



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

Globalización e identidades étnicas en movimiento
en América Latina. Los migrantes kichwas de Otavalo
y los triquis de Copala en la Ciudad de México

Dr. Antonio Silva Guendulain



Ciencia Nueva
por los estudios UNAM

Dra. Olivia Gall Sonabend
Asesor



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

A la memoria de mis padres
Florentino Silva Ibañez y Ancelma Guendulain Castellanos
Con amor infinito.

A mi familia toda
Con cariño y orgullo de formar parte de ella

A Xochil
Con amor, por ser como es y por *ser* conmigo

A mis amigos
Angelica, Rosa, Patricia, Olivia, Mago, Alci, Isa y Ale
Por estar ahí cuando los he necesitado

A todos aquellos que luchan por hacer mundos mejores

A mis amigos de la ENAH, del CELA, de Geografía y del Posgrado
Todos juntos en un fraternal abrazo

Agradecimientos

A la Universidad Nacional Autónoma de México. Por ser un espacio de reflexión y abrirnos las puertas a los necesitados de ello.

Al Consejo Nacional de Tecnología por apoyarme con la beca para poder realizar este trabajo.

A la Doctora Olivia Gall Sonabend quien con paciencia y sabiduría me dirigió en esta investigación.

A las Doctoras miembros de mi comité tutorial: Ana Bella Pérez Castro, Silvia Soriano, Lucía Álvarez y Marta Romer por sus comentarios y su apoyo para desarrollar esta investigación.

A Alcira, Isabel y Alejandro amigos entrañables quienes me ayudaron a sacar adelante este trabajo con sus ánimos, sus comentarios y sobre todo su cariño

A mi hermana María Eugenia y a mi hermano Alejandro por estar conmigo y a mi lado en todo este proceso y todo este tiempo

<i>Introducción</i>	6
<i>CAPITULO I ESTABLECIENDO LOS MARCOS DEL ANÁLISIS CONCEPTUAL</i>	20
I.1 La Globalización.	20
I.1.1 América Latina y el contexto de la globalización.....	24
I.1.2 La globalización como discurso de inclusión social.....	26
I.1.3 La globalización y su impacto en la producción de la cultura.....	31
I.1.4 La Ciudad de México como reflejo espacial y temporal de la globalización.....	32
I.2 La Migración.	35
I.2.1 Sobre las teorías de la migración.....	40
I.2.2 Sobre las tendencias actuales de la migración.....	46
I.2.3 El comportamiento de la migración en el contexto de la globalización.....	50
I.2.4 Algunas precisiones acerca de la migración, los migrantes y el Estado-nación en el contexto de la globalización.....	52
I.2.5 La globalización y el Estado-nación.....	56
I.2.6 La globalización como desigualdad social mundial.....	58
I.3 La Identidad.	59
I.3.1 Las identidades étnicas.....	67
I.3.2 La etnicidad.....	70
I.4. Acercamiento al objeto de estudio desde el marco conceptual	73
I.4.1 La migración de los kichwas de Otavalo y los triquis de San Juan Copala.....	74
I.4.2 La migración y la formación de redes: Los triquis de Copala y los kichwas de Otavalo en la Ciudad de México.....	76
<i>CAPITULO II TRAZOS HISTÓRICOS Y ETNOGRÁFICOS DE LOS PUEBLOS TRIQUI Y KICHWA.</i>	80
II.1.Los triquis.	82
II.1.1. Periodo prehispánico.....	82
II.1.2. La Colonia.....	86
II.1.3. Periodo independiente.....	89
II.1.4. Época actual.....	94
II.2. Los kichwa otavalo.	98
II.2.1. Periodo prehispánico.....	98
II.2.2. La Colonia.....	104
II.2.3. Periodo independiente.....	108
II.2.4. Época actual.....	114
II.3 Identidades étnicas o trazos etnográficos de origen de los triquis.	118
II.3.1. La zona triqui y su población.....	118
II.3.2 Idioma y vestido.....	119
II.3.3 Formas de organización.....	121
II.3.4. Festividades importantes.....	126
II.4. Identidades étnicas o trazos etnográficos de origen de los kichwas otavalo.	127

II.4.2. El idioma y el vestuario Kichwa.	128
II.4.3. La organización social de los kichwas otavalo.	130
II.4.3 Festividades importantes	132
II. 5 Referentes de la identidad: el imaginario colectivo, la migración y el lugar de origen.....	136
II.5. 1 El imaginario colectivo.	136
II. 5.2 La migración.....	139
II.5.3 El lugar de origen: espacio identitario.	140
<i>CAPITULO III MIGRANTES INDÍGENAS EN CONTEXTO URBANO: LOS TRIQUIS DE COPALA Y LOS KICHWAS DE OTAVALO EN LA CIUDAD DE MÉXICO.</i>	144
III.1 Contextualizando el espacio: la Ciudad de México como una ciudad global.	145
III.2 Población total y población indígena en la Ciudad de México.....	151
III.3. La economía informal.....	155
III.3.1. El contexto internacional de la economía informal.	156
III. 3.2. El comercio informal en la Ciudad de México.	159
III.4 Los triquis en la Ciudad de México.....	164
III.4.1. La organización social de los triquis en la Ciudad de México.	167
III.5 Los kichwas en la Ciudad de México.	175
III.5.1 Formas de organización.	186
<i>CAPITULO IV IDENTIDAD ÉTNICA EN MOVIMIENTO: ENTRE LA EXCLUSIÓN Y LA INTEGRACIÓN SOCIAL</i>	192
IV.1. El marco histórico, político y cultural de las relaciones interétnicas e interculturales en México.192	
IV.1.1. Mesoamérica.	196
IV.1.2. El resultado de la conquista.	197
IV.1.3. El Estado liberal.....	199
IV.2. La identidad étnica en la ciudad.	203
IV.2.1. La persistencia de la identidad originaria de los triquis de Copala y los kichwas de Otavalo.....	207
IV.2.2. El territorio.	209
IV.2.3 Lo comunitario. Un rasgo de la identidad y la persistencia del lugar de origen: <i>Angos</i> y <i>Xi a</i> en la Ciudad de México.	211
IV.2.4 Las organizaciones sociales.....	216
IV.2.4.1 Las organizaciones sociales en la ciudad.	217
IV.2.4.2 Las Fiestas.	221
IV.2.4.3 El vestido en la ciudad.....	223
IV.2.4.4 La lengua de las comunidades indígenas en la ciudad.....	224
IV.2.5 El imaginario identitario colectivo	231
CONCLUSIONES	238
Bibliografía.....	256

Introducción

Hablar de América Latina implica hablar del espacio, tiempo y cultura: el espacio como marco que establece la consideración de esta área como una importante región del mundo; el tiempo como el proceso histórico a través del cual este espacio se ha ido construyendo socialmente y, finalmente, la cultura como el conjunto de acciones y de representaciones sociales que traducen la construcción espacial, temporal y simbólica de la región. Tomando en cuenta estos elementos como marco de análisis, el presente trabajo contiene los resultados de una investigación que aborda algunos procesos sociales de dos comunidades indígenas en el continente, que impactan el espacio y la cultura y caracterizan la temporalidad de América Latina.

A principios del Siglo XXI, América Latina continúa siendo un espacio poblado por diferentes grupos étnicos o pueblos indígenas que han sobrevivido a la larga historia de colonización y asimilación, y que a la vez hacen parte del proceso de globalización que se viene agenciando desde hace algunas décadas. Este proceso, iniciado poco después del medio siglo pasado, ha llevado a que las comunidades indígenas se inserten en él de manera desventajosa, porque agudiza las condiciones de marginación en las que viven. Las diferentes formas de marginación que viven las comunidades, dan como resultado que una franja de su población migre de manera creciente hacia otros espacios en su mayoría urbanos, como la Ciudad de México, con la idea de que éstos pueden ofrecerles mejores fuentes de trabajo y de ingreso.

La Ciudad de México, como otras ciudades de América Latina y del mundo, es un espacio repleto de procesos sociales, culturales y comerciales. Es también un lugar de “acogida” porque a éste

arriban personas que vienen diferentes lados y que, ya en grupo, forman colectividades que manifiestan sus creencias, sus formas de ver el mundo, sus prácticas culturales y en general sus diferencias. Posiblemente este encuentro de diferencias culturales sea también una caracterización de otras ciudades, pero en la Ciudad de México la enorme cantidad de habitantes provoca que confluyan en un mismo espacio diversas expresiones culturales, artísticas, religiosas, deportivas, representantes de movimientos sociales y/o políticos que plantean demandas por educación, salud, vivienda, reconocimiento a diversas identidades colectivas (de género, étnicas, de preferencia sexual), luchas por la no discriminación y defensa de derechos tales como prácticas laborales que permitan satisfacer necesidades económicas y sociales, etc.

Ahora bien, considerando que esas luchas son el resultado de las condiciones económicas y de los procesos sociales por los que la región de América Latina está atravesando en la actualidad, el estudio de estas diversas manifestaciones en la Ciudad de México nos lleva a encontrar una relación bidireccional entre las dinámicas globales y las dinámicas locales. Esa relación se expresa en la manera en que el orden global establecido en la región genera condiciones que afectan los procesos locales y sus resultados, pero también porque muchas veces estos últimos tienen impactos de alcance regional.

Entre la diversidad de grupos que habitan la Ciudad de México existen dos comunidades étnicas, objeto de estudio de este trabajo, que son ejemplo claro de la manera en que las dinámicas globales impactan los procesos locales, concretamente a través de la migración. Se trata de los kichwas y los triquis. Los primeros, son un grupo étnico proveniente de la ciudad de Otavalo, en Ecuador estudiados aquí como migrantes internacionales y los triquis, un grupo proveniente de Oaxaca, en México estudiados aquí como migrantes nacionales. Dos procesos migratorios que se confluyen en la

Ciudad de México que se deben a cuestiones tanto económicas como políticas, o incluso ambas y que involucran decisiones voluntarias o forzadas.

Las dos comunidades se ven frecuentemente en el centro de la ciudad realizando su hacer cotidiano. En principio, esta situación nos llevó a preguntarnos acerca de la causa de su arribo a la ciudad, pero luego quisimos profundizar también en los problemas que las comunidades indígenas enfrentan en la ciudad; en el cambio de condiciones de vida, es decir si el hecho de migrar a la ciudad había contribuido en una mejoría o no en sus vidas y, finalmente, decidimos centrarnos en saber de qué manera el nuevo contexto reviste un cambio substancial en sus identidades colectivas, sus identidades culturales o cómo las reconfiguran en el nuevo contexto urbano y de mercado global. Las identidades están plasmadas en las maneras en las que viven su cotidianidad; en las que desarrollan ciertas dinámicas de grupo; en las que practican sus costumbres y tradiciones; en las que adaptan a su nuevo contexto las festividades, rituales, formas de conducción, de toma de decisión y de resolución de conflictos que formaban parte de su manera de pensar, de creer, de sentir y de vivir en sus lugares y comunidades de origen, en las que se relacionan con los diversos habitantes de este nuevo espacio urbano tanto indígenas, como mestizos y “blancos” y, finalmente, en las que desarrollan mecanismos para lidiar con las instituciones públicas y administrativas del país y de la ciudad.

La importancia de estudiar estos casos es que ello nos permite conocer y evaluar el impacto que, sobre la transformación de las identidades socioculturales colectivas indígenas, tiene la dinámica del proceso general de la migración, caracterizada en cada caso por variables y causas diferentes.

Antes que nada es necesario plantear que tanto los triquis como los kichwas otavalo son pueblos indígenas o grupos étnicos subordinados desde el punto de vista tanto de clase como étnico-racial a grupos dominantes y dirigentes que en general son blancos-mestizos, y que los pueblos

indígenas latinoamericanos han sido históricamente marginados por el Estado-nación y sus instituciones. Los triquis a pesar de ser de nacionalidad mexicana, poseen una cultura diferente a la de la mayoría nacional; los kichwas migrantes a México además poseen la nacionalidad ecuatoriana, lo que implica que en México ocupan la condición de extranjeros. Pero ambas comunidades, al ser portadoras de una cultura y de una identidad colectiva étnicamente diferenciada a la de la mayoría de los habitantes de México, forman parte de los grupos que el Estado mexicano margina porque, entre otras cosas, considera que representan la condición premoderna de la sociedad.

Investigar la manera en la que son resignificadas las identidades colectivas étnicamente determinadas tanto de los triquis como de los kichwas otavalo por el proceso de migración, la llegada particular al Distrito Federal y las formas en las que en esta ciudad se acomoda cada uno de los dos grupos estudiados es una forma de acercarse a comprender el amplio campo de las identidades colectivas, su construcción y transformación, su maleabilidad y los procesos sociales que de esto se derivan: el encuentro con los Otros, las relaciones interculturales, el reconocimiento o no de la identidad y de la diferencia cultural de los recién llegados y las consecuencias que todo ello tiene en las vidas de grupos y personas. Considerar la resignificación de las identidades étnicas de los grupos estudiados y las expresiones que adoptan éstas al anudar nuevas relaciones identitarias dentro del contexto determinado del D.F., en los tiempos actuales, nos permite vislumbrar la manera en que estas comunidades étnicas se ven impactadas por el proceso de globalización.

