida, a partir de la migración, de las cuatro familias indígenas que participaron en la investigación, dichas historias fueron contadas desde sus propias narrativas y sentires. A continuación, se propone reflexionar los cambios culturales que experimentaron las familias luego de migrar del campo a la ciudad.

Desde la perspectiva del construccionismo social, es la cultura una producción de las interacciones sociales gracias a los procesos de aprendizaje y de lenguaje (Gergen, 2010). En este sentido una de las dimensiones de ser persona es nuestra capacidad para producir y reproducir culturas mediante la interacción con los demás, y es por medio de este proceso natural-humano que vamos dando significado a lo que pensamos, sentimos y practicamos; y en donde las personas, el tiempo y el espacio se convierten en factor trascendental para configurar nuestra identidad, la que nos indica de dónde venimos, quienes somos y hacia dónde vamos individual y colectivamente.

No obstante, este proceso de co-crear cultura es diverso y está condicionado por los significados que cada grupo humano otorga a sus manifestaciones y expresiones. Por tanto; los estilos de vida, el modo de pensar, vestir, interactuar y comunicarse de cada cultura revela parte de su identidad y de su quehacer cotidiano. Sin embargo, en un contexto multidiverso donde predominan culturas hegemónicas, el encuentro con el otro podría significar para unas culturas dejar parte de los elementos que configuran su identidad.

De este modo, las familias indígenas que migran del campo a la ciudad perciben el encuentro con el otro/mestizo como que “se quedan mirando, desde la punta del cabello le quedan mirando todo, quizás ellos sentirán fastidio cuando nosotros estamos así y ellos tendrán sus razones yo no lo sé. Quizás no les gustan nuestra vestimenta, no lo sé” (Familia uno, 2018).

Mediante esta afirmación se podría reflexionar que, en este contraste cultural con lo distinto, la otredad podría entenderse como una oportunidad para reconocernos a nosotros mismos de que somos diversos e iguales a la vez en dignidad y derechos, sin embargo, en un sistema occidental que le es difícil reconocer las diferencias y vivir el intercambio cultural, son las expresiones indígenas frente a lo mestizo un detonante para ejercer el poder, esto se evidencia en lo expresado por las familias indígenas al mencionar que las personas de la ciudad “son personas diferentes, algunos son buenos y dicen ¡uy que bonita vestimenta! Y yo les digo gracias, vuelta otros no y dicen porque no te pones pantalón... ¿por qué no te cambias?” (Familia uno, 2018).

Estas expresiones podrían dar lugar al conflicto social que en términos del autor Parson (citado por Alfaro Vargas & Cruz Rodríguez, 2010) se lo entiende como procesos de fragmentación que afecta la funcionalidad del sistema social desarrollando problemas de integración/inclusión sistémica. Frente a esto, las familias indígenas para pertenecer y participar en este nuevo espacio sociocultural han tenido que adaptarse a la dinámica de la ciudad, es decir a la dinámica del régimen capitalista mencionando que tienen que “aprender mucho las costumbres de aquí por ejemplo de la limpieza, de la salud y así mismo adaptarse al clima, adaptarse al ambiente desde la vivencia porque no es como allá porque es de otra manera y acá es de otra manera, pues los mestizos dicen “eso no se hace” y se comienza a ver que eso está mal y hay que adaptarse así... tienes que aprender lo que hacen ellos para sobrevivir” (Familia dos, 2018).

Se evidencia que los efectos de la migración del campo a la ciudad en términos socioculturales, las familias inician un proceso de aprendizaje para poder funcionar en el nuevo espacio donde se encuentran, que en términos generales es un proceso natural cuando la persona se cambia de un espacio a otro, sin embargo, este proceso de adaptación/aprendizaje que viven las familias indígenas es interpretado como sinónimo de “sobrevivencia” y más no de negociación y valoración de las diversidades que permitan a las distintas etnias estar en condiciones equitativas al compartir un medio social.

De esta manera para Berger y Luckman (citados por Jarpa Arriagada, 2002), mencionan que al compartir conocimientos a través de procesos sociales se puede llegar a un consenso cuando se tienen diferentes puntos de vista o cosmovisiones del mundo y es el lenguaje el que permite llegar a la objetivación de la realidad, sin embargo, en este espacio compartido las familias indígenas asumen costumbres aprehendidas que no son parte de su identidad para poder participar en lo social, generando dentro de su cultura cambios, al mencionar que “ahora me pongo pantalón, los primeros días si me sentí extraña...las personas me decían me decían cámbiate, La señora que nos encontramos por la casa me decía: cámbiate si te queda bien; a veces me daba vergüenza después ya me acostumbré...” (Familia cuatro, 2018).

Será que ¿en el actual sistema ciudad/modernidad es la aculturación una forma de adaptación y participación para el “desarrollo-sobrevivencia” de las personas indígenas? aquí influirían muchos factores tanto individuales, familiares, comunales y sobre todo estructurales, los cuales reproducirían la colonización en la actual era de la globalización. Ante esta interrogante se podrían inferir que mediante este proceso de interacción/adaptación se va desvalorizando/deslegitimando las significaciones/representaciones propias de una identidad, identidad que da valor de pertenencia a la persona, sin embargo ante la negación de lo diverso y para poder “sobrevivir” a la globalización el autor García Canclini postula que el ser humano toma elementos de otra cultura entendiéndola como una “mezcla de consumos culturales” que convierte en “el ser híbrido”, es decir, no ser de aquí ni de ella porque se carece de sentido cultural (Apolo, García, & Luna, Globalización, consumo e internet en el contexto de García Canclini, 2014).

En relación a esto, otra familia manifiesta que “he dejado mi collar, arete largo, la manilla, y he cambiado el amarrar con la cinta el cabello, yo a veces amarraba mi cabello con la cinta y cuando amarraba mi cabello lo sentía bien, dejé de usar porque me daba recelo porque algunas señoras me decían ya cámbiate o actualízate y me sentía triste y tocaba dejar de usar eso” (Familia uno, 2018). Se evidencia que los elementos que conforman su cultura ya sea desde el punto de vista material o inmaterial están dotados de significados y que hacen a la persona sentirse bien porque se identifica y le da sentido; sin embargo, la presión social

impulsa a desistir de ciertas costumbres lo cual va perdiendo valor y apropiación cultural. De esta forma, se pierde lo propio/local para formar parte de una sociedad globalizada.

En coherencia con este planteamiento se sostiene que “la globalización de la cultura es un fenómeno vinculado a la nueva economía y por esta razón es una realidad determinada por el mercado y la tecnología” (Steingress, 2002, págs. 82-83) esta realidad es notoria exclusivamente en sociedades multidiversas y que están regidas por paradigmas neoliberales que bajo sus premisas refuerzan la homogenización cultural, develando así cambios culturales en la vida de las familias indígenas, “dejar mi idioma quichua y hablar el castellano/español” (Familia tres, 2018), mientras tanto que “nosotros hemos dejado el parlanakuy, porque allá en la comunidad nos reuníamos y nos comunicábamos con la gente” (Familia tres, 2018).

En este mismo sentido otra familia afirma que “sí ha habido cambios porque mujeres indígenas ya han cambiado su vestimenta, ellas también usan falda, pantalón; además hablando también de mis hijas no son nacidas allá, pero por la sangre que somos indígenas, ellas son indígenas también. Ella ya tienen el cambio porque no quieren poner anaco, más quieren poner pantalón. Ahorita queremos que ponga anaco como la mamá, ya ellas como que le avergüenza” (Familia tres, 2018). Para las familias indígenas el estar en la ciudad y transmitir la cultura a las siguientes generaciones, se torna un proceso de aprendizaje complejo especialmente para los/as adolescentes que conciben en sus diferentes espacios de socialización, costumbres que son comunes para la mayoría de los grupos, dando como efecto la no reproducción de su cultura perdiéndose consciente o inconscientemente la producción de conocimientos diversos en el compartir diario.

Asimismo se demuestra que a partir de los cambios culturales, las familias indígenas han pasado por procesos de aculturación vista como “la imposición de valores, hábitos, significados y costumbres culturales propios de un grupo «fuerte» a otro «débil». Por esta razón, el concepto de «aculturación» tiene una connotación ideológica evidente que se pone de relieve en el encubrimiento de los procesos hegemónicos bajo la denominación” (Steingress, 2002, pág. 87).

Frente a esta realidad el autor Bolívar Echeverría (2010) concibe a la cultura como elemento crucial para pensar/comprender lo humano en la actual modernidad, que potencia el capitalismo con miras a lo global ante un mundo que es ontológicamente diverso y complejo y que con el pasar del tiempo se agudiza con mayor intensidad cuando en el contexto donde se habita no se cuenta con políticas que promuevan el derecho a la cultura desde el enfoque de la migración interna.

Esta realidad condiciona especialmente a las nuevas generaciones que nacen y se desarrollan en la ciudad, de esta manera "...los hijos, las nuevas generaciones ya no... son indígenas, pero ya no saben el kichwa, lo que son las tradiciones" (Familia dos, 2018), por su parte expresan que "ellos no hablan nada de kichwa...mi hija la que nació y creció allá es la única que habla el kichwa, los otros no porque nacieron aquí" (Familia cuatro, 2018) ante esta afirmación una de sus hijas asevera que "mi mami a veces me enseña pero no se me queda, es más o menos difícil" (Familia cuatro, 2018). Es evidente que los factores especialmente externos influyen para la consolidación o desvanecimiento de la cultura.

Por su parte, otro de los factores externos que condicionan la reproducción de la cultura en las familias indígenas, son precisamente las instituciones educativas, "algunos en la escuela o en el colegio que mis hijas son serranas, son paisanas, a veces tratan de esa forma. Por no sentirse criticadas a ellas no les gusta, me dicen "mamá, nosotras no vamos a vestir eso", pero yo le digo a mis hijas "si te dicen serrana, paisana, dícales gracias, yo me siento orgullosa", no te sientas mal les digo, ustedes aquí ponen pantalón, pero la sangre es de donde yo vengo, les digo" (Familia tres, 2018).

Ante la presencia de estos factores que limitan el ejercicio pleno de la cultura, se reflexiona que la diversidad es entendida como la libertad de cada persona para manifestar sus creencias, saberes, costumbres, su identidad, "porque lo diverso se define en relación consigo mismo y en relación con los otros, con los diferentes" (Instituto Nacional de Lenguas Indígenas, pág. 21). Por tanto, ante un mundo diverso, es el intercambio cultural un proceso que debe estar presente en las relaciones sociales porque legitima de forma natural al otro/diverso en la convivencia, más allá de sus costumbres y prácticas específicas cocreando

procesos de inclusión y sostenimiento de identidades.

Este planteamiento entra en relación con lo que propone la filosofía del Buen Vivir que implica poder comprender las formas de vida diversas, los valores, cosmovisiones, costumbres que han sido invisibilizadas y que se intenta recuperar, aun viviendo en una sociedad capitalista; es así que el Buen Vivir se lo define como la construcción de

una vida más armónica del ser humano consigo mismo, con sus congéneres y con el mundo natural, entendiendo que frente a los efectos nocivos del crecimiento ilimitado que impera actualmente es ineludible pensar y poner en práctica una nueva forma de vida más digna y sostenible para el conjunto de los habitantes del planeta. (De la Cuadra, 2015, pág. 14)

Y a pesar de que en algunas familias indígenas se viven procesos de aculturación otras familias sostiene que “a veces me dicen ¿por qué no cambias la ropa?, algunos dicen “follón”, pero no se llama follón, se llama anaco. Me dicen “deja ya, pon pantalón”, y yo les digo “yo no voy a dejar”, los que vienen a la tienda me han dicho “cambia esa ropa, ya no pongas esa ropa” (Familia tres, 2018). Asimismo mencionan que “vuelta otra señora me decía deja esa falda ponte pantalón; yo nunca dejaré mi ropa, mi vestimenta” (Familia tres, 2018).