Desde este planteamiento esta tesis considera que la globalización, un proceso económico y social que tiene lugar en América Latina alrededor de las décadas de los sesentas y setentas del Siglo XX, ha tenido en la región profundas consecuencias sociales, políticas y culturales. Una de ellas es que ha acentuado en forma importante la situación de marginación en la que ya vivían la mayoría de los

pueblos indígenas del subcontinente. Para muchos de ellos y, concretamente, para los triquis de Oaxaca y para los kichwas de Otavalo, la marginación acentuada, ha agudizado dramáticamente los procesos de migración de algunas franjas de su población hacia espacio urbanos, situados ya sea en su propio territorio nacional, ya sea en otros países de Latinoamérica.

Ahora bien la franja poblacional de los triquis que emigra hacia la Ciudad de México parte de su lugar de origen caracterizada, entre otras cosas, por una identidad colectiva particular. Lo mismo ocurre con la franja de los kichwas de Otavalo que emigra hacia esa misma ciudad. Al llegar al Distrito Federal e instalarse en este intrincado espacio urbano y, posteriormente, al ir integrándose cada vez más en las redes del comercio informal, estas dos comunidades, diferentes entre sí, van conformando sin embargo procesos semejantes de reconstrucción de la identidad étnica.

Finalmente, a pesar de que el análisis de la globalización suele centrarse más bien en el aspecto económico, su impacto alcanza otras esferas del campo social cuando hace partícipe de procesos económicos a sociedades enteras. Debido a ello, la cultura también se ve influenciada y afectada, pues comunidades como las indígenas se ven permeadas por la dinámica global y sus elementos y repertorios culturales se pluralizan; es decir, ya no están conformados solamente como lo estaban en sus lugares de origen sino que empiezan a incorporar otros elementos que pertenecen a las sociedades urbanas en las que se instalan y en las que el mercado global impera. Estos hechos generan una reconfiguración de las identidades que oscilan entre lo que fueron y lo que requieren ser. Precisamente en el presente trabajo queremos profundizar y analizar la influencia de la globalización en la transformación o reconfiguración de la identidad, bajo el supuesto de que una de las características de la identidad es su dinámica cambio/permanencia.

Por ello, en esta investigación trataremos de mostrar que:

- la globalización tiene impactos fuertes en las condiciones de vida y en las prácticas culturales de las comunidades indígenas. Uno de ellos es sin duda que suelen agudizarse, para ellas, su condición de marginación y que ello las lleva frecuentemente a emigrar hacia espacios urbanos.
- el impacto de la emigración hacia grandes urbes de franjas de población de algunos pueblos indígenas latinoamericanos puede sin embargo, en algunos casos, no ser solamente negativo: los discursos académicos y sociales y los medios de comunicación que la globalización promueve sirven como herramientas teóricas y tecnológicas que los miembros de las comunidades indígenas utilizan para reforzar redes que vinculan sus espacios de origen con los de llegada, cosa que les permite reconstruir y reforzar permanentemente su identidad étnica.
 - la identidad étnica desempeña un papel relevante en las dinámicas del comercio informal al que los kichwas otavalo y los triquis se dedican en la Ciudad de México, pues sus miembros la enarbolan para validar, sostener y obtener mayor beneficio de su actividad; aún y cuando ese beneficio se aproveche de manera particular entre los kichwas y de manera colectiva entre los triquis.
 - ante la hegemonía cultural de la sociedad urbano-mestiza del D.F. a la que los triquis y los kichwas se han integrado como migrantes y ante la subordinación socio-cultural que esta hegemonía les impone, cada uno de estos dos grupos étnicos, que ha partido de su respectivo lugar de origen con un imaginario y con prácticas identitarias específicas, va integrando elementos nuevos a dicho imaginario y a dichas prácticas. Por ello la historia, el proceso de migración y las modalidades de la instalación en el D.F. de cada una de estas dos colectividades étnicas muestran los diferentes elementos con los que la identidad de los triquis

por una parte y la identidad de los kichwas por otra se va reconfigurando tanto para hacer frente a su nueva vida y al contexto cultural de la sociedad en la que se insertan como para lograr eso último sin perder sus amarres culturales originarios de identificación colectiva.

Así lo que este trabajo desarrolla es una investigación acerca de dos comunidades étnicas contemporáneas de América Latina que, al arribar a un espacio común que es la Ciudad de México, forman parte del proceso cultural local de este país, pero que al mismo tiempo dan cuenta de los procesos culturales de América Latina en un marco global. La investigación que aquí se presenta se suma pues a la reflexión que se ha desarrollado en torno a la relación existente entre la globalización, la migración y la identidad étnica, dentro del marco de los procesos locales y globales.

Estos dos grupos han sido seleccionados debido a que tienen en común algunos aspectos, a saber:

1. Son pueblos que han optado o se han visto obligados a migrar: Una parte de su población se ha convertido en emigrante del campo hacia la ciudad, concretamente hacia la Ciudad de México, siendo la migración de los triquis una migración de carácter nacional y aquella de los kichwas de Otavalo de carácter internacional.

2. Practican el comercio informal en la Ciudad de México: gran parte de los miembros triquis y kichwas que viven en la Ciudad de México, se dedican al comercio informal

3. Son etnias: sus características culturales se convierten en un factor determinante en la construcción de su identidad colectiva tanto de su lugar de origen como de su lugar de trabajo actual.

4. Son pueblos marginados: en la Ciudad de México viven en una situación de marginación social, fuertemente marcada por su pertenencia étnica, que se ha incrementado por la forma en que sus países se han insertado en las dinámicas de la globalización;

5. La identidad colectiva se transforma rápidamente: Como parte del proceso de migración los rasgos identitarios se encuentran en constante proceso de movimiento y cambio, en este caso marcado por su llegada y su permanencia más o menos larga en el complejo contexto urbano de la ciudad más grande de América Latina –que además es la capital del país latinoamericano que hace frontera con los estados Unidos- y una de las ciudades más grandes del mundo.

La finalidad de esta investigación es tratar de entender las maneras diversas en que la migración, la actividad laboral realizada y el proceso de vida que estos dos grupos étnicos latinoamericanos tienen en la Ciudad de México, impactan y resignifican las construcciones identitarias colectivas con las que ellos parten de su lugar de origen, todo esto en el contexto de la globalización.

Como vemos se trata de articular diferentes procesos sociales: la migración, el comercio informal, la globalización, la identidad colectiva, entre otras. Buscando obtener una mejor comprensión de estos procesos nos hemos adentrado en el estudio y análisis de nuestro problema desde:

- La relación entre lo global y lo local; por un lado desarrollamos un enfoque de amplio rango de visión (macro), que nos permita lograr un análisis a través del cual se puedan entender cuáles son los procesos estructurales en la región, que determinan las condiciones en las que la migración se desarrolla y la identidad se expresa. Por otro lado buscaremos un enfoque de un rango de visión más reducido (micro), que nos permita entender cuáles son los procesos locales que ocasionan que algunos grupos sociales, en especial los aquí estudiados, se desplacen de su lugar de origen y alteren, modifiquen y/o refuercen su identidad colectiva.

- Las relaciones temporales, entre cambios y permanencias; por un lado el enfoque diacrónico que nos permitirá conocer de qué manera estos dos grupos étnicos han llegado a encontrarse en la situación de migración en la que están ahora; por otro el enfoque sincrónico, que nos permitirá reconocer las características de su situación en la actualidad. En ese sentido aclaramos que el marco temporal dentro del que se trabajará será la época actual, pero dentro del marco socioeconómico de la globalización, que en este trabajo es un referente central de análisis.

Con estos elementos de análisis, en el primer capítulo presentamos los conceptos teóricos que guían esta investigación. En primer lugar abordamos el tema de la globalización ya que para entender la migración, comercio informal y configuración de la identidad, es necesario empezar a hablar de este proceso. No podemos negar que estamos insertos en esta dinámica económica-social y que por lo tanto la investigación que desarrollamos y la vida y la práctica social de estos grupos se desarrollan dentro de las condiciones que la globalización determina; condiciones que son distintas en cada lugar, por lo que en este caso nos referimos aquellas que se manifiestan dentro del contexto específico de la Ciudad de México.

En la segunda parte de este capítulo hablaremos de la migración pues a pesar de ser un proceso antiguo y constante en la historia de la humanidad, en la actualidad y debido a las condiciones que impone la globalización, la migración se manifiesta por el incremento de flujos, la ampliación de la diversidad de lugares de origen y destino, por el aumento de las poblaciones participantes y por la intervención de cada vez más mujeres en este proceso. En este trabajo señalaremos las condiciones de migración en las que, dentro del contexto latinoamericano, la movilidad de las dos comunidades mencionadas se ha llevado a cabo, analizando la incidencia de estos flujos migratorios en sus identidades.

Finalmente hablaremos de la identidad. Considerando que la globalización y la migración, llevan a los miembros de estas comunidades a que realicen sus prácticas culturales en otros espacios, algunos incluso a grandes distancias de su lugar de origen, la identidad puede entenderse como un eje que articula diferentes comportamientos para lograr la organización de los miembros de la comunidad en un colectivo que nos muestra la manera como se identifican entre ellos y se diferencian ante los demás. Desde este enfoque, la identidad nos permite acercarnos a la manera en que las comunidades van construyendo sus imaginarios colectivos identitarios, cómo articulan sus proyectos y le dan con ello sentido a sus acciones.

El segundo capítulo lo hemos dividido en cinco partes. En las primeras dos presentamos un breve esbozo de la historia de cada pueblo indígena con el objetivo de conocer a dicho grupo a profundidad. Abordamos algunas dinámicas sociales y culturales desde un esbozo de historia para dar a conocer la manera en que se fueron conformando en su respectivo lugar de origen y a lo largo del tiempo. Abordamos los imaginarios colectivos e identitarios desde los cuales configuran lazos con su territorio. Es decir, presentamos algunos elementos culturales con los que, al partir de su tierra para dirigirse a su nuevo hábitat, se asumían y se autoadscribían como miembros de su pueblo y de sus comunidades de pertenencia. En la tercera y cuarta parte describimos algunos de los elementos culturales de cada grupo, con el objetivo de armar una caracterización etnográfica de éste en su lugar de origen y poder contar con un marco de referencia cultural previo al que van viviendo y construyendo tras su llegada a la Ciudad de México. Por último, en la quinta parte señalamos la relevancia que adquieren algunos elementos identitario-culturales que consideramos centrales de la identidad colectiva de estas comunidades y que hemos encontrado en esta revisión histórica etnográfica.

El tercer capítulo presenta una descripción etnográfica de los grupos en la Ciudad de México con el objetivo de mostrar cuáles son sus actividades y sus prácticas culturales actuales, tratando de encontrar la manera en que se relacionan con los elementos etnográficos de su lugar de origen.

El cuarto capítulo desarrolla el análisis final de los datos encontrados en la labor etnográfica de campo, con el propósito de proponer algunas reflexiones en torno a la identidad étnica en el contexto de globalización, evidenciando tanto las permanencias como los cambios y los conflictos por los que las identidades étnicas de estas dos comunidades indígenas transitan en la Ciudad de México.

La metodología de investigación consistió en: investigación bibliográfica y en investigación de carácter etnográfico.

La investigación bibliográfica contribuyó a la consolidación de los de elementos teóricos y la revisión de la historia de cada comunidad. Con base en ello, se elaboro parte de los dos primeros capítulos que dan cuenta de la historia y el campo teórico desde el cual se estudian las comunidades indígenas migrantes. A través de la investigación etnográfica de campo se hizo una observación constante a las dinámicas sociales, económicas, culturales y políticas, tanto de los kichwas como de los triquis en su vida como comerciantes informales y sus prácticas culturales cotidianas. Con base en esta observación se logró indagar y relacionar categorías como la globalización, la migración y las identidades étnicas dentro del espacio geográfico-temporal de la Ciudad de México de hoy, lo que nos llevo a entender que determinó a las comunidades a resignificar las identidades colectivas de triquis y kichwas migrantes.

El trabajo etnográfico fue diseñado con la finalidad de realizar una descripción de las prácticas culturales que los miembros de los grupos seleccionados desarrollan en la ciudad, para que hacer una comparación con lo que el estudio histórico de estos grupos arrojó en cuanto a sus prácticas culturales

de origen. Esta contrastación llegó a determinar cuáles han sido y cómo se han dado los procesos de cambio/permanencia, de resignificación, de la identidad de origen.

En base a este planteamiento se consideró importante centrarse en la obtención de información que permitiera obtener resultados de orden cualitativo más que cuantitativo, por lo que la estrategia de investigación en campo consistió en un principio en realizar entrevistas abiertas y semidirigidas, en las que las personas narraran sus experiencias de migración hacia la ciudad, su situación de comerciantes informales y sus prácticas culturales como miembros de una comunidad.