Aquí se evidencia la capacidad de autoafirmación y reconocimiento de su identidad, sin embargo, el mantener y ejercer su identidad a partir de esta capacidad individual no se torna suficiente para el verdadero intercambio cultural y sostenimiento de la cultura, pues se es preciso recurrir no sólo al aspecto individual/familiar sino en gran medida a políticas públicas y a la concientización ciudadana que respondan al verdadero Buen Vivir en la ciudad considerando la dimensión cultural.

Frente a esto el autor Manuel Castells (citado por Mac Gregor, 2011, pág. 117) menciona que en la actual globalización:

No hay otro remedio que navegar en las encrespadas aguas globales, aprendiendo a sortear sus torbellinos y a aprovechar sus vientos... Para esa navegación es ineludible e indispensable contar con una brújula y un ancla.

La brújula: educación, información y conocimiento, tanto a nivel individual como colectivo. El ancla: nuestras identidades. Saber quiénes somos y de dónde venimos para no perdernos a dónde vamos.

En relación a esta premisa, se podría decir que la identidad indígena es la etnia que más se acerca a lo que Castells plantea sobre “el ancla: nuestras identidades” en donde una de las familias indígenas afirma que “yo veo que en sus vestimentas se ponen como que ropa más de marca, con sus maquillajes y como que son más actualizadas que las indígenas, y ellas me han dicho “porque no te maquillas”, “porque no te pintas el cabello”, y yo les digo ¿por qué me voy a cortar el cabello? A mí me gusta tener mi cabello así” (Familia uno, 2018).

Así mismo, otra familia ha tomado iniciativas colectivas como una forma de reforzar sus principios ancestrales recreando su lugar de pertenencia, “aquí vinimos algunas comunidades y fundamos una iglesia, y nosotros hacemos los días lunes, y en todas las iglesias hay esas reuniones” (Familia tres, 2018). De esta manera, la consolidación y fortalecimiento de las identidades locales/nacionales es lo que nos permiten pensar en una manera diferente de dinamizar lo global en la diversidad cultural.

4.3. Guayaquil, una ciudad que refuerza la matriz colonial: Experiencias de colonizaje en la ciudad.

“Ya somos mestizos todos, ellos ya están revueltos aquí en Guayaquil”

La ciudad, concebida como espacio vivo y complejo donde se manifiesta la diversidad cultural, también es vista como un legado colonial que perpetúa las premisas de la sociedad moderna/capitalista; en este sentido “la conformación de las ciudades, surgió a partir de la invisibilización indígena y del distanciamiento progresivo entre lo rural y lo urbano” (Gómez-Hernández, Desarrollo e interculturalidad: apuntes para Trabajo Social, 2010, pág. 155).

No obstante, han sido los procesos migratorios tanto internos y externos que han convertido a Guayaquil en una ciudad multidiversa donde coexisten diferentes etnias. Ante esta realidad cabe preguntarse ¿cómo se vive este encuentro con lo diverso? ¿Qué tipo de ciudad estamos construyendo? Precisamente en este apartado se analizará la migración indígena desde la perspectiva de los actores involucrados y de cómo la vida en la ciudad y ciertas expresiones mestizas podrían ser interpretadas como expresión de colonizaje.

Para el autor Quijano (citado por Gómez-Hernández, 2010) la migración de las familias campesinas es causa macro de los procesos de la sociedad moderna que valora el consumismo y la generación de riqueza, otorgándole dependencia socioeconómica a las poblaciones rurales. Ante esto, uno de los representantes de la Pastoral de Movilidad menciona que los indígenas “más vienen a Guayaquil por el trabajo, aquí logran hacer sus trabajos, usted verá vendiendo legumbres” (Representante movilidad humana, 2018), por su parte un representante de la comunidad indígena expresa que “una de las causas básicamente es por buscar un mejor bienestar, por tema de no acceso a una educación de calidad en el campo, por tema de ciertos tratos no igualitarios en el campo” (Representante indígena, 2018).

Estas manifestaciones expresadas por los actores involucrados entran en coherencia con lo que exponen las familias indígenas “yo escuchaba que los que vienen acá a Guayaquil tienen casa, tienen negocios aquí hay más negocios que allá, allá en el campo esperamos un año para tener la plata en cambio aquí como quien dice hay trabajo seguro, para nosotros ciudad es prosperidad” (Familia uno, 2018).

Se demuestra que los débiles procesos económicos y las falta de oportunidades que se viven en el campo obligan a las familias a migrar, estas causas evidencian las inequidades sociales en la distribución de los bienes públicos a grupos que han sido históricamente invisibilizados, “todo el mundo habla de que ya no es lo mismo el campo, que ya no hay agricultura, que ya no hay ganadería, que la gente ha abandonado todo eso por venirse a la ciudad” (Funcionario Municipio 1, 2018). Ante estas necesidades de subsistencia, en términos económicos, es la ciudad concebida como un espacio de “desarrollo”/”progreso” donde hay posibilidad de trabajar.

Por su parte, los actores involucrados manifiestan que los indígenas conciben al trabajo como un atributo de su rasgo cultural mencionando que “ellos son trabajadores y son más organizados, ellos mantienen esa identidad cultural de allá de su comunidad, la minga por ejemplo, entonces todos van y ayudan” (Funcionario Municipio 1, 2018), a su vez manifiestan que “ellos no vienen a robar, ellos vienen a trabajar o bien en el comercio o de albañiles, hay bastantísimos albañiles indígenas. Son gente trabajadora definitivamente” (Funcionario Municipio 1, 2018). Aquí se recalca que los indígenas, por medio de sus capacidades laborales contribuyen al sostenimiento de la economía del país, y a pesar que, en su mayoría se dedica al trabajo “informal”, se podría decir que más allá de esta condición son una población económicamente activa y por tanto contribuyen a la ciudad.

Ante estas manifestaciones se podría decir que las familias indígenas al migrar, conciben al trabajo de la ciudad como una práctica inherente que forma parte de su principio ancestral, se infiere que es una forma de sostener su cultura en un medio urbano/industrializado, “acá uno trabaja, cualquier cosita le entra plata, en cambio en el campo no es así, allá hay que esperar hasta que Diosito nos bendice cada 6 meses” (Familia tres, 2018). Asimismo mencionan que “sí extraño la sierra y a veces pienso regresar por el ambiente, pero luego digo “¿y el trabajo?!” (Familia tres, 2018). De este modo el trabajar representa para la etnia indígena un cúmulo de significados que le otorgan sentido de vida a su cotidianidad urbana (Yépez Morocho, 2015). Existe como un “corte” de significados: la ciudad concebida como trabajo, mientras que lo que hace en su tierra, no.

Así como consideran a los indígenas como personas trabajadoras, también mantienen estereotipos frente a ellos, como por ejemplo al mencionar que “les gusta el dinero” y que “tienen sus buenas casas y sus buenos negocios” (Funcionario Municipio 1, 2018), se infiere que los estereotipos hacia esta población se construyen porque existen débiles vínculos sociales que limitan la creación de intersubjetividades entre una cultura a otra, que permita comprender más allá de nuestros marcos mentales el significado de las prácticas culturales diversas.

Ante esto, las familias indígenas mencionan que “algunas personas que llegan a la tienda dicen “paisano”, “serrano” y yo me preguntaba ¿cómo? si todos somos iguales” (Familia uno, 2018) “Usted sabe que a la gente serrana cómo tratan, dicen que somos indios” (Familia cuatro, 2018). Estos imaginarios sociales presentes en la ciudad también pueden ser vistos como una forma de expresión de colonización hacia esta población, porque generan creencias negativas que podrían crear discriminación.

En coherencia con lo expuesto, uno de los funcionarios del Municipio reconoce que el mantener estereotipos frente a los indígenas es un tema cultural que es difícil de cambiar, “siguen siendo un estereotipo para nosotros, a todos le decimos “María” o sea seguimos de alguna forma no respetando un poco su cultura y su forma de ser, siguen siendo para nosotros gente que viene de afuera y le ponemos sobrenombre (...) se dedican a vender verdura, que todos se dedican a vender en tiendas, no los vas a ver en otros espacios” (Funcionario Municipio 2, 2018).

Como producto de la migración, las familias indígenas se integran al nuevo sistema social, sin embargo en este proceso de integración y de convivir con lo diverso, la presencia de estereotipos podrían interferir para la inclusión a otras esferas de la sociedad, aquí se recalca la relevancia de iniciativas locales frente a procesos de promuevan la diversidad y el derecho a la cultura en la ciudad, si bien es cierto se da la integración pero muy poco se vive la inclusión.

Frente a este tema se menciona que las estrategias implementadas por el Municipio de Guayaquil, son las mesas de concertación, el cual intentan fomentar la diversidad; sin embargo sus acciones están enfocadas o miradas desde una relación de poder más no desde la participación ciudadana y del trabajar con y para las personas/comunidades, esto se evidencia en lo expresado por uno de los funcionarios:

“ellos quería que nosotros vayamos a los barrios, entonces yo digo no porque no es un tema comunitario, es un tema de organización. O sea los representantes de los barrios que vengan acá. Ahí no participa todo el mundo, ahí participa gente que tenga decisión (...) ellos no se mueven, no tienen ni un real para el

colectivo, había que darles desayuno, almuerzo, merienda y todo, ellos quería que todo se lo dé el Municipio, porque si no les damos dicen que los utilizamos” (Funcionario Municipio 1, 2018).

Esta aclaración es una representación clara del ejercicio de poder, que implica una situación de subordinación por parte de quienes se consideran superior frente a aquellos considerados minorías, por lo que vale la pena preguntarse: ¿qué tipo de ciudad se está construyendo?. “Permanecer en la colonialidad, es la continuidad en la dominación ya no sólo de un colonizador sino del poder, que desde diferentes centros mundiales se ejerce para mantener al colonizado siempre en proceso de civilización” (Gómez-Hernández, Desarrollo e interculturalidad: apuntes para Trabajo Social, 2010, pág. 160).

El Municipio de Guayaquil como autoridad local declara como visión: “Ser el Gobierno Local más eficiente en el país en brindar obras y servicios, para lograr el mejoramiento de la calidad de vida de la colectividad, a través de la gestión administrativa apropiada de los recursos, el uso de tecnología de información y el impulso de la actividad turística” (GAD Municipal de Guayaquil, 2018). Por tanto, le compete desde su actoría intervenir en procesos que mejoren la calidad de vida de la personas de la ciudad, indistintamente de sus condiciones culturales; la mesa de concertación es una oportunidad de negociación y de intercambios de saberes diversos que abre nuevas formas de construir alternativas frente a los problemas locales, sin embargo, la forma como se dan estos procesos reproducen la exclusión y posibilidad de visibilización para las etnias indígenas.

En relación a esto, el representante de movilidad expresa que “Se trabaja pero no específicamente con el que debe trabajar esto de la discriminación indígena, sino que meten a mestizos ahí, uno tiene que trabajar para este tema es con ellos (indígenas). Entonces yo creo que eso se debe trabajar también con los indígenas, porque a veces no son ni indígenas, son mestizos los que participan en esos temas de interculturalidad” (Representante movilidad humana, 2018). La importancia, eficiencia y sostenibilidad de crear proyectos o estrategias con sentido de interculturalidad, radica en que se cuente con la participación de las distintas etnias caso contrario tendría incoherencia con los objetivos que se desea alcanzar.