Sin embargo es necesario aclarar que el acercamiento con los miembros de la comunidad ha sido un proceso arduo y difícil. En primer lugar porque, en ambas comunidades, la presencia de una persona extraña en las actividades cotidianas genera desconfianza. Durante las entrevistas muchas personas se sentían cohibidas con la presencia de una grabadora, y cuando se les preguntaba que si ésta podía usarse me decían que no, que “asi nomas”. Incluso en algunas ocasiones, conversando con vendedores triquis en la alameda central, hubo actitudes de recelo cuando veían la grabadora. En segundo lugar por características propias de cada comunidad. Por una parte los triquis mantienen una división política al interior de toda la comunidad, de manera que al interior de ésta existen varios grupos, cada uno con intereses diferentes. Incluso hay casos de diferencias entre representantes, lo que provoca que cuando uno se acerca con los miembros de la comunidad inmediatamente aparece la desconfianza sobre las posibles relaciones que uno pudiera mantener con otros grupos y/o representantes. Por su parte, los kichwa otavalo se encuentran en una situación de migrantes extranjeros y, en muchas ocasiones, las dificultades que han pasado para obtener la visa que les permita entrar y permanecer un cierto tiempo en México los condiciona para muchas actividades y los previene para no exponerse a la pérdida de esta calidad migratoria tan difícil de obtener y de conservar. Además, algunos

de ellos residen en este país de manera ilegal. Estas situaciones inhibían a los entrevistados para hablar sobre su situación y sus actividades en la ciudad.

Ante esos inconvenientes tuvimos que desarrollar otra estrategia que consistió en tomar notas sueltas y registrar la información después de las entrevistas, por lo que, más que entrevistas, prefiero llamar a ese ejercicio “conversaciones informales”. Las conversaciones se realizaron mayoritariamente en el centro de la Ciudad de México y en la Alameda Central, lugares donde confluyen ambas comunidades. Pero también se conversó con algunos triquis, tanto hombres como mujeres, en el campamento que los triquis mantienen en el Zócalo capitalino, en la Alameda y en el mercado de la Ciudadela. El interés que teníamos por visitar su lugar de origen, esto es San Juan Copala, se vio truncado por un proceso trágico de expulsión violenta de miembros de la comunidad que limitó el acceso de toda persona a la zona.

Para el caso de los kichwas se conversó mayormente con miembros varones de la comunidad, en un lugar donde se reúnen todos los domingos en la noche y que se llama Parque Gilberto; aunque también se conversó con ellos pero en menor medida en sus lugares de venta, que van desde la Alameda Central hasta las plazas que se mencionan en el trabajo. Incluso tuve la oportunidad de conversar con algunos kichwas en la ciudad de Otavalo en el año 2009.

El total de *conversaciones informales* realizadas es de 17 con miembros de la comunidad triqui y de 25 con miembros de la comunidad kichwa otavalo. Las edades de los entrevistados fluctúan entre los 17 y los 50 años de edad.

No obstante, el tiempo compartido con miembros de la comunidad y las horas de observación abarcan tiempos más prolongados, por lo que el material que integra las descripciones fue

complementado con el registro obtenido de la observación en campo y, en el caso de los triquis, también se consideraron algunas etnografías realizadas por otros investigadores.

CAPITULO I

ESTABLECIENDO LOS MARCOS DEL ANÁLISIS CONCEPTUAL

En este capítulo presentamos algunos aspectos centrales del marco teórico que sustenta esta investigación, y que se construyen en torno a los conceptos de globalización, migración e identidad. Presentaremos los análisis que algunos académicos han propuesto en torno a dichos conceptos, pero trataremos de generar una propuesta particular que pueda ser utilizada como herramienta de trabajo al momento para interpretar los datos y en general la información obtenida durante la investigación de campo y bibliográfica.

I.1 La Globalización.

Los procesos políticos, sociales y económicos se manifiestan en situaciones sociales que se desarrollan en el espacio geográfico,¹ dando lugar a la conformación de la realidad social en un momento determinado. La suma de esos momentos que se dan en diferentes espacios y tiempos, y los procesos que los conformaron dan forma a lo que entendemos por historia, diría Braudel (1986) al paso de los hombres en el tiempo. De manera entonces que la historia del mundo en general y de sus regiones en particular no es sino la expresión de las relaciones que se dan en el espacio en el transcurrir del tiempo

¹ Entendemos aquí el término de espacio geográfico como aquel en el que se desarrollan las actividades humanas y que, por lo tanto, es a su vez creado por estas actividades.

Con interés de hacer comprensible la manera en que las relaciones mencionadas se manifiestan en un momento determinado, algunos investigadores han procurado conceptualizarlas a través de una nominación que refleje su carácter particular y su alcance. En el intento de explicar, en particular, la realidad actual del mundo se ha construido un concepto que pretende abarcar la descripción de las relaciones sociales de la actualidad: la globalización. Entender en qué consiste, cómo se concibe y cómo se manifiesta la globalización en la realidad de América Latina es el ejercicio que desarrollamos a continuación.

En primer lugar, con el concepto de globalización se buscó designar un nuevo fenómeno que explicara los cambios e impactos de los avances tecnológicos en la sociedad contemporánea. Desde esta perspectiva ubicamos que el concepto surge en la década de los 60 del siglo XX, estableciéndose que “el estudio de este fenómeno inició con la definición de Marshall McLuhan, profesor de la Universidad de Toronto, quién acuñó el término “aldea global” para definir los grandes cambios culturales que estaban impactando al mundo como resultado de los adelantos tecnológicos en materia de comunicación” (Montero– Charry 2004: 12). Las autoras citadas mencionan que al pasar el tiempo el término se empieza a utilizar en política internacional, en finanzas y en economía, de tal manera que se genera un uso amplio del concepto en diferentes áreas o esferas sociales.

Hemos revisado la propuesta de algunos autores; entre ellos Tomlinson (2001), Giddens (2000), Ortiz (2005), Wieviorka (2007), Sassen (2007), en quienes encontramos que la globalización se refiere a un proceso de aceleración en la producción, impulsado por el uso de tecnologías de comunicación, por el desarrollo y despliegue de vías y medios de transporte, que propicia una movilidad espacial más veloz y amplia de productos y personas, originando con esto una mayor interconexión entre habitantes de diferentes países. Esa aceleración productiva y el uso y despliegue de

tecnologías impactan diversas esferas de la vida social transformando incluso formas de interacción cultural e intercambio social. Lo que lleva a que la globalización se vuelve un proceso complejo que al llegar a influir en el mundo, genera cambios en las relaciones sociales, económicas, políticas y culturales. Lo relevante es que debido a la interconexión, esa transformación de las relaciones sociales, tiene lugar en todas de las localidades o regiones del mundo de hoy.

En segundo lugar, algunos autores (López 2006, Held, McGrew, 2003, Cordera 2001, Dabat, 2007) identifican que la globalización no es un proceso nuevo, sino que es una continuidad del sistema capitalista que rige en el mundo. Sabemos que el capitalismo, como un sistema que se basa en la producción para el mercado, se sostiene en la propiedad privada de los medios de producción y en el trabajo del obrero. Capitalismo y globalización se apoyan en las mismas prácticas, por lo que la globalización debe entenderse bajo la lógica del capitalismo (Roitman, 2008).

A pesar de que algunos autores hablan de que la globalización no es un fenómeno, o un proceso nuevo, sino que es un proceso antiguo, quizá una especie de capitalismo actualizado o incluso una fase del capitalismo, los diferentes términos que se utilizan o los conceptos con los que se trabaja en la actualidad pueden permitir asegurar que se trata de un proceso particular y que corresponde a la existencia de dinámicas sociales que solamente han logrado desarrollarse bajo las condiciones actuales de la economía mundial y las nuevas tecnologías de la comunicación. Esto nos lleva a enfrentar y considerar la globalización como un proceso social de la actualidad (Castells, 1999; Ortíz, 2007).

De esto resulta entonces que podamos hablar de la globalización como un momento histórico en el proceso social de la humanidad, de tal manera que al referirnos a la actualidad como la época de la globalización no estamos sino reconociéndola como un proceso que diseña otros procesos sociales que la reafirman y por medio de los cuales ella también se expresa. A este respecto podemos considerar

que en cuanto se echan a andar las propiedades con las que se caracteriza a la globalización se establecen formas de organización social, económica, política y espacial que se manifiestan en la realidad, de tal manera que al describirlas describimos entonces la condición global del mundo. Por ejemplo Manuel Castells menciona que “el nuevo sistema global que se constituye a partir de redes de intercambio y flujos de comunicación es a la vez extremadamente incluyente y extremadamente excluyente. Incluyente de todo lo que tiene valor según los códigos dominantes en los flujos y excluyente de todo aquello que, según dichos códigos, no tiene valor o deja de tenerlo (Castells, 1999:2). Así entonces, mediante características y situaciones particulares, la globalización es un proceso que especifica los tiempos actuales.

Los comentarios siguientes continúan revelando la descripción de formas en que la globalización se presenta. Dabat menciona que las manifestaciones de la globalización son básicamente dos: una que es para bien y que consiste en el enorme salto en las condiciones y potencialidades de la producción y la comunicación humanas. Otra que es para mal y que se refleja en una acentuación de las inseguridades y las desigualdades entre las personas y las naciones (Dabat, 2005:18).

Este último aspecto es retomado por Graciela Malgessini y Carlos Giménez cuando enfatizan que la globalización “no implica la extensión homogénea y universal de un proceso de crecimiento económico o de expansión del bienestar. Antes bien, el concepto encierra una serie de tendencias contradictorias [...] Una de las tendencias es el enorme aumento de las desigualdades en la generación y apropiación de la riqueza entre países y entre los ingresos de cada habitante del planeta. Estas desigualdades son la base de la diferencia entre Norte y el Sur, términos que no son estrictamente geográficos, sino indicadores de niveles de bienestar y desarrollo humano” (Malgessini-Giménez, 2000: 207).

Como vemos, la globalización se manifiesta en la realidad mediante relaciones de inclusión-exclusión, creando grandes desigualdades entre los habitantes del mundo, pues según la función y valor que se tiene para el modelo económico imperante, pocos reciben beneficios de este proceso y una mayoría sufre la aplicación del mismo.

I.1.1 América Latina y el contexto de la globalización.

Sí miramos la historia de América Latina notamos que desde el momento en que entra en contacto con el mundo occidental empieza a ser dominada por las potencias en turno. Si consideramos que al paso del tiempo la relación que la región² ha mantenido con países altamente industrializados ha sido la de subordinación, podemos decir entonces que la historia de América Latina ha estado siempre caracterizada por presentar relaciones de subordinación en aspectos políticos, económicos, culturales, étnicos y sociales, en los que se observa la explotación de recursos naturales y humanos, en beneficio de algunos países privilegiados. Por ejemplo, después de la crisis de la deuda de los años 80 del siglo XX, la región entró en una situación de relación comercial que evidenciaba su dependencia. Buscando insertarse en la dinámica global, América Latina se sometió a un proceso de apertura comercial, que le permitió recibir inversiones extranjeras a través de las cuales se privatizaron las empresas paraestatales. Sus mercados se vieron inundados de productos extranjeros, y el subcontinente destinó mucho de su

² Desde un aspecto geográfico se considera la región como una extensión espacial que se caracteriza y se limita por la semejanza u homogeneidad de sus rasgos físicos (Palacios, 1983; Cuervo, 2003). Desde un aspecto social la región se limita y caracteriza por la expresión cultural y los procesos históricos que la han conformado (Van Young, 1991; Giménez, 2007). Aunque generalmente el termino se utiliza para referirse a espacios que están al interior de los estados-nación, en este trabajo consideramos que América Latina es una región histórico-cultural porque los países y pueblos que la integran poseen un proceso histórico semejante que la han conformado como un territorio integrado por países de economía dependiente, que tienen además cierta homogeneidad de sus elementos culturales como el idioma, la religión y el mestizaje, entre otros.

producción a la maquila para las grandes empresas internacionales, quedando relegado a ser productor de materia prima para abastecer al mercado mundial, lo cual reforzó su condición dependiente (Kacowicz, 2008:114-118).

A esta asimetría y subordinación se agrega que las condiciones actuales de intercambio económico han acrecentado la exportación de materias primas, tanto del sector agropecuario como del sector minero, particularmente del hierro, por parte de América Latina hacia otros países, mostrando que “están cambiando los destinos del comercio internacional, pero la asimetría entre la venta de bienes primarios y la compra de manufacturas se mantiene.”³

Esta asimetría también se manifiesta en la población cuando observamos que los habitantes de la región producen y no se benefician en términos equitativos del proceso de la economía global. De hecho es una minoría la que realmente disfruta estos beneficios pues son los grandes consorcios internacionales, las multinacionales de las finanzas, los gigantes de la informática y de las telecomunicaciones los sectores empresariales más favorecidos.

De la misma manera, la aceleración del proceso productivo lleva a generar mayor explotación en la base trabajadora que se ve sometida a condiciones de flexibilidad laboral que no reconoce los derechos del trabajo, porque la legislación también se ha puesto a beneficio de la globalización. Es decir se desarrollan nuevas políticas laborales que, buscando estandarizar la forma de trabajo, reducen los beneficios sociales de la clase trabajadora. A nivel agrícola las políticas de la globalización afectan a los campesinos porque favorecen la privatización de tierras cultivables y promueve la utilización de tecnologías que, además de dañar el ambiente, favorecen únicamente a las grandes compañías agroindustriales.