Por su parte, para el Municipio, el tema de proyectos con mirada de diversidad cultural lo percibe como algo implícito expresando que “no transversalizamos el tema étnico, no es un tema que esté transversalizado en nuestros proyectos y que se los nombre y se los tome en cuenta, o sea no en el sentido de decir “no nos importa” sino en el sentido de que no es un tema que creamos necesario transversalizarlo porque está implícito en todo” (Funcionario Municipio 2, 2018). Frente a este proceso se genera la interrogante ¿de qué forma se está visibilizando la diversidad étnica?

Bajo este panorama, la percepción del representante indígena está orientada a la poca intervención local y nacional frente a la diversidad e inclusión cultural “nosotros viendo desde las instituciones o desde el Estado como tal, para nosotros ha hecho poco o nada, o sea más es la lucha de nosotros en buscar las reivindicaciones que ver programas o proyectos reales y concretos de las instituciones, y peor ni se diga del gobierno seccional como es el municipio; es tan común ver como a nuestras hermanas y hermanos indígenas comerciantes mal llamados informales, como son perseguidos, como se les da palo y garrote por el simple hecho de ser dos cosas, por ser comerciantes y por el simple hecho de ser indígenas” (Representante indígena, 2018).

Ante estas expresiones, la autora Gómez (2010) sostiene que la cultura urbana donde predomina identidades mestizas se convierte en medidas colonizadoras que promueven la asimetría entre lo que es correcto para el sistema frente al entramado de diversidades que convergen en la vida citadina.

Este planteamiento entra en relación con lo que menciona el representante de Movilidad Humana, “ha habido un poco de discriminación, xenofobia hacia ellos, los niños que van a la escuela con su anaco les dice el rector “sácate ese anaco sino no entras a clases” (...) hay algunos que han perdido esta diversidad cultural, pienso que porque van aprendiendo de los mestizos, pero hay otros que mantienen su cultura, hay un intercambio en donde algunos van dejando su cultura” (Representante movilidad humana, 2018). Esta afirmación se relaciona con lo que expresan las familias desde el contexto educativo, “no toman en cuenta a las personas indígenas, no los hacen participar en la escuela” (Familia uno, 2018).

Ante estas expresiones se podría decir que la sociedad guayaquileña, en sus diversas esferas sociales vive permanentemente este encuentro con la diversidad, sin embargo, estas expresiones discriminatorias perpetúan procesos de invisibilización y de desarrollo no sólo para la población indígena sino para la sociedad en general. Las distintas etnias que se convergen en la ciudad de Guayaquil es una riqueza de saberes/sentires/practicas diferentes, los/as actores/as sociales que forman parte de ella, son responsables de construir y convertir a la ciudad como un espacio donde se viva la interculturalidad/el buen vivir, y no una ciudad donde se refuerce la matriz colonial. En este sentido establecer “valores mínimos” es un detonante clave para convivir en la diversidad.

No obstante, se podría decir que la mayoría de las manifestaciones de la cultura indígena se gestan “entre ellos” y no en sentido de convivencia con las demás etnias de la ciudad, “yo creo que la siguen expresando pero en sus propios grupos, no con otras personas; o sea en sus reuniones, en sus fiestas, porque en los barrios donde ellos viven celebran sus fiestas o sino se van para allá, se trasladan a la Sierra” (Funcionario Municipio 1, 2018). Asimismo estas expresiones culturales se manifiestan mayormente en el ámbito de lo privado limitando su interacción e intercambio con las demás personas de la ciudad, creando la idea general de que “ya somos mestizos todos, ellos ya están revueltos aquí en Guayaquil” (Funcionario Municipio 1, 2018).

Esta forma de concebir a la ciudad como “todos mestizos” influye en las oportunidades de desarrollo y en los procesos de transformación social, “las oportunidades sí son difíciles porque yo creo que te miran lo físico, porque ellos te miran si eres bonito, simpático, no te miran las capacidades que tienes; aquí los gobiernos no han valorado esa capacidad. Y eso tampoco lo valoran en lo que es indígenas, que hay una riqueza intercultural, una riqueza también a nivel profesional” (Representante movilidad humana, 2018), ante esta aseveración las familias mencionan que “cuando nosotros vamos a los lugares públicos o privados, no han querido atender... primero ven la cara” (Familia tres, 2018); “en las instituciones públicas no han querido atender porque ‘ha de decir que son indígenas” (Familia cuatro, 2018).

Se podría entender a estas expresiones como forma de perpetuar la colonización manteniendo prejuicios y prácticas dominantes por el hecho de enfrentarse con una cultura diferente. Se recalca que las esferas públicas que restituyen derechos son las instancias donde se tendría que promover el cumplimiento de los derechos y la expansión de oportunidades, sin embargo, ante esta realidad se concibe a la otredad como alguien ajeno a mí donde no hay cabida para el aprendizaje.

Y a pesar de que existen avances significativos en temas de inclusión, el representante indígena expresa “si bien sí se está incluyendo, pero aún con el cacho de que lo están incluyendo igual no están dando oportunidad, sino simplemente espacio como de relleno, como para decir “ya los estamos incluyendo a los indígenas”, pero no están en espacios de toma de decisiones” (Representante indígena, 2018).

Por consiguiente, tomando en cuenta las premisas del Buen Vivir como desarrollo, la ciudad de Guayaquil ha vivido un mal desarrollo, enfocándose en el crecimiento urbano desde la infraestructura y los recursos, más no tomando en cuenta la diversidad de culturas que conviven en la ciudad. Entonces se entiende que para que Guayaquil viva el Buen Vivir, y alcance el desarrollo considerando la riqueza cultural y las capacidades de las personas, se es fundamental fomentar espacios de diálogo intercultural que permita el intercambio de saberes y subjetividades que potencien a Guayaquil y a la nación como generadora de desarrollo, entonces ahí se podría decir que a más interculturalidad más ciudad. “Asumir la interculturalidad más allá del multiculturalismo involucra proceso y proyecto político, ético e intelectual con miras a la de-colonialidad, es decir, la afirmación de la diferencia y la transformación de las matrices coloniales del poder” (Gómez-Hernández, 2010, pág. 166).

Para uno de los funcionarios del municipio, el Buen Vivir significa tener las mismas oportunidades, “una ciudad que te permita tener agua potable, tener alcantarillado, vivir de una manera decente, oportunidades de estudiar, (...) y que la sociedad esté abierta a darnos esas oportunidades” (Funcionario Municipio 2, 2018). Esta forma de concebir el Buen Vivir está más enfocada en el desarrollo mediante el igualitario acceso a los servicios básicos, pero el Buen Vivir significa mucho más que eso; la perspectiva decolonial se relaciona con el paradigma del Buen Vivir porque reconoce

y valora la convivencia con la diversidad y fomenta el ejercicio y cumplimiento de los derechos.

Consecuentemente, para uno de los actores involucrados el buen vivir “no es estar bien comido, bien vestido, sino ver la necesidad que tiene mi sector, la necesidad que tiene la ciudad, si hay algún mal servicio, juntos se reúnen, van haciendo sus estudios y van sacando una resolución” (Representante movilidad humana, 2018); por su parte el representante de la población indígena mantiene una visión más amplia frente al buen vivir considerando que “desde la visión del pueblo indígena en el buen vivir, pero podemos concebir como el que el ser humano como tal puede estar en plenitud con lo que tienes, punto uno, y punto dos de que exista una armonía de la persona como tal y con lo que lo rodea” (Representante indígena, 2018).

La interrogante de que si se vive o no el buen vivir, uno de los representantes afirman que “yo creo que en la ciudad no se da ejercicio de los derechos de todos, falta trabajar mucho, no es solamente hablar, hay que trabajar con la gente” (Representante movilidad humana, 2018). De este modo para poder promover y fomentar el buen vivir establecen que:

- “Lo primero es organizarse, segundo integrar, y bueno ahí se van capacitando; porque si no están integrados ni organizados no hay ese BV” (Representante movilidad humana, 2018).
- “Ordenanzas que nos obligue a nosotros a hacer cosas de ese tipo” (Funcionario Municipio 1, 2018).
- “Generando espacios dentro de la comunidad, del barrio donde se desenvuelve una colectividad como tal, de que se generen programas, eventos de capacitación, diversos tipos de programas que generen una convivencia cultural y el respeto y la armonía que debe existir, por un lado. Y por otro lado también es importante que el Estado a través de sus instituciones centrales o seccionales genere, invite a que la ciudadanía pueda hacer partícipe de la cosa pública” (Representante indígena, 2018).

- “Que tengan oportunidades para emprender; conociéndolos más, darnos la oportunidad de acercarnos más a ellos, entender por qué la falda, por qué la trenza, que no son cosas que se las hacen porque les da la gana, tiene un significado” (Funcionario Municipio 2, 2018).

Entonces, para poder contribuir al Buen Vivir en la ciudad de Guayaquil, se es indispensable considerar la dimensión cultural que representa desarrollo y sostenibilidad, además desde un aspecto más amplia refuerza la identidad nacional y latinoamericana, por consiguiente, permite romper con los procesos coloniales y pensar en estrategias que impulsen lo nuestro frente a un mundo globalizado. El Buen Vivir desde el Estado Ecuatoriano, requiere intervenir desde las reivindicaciones por la justicia social y “desde el reconocimiento y la valoración de los pueblos y de sus culturas, saberes y modos de vida” (Senplades, 2009, pág. 10).

4.4. Claves para la intervención en Trabajo Social en torno a los procesos de migración y derecho a la cultura.

La profesión de Trabajo Social interviene en una relación dialógica con los Otros que tienen características culturales diversas y que en su diversidad están socialmente interrelacionados. En esta relación con las personas, se vislumbran y se manifiestan los fundamentos de su identidad; es decir, se conoce/comprende lo que creen, a lo que se aferran y por qué hacen lo que hacen simbólicamente. Una de las claves para la intervención del/la Trabajador/a Social desde la interculturalidad, es el reconocimiento y valoración de la diversidad en el entramado social, este principio universal forma parte de la ética del profesional en Trabajo Social (León Díaz, 2007). De este modo, la intervención profesional toma un sentido transformador frente a las relaciones de poder que han sido construidas a partir de las diferencias culturales.

En este espacio de interacción, el profesional en Trabajo Social debe complementar la dimensión objetiva y subjetiva, para alcanzar una comprensión holística del sujeto y de las situaciones que afectan su vida de forma positiva o negativa.

Estas situaciones pueden ser los procesos de migración que implican una adaptación sociocultural, y a la vez, reafirmación de su identidad. En este sentido, la preocupación por el otro en el marco de la intervención, debe tener en cuenta la ética y los principios morales, así como las historias de vida, para enfrentarse a una sociedad donde prevalece la dicotomía entre la diversidad y la desigualdad social.

Particularmente en la ciudad de Guayaquil coexiste diversidad de etnias que representan estilos de vida y cosmovisiones diferentes. La presencia de indígenas en esta ciudad, según el Censo del año 2010, es de 1,4% que corresponde a 32.912 personas. En este espacio de convivencia con las otras etnias, se genera coyunturas y tensiones que debido a la existencia de estereotipos y discriminación hacia esta comunidad, especialmente en los espacios educativos, gobiernos locales, espacios públicos y barrios de acogida limitan procesos de participación e inclusión en las diferentes esferas de la ciudad e impiden que mejoren la calidad de vida de las familias indígenas. Estos estereotipos y discriminaciones reproducen la pobreza y la falta de oportunidades.

Asimismo, las familias indígenas por presión social y para poder adaptarse al nuevo espacio de pertenencia, se ven en la obligación de realizar cambios culturales que impiden la reproducción de su cultura a las siguientes generaciones, estas expresiones llevan consigo la pérdida parcial de su identidad y de sus saberes y prácticas particulares: tradiciones, vestimentas, principios, idioma y cosmovisiones, estos actos se entienden como consecuencias de los procesos de globalización.

Además se recalca que antes de venir a la ciudad, las familias indígenas, pasan por procesos de occidentalización producidos mayoritariamente por las instituciones educativas que reproducen el castellano como idioma principal frente a su lengua nativa, lo que incide en que las nuevas generaciones pierdan totalmente su identidad de origen y se identifiquen con otras etnias acogiendo nuevos estilos de vida con significados diferentes a los de sus padres/madres.

Estos hechos encontrados en la investigación interfieren y están presentes en las dimensiones de vida de las familias indígenas y bajo estos criterios se han ido construyendo nuevas formas de relacionarse socialmente en la diversidad.

Precisamente el Trabajo Social se desenvuelve en los diversos espacios y dimensión de vida de las personas que mediante su quehacer profesional acompaña a los/as actores/as sociales a generar procesos de transformación social y de desarrollo humano ya sea desde el espacio laboral, comunitario, salud, educativo, o protección; asumiendo el rol de educadores/as y mediadores culturales que garantice el cumplimiento del derecho a la cultura y la libertad de sus manifestaciones.

En el sistema de manifestaciones y representaciones que subyacen en la cultura ciudadina, existen patrones de dominación sustentados en las relaciones de poder en una etnia hegemónica, sobre otras a las que se socialmente se consideran "inferiores". Esta realidad da cuenta de la necesidad, relevancia y del significado que tiene la intervención del Trabajo Social, al cumplir su rol en contextos de diversidad, con enfoques de interculturalidad e inclusión especialmente en el aspecto de la migración.

Sin embargo hay otra realidad que es imposible omitir, y es que el rol del Trabajo Social en los procesos de migración indígena, está poco posicionado perdiéndose la inserción de conocimientos, técnicas, metodologías y procesos que caracterizan al Trabajador Social como el/la profesional que vela por el bienestar de las personas. En este sentido, tanto los funcionarios del Municipio de Guayaquil, de Movilidad Humana y representante de la etnia indígena declaran que actualmente en las instituciones no se cuenta con la participación de profesionales en Trabajo Social y tampoco ofertan sus servicios.

En esta lógica interventiva, el rol del Trabajador/a social toma un nuevo sentido, pues también tiene la corresponsabilidad de visibilizar una problemática que probablemente ya está normalizada socialmente, el hecho de analizar la migración teniendo en cuenta el enfoque de interculturalidad supone la fusión de los diferentes niveles en los que interviene el Trabajador/a Social, estando en el primero la interacción cara cara con las personas y en un segundo nivel, la participación e incidencia en las elaboración, diseño y coordinación de proyectos, programas y políticas.

Esta fusión supone una relación interdependiente y multidisciplinaria para conocer la problemática en la que se va a intervenir. (Cohen-Emerique, 2013) plantea tres etapas que guían la acción interventiva del Trabajo Social desde la perspectiva de la interculturalidad, siendo “el descentramiento, el descubrimiento del marco de referencia del otro y la negociación y la mediación”. Estas etapas permiten que el/la Trabajador/a social llegue a la introspección de su intervención frente a situaciones que conjugan su cultura y el acercarse a la cultura de otros/as, con lo cuales interactúa y debe comprender los pensamientos, la forma de vivir, los comportamientos dentro del marco contextual que condiciona sus oportunidades y limita el desarrollo integral a nivel individual y/o familiar.

Esta experiencia de intervención cultural, recalca la negociación como un medio que conecta lo que la otra/s personas piensan y hacen con la forma en que el/la profesional en Trabajo Social construya los vínculos necesarios para la identificación de la problemática. Aquí la comunicación bidireccional será clave para los lazos de reciprocidad y el establecimiento de acuerdos, frente a estas capacidades de intervención Octavio Vázquez citado por (León Díaz, 2007) especifica tres que son primordiales para un proceso de interacción e intercambio de saberes culturales, por lo tanto es necesario desarrollar: la competencia cultural, cognitiva y emotiva. Dichas competencias se vuelven transversales en los planes de intervención que se tenga bajo la perspectiva de interculturalidad, hacen un llamado a la significación compartida de los elementos culturales del/la profesional y los sujetos sociales.

Seguido a ello, se construye la problemática a través de la comprensión e intercambio de percepciones de los otros/as, sin embargo, la competencia emotiva debe de mantenerse durante toda la experiencia, pues es la clave principal para lograr la empatía y el clima de confianza necesaria para la persona, familia, y/o comunidad en este caso indígena pueda expresar su sentir, afectaciones, emociones, triunfos, cosmovisiones, costumbres, todo lo relacionado a la forma en cómo se configura/cambia y/o mantienen su identidad en un contexto donde el consumismo y la globalización dejan en el olvido la importancia de reconocer a las personas por lo que son y no por lo que tienen, y valorar el bagaje cultural que nos hace identificarnos como parte de un colectivo ancestral.

CONCLUSIONES

- La principal causa de que las familias indígenas migren del campo a la ciudad es por las condiciones socioeconómicas y falta de oportunidades para su desarrollo individual, familiar y comunitario, causado por las desigualdades sociales.
- Al dejar su espacio de pertenencia, no solo dejaron el espacio físico, sino todo lo que ese espacio representa para ellos/as (familia, amigos, costumbres, creencias, significados, naturaleza). Este proceso de cambio generó en ellos/as un sentimiento de duelo.
- Al llegar a la ciudad las familias experimentan situaciones como la delincuencia, falta de trabajo, condiciones climáticas, hacinamientos y todas estas situaciones le generan sentimientos de tristeza, temor y frustración.
- Durante su proceso de adaptación en la ciudad, implica para la mayoría de las familias dejar ciertos rasgos de su cultura y apropiarse de elementos urbano/mestizos; sin embargo para mantener/conservar sus costumbres en la ciudad, las familias indígenas generan desde sus iniciativas colectivas espacios de integración entre ellos sin la participación de las otras etnias que habitan en Guayaquil.
- Dentro de los cambios culturales más significativos que viven las familias indígenas se encuentran: el idioma para poder interaccionar con las personas de la ciudad, también se encuentra su vestimenta, en especial las mujeres que viven la presión social de la era del consumismo, el optar por pantalón y dejar su anaco.
- Ellos/as consideran que la ciudad es lo máximo en donde se da el desarrollo propio de un sistema capitalista; sin embargo al llegar a la ciudad y experimentar la realidad, sus condiciones le impulsan a contar con trabajos de ventas y comercialización de frutas y verduras. El trabajo como uno de sus principios ancestrales, toma valor en su vida para sostener su identidad en un medio urbano/mestizo.
- La existencia de estereotipos contruidos hacia la población indígena influyen en el pleno ejercicio para la convivencia intercultural en la ciudad, evidenciados principalmente por las autoridades locales, lo cual es traducido como una imposición de creencias frente a la otredad.

- No existen estrategias locales con enfoque intercultural en el contexto de la migración (interna-externa) que les permita a las familias un mejor proceso de adaptación al llegar a la ciudad, ocasionando en la sociedad mayores procesos de discriminación y exclusión.
- Frente a esta carencia de estrategias con enfoques de derecho e interculturalidad son las propias comunidades indígenas que toman iniciativas para contrarrestar la falta de oportunidades y mantener su memoria colectiva en la ciudad.
- El Trabajo Social es una profesión que valora la diversidad, la justicia social y vela por el cumplimiento de los derechos humanos; desde el contexto de la migración indígena, se evidencia que no hay profesionales del Trabajo Social insertados en la planificación y ejecución de proyectos locales que promuevan el derecho a la cultura y la convivencia armónica.

RECOMENDACIONES

A partir de la información analizada se recomienda:

- Invertir en el desarrollo de zonas rurales que mejoren las condiciones socioeconómicas de las familias que habitan en el campo, para que de esta manera no se vean obligadas a migrar por la falta de oportunidades de trabajo.
- Promover, desde los gobiernos locales, modelos de desarrollo con enfoque inclusivo e intercultural, que permitan facilitar la adaptación y garantizar el cumplimiento y ejercicio de los derechos de las personas que migran del campo a la ciudad, evitando prácticas discriminatorias que perpetúan el colonizaje.
- Generar espacios de convivencia y participación entre las diversas etnias que existen en la ciudad que promueva la inclusión y el intercambio de saberes, a través de programas y proyectos que cuenten con el aporte de trabajadores sociales.
- Sensibilizar a la ciudadanía frente a la diversidad cultural mostrando que existen diferentes manifestaciones y formas de vivir que se relacionan con la identidad de cada cultural, como una estrategia de rescatar “lo nuestro” que

eviten la imposición de creencias y patrones de dominación.

- Promover en los contextos educativos la inclusión de los conocimientos diversos, y desarrollar en los niños, niñas y adolescentes habilidades sociales que les permita valorar el encuentro con el otro.
- Reforzar en la malla curricular de la profesión de Trabajo Social la perspectiva decolonial, el cual permita a los y las estudiantes acercarse a otras realidades y construir pensamientos libres de prejuicios para poder intervenir con diferentes grupos humanos. Así mismo se recomienda reforzar la práctica comunitaria, especialmente con los grupos étnicos que han sido históricamente invisibilizados.
- Sostener investigaciones con enfoque decolonial que rescaten la voz de las personas, en especial, de aquellos grupos sociales que han sido invisibilizados históricamente, producto de procesos de colonización, para vislumbrar su realidad y tomar decisiones frente a causas estructurales. De esta manera se estaría aportando a resignificar la identidad histórica de América Latina.