³ Véase el Blog de Eduardo Gudynas en <http://globalización.org/gudynas/>. Consulta: marzo 17 de 2011

Como resultado de estas medidas implantadas y llevadas a cabo por las grandes empresas industriales y transnacionales, las condiciones de vida de los trabajadores se han visto afectadas enormemente. Las condiciones de pobreza y marginación en que los habitantes de la región viven, se han acentuado ocasionando que algunos, en la búsqueda de satisfactores económicos, sociales y políticos migren. Ello produce grandes flujos migratorios de población que se dirigen hacia las grandes ciudades y hacia otros países en busca de mejores condiciones de vida.

De esta forma vemos que en la época actual la región sigue teniendo un papel subordinado que no ha cambiado para la región. Lo que ha cambiado es la aceleración del modelo económico que se implementan para continuar con la explotación de recursos. Entendida desde esta lógica, la globalización es parte del modelo económico que promueve condiciones de subordinación mediante políticas económicas y sociales que buscan favorecer la implantación de mecanismos globales.

En respuesta a esto, la reacción de gran parte de los habitantes de la región y del mundo ha sido manifestar su rechazo hacia la aplicación de este modelo de globalización. Esto mediante movilizaciones sociales constantes y dando lugar a que se desarrollen movimientos sociales antisistémicos, formados por diferentes sectores sociales y los cuales se caracterizan por expresar abiertamente el rechazo hacia las políticas capitalistas globalizadoras, a través de acciones y discursos que cuestionan y denuncian las condiciones de explotación laboral, desigualdad social, exclusión política y daños ecológicos a los que la aplicación de ese modelo conlleva (Wallerstein, 2009).

I.1.2 La globalización como discurso de inclusión social.

Enfrentados a estos cuestionamientos y buscando legitimar la aplicación del modelo global, las instituciones financieras globalizadoras y las grandes empresas transnacionales, promueven la

difusión masiva de un discurso que las presenta como forma idealizada de organización política, económica y social que favorece el desarrollo de las mayorías (Sen, 2002; Tomlimson 2001). Es dentro de esta lógica que se plantea una de las características más difundidas de ese discurso: el cuestionamiento de la función del Estado, centrada en demandar una mayor participación política a través de prácticas y ejercicios democráticos al interior de los estados nación. Aunque en realidad detrás de la construcción que hace a la ideología de la globalización un mito legitimador del ataque al Estado-Nación en general y al Estado de Bienestar en concreto, “se esconde un proceso de mercantilización (el Mercado adquiere el lugar central, por encima del Estado) y una separación entre la esfera económica y la político-social.” (Garrido, 2004: 19).

Es decir, que dichas instituciones y empresas, a través de los representantes de países altamente industrializados, exigen a los gobiernos de países de economía dependiente que se democraticen políticamente, mientras le imponen sus condiciones económicas. Esto es porque la globalización centrada en los mercados financieros, el comercio internacional y la producción de bienes dirigida por empresas multinacionales, promueve la eliminación de barreras arancelarias para permitir la circulación de mercancías, junto con la estandarización de las actividades laborales a nivel mundial, condicionando la inversión extranjera a estos últimos aspectos. Esta dinámica comercial rebasa la capacidad de gestión de los Estados-nación y por ende se les obliga a orientar su política interna hacia la adaptación de sistemas instrumentales que favorecen procesos económicos globales, pero al hacerlo sacrifican intereses y beneficios de sectores que estaban protegidos por él, así cuando el Estado da prioridad a la dinámica de flujos globales su acción hacia la sociedad civil se torna secundaria (Castells, 1999).

Este desplazamiento del Estado en la participación económica se refleja en el recorte al gasto social, provocando una disminución en la dotación de servicios de salud, educación, vivienda, etc., afectando a los más desfavorecidos y generando mayor pobreza y desigualdad en la región.

Desde estas condiciones que la globalización impone, se promueve entonces el cuestionar la función del Estado a partir de su incapacidad para garantizar condiciones sociales adecuadas para la vida. Ese cuestionamiento se plasma en demandas que se extienden desde un mayor respeto a los procesos electorales y el cuestionamiento a los representantes políticos, hasta la inclusión de diferentes sectores sociales en la participación política.

Este último aspecto se concretiza en el surgimiento de políticas multiculturales, que desarrollan legislaciones para dar reconocimiento constitucional a la diversidad cultural. Sin embargo esta política ha sido duramente criticada con el argumento de que el multiculturalismo sirve al capital sobre todo porque en su discurso habla de aceptar las diferencias culturales pero deja de lado las diferencias económicas. Así entendido, el multiculturalismo desarrolla discursos (o un discursos con múltiples formas) en las que se promueve que se desarrolle una integración cultural de todas las expresiones culturales, siempre y cuando no atenten contra el orden establecido. Con la globalización estamos en una fase en la que el liberalismo es reelaborado para construir una estrategia de “inclusión” de la diferencia compatible con el capitalismo globalizado, es así que “el multiculturalismo es la ideología que la globalización necesitaba para poner en práctica la etnofagia universal” (Díaz, 2006:55-56).

Si retomamos lo mencionado líneas arriba podemos ver que estos cuestionamientos hacia el Estado se concretan en la emergencia, en diferentes partes el mundo, de movilizaciones y movimientos contra el orden impuesto por el sistema que, aunque no son nuevos, es con las dinámicas globales de

comunicación y transmisión de la información que se empiezan a difundir y a extender. Difundir en el sentido de la trasmisión de la información, gracias a lo cual la mayoría nos enteramos de que estos conflictos tienen lugar; extender en el sentido de ampliar su área de influencia. Su difusión nos permite enterarnos de la situación pero también ayudar a difundirla. Su extensión permite que los participantes de ese movimiento reivindicativo adquieran reconocimiento internacional junto con solidaridad y ayuda. En ese sentido es que muchos movimientos reciben apoyo (y críticas) de regiones lejanas.

Insertada en esta lógica, la emergencia de grupos que tradicionalmente han sido marginados - como las mujeres, los homosexuales, los jóvenes, los campesinos, los indígenas, entre otros- es vista de manera diferente, pues pasan a ser sujetos “sin” consideración política alguna a ser actores sociales importantes, en el sentido de que se les reconoce en su acción (Aguirre, 2008). Esto obliga a considerarlos parte de este proceso discursivo en el que deben ser vistos como sujetos con derecho a beneficio social, participación política y expresión pública de sus creencias, prácticas y repertorios culturales.

Las comunidades indígenas forman parte de esos grupos que, siendo tradicionalmente marginados y excluidos no sólo del beneficio social y económico, sino también de la participación política en el Estado nación, han empezado a utilizar las herramientas tecnológicas y los discursos que la globalización promueve para continuar su lucha por el reconocimiento social como grupos que forman parte de la sociedad nacional y por lo tanto con derecho a participar en la política y en el ejercicio de la democracia. De esta manera las organizaciones sociales que las comunidades indígenas forman para defender sus derechos y exigir respeto a su trabajo y su cultura, se vuelven parte de la dinámica global porque trasciende las fronteras locales, se inserta en contextos diferentes a su lugar de origen y son conocidos sus reivindicaciones en diferentes latitudes del mundo.

Pero la demanda social de las comunidades indígenas también ha sido trastocada por la globalización y su discurso de la participación política, de tal manera que la exigencia de ayuda al campo y el respeto a la reforma agraria y a la tenencia de la tierra se han resignificado. Ahora se levanta la bandera de la diversidad cultural y el respeto a las costumbres, el idioma, el vestuario, las creencias, las prácticas, la autonomía, etc. Es decir “las demandas étnicas lo que hacen es re semantizar las demandas “tradicionales” (Bello 2004: 92).

En efecto, sí históricamente el Estado no les ha permitido participar socialmente excluyéndolos e invisibilizándolos, ni les otorga reconocimiento por el discurso combativo que presentan, se cambia el discurso, se le da al Estado lo que quiere oír, tratando de que mediante el reconocimiento de su diversidad se pueda incidir en su inserción como miembros de la sociedad civil, para desde ahí demandar sus derechos. “De esta manera las relaciones interétnicas que se desarrollan en el contexto actual de cambio político y globalización económica dejan ver que se generan nuevas demandas colectivas, ya no centradas frente a un Estado- nación sino a objetivos más locales pero que generan comunidad en muchos lugares separados y alejados entre sí” (Gutiérrez, 2008: 18).

Es necesario aclarar que “las identidades y las etnicidades que las expresan son preexistentes a la modernidad y a la globalización capitalista contemporáneas, pero la actual dinámica comunicativa favorece su visualización de tal manera que pareciera constituir un novedoso fenómeno contemporáneo (Bartolomé, 2006: 30). Por eso, más que una actitud oportunista o arribista, el hecho de que las organizaciones indígenas se monten en el carro de la globalización es una estrategia de lucha que puede permitir a sectores tradicionalmente marginados adquirir herramientas (tecnológicas, organizacionales, discursivas, etc.) eficaces en su lucha por el reconocimiento social.

I.1.3 La globalización y su impacto en la producción de la cultura.

Pero sí como mencionamos la globalización impacta las relaciones sociales, este impacto no se limita a manifestarse a través de la participación política, sino que incluso llega desarrollarse a niveles más abstractos de comprensión del mundo. Así lo propone Jonathan Friedman cuando menciona que la globalización es un “Proceso social que transforma las condiciones sociales de la producción de atribución de significado” (Friedman, 2001: 311). Esto implica entonces que se desarrolla una forma diferente de pensar el mundo y sus elementos. En este punto queremos enfatizar entonces cómo, a partir de esta propuesta, se entiende entonces que la globalización cambia la forma de percibir y significar el mundo a través del desarrollo de ideas, prácticas y formas de organización social que reflejan la condición histórica y espacial del mundo. Si consideramos entonces que la cultura se desarrolla a través del proceso de dotar de significado al mundo, esta se trasmite a partir de las relaciones sociales y se expresa a través de repertorios culturales y prácticas concretas, por lo que llegamos a reconocer que la globalización influye en el proceso de producción de la cultura. Evidentemente que en este proceso son muchos los aspectos que serán trastocados, dando lugar al desarrollo de una cultura de la globalización, pero también a una globalización permeada por la cultura.

En el primer caso nos referimos a la construcción y difusión de discursos que buscan legitimar y extender la aplicación del modelo político-económico de la globalización, pero también las propuestas políticas y educativas que buscan el mismo fin. En el segundo caso, nos referimos a la manera en que los grupos locales se apropian de los elementos promovidos por la globalización y hacen libre uso de ellos. Por ejemplo, el uso de las tecnologías de comunicación para difundir la cultura de las comunidades indígenas, el uso de bienes de consumo inmediato en fiestas y celebraciones indígenas, la promoción de algunas formas de resistencia a través de la red, el desarrollo de discursos alternativos

que adquieren sentido en el contexto global. Por ejemplo, si la globalización que se promueve como forma moderna de ser en el mundo está generando crisis económica y alteración ecológica, muchos grupos que se oponen a ella promueven la idea de un retorno a la tradición como forma alternativa de vida. En la lógica de la oposición a la globalización y a lo moderno, esas propuestas aseguran puede permitir el desarrollo de una mejor calidad de vida.

De esta manera podemos ver que la relación entre globalización y cultura adquiere múltiples dimensiones a partir de las formas en que se manifiesta. Sin embargo, en este ejercicio y con fines metodológicos, nos limitaremos a desarrollar la relación entre la globalización y la construcción de la identidad colectiva que a la vez que afecta los patrones culturales, también estos permean el mundo global.

Pero antes y con la intención de señalar las condiciones sobre las cuales se va desarrollar el proceso de construcción de la identidad, tenemos que mencionar la manera en que la relación entre cultura y globalización caracteriza a nuestra área de estudio.

I.1.4 La Ciudad de México como reflejo espacial y temporal de la globalización.

Mencionamos anteriormente que la globalización impacta la manera de interpretar y significar al mundo. En este trance de lo abstracto a lo concreto podemos mencionar que si el espacio y el tiempo, como dimensiones de la materia, tienen alguna forma concreta de expresarse, ésta será a través de la cultura. La cultura le da sentido al espacio y al tiempo, de la misma manera que ayuda a construir herramientas que registren el tiempo y que permitan utilizar el espacio. Las ciudades son un ejemplo representativo de esta dinámica, pues no sólo surgen como formas de expresión cultural del tiempo y del espacio, sino que además están sostenidas por esas expresiones culturales. Con respecto a estas

últimas, podemos decir que abarcan desde grandes sistemas de pensamiento y organización como la religión y la política, hasta especificidades como el idioma y el vestuario, sobre las que resaltan, sobre todo, relaciones complejas de identidad colectiva.

La Ciudad de México es un espacio en el que, como en todos, el tiempo ha plasmado su transitar. A través de sus formas físicas podemos evocar sus temporalidades, e incluso, al estudiarlas y analizarlas podemos deducir la duración de cada una de éstas. Pero al hacerlo encontramos que cada periodo temporal está caracterizado por rasgos culturales. Es decir que las formas de la ciudad reflejan las creencias, las prácticas y las técnicas que la sociedad poseía en el momento en que se erigía este espacio. Con el paso del tiempo continúa su proceso y el discurrir temporal se percibe en el cambio social y espacial, es decir, cambia la sociedad y con ella cambia también el espacio; la forma de percibirlo y de simbolizarlo lleva a un cambio en el diseño de su fisonomía y en el uso del mismo.