Bibliografía

- Accossatto, R. (2017). *Colonialismo interno y memoria colectiva*. Obtenido de Red de Revistas Científicas de América Latina y el Caribe, España y Portugal: <http://www.redalyc.org/html/510/51052064010/>
- Acebal Monfort, L., Fernández Aller, C., & Luis Romero, E. (2011). *El enfoque basado en Derechos Humanos*. Recuperado el 16 de junio de 2018, de Red en Derechos: <http://www.redenderechos.org/webdav/publico/analisispoliticasw2.pdf>
- Aceves Lozano, J. (1994). Oscar Lewis y su aporte al enfoque de las historias de vida. *Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal*, 27-33.
- Acosta, A. (2015). El Buen Vivir como alternativa al desarrollo. Algunas reflexiones económicas y no tan económicas. *Política y Sociedad*, 299-330.
- Agudelo Bedoya, M. E., & Estrada Arango, P. (Noviembre de 2012). *Constructivismo y construccionismo social: Algunos puntos comunes y algunas divergencias de estas corrientes teóricas*. Obtenido de Dialnet: <https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/5857466.pdf>
- Aguiló Bonet, A. J. (2010). Interculturalidad, democracia y emancipación social: algunos retos para una teoría política intercultural. *Astrolabio. Revista internacional de filosofía*, 1-13.
- Alaniz, G., & Díaz, N. (2017). Repensar la educación desde la perspectiva de la otredad. *Revista Internacional de Investigación y Formación Educativa*, 1-10.
- Alem Rojo, A. (2003). *Pueblos indígenas, cosmovisión y desarrollo sostenible*. Obtenido de Centro Boliviano de Estudios Multidisciplinarios: <http://cebem.org/cmsfiles/publicaciones/Pueblosindigenascosmovisionydesarrollo.pdf>

- Alfaro Vargas, R., & Cruz Rodríguez, O. (2010). Teoría del Conflicto Social y Posmodernidad. *Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal*, II-III, 63-70.
- Amador Borrero, M. (2014). *La migración interna en mujeres indígenas: un estudio cualitativo de la mujer Náhuatl*. Obtenido de Universitat de València: <https://www.uv.es/lisis/otras-publica/t-marina-amador.pdf>
- Andrade, P. (2015). La cultura y la condición humana: la perspectiva de Bolívar Echeverría en Definición de la cultura. *Scielo*, 190-193.
- Apolo, D., García, J., & Luna, A. (2014). Globalización, consumo e internet en el contexto de García Canclini. *San Gregorio*, 2(8), 20-31.
- Araoz-Fraser, S. (Diciembre de 2010). *Inclusión social: un propósito nacional para Colombia*. Obtenido de Universidad Central: <https://www.ucentral.edu.co/images/editorial/economia/2010-12-documentos-investigacion-economia-007.pdf>
- Aroca Jácome, C. R. (2017). *La construcción de identidades en el alumnado de las escuelas del sistema intercultural bilingüe de guayaquil*. Recuperado el 26 de mayo de 2018, de Universidad de Almería: <https://www.educacion.gob.es/teseo/imprimirFicheroTesis.do>
- Azuero Rodríguez, A. R. (2009). *Capital Social e Inclusión Social: elementos para la política social en Colombia*. Obtenido de Scielo: <http://www.scielo.org.co/pdf/cuadm/n41/n41a11.pdf>
- Banco Mundial. (13 de Junio de 2017). *Latinoamérica indígena en el siglo XXI*. Obtenido de Banco Mundial: <http://www.bancomundial.org/es/region/lac/brief/indigenous-latin-america-in-the-twenty-first-century-brief-report-page>

Barnett Pearce, W. (2010). *Comunicación interpersonal: la construcción de mundos sociales*. Bogotá: Universidad Central.

Barragán Ronderos, D. (2011). La Globalización un proceso hegemónico mundial: Orígenes, repercusiones y actualidad. *Revista Via Iuris* (10), 103-111.

Barrera Luna, R. (15 de Febrero de 2013). *El concepto de la Cultura: definiciones, debates y usos sociales*. Obtenido de Dialnet:
<https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/5173324.pdf>

Bartolomé, M. A. (2008). *La diversidad de las diversidades. Reflexiones sobre el pluralismo cultural en América Latina*. Obtenido de Scielo:
http://www.scielo.org.ar/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1850-275X2008000200002

Begrich, A. (2007). El encuentro con el otro según la ética de Levinas. *Teología y cultura*, 72-81.

Berger, P., & Luckman, T. (2003). *La construcción social de la realidad*. Buenos Aires: Amorrortu editores.

Bernal, C. (2010). *Metodología de la investigación. Administración, economía, humanidades y ciencias sociales* (Tercera ed.). Colombia: Prentice Hall.

Caballero Martín, V. (2009). *Los conflictos sociales y socio – ambientales en el sector rural y su relación con el desarrollo rural*. Recuperado el 16 de junio de 2018, de Congreso de la República de Perú:
[http://www2.congreso.gob.pe/sicr/cendocbib/con3_uibd.nsf/71267BC7FE0F83FA05257966007877E5/\\$FILE/Los_conflictos_sociales_y_socioambientales.pdf](http://www2.congreso.gob.pe/sicr/cendocbib/con3_uibd.nsf/71267BC7FE0F83FA05257966007877E5/$FILE/Los_conflictos_sociales_y_socioambientales.pdf)

- Caputo, L. A. (2013). *Situaciones de violencia y trata contra las mujeres jóvenes indígenas en Paraguay*. Paraguay: IBISS-CO Sobrevivencia. Recuperado el 21 de abril de 2018, de http://biblioteca.clacso.edu.ar/Paraguay/bases/20170330041441/pdf_71.pdf
- Castells, M. (1974). *La cuestión urbana*. España: Siglo XXI Editores.
- CEPAL. (25 de Enero de 2016). *América Latina y el Caribe es la región más desigual del mundo. ¿Cómo solucionarlo?* Obtenido de Comisión Económica para América Latina y el Caribe: <https://www.cepal.org/es/articulos/2016-america-latina-caribe-es-la-region-mas-desigual-mundo-como-solucionarlo>
- CEPAL. (Diciembre de 2017). *Los pueblos indígenas en América (Abya Yala): Desafíos para la igualdad*. Obtenido de Repositorio Digital Comisión Económica para América Latina y el Caribe: [https://repositorio.cepal.org/bitstream/handle/11362/43187/S1600364_es.pdf?sequence=6 &isAllowed=y](https://repositorio.cepal.org/bitstream/handle/11362/43187/S1600364_es.pdf?sequence=6&isAllowed=y)
- Chanona, O. (2011). Cultura y globalización en América Latina. *Nueva Visión Socialdemócrata*, 29-39.
- Chaparro, J. A. (2009). *“Es que tenía que ser negro”: estereotipos y relaciones sociales*. Obtenido de Latin American Network Information Center: <http://lanic.utexas.edu/project/etext/llilas/ilassa/2009/chaparro.pdf>
- Chica Chancay, A. B., & Rosero Romero, J. M. (14 de Marzo de 2018). *Efectos Sociales del Terremoto de abril 2016 en la Calidad de Vida de la población. Percepciones de los pobladores del barrio “Mirador” de la ciudad de Manta*. Obtenido de Repositorio Digital UCSG: <http://repositorio.ucsg.edu.ec/bitstream/3317/10683/1/T-UCSG-PRE-JUR-TSO-82.pdf>

Civallero, E. (2008). Culturas ancestrales en universos modernos. *Dialnet* (10), 1-6.

CODAE; CODEPMOC; CODENPE. (2013). *Agenda Nacional para la igualdad de Nacionalidades y Pueblos 2013-2017*. Recuperado el 8 de julio de 2018, de Secretaria Nacional de Planificación y Desarrollo:
<http://www.planificacion.gob.ec/wp-content/uploads/downloads/2014/09/Agenda-Nacional-para-la-igualdad-de-Nacionalidades-y-Pueblo.pdf>

Cohen-Emerique, M. (2013). Por un enfoque intercultural en la intervención social. *Educación Social. Revista de Intervención Socioeducativa*, 11-38.

Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador. (1994). *Proyecto Político de la CONAIE*. Quito: Consejo de Gobierno de la CONAIE. Recuperado el 3 de junio de 2018, de CONAIE:
<https://es.scribd.com/document/292576751/Proyecto-politico-de-la-CONAIE-1994>

Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales. (2015). *Innovación y políticas públicas*. Recuperado el 24 de junio de 2018, de Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales:
https://www.clacso.org.ar/grupos_trabajo/detalle_gt.php?ficha=631&s=5&idioma=

Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales. (2015). *Derechos Humanos, luchas y territorialidades*. Recuperado el 24 de junio de 2018, de Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales:
https://www.clacso.org.ar/grupos_trabajo/detalle_gt.php?ficha=921&s=5&idioma=

Constitución de la República del Ecuador. (2008). *Constitución de la República del Ecuador*. Quito: Asamblea Nacional. Recuperado el 25 de mayo de 2018, de Asamblea Nacional:
<https://www.asambleanacional.gob.ec/sites/default/files/private/asambleanacional/filesasambleanacionalnameuid-20/transparencia-2015/literal->

Convención Internacional sobre la Eliminación de todas las Formas de Discriminación Racial. (1963). *Convención Internacional sobre la eliminación de todas las formas de Discriminación Racial*. Obtenido de Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Derechos Humanos: <https://www.ohchr.org/SP/ProfessionalInterest/Pages/CERD.aspx>

Coronel Berrios, F. H. (2013). *Efectos de la migración en el proceso de aprendizaje-enseñanza y su tratamiento desde la escuela*. Obtenido de Scielo: <http://www.scielo.org.bo/pdf/rieiii/v6n1/v6n1a04.pdf>

Cruz Rodríguez, E. (2012). Redefiniendo la nación: luchas indígenas y Estado Plurinacional en Ecuador (1990-2008). *Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal*, 1-23. Obtenido de <https://webs.ucm.es/info/nomadas/americalatina2012/edwincruzrodriguez.pdf>

Cubillos Almendra, J. (2014). Reflexiones sobre el proceso de investigación. Una propuesta desde el feminismo colonial. *Athenea Digital*, 261-285.

De la Cuadra, F. (2015). Buen Vivir: *¿Una auténtica alternativa post-capitalista?* Obtenido de Scielo: <https://scielo.conicyt.cl/pdf/polis/v14n40/art01.pdf>

Declaración de Friburgo. (2007). *Los derechos culturales, Declaración de Friburgo*. Obtenido de Derechos culturales: <http://www.culturalrights.net/es/>

Declaración Universal de Derechos Humanos. (1948). *Declaración Universal de Derechos Humanos*. Recuperado el 25 de mayo de 2018, de Naciones Unidas: http://www.un.org/es/documents/udhr/UDHR_booklet_SP_web.pdf

Deruyttere, A. (2001). *Pueblos indígenas, globalización y desarrollo con identidad: algunas reflexiones de estrategia*. Obtenido de Universidad Intercultural de Chiapas: <http://www.unich.edu.mx/wp-content/uploads/2014/01/pueblos->

indigenas.pdf

Diario Expreso. (23 de Octubre de 2016). *El rostro del desempleo*.

Obtenido de Expreso: <http://www.expreso.ec/actualidad/articulo-FL793043>

Díaz Pérez, V. R. (2017). El pensamiento decolonial: una apuesta por los saberes ancestrales para la construcción de la identidad latinoamericana.

Actualidades Pedagógicas, 125-145. Obtenido de Universidad de La Salle.

Díaz-Bravo, L., Torruco-García, U., Martínez-Hernández, M., & Varela-Ruiz, M.

(2013). La entrevista, recurso flexible y dinámico. *Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal*, 162-167.

Donoso Niemeyer, T. (2004). Construcción Social: Aplicación del Grupo de

Discusión en Praxis de Equipo Reflexivo en la Investigación Científica. *Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal*, 9-20.

Donoso-Miranda, P. (2014). Pensamiento decolonial en Walter Mignolo. América Latina:

¿transformación de la política del conocimiento? *Revista de Estudios Latinoamericanos*, 30(56), 45-56.

Estermann, J. (2014). Colonialidad, descolonización e interculturalidad. Apuntes desde la filosofía Intercultural. *Polis, Revista Latinoamericana*, 347-368.

Familia cuatro, e. (Agosto de 2018). Migración indígena. (J. Cobos, & S. Toledo, Entrevistadores)

Familia dos, e. (Julio de 2018). Migración indígena. (J. Cobos, & S. Toledo, Entrevistadores)

Familia tres, e. (Agosto de 2018). Migración indígena. (J. Cobos, & S. Toledo, Entrevistadores)

Familia uno, e. (Julio de 2018). Migración indígena. (J. Cobos, & S. Toledo, Entrevistadores)

Farah, I., & Vasapollo, L. (2011). *Vivir bien: ¿Paradigma no capitalista?* La Paz: Plural editores.

Fígoli, L., & Fazito, D. (2009). Redes sociales en una investigación de migración indígena. *Scielo*, 77- 95.