La Ciudad de México se ha caracterizado como un espacio de concentración de poder de este país (Bataillon, 1997), ha pasado de ser una ciudad de palacios y la región más transparente, a una ciudad industrial y financiera, que se ubica entre las más contaminadas del mundo; una ciudad turística con un elevado índice de peligrosidad y una de las ciudades más pobladas del mundo. En este último aspecto queremos mencionar que uno de los fenómenos que más ha influido en el desarrollo de esta característica de la capital mexicana, es la migración. La migración ha sido un proceso importante para que la cantidad de habitantes se incremente, para que la economía se desarrolle extendiéndose y acrecentándose, pero también para que en este espacio convivan diferentes grupos sociales.

En ese sentido la ciudad siempre se ha caracterizado por ser un espacio colmado de expresiones culturales, donde al arribar diversos grupos sociales, muchos de los cuales pertenecen a

alguna comunidad indígena, enriquecen la cultura de la ciudad con sus actividades y la manifestación de sus prácticas y tradiciones.

Ahora bien, la manera en que la especificación histórica de la globalización ha impactado dicho proceso en este espacio, es porque debido a la expansión de las tecnologías de comunicación y de transporte, ya no se limita a una migración interna, campo- ciudad y/o ciudad-ciudad de carácter nacional, sino que favorece la migración internacional de turistas y trabajadores.

Ligado a ello se ha desarrollado un discurso político en el que ahora se promueve este espacio como una ciudad de infraestructura digital, con disponibilidad de conexión mundial a través del internet y los teléfonos celulares, y con un discurso que la promueve como un espacio pluricultural. No obstante, concebir a la Ciudad de México como un espacio pluricultural implica considerarla un lugar donde confluyen diferentes culturas pero donde cada una tiene también el derecho de expresarse y manifestarse.

Decíamos entonces que es la migración la que ha permitido no sólo que el número habitantes en la ciudad se haya incrementado, sino que esté conformada por diferentes grupos culturales. En ese sentido, la presencia de algunos miembros de comunidades indígenas es importante porque no se limita solamente a grupos étnicos nacionales, sino que incluye la participación de comunidades étnicas de otros países. El caso de los kichwas otavalo un ejemplo representativo de esta situación. Proceden de la nación hermana del Ecuador, particularmente de la provincia de Imbabura y del Cantón de Otavalo. Su presencia responde al interés por desarrollar su actividad básica que consiste en el comercio de artesanías textiles. Cada vez es más notoria su presencia en el centro histórico de la ciudad y en algunos lugares de gran afluencia turística donde puedan vender sus productos.

De esta manera tenemos entonces que la Ciudad de México, adquiere caracterizaciones particulares cuando los procesos de la globalización se plasman en su diseño de ciudad mundial, su infraestructura que promueve la comunicación como eje principal y el discurso político que la presenta como un espacio plural y multicultural. Con estas propuestas de política incluyente el gobierno del Distrito reconoce la existencia de diferentes grupos en este espacio y promueve la integración política de los mismos, aunque sea a manera de discurso, para mostrar su adhesión al discurso globalizador.

I.2 La Migración.

En la primera parte de este apartado se desarrollará una caracterización de la migración a partir de una clasificación de los movimientos que desarrollan las personas consideradas como migrantes.

Pero antes de empezar queremos establecer que entendemos la migración como un movimiento de población, voluntario o involuntario, que va más allá de la unidad administrativa, es decir atraviesa una frontera significativa mantenida y definida por cierto régimen político, e implica un cambio permanente o semipermanente de residencia (Kerney-Beserra,2002; Rodríguez, 2011). Precisamos que cuando hablamos de migración nos referimos al proceso de movilización espacial que realiza un grupo de personas para establecerse en un lugar diferente al de partida. Con esta primera aproximación, que profundizaremos adelante, queremos dejar claro que si una sola persona se mueve del lugar donde reside, hacia otro espacio, no es migración pero si un grupo de personas realiza este proceso, aunque sea de manera personal es decir, cada quien por su parte, si será considerada como migración. Esto es importante porque entonces estamos resaltando que la migración se refiere a un fenómeno colectivo, no individual. Así entonces pasaremos a revisar las formas en que estos

movimientos se clasifican. El objetivo de esta primera parte es revisar algunos de los conceptos que se utilizaran en el análisis posterior de la investigación.

La siguiente clasificación, en la que se consideran las distancias, los límites cruzados de las áreas territoriales, las causas y el tiempo, está apoyada en las ideas de Boyle 1988 (citado por Rodríguez, 2011: 10-11) Es importante tener presente que a pesar de la clasificación tentativa que se presenta a continuación, el proceso social se desarrolla de manera particular, de forma tal que un solo movimiento, o tipo de migración, puede presentarse con diferentes manifestaciones en su origen o su caracterización, por lo que puede considerarse como perteneciente a varias categorías.

En un primer momento podemos clasificar la migración por su *destino*. De esta manera encontramos diferentes niveles de migración en el ámbito nacional, internacional y sus variantes. Veamos.

Migración interna campo-ciudad/ciudad-ciudad. Esta es la migración que caracteriza al movimiento de personas que se realiza dentro de un mismo país y con una dirección que va generalmente del campo a la ciudad pero no exclusivamente, pues en ocasiones va de pequeñas ciudades a ciudades más grandes. Este tipo de movimiento corresponde al que tiene lugar en las ciudades de los países con una economía deficiente, en donde los campesinos y trabajadores que carecen de medios para satisfacer sus necesidades básicas, como alimentación, salud y educación, migran a la ciudad o a otra ciudad con más infraestructura buscando encontrar esos satisfactores. Este tipo de migración es característica de los países latinoamericanos, africanos y asiáticos. Aunque eso no quiere decir que no se dé en lugares con mejor situación económica.

Migración internacional, transfronteriza o transnacional. Es aquella en que el movimiento de personas se realiza de país a país. El término transfronterizo hace referencia a la migración que se

desarrolla entre países colindantes que comparten fronteras, y el término transnacional hace referencia a cuando los países son lejanos. Generalmente, pero no de manera exclusiva, los dos términos se refieren a la migración que realizan los habitantes de un país a otro, cuando las condiciones de vida se desarrollan en un ambiente de inseguridad social, lo que lleva a partes de la población a salir de su país buscando mejores condiciones de seguridad social, a través de empleo, mejor salario o paz. Esta migración se ha desarrollado marcando una tendencia que va de los países pobres a los países ricos y, en ciertos momentos históricos ha sido motivada por situaciones de guerra o de desastres naturales. Incluso bajo ciertas condiciones se produce por cuestiones culturales.

En un segundo momento podemos clasificar la migración a partir de sus *causas*, es decir identificando los aspectos que detonan el desplazamiento colectivo de un lugar a otro.

Migración económica. Esta es aquella que se origina en la búsqueda de mejores condiciones económicas, ya sea a través de un empleo o de un mejor salario. Este tipo de migración involucra a la migración campo-ciudad, ciudad-ciudad a nivel local y la migración transfronteriza y transnacional a nivel global. Se puede representar por medio de una línea que marca un camino que va de los países pobres, que generalmente se localizan en el sur, hacia los países ricos que se localizan en el norte. México es un ejemplo representativo de esta situación, pero toda América Latina se puede considerar como parte de este proceso, pues un número importante de sus habitantes migra hacia Estados Unidos. También lo son los países de África que migran hacia Europa y los países asiáticos que migran hacia Estados Unidos y Europa. Finalmente se sigue dando un proceso considerable de migración de Europa del este hacia Europa occidental.

Migración por guerra. A veces las causas de la migración son las guerras. Los ejemplos más representativos de esta situación los encontramos en la primera y la segunda guerra mundial, cuando

los europeos migraron hacia América. Pero en la actualidad encontramos ejemplos relevantes de esta situación en muchos países del mundo y que involucran los continentes americano, europeo, africano y asiático. La manera forzada en que este tipo de condición obliga a las personas a dejar su lugar de origen, ha llevado a que se le denomine “desplazamiento” y a los grupos que la llevan a cabo, desplazados de guerra. En este sentido es pertinente retomar lo que Malgesini y Giménez mencionan al respecto de este tipo de causas “los desplazados son aquellas personas víctimas de situaciones de peligro o coacción, que se encuentran fuera de su lugar de origen; sin embargo no tienen condiciones para ser considerados técnicamente como refugiados o para solicitar asilo en otro país” (Malgesini-Giménez, 2000: 115).

Migración por motivos políticos. Este tipo de migración se refiere a los movimientos que las personas realizan cuando la política imperante en su lugar de origen, no tolera expresiones de inconformidad social, persiguiendo y expulsando a aquellos que manifiestan ideas políticas contrarias. Puede tener una relación estrecha con la migración anterior cuando el conflicto se sustenta en la lucha política. Esta situación deriva en falta de seguridad social y de garantías individuales, lo que lleva a un gran número de personas a buscar espacios que les brinden esas carencias. Algunos autores ejemplifican este tipo de migración con la situación que se vivió en Europa a partir de los regímenes soviéticos o con la situación de Cuba y de sus migrantes hacia Estados Unidos o en el caso de México la llegada de migrantes por la Guerra civil española, el golpe de Estado en Chile, las guerras en Centroamérica.

Migración por desastres naturales y epidemias. Este tipo de migración ocurre cuando la manifestación de fenómenos naturales o biológicos causa desastres y pérdidas humanas. La población se mueve tratando de salvarse y no siempre abandona el país sino solamente la zona de afectación.

Aunque hay casos, como el de Haití a principios de 2010 en que muchos de sus ciudadanos se fueron a otros países. Malgesini-Giménez mencionan que son “las catástrofes naturales y humanas -como hambrunas, sequías, inundaciones, degradación medioambiental y fracasos de determinados proyectos de desarrollo, los responsables de movimientos involuntarios de población entre países y a través de las fronteras” (Malgesini- Giménez, 2000:15).

Migración cultural. Este tipo de migración se produce cuando la población realiza movimientos espaciales por motivos culturales que no siempre incluye una cuestión económica. Debido a que casi siempre se refiere a la migración de personas a partir de conflictos interétnicos está estrechamente ligada con la migración por motivos políticos

En tercer orden la migración se puede clasificar a partir de la manera en que se realiza el movimiento espacial, teniendo en cuenta la duración temporal de la misma.

Migración temporal. Cuando las personas que migran lo hacen sólo por temporadas y luego regresan al lugar donde residen. A este respecto Meisch (2002) menciona que considera migración temporal aquella en la que los migrantes están fuera al menos un año. Sin embargo en esta investigación consideraremos como migración temporal al hecho de que los individuos están fuera de su lugar de residencia un tiempo independientemente de la duración, con la posibilidad de regresar al lugar de origen.

Migración permanente. Cuando las personas que migran se quedan a vivir en el lugar de llegada. En este apartado enfrentamos una dificultad porque también se puede entender como permanente cuando se presenta un movimiento constante de personas y en una misma dirección, por ejemplo de México a Estados Unidos. Aunque este fenómeno podemos considerarlo como una

tendencia, seguiremos asumiendo que es permanente cuando se quedan a residir en el lugar al que llegan.

Migración periódica. Cuando el movimiento de personas se realiza de manera regular en la misma temporada, en este caso el ejemplo más representativo lo son las migraciones laborales que tienen lugar en temporada de cosecha.

I.2.1 Sobre las teorías de la migración.

Para continuar hablando de la migración es necesario considerar las teorías que la han interpretado a partir de las formas en que se ha manifestado. Esta parte del ejercicio nos permitirá una mayor comprensión del fenómeno. Por lo tanto a continuación haremos mención de las corrientes teóricas más representativas y posteriormente trataremos de relacionarlas con el estudio que estamos trabajando.

La primera, conocida como la teoría de la modernización, está inserta en la teoría clásica de la economía, por ello Arango (2003) y Massey (2009) la llaman “neoclásica”. Ésta, basando sus postulados en una visión básicamente económica, nos propone que la migración se explica a partir de la diferencia salarial (Malgesini-Giménez 2000, Castles-Miller 2004). Existen en el sistema de organización económica dos tipos básicos de países: los países desarrollados y los países en vías de desarrollo. Los primeros se caracterizan por un elevado nivel de industrialización, eficientes vías de comunicación, accesibles medios de comunicación, dotación de servicios públicos eficientes y extendidos y, por supuesto, un ingreso salarial que permite satisfacer las necesidades básicas de la población. Los segundos se caracterizan por un bajo nivel de industrialización, deficientes e insuficientes vías de comunicación, insuficientes medios de comunicación, deficientes servicios

públicos y salarios bajos que no permiten la satisfacción de necesidades básicas en la sociedad. Esta situación de disparidad lleva a la población de los países subdesarrollados a buscar la obtención de mejoras salariales o de mayores ingresos, cosa que los lleva a movilizarse hasta las zonas donde el nivel económico es mayor, generando así procesos de migración.

Esta teoría considera que las migraciones son resultado de la desigual distribución espacial del capital y del trabajo. Por lo tanto, los trabajadores de los países con salarios bajos o con exceso de oferta laboral se mueven hacia los países con salarios altos o con escasez de fuerza laboral. En un principio se consideraba en este esquema a los actores como seres racionales e individuales que deciden migrar debido a un cálculo de costo-beneficio. No obstante con el tiempo esta consideración se amplió, al reconocer que las decisiones migratorias no obedecen exclusivamente a la voluntad de actores individuales, sino a colectividades, pues aquellos se insertan en unidades más amplias de grupos humanos -familias o grupos familiares, en ocasiones comunidades enteras-, en las que se actúa colectivamente para maximizar no sólo la esperanza de obtener nuevos ingresos, sino también para minimizar los riesgos. Para Arango (2003), la explicación neoclásica de las migraciones tiene la ventaja de combinar la perspectiva micro de la adopción de decisiones por parte de los individuos con la perspectiva macro de los determinantes estructurales.

De esta manera, podemos entender que es la diferencia en el nivel económico lo que lleva a una población a migrar, buscando un mejor ingreso con el objetivo de mejorar sus condiciones de vida, de esta forma lo que se presenta es un flujo de migración que lleva una misma dirección. De los países subdesarrollados hacia los países desarrollados. Podemos trazar líneas migratorias para esquematizar este fenómeno y si nos ubicamos desde la región de América Latina veremos que la línea aparece en el sur y se dirige sobre todo hacia Estados Unidos.

Esta teoría centra su estudio en la distribución de espacios diferenciados, en la que solamente existen dos polos, el de salida y el de llegada, llamados *input-output* o en palabras de Castles *push-pull* (Castles-Miller, 2004)

Al hacer una pequeña reflexión sobre este proceso notamos que es muy elemental reducir el origen del proceso de la migración a una sola causa, la diferencia de ingresos. Al mismo tiempo que si pensamos en la línea sugerida parecería que no hay bifurcaciones sino que es una ruta establecida que va del sur al norte. Sin embargo al compararla con los procesos que se presentan en el mundo real, encontramos que la línea presenta muchas direcciones y que las causas no solo son respuestas a una diferencia salarial. Por ello, los teóricos desarrollaron otras propuestas que explican este proceso.

La segunda, la teoría de la dependencia (Malgesini-Giménez op.cit.) o histórico-estructural (Castles-Miller, 2004) considera que la migración no es un proceso micro, en el sentido de considerar a un solo individuo, sino se puede entender como un proceso macro, en el sentido de que contempla a los países como referentes para explicar el proceso. Al mismo tiempo el análisis no explica la migración como un mecanismo de mejora salarial, sino a una parte del proceso de explotación capitalista en donde la migración tiene la función de permitir la extracción de excedente, renta y plusvalía, de los países dependientes hacia los países más ricos. Desde esta lógica la migración no es una elección.

En la misma línea de pensamiento, la teoría de los sistemas mundiales (Arango, 2003; Massey, 2009) intenta explicar la migración no como resultado de una decisión individual o de grupos familiares, sino como una consecuencia estructural de la expansión de los mercados en la jerarquía global. Se afirma que la penetración de las relaciones económicas capitalistas en las sociedades no capitalistas o precapitalistas se da cuando las grandes compañías capitalistas buscan recursos y fuerza de trabajo en espacios locales. Esto provoca disrupciones y dislocaciones en la organización económica

local que dan origen a una población móvil propensa a migrar. La migración es el resultado de las condiciones que el sistema impone. Citando a Zenteno, Massey menciona que “la migración es un proceso inherente al desarrollo del sistema mundial capitalista, pues dentro de la teoría de los sistemas mundiales se considera que la causa principal de los desplazamientos de población es la especificidad de las relaciones capitalistas de producción en los países periféricos del sistema capitalista mundial, desde los que la gente emigra, como consecuencia de transformaciones económicas estructurales. Como el capitalismo se ha expandido hacia afuera de su núcleo en Europa occidental, Norteamérica, Oceanía y Japón, zonas cada vez mayores del globo y proporciones crecientes de población se han incorporado a la economía de mercado.” (Massey 2009: 25-26)

Revisando estos modelos explicativos encontramos que en ellos la migración se ve como un proceso lineal en el que sólo se habla de salida y de llegada, como un proceso mecánico en el que la participación del actor se limita a servir de agente cuantitativo. En estos modelos se descuida lo subjetivo en tanto relación que el individuo, el actor, establece con su grupo social y con su país de origen.

De esta manera y ante las carencias de los modelos propuestos se desarrollaron otras teorías llamadas de “articulacionismo” en las que se trata de combinar los análisis micro y macro. En estas teorías se trata de desarrollar una concepción amplia de las migraciones que tenga en cuenta los aspectos de los nexos que los migrantes establecen con su país de origen, el fenómeno del retorno, los grupos domésticos y las redes que entre el individuo o individuos y las comunidades de origen se establecen. Se busca, por lo tanto, una comprensión más inclusiva e interdisciplinaria del proceso. Por estas razones Castles y Miller (2004) la llaman “teoría de los sistemas de migración”. Así se puede decir que esta teoría se enfoca básicamente en considerar 1) la salida, la llegada y el asentamiento; 2) la

vinculación inicial y posterior; 3) el retorno o los retornos. Ejemplos de estas son la teoría de los mercados laborales segmentados y la teoría de redes de migración (Arango 2003, Massey 2009).

La tercera, la teoría de los mercados segmentados, descarta las decisiones tomadas por individuos o grupos familiares y plantea que la migración internacional se genera por la demanda de fuerza de trabajo intrínseca a las sociedades industriales modernas; es decir que la inmigración no es resultado de fuerzas que impulsan, desde adentro y hacia afuera, en los países de origen, sino que obedecen a factores de atracción ejercidos por los países receptores; esto es como una necesidad crónica e inevitable de mano de obra barata. Esta teoría especifica que en los países altamente industrializados la población local se rehúsa a trabajar en actividades que considera de bajo nivel tanto por la actividad como por el salario; por ejemplo lavar platos, limpiar baños, etc. Estos empleos se delegan por lo tanto a los migrantes. Por su parte, los migrantes no ven esas actividades de manera denigrante porque no se consideran parte de la comunidad receptora, sino de la comunidad de origen, en donde el ingreso económico obtenido en el espacio de llegada, por bajo que sea, será superior a aquel que obtenía en su lugar de origen, de manera que la migración le permitirá adquirir, entre otras cosas, prestigio en su localidad.

La cuarta, la teoría del capital social o de redes migratorias.

Arango y Massey afirman que se apoyan en el concepto de capital social propuesto por Pierre Bourdieu, y al que entienden como “la suma de recursos reales o virtuales que corresponden a un individuo o grupo en virtud de su pertenencia a una red duradera de relaciones más o menos institucionalizada de conocimiento y reconocimiento mutuo” (Massey, 2009:31). Lo importante de este concepto es tener presente que ese capital social se puede convertir incluso en capital financiero. Dentro de esta teoría las redes migratorias juegan un papel importante como transmisoras y

reproductoras de ese capital social, es decir que “las redes migratorias son conjuntos de lazos interpersonales que conectan a los migrantes con otros migrantes que les precedieron y con no migrantes en la zona de origen y destino mediante nexos de parentesco, amistad y paisanaje. Estos nexos incrementan la posibilidad de movimiento internacional, porque bajan los costos y los riesgos del desplazamiento y aumentan los ingresos netos de la migración. Las conexiones dentro de la red constituyen el capital social del que las personas pueden beneficiarse para acceder a diversas formas de capital financiero: empleo en el extranjero, pago de coyotes, salarios más altos, posibilidad de hacer ahorro y enviar remesas”. (Massey, Op.cit) Es por ello que las redes migratorias pueden ser vistas como una forma de capital social, en la medida en que se trata de relaciones sociales que permiten el acceso a otros bienes de importancia económica, tales como el empleo o mejores salarios (Arango, 2003)

Para esta teoría, “la migración es un proceso de articulación de espacios geopolíticos culturales y un proceso de configuración de redes sociales” (Malgesini-Giménez, 2004). De esta manera se empieza a considerar al actor individual y social como inmerso en dos o más mundos, y el enfoque de estudio está centrado en la conexión de las pautas migratorias con las estrategias de los grupos domésticos, como son la bi-residencia, el envío de remesas y la creación de redes internacionales.

Considerando que este modelo permite trabajar los enfoques macro-micro y los niveles económico, geopolítico, cultural y subjetivo, este trabajo se adscribirá al campo de explicación que ofrece esta última teoría.

I.2.2 Sobre las tendencias actuales de la migración.

Algunos autores (Castles-Miller, 2004; Koser, 2007, Garrido, 2004) caracterizan las tendencias de la migración de la siguiente manera:

1. La globalización de la migración. Se refiere a la tendencia a que cada vez más países se ven afectados por este fenómeno. Por una parte se amplían los lugares de destino, y por otra, la diversidad de las áreas de origen también se incrementa.

2. La aceleración de la migración. En la actualidad los movimientos internacionales de personas incrementan su volumen en todas las regiones importantes.

3. La diferenciación de la migración. La mayoría de los países no tiene sólo un tipo de migración, como la laboral, de refugiados, o de quienes se establecen en forma permanente, sino varios tipos combinados.

4. La feminización de la migración. Las mujeres juegan un papel significativo en todas las regiones y en la mayor parte (aunque no en todos) de los tipos de migración. Según estos autores, en el pasado, la mayoría de las migraciones laborales y muchos de los movimientos de refugiados tenían dominio masculino y con frecuencia las mujeres eran tratadas bajo la categoría de reunificación familiar. Pero desde la década de los sesentas del siglo XX, las mujeres han desempeñado un importante papel en la migración laboral. En la actualidad, las trabajadoras femeninas forman parte importante de los movimientos de migración a nivel internacional.

5. La creciente politización de la migración. La política doméstica, las relaciones bilaterales y regionales y las políticas de seguridad nacional de los estados del mundo se ven afectadas cada vez más por la migración internacional. Las cuestiones referentes a los derechos humanos de los migrantes, la aceptación, el rechazo, el reconocimiento a las minorías, la xenofobia, la prestación de servicios

sociales, son algunos de los aspectos que los gobiernos de los países de expulsión y recepción en el proceso de la migración tienen que trabajar.

Debido a que la globalización ha favorecido el desarrollo de los transportes y las vías de comunicación, la migración ha extendido su alcance. Las personas no solamente se desplazan del campo a la ciudad y hacia países vecinos, sino que en la actualidad se mueven hacia países más lejanos. Al respecto también Sánchez (2005) habla del caso de Latinoamérica, en donde menciona como la migración transfronteriza continúa, pero ahora aparecen países que antes no se caracterizaban por ser expulsores de migrantes, como Argentina y Uruguay. Ahora bien, también en esta dinámica de extensión de la globalización aparecen países de diferentes continentes como receptores de estos migrantes.

Tras la caracterización presentada llegamos a la revisión de los conceptos que nos permiten obtener una mayor comprensión del fenómeno y de los procesos que genera en el área de estudio. Entre los conceptos descritos existen algunos que a partir del proceso de globalización se han particularizado, de manera que se trabajan como procesos exclusivos. Es el caso de la migración transnacional. Sobre todo porque, como ya se dijo, en el marco de la globalización la movilidad entre países se ha intensificado, derivando en una serie de fenómenos que tienen gran impacto en la dinámica social, de tal manera que el concepto se ha extendido al pasar de considerar el movimiento de población como migración transnacional a incluir dentro del término a la caracterización grupal llevando a nominar a las personas como migrantes transnacionales. Al respecto se considera que la migración transnacional se da en torno a “ocupaciones y actividades que requieren de contactos sociales habituales y sostenidos a través de las fronteras nacionales para su ejecución” (Portes, 2003:18). Sabemos que el intercambio de actividades entre países no es nuevo; lo que sí es novedoso es “la gran intensidad de los

intercambios, las nuevas formas de transacción y la multiplicidad de actividades que traspasan fronteras nacionales y requieren de este movimiento geográfico para su éxito” (Portes, 2003:18-19).

A través de ese movimiento y mediante grandes flujos de información que se intercambia, a través de los medios de comunicación, se vinculan e impactan tanto el lugar de origen como el de destino, puesto que “las comunidades migrantes transnacionales son grupos de migrantes que participan de forma rutinaria en un ámbito de relaciones, prácticas y normas que abarca ambos lugares, el de origen y de destino. Un ámbito transnacional proporciona a los inmigrantes, como mínimo, oportunidades y perspectivas que constituyen opciones para comprometerse exclusivamente con la nueva o vieja sociedad” (Reanne, 2003: 46).

Otro de los conceptos que sirve de herramienta a este trabajo, para comprender los fenómenos migratorios es el de redes migratorias. La importancia de las redes es que vinculan los espacios de origen y de llegada, avisan de acontecimientos y transmiten información sobre el país de origen y los sucesos recientes sobre personajes políticos y artísticos. Por otro lado, pueden proveer información sobre las condiciones de vida en el lugar de llegada, espacios y los *tip's* para la movilidad en el nuevo espacio, la alimentación y el conocimiento que facilite la adaptación al recién llegado.