FITS. (2014). *Definición global del Trabajo Social*. Obtenido de Federación Internacional de Trabajadores Sociales: <http://ifsw.org/propuesta-de-definicion-global-del-trabajo-social/>

Franco Sánchez, L. M. (2012). *Migración y remesas en la ciudad de Ixmiquilpa*. Obtenido de Universidad Autónoma del Estado de Hidalgo: https://www.uaeh.edu.mx/investigacion/productos/5454/migracion_y_remasas_en_la_ciudad_de_ixmiquilpan.pdf

Funcionario Municipio 1, e. (Julio de 2018). Migración indígena. (J. Cobos, & S. Toledo, Entrevistadores)

Funcionario Municipio 2, e. (Julio de 2018). Migración indígena. (J. Cobos, & S. Toledo, Entrevistadores)

GAD Municipal de Guayaquil. (2018). *Visión*. Obtenido de Municipalidad de Guayaquil: <https://www.guayaquil.gob.ec/Paginas/Menu-Municipio.aspx>

Gaínza, G. (1994). *La lectura de la otredad*. Recuperado el 11 de junio de 2018, de Universidad Nacional (Heredia, Costa Rica): <https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/5475981.pdf>

Galceran, M. (2012). El análisis del poder: Foucault y la teoría decolonial. *Red de Revistas Científicas de América Latina y el Caribe, España y Portugal*, 59-77.

- Garcés Paz, H. (2000). *Investigación científica*. Quito: Ediciones Abya-Yala.
- García, J., & Figueroa, F. (2007). "Cultura", interculturalidad, transculturalidad: elementos de y para un debate. *antropol.sociol*, 15 - 62.
- García-Orellán, R. (2004). Manifestación del ethos cultural vasco ante la muerte violenta de Aitor Zabaleta. *Zainak* (26), 745-762.
- Gavilán Pinto, V. M. (2012). El pensamiento en espiral: El paradigma de los pueblos indígenas. Obtenido de Centro de Documentación Mapuche:
http://www.mapuche.info/wps_pdf/gavilan121217.pdf
- Geertz, C. (1973). *La interpretación de las culturas*. Nueva York: Gedisa.
- Giménez Mercado, C., & Valente Adarme, X. (2010). El enfoque de los derechos humanos en las políticas públicas: ideas para un debate en ciernes. *Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal*, 27, 51-80.
- Gobierno Autónomo Descentralizado de Guayas. (2018). *Ordenanza sobre la cultura de paz como política pública*. Obtenido de Prefectura de la Provincia del Guayas:
<http://www.guayas.gob.ec/dmdocuments/ordenanzas/2018/2018-febrero/Ordenanza- sobre-la-cultura-de-paz.PDF>
- Gómez-Hernández, E. (2010). Desarrollo e interculturalidad: apuntes para Trabajo Social. *Eleuthera*, 153-171.
- Gómez-Hernández, E. (2014). *Diversidad social en perspectiva de Trabajo Social intercultural*. Obtenido de Dialnet:
<https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/5821481.pdf>

Gordillo, G. (2016). *Migraciones internas: un análisis espacio-temporal del periodo 1970-2015*. Obtenido de Scielo: <http://www.scielo.org.mx/pdf/eunam/v14n40/1665-952X-eunam-14-40-00067.pdf>

Granados Jiménez, J. (2010). *Las migraciones internas y su relación con el desarrollo en Colombia: Una aproximación desde algunos estudios no clasificados como migración interna de los últimos 30 años*. Obtenido de Pontificia Universidad Javeriana: <http://www.javeriana.edu.co/biblos/tesis/eambientales/tesis27.pdf>

Guerrero Arias, P. (2002). *La cultura. Estrategias conceptuales para entender la identidad, la diversidad, la alteridad y la diferencia*. Obtenido de UNM Repositorio Digital: http://digitalrepository.unm.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1009&context=abya_yala

Guglielmi, F. I. (2006). *Construcción de la otredad en la filosofía contemporánea. Rastreo de sus orígenes en Karl Marx y Friedrich Nietzsche*. Recuperado el 11 de junio de 2018, de Instituto de Filosofía. Facultad de Humanidades. Universidad Nacional del Nordeste: <http://www.unne.edu.ar/unnevieja/Web/cyt/cyt2006/02-Humanidades/2006-H-032.pdf>

Harris, M. (1995). *Antropología cultural*. Madrid: Alianza Editorial.

Hernández Albarrán, L., & Peña Sánchez, E. Y. (2011). El construccionismo social y la antropología de la sexualidad. *Revista de Estudios de Antropología Sexual*, 155-171.

Hernández Rodríguez, O. (2011). *Estadística elemental para ciencias sociales*. Costa Rica: Universidad de Costa Rica.

Hernández Sampieri, R., Fernández Collado, C., & Baptista Lucio, P. (2010). *Metodología de la investigación* (Quinta ed.). México: McGraw-Hill.

INEC. (2010). *Resultados del Censo 2010*. Obtenido de Instituto Nacional de Estadísticas y Censos: <http://www.ecuadorencifras.gob.ec/resultados/>

INEC. (Diciembre de 2017). *Encuesta Nacional de Empleo, Desempleo y Subempleo*. Obtenido de Instituto Ecuatoriano de Estadísticas y Censos: http://www.ecuadorencifras.gob.ec/documentos/web-inec/POBREZA/2017/Diciembre/122017_Pobreza%20pdf.pdf

Insa Alba, J. R. (2009). *La cultura como estrategia para el desarrollo*. Obtenido de Ayuntamiento de Zaragoza: https://www.zaragoza.es/contenidos/cultura/observatorio/LA_CULTURA_COMO_ESTRATEGIA_DE_DESARROLLO.pdf

Instituto Interamericano de Derechos Humanos. (2007). *Migraciones indígenas en las Américas*. San José: Unidad de Información y de Servicio Editorial del IIDH.

Instituto Nacional de Lenguas Indígenas. (s.f.). *La diversidad cultural (Marco conceptual)*. Obtenido de Instituto Nacional de Lenguas Indígenas: http://www.inali.gob.mx/pdf/Marco_conceptual_CNDCM.pdf

Izaola, A., & Zubero, I. (2014). La cuestión del otro: forasteros, extranjeros, extraños y monstruos. *Papers. Revista de Sociología*, 105-129.

Jarpa Arriagada, C. G. (2002). Mediación social: Construcción social de un significado. *Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal*, 89-96.

Kingman, E. (2012). *San Roque: indígenas urbanos, seguridad y patrimonio*. Obtenido de FLACSO Ecuador: <http://www.flacsoandes.edu.ec/libros/digital/52713.pdf>

KontraInfo. (14 de Marzo de 2015). *¿Qué es la “Filosofía del Buen Vivir” o Sumak Kawsay?* Obtenido de KontraInfo: <http://kontrainfo.com/que-es-la-filosofia-del-buen-vivir-o-samak-kawsay/>

Kottak, C. P. (2011). *Antropología cultural* (Catorceava ed.). México: McGraw-Hill.

Lara Delgado, J. (2015). Pensamiento decolonial como instrumento transgresor de la globalización. *Analéctica* (10), 1-10.

León Díaz, R. (2007). Trabajo Social Intercultural: algunas reflexiones a propósito de la intervención con una comunidad indígena del Trapecio Amazónico Colombiano. *Palabra*, 200-220.

León Guzmán, M. (2015). *Del discurso a la medición: Propuesta metodológica para medir el Buen Vivir en Ecuador*. Obtenido de Instituto Nacional de Estadística y Censos: <http://www.ecuadorencifras.gob.ec/wp-content/uploads/downloads/2016/10/Buen-Vivir-en-el-Ecuador.pdf>

Ley Orgánica de Comunicación. (2013). *Ley Orgánica de Comunicación*. Obtenido de Agencia de Regulación y Control de las Telecomunicaciones: http://www.arcotel.gob.ec/wp-content/uploads/downloads/2013/07/ley_organica_comunicacion.pdf

Ley Orgánica de Cultura. (2016). *Ley Orgánica de Cultura*. Obtenido de Ministerio de Cultura y Patrimonio: <https://www.culturaypatrimonio.gob.ec/wp-content/uploads/downloads/2017/01/Ley-Orga%CC%81nica-de-Cultura-APROBADA-Y-PUBLICADA.pdf>

Ley Orgánica de Educación Intercultural. (2011). *Ley Orgánica de Educación Intercultural*. Obtenido de Observatorio de Igualdad de Género de América Latina y el Caribe: https://oig.cepal.org/sites/default/files/2011_leyeducacionintercultural_ecu.pdf

Ley Orgánica de Movilidad Humana. (2017). *Ley Orgánica de Movilidad Humana del Ecuador*. Obtenido de Ministerio de Relaciones Exteriores y Movilidad Humana:

https://www.cancilleria.gob.ec/wp-content/uploads/2014/03/ley_de_movilidad_humana_oficial.pdf

López, V. (2007). *La colonialidad del poder en Aníbal Quijano: rutas hacia la descolonización*. Recuperado el 17 de abril de 2018, de Asociación Latinoamericana de Sociología, Guadalajara: <http://cdsa.academica.org/000-066/1232.pdf>

López-Silva, P. (2013). Realidades, Construcciones y Dilemas. Una revisión filosófica al construccionismo social. *Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal*, 9-25.

Lorente Molina, B., & Vladimir Zambrano, C. (2010). Reflexividad, Trabajo Social comunitario y sensibilización en derechos. *Cuadernos de Trabajo Social*, XXIII, 85-102.

Mac Gregor, J. A. (2011). *Identidad y globalización*. Recuperado el 19 de agosto de 2018, de Secretaría de Cultura: <https://www.cultura.gob.mx/turismocultural/cuadernos/pdf11/articulo7.pdf>

Magnabosco Marra, M. (2014). El Construccionismo Social como abordaje teórico para la comprensión del abuso sexual. *Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal*, 220-242.

Mantilla Falcón, L. M., & Solís Ruiz, M. A. (2016). La vulnerabilidad de los saberes ancestrales a través de la aculturación. El caso Salasaca de Ecuador. *Brasil para todos*, III (2), 1-15.

Marambio, G. (2004). Trabajo social y grupos étnicos: identidad étnica de la mujer mapuche en el contexto urbano de la comuna de Viña del Mar. *Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal*, 19-22.

Maraña, M. (2010). *Cultura y desarrollo: evolución y perspectivas*. Obtenido de UNESCO Etxea:
http://www.unescoetxea.org/dokumentuak/Cultura_desarrollo.pdf

Marín Gonzáles, J. (2003). Las "razas" biogenéticamente, no existen, pero el racismo sí, como ideología. *Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal*, 1-7.

Mendoza, J. (2009). El transcurrir de la memoria colectiva: la identidad. *Tiempo*, 59-68.

Micolta León, A. (2005). *Teorías y conceptos asociados al estudio de las migraciones internacionales*. Obtenido de Dialnet:
<https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/4391739.pdf>

MIDUVI. (Diciembre de 2015). *Informe Nacional del Ecuador para la Tercera Conferencia de las Naciones Unidas sobre Vivienda y Desarrollo Urbano Sostenible HABITAT III*. Obtenido de Ministerio de Desarrollo Urbano y Vivienda: https://www.habitatyvivienda.gob.ec/wp-content/uploads/downloads/2017/05/Informe-Pais-Ecuador-Enero-2016_vf.pdf

Mignolo, W. (2015). *Habitar la frontera: Sentir y pensar la decolonialidad*. Barcelona: Ediciones Bellaterra, S.L.