En contra de la afirmación de que los individuos se mueven simplemente gobernados por la ley de la oferta y la demanda, ya sea por sus apreciaciones reales como por sus expectativas, podemos decir que lo que sucede con frecuencia es que la inmigración es un fenómeno social colectivo. La familia, las cadenas de amistades, los lazos comunitarios previos, la existencia de redes están en la base de muchos de los movimientos migratorios en la historia y en el presente. De hecho son estructuras mayores, extendidas y relativamente afianzadas, que desarrollan una dinámica propia, llegando incluso

a desprenderse de la sociedad receptora. Las redes varían dependiendo del contexto socioeconómico y de las características étnico-culturales de la sociedad receptora (Malgesini, Giménez.2004. 58).

Además de las redes migratorias, se puede acudir al concepto de diáspora, término que se utiliza en los estudios sobre migración y que alude a la histórica migración judía del año 586 a.c. En la actualidad se usa el término de diáspora para referirse a situaciones comunes que implican una larga escala de desplazamiento involuntario y una imposibilidad de retornar al hogar junto con un anhelo de hacerlo (Koser, 2007). Koser, citando a Sheffler, nos recuerda: “las diásporas modernas son grupos étnicos minoritarios de migrantes que residen y actúan en países receptores pero manteniendo fuertes ligas sentimentales y materiales con sus países de origen” (Koser, 2007). A estas posturas sobre las diásporas como fenómenos migratorios se suma, como lo considera Wieviorka, que las diásporas las caracterizan, “personas y grupos que definen su pertenencia grupal a una diáspora, por lo tanto a una identidad supranacional, lo que no les impide, en caso necesario, experimentar una fuerte identificación con un Estado y su nación.” De esta manera son inevitables las transformaciones y los cambios identitarios generados en la diáspora, que llevan a experimentar identidades locales y supranacionales.

Y aunque las críticas mencionan que el término es tan amplio que se puede aplicar a muchas comunidades de migrantes, Koser (2007) argumenta que el uso del término por parte de los migrantes tiene más sentido porque lo consideran menos negativo que el de inmigrante, refugiado o asilado. El uso del término también se apoya en la identificación que se tiene con las diásporas de origen judío en el sentido de que igual que ellos, los miembros de las diásporas actuales han sufrido daños.

En este orden de ideas Grossberg considera a la diáspora como “luchas políticas para definir la localidad como una comunidad distintiva, en contextos históricos de desplazamiento [...] la diáspora hace hincapié en la fluidez y la intencionalidad históricamente espaciales de la identidad, su

articulación con las estructuras de movimientos históricos ya sean obligados o elegidos, necesarios o deseados” (Grossberg 2003: 156). De esta manera Grossberg, nos amplía el campo de acción de la diáspora, al establecer que ella también hace parte de las elecciones y deseos de los grupos sociales, por tanto no se puede explicar sólo desde la “migración involuntaria”.

Bien, con esta revisión de conceptos que amplían los referentes para comprender los fenómenos migratorios, quisiéramos ahora revisar el tema de la migración en el contexto de la globalización.

I.2.3 El comportamiento de la migración en el contexto de la globalización.

Uno de los aspectos que caracterizan a la globalización, entendida como *conectividad compleja* (Tomlinson, 2001:2), es el incremento de las interconexiones; es decir, la globalización se caracteriza por ser un proceso que favorece e incrementa el intercambio y la movilidad espacial entre diferentes lugares y productos, que van desde la información, la tecnología, la comunicación, los transportes e incluso las personas. De esta forma podemos entender que si bien la globalización no ha creado la comunicación entre países, el intercambio de productos ni la libre movilización de personas, sí ha contribuido a ampliar su *extensión* espacial, ampliar el *flujo* y *acelerar* el proceso de la migración. A continuación describiremos cómo estos tres elementos -extensión, flujo y aceleración de la migración-, al manifestarse en la realidad social permiten mostrar las particularidades que adquiere la migración al desarrollarse bajo el contexto de la globalización.

Si consideramos que la movilidad de productos y personas ha estado presente a lo largo de la historia de la humanidad, con características particulares que dependen del momento histórico, difícilmente podemos negar que esto mismo esté ocurriendo en el centro de lo que consideramos la

globalización. Sin embargo a partir de su característica principal, que como ya dijimos es la interconexión, y tomando en cuenta que ésta no sólo hace referencia al intercambio sino a la extensión y a la dimensión, podemos entonces afirmar que, a diferencia de épocas anteriores, en la actualidad la migración se caracteriza por presentar una mayor *extensión* en cuanto a la distancia que recorren los individuos, desde su lugar de origen hasta el lugar de llegada. Esto se refiere a que el movimiento de personas ya no se reduce solamente a la migración transfronteriza, sino que, debido a la transformación de los medios y las vías de comunicación, el fenómeno se extiende por todo el mundo, permitiendo cada vez más, que los migrantes realicen viajes más largos.

En cuanto al aumento del *flujo*, encontramos que una de las cosas que están ocurriendo en la actualidad, y que vimos en las tendencias comentadas al respecto del fenómeno migratorio, es que la situación de crisis por la que atraviesan muchos países, entre ellos los latinoamericanos, ha llevado a que la cantidad de personas que migran aumente. Lo relevante es tener presente que la tendencia indica que esta cantidad va a acrecentarse cada vez más, además de que el número de mujeres migrantes, que ha aumentado considerablemente, parece tender a acrecentarse también.

Por último queremos mencionar que la aplicación de modelos económicos, como la globalización del modelo neoliberal que no contemplan un beneficio social, derivan en una falta de seguridad social y con ello en el desarrollo de una crisis mundial. Lo que observamos entonces en los procesos sociales son muestras de cómo la situación de crisis, obliga a un número cada vez mayor de personas a buscar mayor estabilidad económica y social en otros espacios territoriales. El aumento del flujo migratorio entonces se produce en una relación proporcional a la aplicación de estos modelos, puesto que mientras se siga forzando su aplicación, al interior de cada país y en cada vez más regiones,

el movimiento de población se incrementará buscando escapar a las consecuencias de dichos modelos en las poblaciones de economías menos desarrolladas.

Por último la *aceleración*, como elemento consustancial a los procesos migratorios contemporáneos, se refiere al aumento de la velocidad, es decir que cuando hablamos de acelerar la migración nos referimos a que el desarrollo de las vías y los medios de comunicación permiten realizar viajes de manera cada vez más rápida, esto es, se reduce el tiempo en que se recorre una distancia determinada y esto a su vez posibilita el poder recorrer mayores distancias en menor tiempo. De esta manera se desarrollan movimientos de población más rápidos que movilizan cierta cantidad de gente en menos tiempo y logran que otros grupos transiten por diferentes lugares en tiempos breves. De esta forma los movimientos de personas que tienen lugar en la actualidad realizan diferentes estancias en mayor cantidad de espacios.

I.2.4 Algunas precisiones acerca de la migración, los migrantes y el Estado-nación en el contexto de la globalización.

Si como hemos visto la globalización provoca condiciones de desigualdad, esto nos lleva a pensar que las condiciones de pobreza que existen en el mundo se acentúan con la ejecución de políticas globalizadoras que se aplican y abarcan a los diferentes países del mundo. Así entonces, la migración mundial que se ha incrementado en la actualidad viene a ser un resultado de esas políticas y de las condiciones que generan.

El aumento de migración entonces viene a ser un reflejo de cómo lo global afecta lo local, pues es el resultado de lo que está pasando al interior de los países por la aplicación de las políticas globales que son diseñadas desde los centros mundiales del poder. El alcance, en términos de distancia,

que tienen esos movimientos de población y la participación de cada vez más mujeres nos muestra la manera en que la crisis y las condiciones de pobreza obligan a las personas a migrar hacia lugares más lejanos, en busca de alternativas que ofrezcan acceso a ingresos económicos, seguridad social y en general mejores condiciones de vida.

Por eso es que, aunque el discurso promotor de la globalización diga que las fronteras han desaparecido, que la libre circulación de productos y personas ha provocado el rompimiento de las fronteras políticas, lo que encontramos en la realidad es que si bien por un lado las mercancías y la información circulan de manera más acelerada, por otro lado la circulación de personas enfrenta graves obstáculos políticos, económicos y hasta culturales⁴, como veremos a continuación.

Aunque el turismo promueve la atracción de visitantes extranjeros y otorga facilidades para que ellos lleguen a diferentes países⁵, los Estados refuerzan sus políticas migratorias para limitar el ingreso de personas de otros países que migran buscando trabajo y en general mejores condiciones económicas. Un buen ejemplo es el caso de la política migratoria que tiene México hacia los migrantes centroamericanos, a quienes niega la posibilidad de tránsito hacia el norte, obligándolos a recurrir a la migración ilegal, a padecer situaciones de violación de derechos humanos y violencia física, además de las conocidas extorsiones económicas⁶. También podemos señalar el caso de la exigencia de visas que Canadá hizo para los ciudadanos mexicanos y el caso de los migrantes africanos que van hacia Europa

⁴ A este respecto pueden consultarse las notas sobre migración que han desarrollado algunos autores como Jorge Durand y Matteo Dean, en el periódico la jornada, de las siguientes fechas: 24/12/ 2006; 18/12/ 200; 04/05/ 2007; 21/05 2007; 29/01 2011; 14/08/ 201; 15/08/ 2011. En donde critican las políticas migratorias en la UE, denuncian el maltrato a los migrantes y presentan los problemas a los que se enfrenta la migración femenina, entre otras situaciones que padecen los migrantes.

⁵ Véase por ejemplo la nota del periódico el diario exterior del día 04 de mayo de 2010 en la que se menciona que México modifica su política de migración para favorecer el ingreso de turistas internacionales. En http://www.eldiarioexterior.com/mexico-inicia-una-nueva-politica-26442_noticia.htm

⁶ Véase la descripción de algunos de estos casos en el trabajo de ARRIOLA, Aura Marina “La frontera sur de México: el derecho a la ciudadanía multicultural” en la revista electrónica Cultura y representaciones sociales. año 1, número 2, marzo de 2007.

y que entran por España. La misma comunidad Europea obliga a los países como Malta y Turquía a que refuercen sus fronteras para evitar la llegada de personas de Europa del este y de Asia hacia los territorios de los países miembros. En este sentido, es falso que la globalización favorezca la libre circulación de personas por todo el mundo.

Económicamente el acceso a los medios de transporte presenta limitantes porque, aunque es cierto que aumentan las vías de comunicación, entre ellas los aeropuertos y los números de vuelos, muy pocas personas tienen posibilidades de adquirir pasajes de avión para ir más allá de sus lugares de origen. Incluso la adquisición de deudas para financiar un viaje hacia el extranjero es constante en muchos habitantes de los países expulsores. La situación de la migración en los países a los que pertenecen las comunidades estudiadas en esta investigación, son un buen ejemplo de ello. En el caso de México se ha denunciado constantemente los costos, los riesgos y el endeudamiento de los familiares de quien intenta viajar hacia Estados Unidos. En el caso de Ecuador también se habla de cómo los migrantes adquieren deudas cuando viajan, y en ocasiones esas deudas son utilizadas para justificar la explotación laboral de los trabajadores. Incluso la dependencia de la familia que se queda en su país de origen, que debe apoyar el pago de deudas contraídas con “coyotes” y otros mercaderes de migrantes, muestra que solamente unos cuantos se han favorecido con las políticas que limitan la circulación libre de ciertas personas por el mundo. Porque la globalización permite la movilización de unos cuantos que tienen condiciones económicas muy favorables para el capital, pero aquellos que están marginados y buscan mejorar su condición de vida en países del denominado primer mundo, son rechazados para entrar legalmente.

Culturalmente lo que ocurre es que la persona que encuentra obstáculos para transitar de manera legal se convierte en migrante ilegal, y cuando logra llegar a un espacio diferente es maltratado,

tratado como delincuente, explotado y estigmatizado. Pensemos en el uso de la palabra “ilegal” y su sentido de estar fuera de la ley, es decir del orden establecido. Por otra parte parece que al contrario de lo que promueven los promotores de la globalización acerca del desarrollo de una cultura homogénea o en su defecto el desarrollo de una cultura cosmopolita, lo que está pasando en el mundo es un resurgimiento de los nacionalismos que en condiciones de crisis social deviene en violencia hacia las comunidades minoritarias que existen en el interior de los Estados nación. La exacerbación de los nacionalismos provoca el rechazo hacia los migrantes, que puede manifestarse de maneras violentas. Pensemos en el caso de las milicias estadounidenses que atacan a los migrantes que intentan cruzar hacia Estados Unidos y el ataque de los grupos de ultraderecha en Europa hacia los migrantes de otros continentes. La situación de maltrato también se legitima cuando el migrante es explotado. Esto ocurre porque el empresario que utiliza los servicios y la mano de obra de los migrantes aprovecha su condición de ilegales para obligarlos a trabajar más horas, con sueldos muy bajos y en condiciones inseguras.