Ministerio Coordinador de Patrimonio. (2009). *Lineamientos para la construcción de Políticas Públicas Interculturales*. Obtenido de Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura:
<http://unesdoc.unesco.org/images/0018/001881/188129s.pdf>

Ministerio Coordinador del Patrimonio. (2009). *Lineamientos para la construcción de políticas públicas interculturales*. Recuperado el 8 de julio de 2018, de FLACSO: <http://www.flacsoandes.edu.ec/libros/digital/55572.pdf>

Ministerio de Relaciones Exteriores y Movilidad Humana. (Enero de 2018). *Agenda de Política Exterior 2017-2021*. Recuperado el 14 de julio de 2018, de Ministerio de Relaciones Exteriores y Movilidad Humana:
https://www.cancilleria.gob.ec/wp-content/uploads/2018/01/agenda_politica_2017baja.pdf

Ministerio de Relaciones Exteriores y Movilidad Humana. (Mayo de 2018). *Plan Nacional de Movilidad Humana*. Recuperado el 15 de julio de 2018, de Ministerio de Relaciones Exteriores y Movilidad Humana:
https://www.cancilleria.gob.ec/wp-content/uploads/2018/06/plan_nacional_de_movilidad_humana.pdf

Montero, M. (2015). De la otredad a la praxis liberadora: la construcción de métodos para la conciencia. *Red de Revistas Científicas de América Latina y el Caribe, España y Portugal*, 141- 149.

Morales Gamboa, A., & Castro Valverde, C. (2006). *Migración, empleo y pobreza*. San José: Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales-Sede Costa Rica.

Muñoz-Pogossian, B., & Barrantes, A. (2016). *Equidad e Inclusión Social: Superando desigualdades hacia sociedades más inclusivas*. Obtenido de Organización de los Estados Americanos:
http://www.oas.org/docs/inclusion_social/equidad-e-inclusion-social-entrega-web.pdf

Naciones Unidas. (2007). *Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas*. Obtenido de Naciones Unidas:
http://www.un.org/esa/socdev/unpfii/documents/DRIPS_es.pdf

Navarrete, F. (2012). El mestizaje y las culturas regionales. Recuperado el 27 de mayo de 2018, de Pontificia universidad católica del Perú:
<http://red.pucp.edu.pe/ridei/files/2012/02/120203.pdf>

Nemogá-Soto, G. R. (Marzo de 2013). *La necesidad de integrar las cosmovisiones indígenas en los sistemas de protección de los conocimientos tradicionales. Hacia un enfoque desde la diversidad biocultural*. Obtenido de Instituto Ecuatoriano de la Propiedad Intelectual:
<https://www.propiedadintelectual.gob.ec/wp-content/uploads/downloads/2017/micrositio/articulos-tecnicos/conocimientos-tradicionales-cosmovision-indigena.pdf>

Obradors, A., García, P., & Canal, R. (2010). *Ciudadanía e Inclusión Social: El tercer sector y las políticas públicas de acción social*. Barcelona: Fundación Esplai.

Observatorio Político Nacional. (2008). *Mestizaje e interculturalismo. Diálogos con William Ospina*. Santa Cruz de la Sierra: Universidad Autónoma Gabriel Rene Moreno. Recuperado el 24 de junio de 2018, de Observatorio Político Nacional:
<http://www.bivica.org/upload/mestizaje.pdf>

OEA. (2014). *Desigualdad e Inclusión Social en las Américas*. Obtenido de Organización de los Estados Americanos:
<https://www.oas.org/docs/desigualdad/libro-desigualdad.pdf>

Oehmichen, C. (2001). *Espacio urbano y segregación étnica en la ciudad de México*. Obtenido de Scielo:
<http://www.scielo.org.mx/pdf/pp/v7n28/v7n28a8.pdf>

OIM. (2012). *Módulo II: Movilidad humana. Gestión fronteriza integral en la subregión andina*. Obtenido de Organización Internacional para las Migraciones en el Perú:
http://www.oimperu.org/oim_site/documentos/Modulos_Fronteras_Seguras/Modulo2.pdf

OIT. (2014). *Convenio Núm. 69 de la OIT sobre Pueblos Indígenas y Tribales*. Obtenido de Organización Internacional del Trabajo:
http://www.ilo.org/wcmsp5/groups/public/---americas/---ro-lima/documents/publication/wcms_345065.pdf

- Oriz Bes, A. (2015). *Los indígenas en el proceso colonial: leyes jurídicas y la esclavitud*. Obtenido de UNED Calatayud:
<http://www.calatayud.uned.es/web/actividades/revista-anales/21/03-09-AlbertoOrizBes.pdf>
- Ortega, J., & Pacheco, V. (2013). Ethos y colonialidad en América Latina (un debate hipotético entre Bolívar Echeverría y Aníbal Quijano). *Dialéctica, nueva época*, 34-52.
- Prefectura del Guayas. (s.f.). *Plan de Desarrollo y ordenamiento Territorial de la Provincia del Guayas*. Recuperado el 10 de julio de 2018, de Prefectura del Guayas:
<http://www.guayas.gob.ec/dmdocuments/rendiciondecuentas/PDOT-GUAYAS-2016-2019-FINAL-con-correcciones-SENPLADES-2016.pdf>
- Quesada Talavera, B. (2011). Aproximación al concepto de alteridad en Lévinas. Propedéutica de una nueva ética como filosofía primera. *Fenomenología y política*, 394-405.
- Quijano Valencia, O. (2002). *De sueño a pesadilla colectiva. Elementos para una crítica político-cultural del desarrollo*. Obtenido de Universidad del Cauca:
[http://www.unicauca.edu.co/porik_an/imagenes_5tienda/DE%20SUEÑO%20A%20PESADILLA%20COLECTIVA%20\(Oliver%20Quijano%20Valencia\).pdf](http://www.unicauca.edu.co/porik_an/imagenes_5tienda/DE%20SUEÑO%20A%20PESADILLA%20COLECTIVA%20(Oliver%20Quijano%20Valencia).pdf)
- Ramírez, M. (2007). Estadios de la otredad en la reflexión filosófica de Luis Villoro. *Scielo*, 143–175.
- Ramos Calderón, J. A. (2012). Inclusión/exclusión: una unidad de las diferencias constitutiva de los sistemas sociales. *Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal*, 72-99.
- Ramos Pioquinto, D. (2008). Migración rural-urbana y redes sociales. El caso de la Sierra Norte de Oaxaca. *Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal*, 95-104.

Reasco Vallejo, N. (2011). La cultura, las culturas y la identidad. En A. Bonilla Soria, *Informe cero. Ecuador 1950-2010* (págs. 23-27). Quito: Estado del país.

Representante indígena, e. (Julio de 2018). Migración indígena. (J. Cobos, & S. Toledo, Entrevistadores)

Representante movilidad humana, e. (Julio de 2018). Migración indígena. (J. Cobos, & T. Sillyam, Entrevistadores)

Ríos Cabello, P. (2011). *La Otredad como principio de una ciudadanía global*. Recuperado el 11 de junio de 2018, de ResearchGate: https://www.researchgate.net/publication/305808522_La_Otredad_como_principio_de_una_ciudadania_global

Rizo López, A. E. (2006). ¿A qué llamamos exclusión social? *Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal*, 1-12.

Rodríguez, J. (2008). *Migración interna de los pueblos indígenas*. Obtenido de FLACSO Ecuador: <http://www.flacsoandes.edu.ec/>

Rojas González, Z. (2015). La autonomía en la migración indígena como nueva dinámica territorial. *Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal*, 235-241.

Romero Cevallos, R. (2005). *¿Cultura y desarrollo? ¿Desarrollo y cultura?: Propuesta para un debate abierto*. Obtenido de Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura: <http://unesdoc.unesco.org/images/0014/001440/144076s.pdf>

Rosenblat, Á. (1954). *La población indígena y el mestizaje en América*. Buenos Aires: Nova.

- Salas Astrain, R. (2012). Intersubjetividad, otredad y reconocimiento. Diálogos fenomenológicos para pensar la cuestión del otro en la filosofía intercultural. *Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal*, 83-104.
- Sales Morales, J., & Pixtún Monroy, M. (2009). *La migración hacia la ciudad de Guatemala y su impacto en la identidad cultural de personas originarias de San José Nacahuil, 1976-2006*. Obtenido de Biblioteca Central Universidad de San Carlos de Guatemala:
http://biblioteca.usac.edu.gt/tesis/14/14_0416.pdf
- San Martín Cantero, D. (2014). Teoría fundamentada y Atlas.ti: recursos metodológicos para la investigación educativa. *Revista Electrónica de Investigación Educativa*, 104-122.
- Sánchez Botero, E. (2009). *Los pueblos indígenas en Colombia: derechos, políticas y desafíos*. Obtenido de Fondo de las Naciones Unidas para la infancia:
<https://www.unicef.org/colombia/pdf/pueblos-indigenas.pdf>
- Sánchez-Parga, J. (2010). *El movimiento indígena ecuatoriano*. Quito: Ediciones Abya-Yala.
- Sandoval Moya, J. (2010). Construcciónismo, conocimiento y realidad: una lectura crítica desde la Psicología Social. *Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal*, 31-37.
- Sanhueza, A., & Delpiano, C. (1998). *La Participación Ciudadana es una oportunidad para el Trabajo Social*. Obtenido de Escuela de Trabajo Social. Universidad de Costa Rica:
<http://www.ts.ucr.ac.cr/binarios/congresos/reg/slets/slets-016-142.pdf>
- Sanz, N., & Valenzuela Arce, J. M. (2016). *Migración y cultura*. Obtenido de Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura: <http://unesdoc.unesco.org/images/0024/002477/247760s.pdf>

Senplades. (2009). *Plan Nacional para el Buen Vivir 2009-2013*. Obtenido de Secretaría Nacional de Planificación y Desarrollo: http://www.planificacion.gob.ec/wp-content/uploads/downloads/2012/07/Plan_Nacional_para_el_Buen_Vivir.pdf

Senplades. (2014). *Construcción de un estado democrático para el Buen Vivir: análisis de las principales transformaciones del estado ecuatoriano 2007-2012*. Obtenido de Secretaría Nacional de Planificación y Desarrollo: <http://www.planificacion.gob.ec/wp-content/uploads/downloads/2014/07/Construcci%C3%B3n-de-un-Estado-democr%C3%A1tico-para-el-Buen-Vivir.pdf>

Senplades. (2017). *Plan Nacional de Desarrollo 2017-2021. Toda una Vida*. Recuperado el 18 de julio de 2018, de Secretaría Nacional de Planificación y Desarrollo: http://www.planificacion.gob.ec/wp-content/uploads/downloads/2017/10/PNBV-26-OCT-FINAL_0K.compressed1.pdf

Silva García, G. (2008). La teoría del conflicto. Un marco teórico necesario. *Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal*, XI, 29-43.

Soto Quirós, Ronald; Díaz Arias, David. (2007). *Mestizaje, indígenas e identidad nacional en Centroamérica: De la Colonia a las Repúblicas Liberales*. Recuperado el 24 de junio de 2018, de Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales: <http://unpan1.un.org/intradoc/groups/public/documents/icap/unpan034506.pdf>

Steingress, G. (2002). *La cultura como dimensión de la globalización: Un nuevo reto para la sociología*. Recuperado el 19 de agosto de 2018, de Pontificia universidad católica del Perú: <http://red.pucp.edu.pe/wp-content/uploads/biblioteca/090807.pdf>

Torres, C., & Bolis, M. (2007). Evolución del concepto etnia/raza y su impacto en la formulación de políticas para la equidad. *Rev Panam Salud Pública*, 405-416.

Touraine, A. (2000). La lucha social hoy es por los derechos culturales. (L. Fernández Hermana, Entrevistador)

UCSG. (2017). *Dominios Institucionales de la Universidad Católica Santiago de Guayaquil*. Obtenido de Universidad Católica Santiago de Guayaquil:
<http://www.ucsg.edu.ec/wp-content/uploads/investigacion/sinde/DOMINIOS-LINEAS-DE-INVESTIGACION.pdf>

UNESCO. (2005). *Convención sobre la protección y promoción de la Diversidad de las expresiones culturales*. Obtenido de Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura:
<http://unesdoc.unesco.org/images/0014/001429/142919s.pdf>

UNESCO. (Diciembre de 2005). *Diversidad Cultural: Materiales para la formación docente y el trabajo de aula*. Obtenido de Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura:
<http://unesdoc.unesco.org/images/0015/001512/151226s.pdf>

UNICEF. (Noviembre de 2005). *Seminario Internacional: Inclusión social, discapacidad y políticas públicas*. Obtenido de UNICEF-Chile:
http://www.unicef.cl/archivos_documento/200/Libro%20seminario%20internacional%20discapacidad.pdf

Valencia Flores, E. (2013). *Efectos de la migración (rural-urbana). Caso: educación trabajo*. Obtenido de Scielo:
http://www.revistasbolivianas.org.bo/pdf/rccepies/v1n1/v1n1_a12

Vargas Becerra, P. N., & Flores Dávila, J. I. (2002). *Los indígenas en ciudades de México: el caso de los mazahuas, otomíes, triquis, zapotecos y mayas*. Obtenido de Scielo: <http://www.scielo.org.mx/pdf/pp/v8n34/v8n34a10.pdf>

Vargas Soler, J. (2009). La perspectiva decolonial y sus posibles contribuciones a la construcción de Otra economía. *Otra Economía*, III (4), 46-65.

Vasilachis de Gialdino, I. (2006). *Estrategias de investigación cualitativa*. Barcelona: Gedisa.

Vélez Vega, J. I. (Septiembre de 2006). *La incidencia del fenómeno migratorio en la ejecución de la política exterior*. Obtenido de Repositorio Digital IAEN: <http://repositorio.iaen.edu.ec/xmlui/bitstream/handle/24000/54/CD-IAEN-0058.pdf?sequence=1&isAllowed=y>

Walsh, C. (2009). *Interculturalidad crítica y educación intercultural*. Obtenido de Universidad de Chile: http://www.uchile.cl/documentos/interculturalidad-critica-y-educacion-intercultural_110597_0_2405.pdf

Yépez Morocho, P. (2015). *La cosmovisión de los pueblos y nacionalidades indígenas. Su permanencia en el Ecuador intercultural y plurinacional*. Quito: Ediciones Abya-Yala.

ANEXOS

Anexo I: Instrumentos

Historia de Vida Guía de entrevista

Objetivo: Conocer las historias de vida, a partir de la migración, y los cambios culturales producidos en las familias indígenas asentadas en Guayaquil.

1. ¿De qué sector del país viene la familia? ¿A qué comunidad indígena pertenecen?
2. ¿Qué los motivó a tomar la decisión de migrar a Guayaquil?
3. ¿Cómo fue la experiencia familiar durante ese proceso migratorio? ¿Qué situaciones vivieron?
4. A partir de esa experiencia, ¿qué sentimientos y emociones vivió la familia?
5. ¿Cuáles fueron las primeras impresiones de la ciudad y sus habitantes?
6. ¿Qué le significó a la familia indígena convivir en un medio urbano-mestizo?
7. ¿Qué piensa la familia de las personas mestizas? ¿Cómo es su relación con ellos?
8. ¿Qué creen ustedes que piensan los mestizos acerca de los indígenas?
9. La familia al pertenecer a una cultura diferente a la de la ciudad, ¿cómo han logrado adaptarse a este nuevo lugar? ¿Qué ha tenido que hacer la familia?
10. ¿Cuáles han sido los cambios culturales más significativos que ha vivido la familia?
11. ¿Qué situaciones específicas, producto de la interacción con los mestizos, motivó a que la familia hiciera esos cambios antes mencionados?
12. ¿De qué forma la familia ha logrado afrontar dichos cambios?
13. ¿Qué ha hecho la familia para poder sostener su identidad indígena?
14. De acuerdo a su identidad indígena, ¿qué representa para ustedes la familia, el trabajo, la naturaleza, la comunidad, entre otros?

15. ¿Cuáles son los valores/principios que identifican su cultura (Ranti ranti, Tantanakuy, Parlanakuy, Karanakuy)?
16. Al pertenecer a la cultura indígena, ¿qué costumbres/tradiciones/creencias practica la familia?
17. ¿Qué significa para la familia ser indígena?
18. ¿Qué significa para la familia ser indígena en la ciudad?
19. ¿Cuáles de estas costumbres/tradiciones/creencias/valores aún practican estando en la ciudad?
20. Desde su percepción, al momento de expresar su cultura, ¿cómo los mestizos reciben/reaccionan ante estas expresiones?
21. En su relación con los mestizos, ¿ustedes han sentido que la cultura de ellos es superior a la indígena? ¿En qué momentos han sentido eso?
22. ¿Cómo ha sido su relación con los mestizos en los lugares de: trabajo, escuela/colegio/universidad, centros de salud, barrio, áreas de recreación, entre otros?
23. ¿Qué significa para ustedes la migración?
24. ¿Qué significa para ustedes el Buen Vivir?
25. ¿Qué propondrían ustedes para que la ciudad y la cultura mestiza reconozcan y valoren la diversidad cultural?

Guía de entrevista a actores involucrados en el tema

Objetivo: Conocer la percepción y estrategias locales propuestas por los actores involucrados en el tema, acerca de los procesos de inclusión/exclusión en torno a la migración interna indígena.

1. Según datos del INEC, en Guayaquil el 1,4% de la población se considera indígena, de acuerdo a este dato, ¿Cuáles cree usted que son las razones por las que migran los indígenas a un medio urbano?
2. ¿Cómo cree usted que las familias indígenas expresan su cultura en un medio urbano-mestizo?
3. De acuerdo a su experiencia, ¿cómo cree usted que vive la ciudad y lo mestizo este encuentro cultural con el otro diverso?
4. A partir de esto, ¿cuáles son las estrategias que se han implementado para que la población indígena logre adaptarse a un medio urbano-mestizo sin dejar de lado sus rasgos culturales?
5. ¿Qué medidas se han desarrollado para promover la convivencia armónica entre las culturas diversas presentes en la ciudad?
6. ¿Cómo considera usted que son las oportunidades de desarrollo de las familias indígenas al migrar a la ciudad?
7. ¿Qué se ha realizado a nivel nacional y territorial para combatir la discriminación étnica y lograr conservar y ejercer la cultura de manera libre?
8. En la Constitución se menciona que para lograr el Buen Vivir es necesaria la relación armónica entre todos, según esto ¿cómo cree usted que se podría fomentar el Buen Vivir en la ciudad?



**Presidencia
de la República
del Ecuador**



**Plan Nacional
de Ciencia, Tecnología,
Innovación y Saberes**



SENESCYT

Secretaría Nacional de Educación Superior,
Ciencia, Tecnología e Innovación

DECLARACIÓN Y AUTORIZACIÓN

Nosotras, **Cobos Rodríguez Joselyn Zuleyca**, con C.C: 0950331645 y **Toledo Villamar Sillyam Michelle**, con C.C: 0941097016 autoras del trabajo de titulación: **La migración indígena: experiencias sociales que perpetúan su colonizaje. Historias de Vida de cuatro familias indígenas en la ciudad de Guayaquil**, previo a la obtención del título **Licenciadas en Trabajo Social** en la Universidad Católica de Santiago de Guayaquil.

1.- Declaramos tener pleno conocimiento de la obligación que tienen las instituciones de educación superior, de conformidad con el Artículo 144 de la Ley Orgánica de Educación Superior, de entregar a la SENESCYT en formato digital una copia del referido trabajo de titulación para que sea integrado al Sistema Nacional de Información de la Educación Superior del Ecuador para su difusión pública respetando los derechos de autor.

2.- Autorizamos a la SENESCYT a tener una copia del referido trabajo de titulación, con el propósito de generar un repositorio que democratice la información, respetando las políticas de propiedad intelectual vigentes.

Guayaquil, 14 de septiembre de 2018

f. _____

f. _____

Cobos Rodríguez Joselyn Zuleyca
C.C: 0950331645

Toledo Villamar Sillyam Michelle
C.C: 0941097016



REPOSITORIO NACIONAL EN CIENCIA Y TECNOLOGÍA

FICHA DE REGISTRO DE TESIS/TRABAJO DE TITULACIÓN

TEMA Y SUBTEMA:	La migración indígena: experiencias sociales que perpetúan su colonizaje. Historias de Vida de cuatro familias indígenas en la ciudad de Guayaquil.		
AUTORAS	Joselyn Zuleyca, Cobos Rodríguez Sillyam Michelle, Toledo Villamar		
REVISOR(ES)/TUTOR(ES)	Lcda. Ana Quevedo Terán, Mgs.		
INSTITUCIÓN:	Universidad Católica de Santiago de Guayaquil		
FACULTAD:	Jurisprudencia y Ciencias Sociales y Políticas		
CARRERA:	Trabajo Social		
TÍTULO OBTENIDO:	Licenciada en Trabajo Social		
FECHA DE PUBLICACIÓN:	14 de septiembre de 2018	No. DE PÁGINAS:	159 páginas
ÁREAS TEMÁTICAS:	Población indígena Inclusión social Derechos Humanos Buen Vivir		
PALABRAS CLAVES/ KEYWORDS:	Migración interna, cosmovisión indígena, decolonialidad, colonización, cultura, Buen Vivir, Trabajo Social.		

RESUMEN/ABSTRACT (150-250 palabras):

El presente trabajo de investigación busca develar las expresiones sociales de lo mestizo como formas que perpetúan su colonizaje en los procesos de migración interna (campo-ciudad) de las familias indígenas. En este estudio se rescatan las historias de vida y los cambios culturales de cuatro familias indígenas migrantes en la ciudad de Guayaquil, y también la percepción frente a la migración y derecho a la cultura de cuatro actores involucrados en el tema; para el análisis de la información se tienen como principales bases teóricas el paradigma del Buen Vivir, la perspectiva decolonial y el construccionismo



social, esto con la finalidad de rescatar las voces de las personas involucradas, quienes históricamente han sido invisibilizadas debido a los procesos de colonización. Entre los principales hallazgos se evidenció que las familias indígenas migran a la ciudad en búsqueda de una mejor calidad de vida, teniendo a la ciudad como la máxima opción de desarrollo; sin embargo al llegar se enfrentan a situaciones discriminatorias. Frente a esta situación se proponen algunos canales de acción desde el Trabajo Social que permitan intervenir la migración y el derecho a la cultura desde una perspectiva decolonial, holística y sistémica.



ADJUNTO PDF:	SI	NO
CONTACTO CON AUTORAS:	Teléfono 0961276315 0991164997	E-mail: zuleyca_1705@hotmail.com sillyamtoledo@gmail.com
CONTACTO CON LA INSTITUCIÓN (COORDINADOR DEL PROCESO UTE):	Nombre: Muñoz Sánchez, Christopher Mgs.	
	Teléfono: 4384600	
	E-mail: christopher.munoz@cu.ucsg.edu.ec	
SECCIÓN PARA USO DE BIBLIOTECA		
No. DE REGISTRO (en base a datos):		
No. DE CLASIFICACIÓN:		
DIRECCIÓN URL (tesis en la web):		