Finalmente el migrante que llega a otro espacio es estigmatizado por los medios masivos de comunicación que difunden la imagen de un ser extraño, violento y peligroso. Está por ejemplo la imagen promovida por los medios de comunicación masiva en México acerca de los “maras” salvatruchas, que los presenta resaltando su origen extranjero y provocando que la población los relacione con los migrantes centroamericanos. De manera que con mecanismos de este tipo se produce un estigma en la imagen del migrante, lo que lleva a que la población receptora los rechace y tenga una imagen negativa de los migrantes. Con esta dinámica, la de por sí difícil inserción cultural de los migrantes a nuevos espacios se vuelve más compleja, sobre todo porque a la disposición-negación de

los migrantes de integrarse culturalmente a la sociedad receptora, se contraponen el rechazo más que la aceptación de dicha sociedad.

I.2.5 La globalización y el Estado-nación.

Por otro lado, los discursos de aquellos que promueven la globalización como un modelo de organización social adecuado, hacen énfasis en la obsoleta función y la próxima caída de los Estados-nación. Sin embargo a partir de lo que hemos mencionado líneas arriba, lo que observamos en la realidad es que con el reforzamiento de las fronteras nacionales se afirma el Estado-nación como referente político de la organización social. Esto no quiere decir que no sea cuestionado: precisamente al cuestionar su función éste entra en una crisis de legitimidad que lo lleva a buscar formas de reconocimiento social, pero sin dejar de concentrar y ejercer poder.

La migración de los triquis y los kichwa Otavalo a la Ciudad de México es un ejemplo del papel y la vigencia del Estado. En el caso de los triquis ocurre que la propuesta de establecer un municipio autónomo en la zona de San Juan Copala ha sido rechazada por el Estado mexicano mediante el desconocimiento del municipio y la autonomía. Además, al permitir y encubrir a grupos paramilitares que tirotean la zona, el Estado ha acentuado el clima de violencia y persecución política existente en la región, provocando el desplazamiento forzoso de miembros de esa comunidad y la consecuente migración. Como vemos, en este caso el Estado sigue teniendo un papel de agresor hacia los diferentes grupos étnicos del país y sigue haciendo uso de la fuerza para reprimir a quienes postulan ideas contrarias a sus intereses.

Ecuador ha sido utilizado como referente del acceso de la izquierda al poder político. Con la llegada al poder de gobiernos de izquierda en América del sur, (pensemos además en Bolivia y Brasil)

el Estado-nación sigue reafirmandose incluso con la apariencia de gobierno progresista. Sin embargo al pasar el tiempo este mismo gobierno ha sido duramente criticado porque promueve políticas neoliberales que continúan favoreciendo el despojo de los recursos naturales de su país, la explotación de la mano de obra y la pérdida de garantías laborales para los trabajadores, así como la intervención de las potencias en asuntos de su política interna.⁷ En el caso de los kichwas Otavalo tenemos que el imaginario identitario que esa comunidad posee y con el que también se le reconoce -el de ser hábiles artesanos y exitosos comerciantes- está siendo utilizado por el Estado ecuatoriano para presentarlos como el “modelo” de lo que el indígena de Ecuador debería ser, desconociendo con ello las demandas de las demás nacionalidades indígenas de ese país.

Por otra parte, también se habla de la creación de regiones económicas que están desplazando a los Estados-nación. Sin embargo, lo que está ocurriendo es la redistribución de polos de concentración de poder en tres partes: América del norte (sin México claro), Europa del Oeste y Asia. De manera entonces que lo que se promueve como una desaparición de los Estados-nación no es sino una reconfiguración del poder económico que se vuelve más centralizado y que acentúa las disparidades existentes entre los países ricos y los países pobres.

⁷ A este respecto pueden consultarse la nota del suplemento Ojarasca, del periódico La Jornada con fecha del 08 de octubre de 2011, en donde José Gualinga, representante del gobierno Sarayaku en la zona amazónica ecuatoriana, mencionan la insistencia de extraer petróleo de las zonas amazónicas del Ecuador y la participación de China en esa inversión. También puede consultarse la nota del periódico Observador global.com con fecha del 03 de marzo de 2011. En donde debido al interés por el petróleo la portavoz de la CONAI menciona que el programa del presidente Correa es neoliberal solapado. Finalmente puede consultarse el trabajo de Isabel González (2011) donde menciona lo paradójico de que “el gobierno que se considera más progresista de los últimos años, fue el que terminó con la relativa autonomía que poseían las organizaciones frente a la educación” (González, 2011:95).

I.2.6 La globalización como desigualdad social mundial.

Con este último comentario llegamos finalmente a la característica más evidente de la globalización, que nos permite sostener la crítica hacia este modelo económico: la creación de grandes desigualdades entre los países altamente industrializados y los países de economía dependiente.

Parece que si hay algún beneficio de la globalización, éste se concentra en los países desde los cuales se difunde la globalización, que, como hemos dicho, pertenecen a las regiones mencionadas arriba, (Norte de América, Unión Europea y Japón) mientras que el resto de los países padece las consecuencias de ese beneficio. Incluso la parte más evidente de esa globalización es que a nivel de la sociedad se da una concentración de actividades que llevan a las ciudades y a sus relaciones económicas internas a imponerse sobre las culturas y los espacios rurales. La población de la ciudad recibe más beneficio que la población de las zonas rurales. Pero, al mismo tiempo, en las ciudades el beneficio de las políticas económicas de la globalización sólo favorece a unos cuantos, mientras que la mayoría de los trabajadores padecen recortes salariales, pérdida de beneficios sociales y pérdida de empleo.

Más aún, ni siquiera al interior de los países altamente industrializados la distribución del supuesto beneficio de la globalización es un poco más equitativa. Las movilizaciones sociales de la actualidad en países europeos muestran que las crisis laborales afectan a muchos países, las manifestaciones de descontento hablan de cómo la riqueza se concentra en unos cuantos, y el descontento de los trabajadores deja ver que la mayoría de la población es la que paga los grandes beneficios que muy pocos alcanzan.

La globalización entonces viene a ser un modelo que, siguiendo la misma lógica del sistema capitalista, está sustentado en un discurso que intenta hacerla ver menos salvaje y más democrática.

Y sin embargo lo que nos interesa resaltar en el marco de las ideas comentadas es que, la globalización sí puede ser un referente para describir el mundo actual, no solo en términos económicos sino socioculturales: un mundo de desigualdades económicas y políticas que provocan expulsión de población, un mundo donde el arribo de diferentes grupos culturales a otros espacios da lugar a que la aceptación o el rechazo se manifiesten en una gama amplia de relaciones sociales que pueden derivar en nacionalismos exacerbados, conflictos interétnicos y discriminación étnica y racial. Es en fin el referente de un mundo inmerso en una crisis económica, política y social, que tiende cada vez más a desembocar en manifestaciones sociales.

I.3 La Identidad.

En esta parte presentamos algunos aspectos que ayudarán a analizar las identidades étnicas de los dos grupos indígenas aquí estudiados en la Ciudad de México. En el esquema de trabajo consideramos que lo primero es entender cómo se gesta generalmente la identidad y en seguida señalar cómo esto se extiende hacia el campo de las identidades colectivas, para pasar a establecer lo que se considerará como identidad étnica.

La relevancia de entender la identidad viene de que *se está hablando del ser y de su relación con el mundo*. A partir de asumirnos como un sujeto específico o nominar a otro sujeto (o incluso un objeto), estamos definiendo nuestro lugar o, en su caso, el lugar de este último en el mundo. De ahí entonces que debemos entender que la identidad es un proceso relacional, pues por una parte nos lleva a considerar al otro para identificarnos, pero, al hacerlo, nos coloca en un lugar con respecto al otro y al mismo tiempo coloca al otro en un lugar con respecto a nosotros. Este último proceso conlleva en sí la

cuestión de otorgarle valor positivo o negativo al otro desde nuestra posición de diferencia y/o semejanza.

Así entonces, en una primera aproximación tenemos que la identidad no es sino un proceso cognitivo en el que el individuo se reconoce como sí mismo, pero para hacer eso, necesita aprehender o considerar el mundo en el que vive. Esto implica que el individuo se dé cuenta de su situación o condición de ser que se encuentra ante un mundo externo, y todo el mundo es externo a él, por lo que necesita reconocerse como diferente a lo externo.

En este sentido la identidad “debe comprenderse, básicamente, como el mecanismo por el cual los seres humanos se hacen una idea de la realidad y de su posición en ella” (Hernando 2002:16). En este planteamiento ya se reconocen dos elementos importantes en el proceso de la identidad, que son la conciencia de ser y la diferencia. En este orden de ideas Gilberto Giménez menciona que la identidad es “un proceso subjetivo (y frecuentemente autorreflexivo) por el que los sujetos definen su diferencia de otros sujetos (y de su entorno social), mediante la autoasignación de un repertorio de atributos culturales frecuentemente valorizados y relativamente estables en el tiempo” Y agrega que “es necesario que la autoidentificación del sujeto, del modo susodicho requiere ser reconocida por los demás sujetos con quienes interactúa, para que exista social y públicamente” (Giménez, 2007: 61)

Coincidimos con el autor en su propuesta, pero con la salvedad de entender que esta autoconciencia o reconocimiento no le da al individuo su carácter de sujeto. Este lo adquiere en el momento en que se vuelve actor; es decir, cuando sus actividades adquieren sentido y están encaminadas a obtener un objetivo es que se vuelve sujeto. A este respecto Manuel Castells, citando a Touraine menciona que “los sujetos no son individuos aún cuando estén formados por individuos “Son

el actor social colectivo mediante el cual los individuos alcanzan un sentido holístico en su experiencia” (Castells, 2003: 38).

Ahora bien, este proceso implica reconocer que la identidad de la persona tiene un carácter plural o -como dice el autor-, pluridimensional; “La identidad del ego resulta de su inscripción en una multiplicidad de círculos de pertenencias concéntricos o intersectados, Yo soy al mismo tiempo hijo de mis padres, miembro de una familia nuclear (incluida, a su vez, dentro de una parentela más o menos extensa), oriundo de un determinado pueblo situado en una determinada área regional, súbdito de una nación,(...)”etc. (Giménez, 1996: 14). De esto se desprende entonces que sea más pertinente hablar de identidades más que de identidad, pues como dice Miguel Bartolomé, “la identidad es un concepto polisémico que alude a fenómenos múltiples, ya que no hay un ser sino formas de ser” (Bartolomé, 1997:42).

Esta situación entonces nos lleva a entender que la identidad individual se reafirma en la medida que se exterioriza, se integra y confronta con otros individuos, dando lugar a que se desarrolle la identidad colectiva, pues, como menciona Giménez, “la identidad emerge y se afirma solo en la medida en que se confronta con otras identidades en el proceso de interacción social” (Giménez 1996:14) De esto se entiende que la identidad es relacional, en el sentido en que se desarrolla a partir de la interacción cotidiana y social.

Entendemos entonces que la identidad individual pasa a ser colectiva en la medida en que el individuo la expresa a partir de su relación con otros y a su vez se construye con los otros referentes identitarios comunes. “Se puede afirmar que la identidad colectiva es la condición de emergencia de las identidades personales” (Giménez, 1996.21). Con estos elementos podemos entonces empezar a desarrollar algunas ideas en torno a la manera en que las identidades colectivas se articulan. Para esto

es necesario tener presente que las identidades son un proceso, es decir no son algo establecido sino que, por el contrario, están en transformación constante. “Las identidades son relacionales e incompletas, siempre están en proceso” (Grossberg, 2003: 152). De esa manera los procesos sociales darán lugar a una modificación, rechazo o adecuación de algunas expresiones identitarias.

Las identidades se construyen a partir de una representación que los individuos adquieren de sí mismos. Vamos a entender representación como la serie de ideas socialmente compartidas que de la realidad poseen los miembros de un grupo. Como dice Claudia Duque, “la representación permite tener imágenes mentales de lo que se conoce como ya existente” (Duque, 2005: 37). De igual manera Bartolomé nos sugiere, apoyado en Durkheim, que las representaciones colectivas son “las formas en que una sociedad se representa los objetos de su experiencia [...]; son contenidos de conciencia que reflejan la experiencia colectiva y, al asumirse internamente, añaden a la biografía individual el conocimiento generado en la sociedad” (Bartolomé, 1997. 44). Estos elementos se refuerzan con la función cognitiva de la identidad, puesto que ésta “consiste básicamente en desarrollar mecanismos cognitivos que nos permitan tener la sensación de que controlamos en medida suficiente la realidad, independientemente del control real en sí que tengamos” (Hernando, 2002. 50-51).

Coincidimos con la idea acerca de que en la construcción de la identidad se desarrolla una interpretación simbólica de la realidad en la que vivimos. Entonces si entendemos que, la identidad viene siendo una representación simbólica y que, esta no es sino una percepción distinta de la realidad, se entiende también porque tener distintas identidades significa construir mundos distintos de vivir (Hernando, 2002: 51).

Este aspecto refuerza la idea que planteamos anteriormente acerca de que la identidad inicia como un proceso cognitivo de comprensión del mundo. Sin embargo y debido a su dinámica esencial,

este proceso no se queda nada más en la representación, sino que se expresa a través de prácticas concretas pues, como dice Van Dijk, "la identidad de grupo no parece estar limitada a representaciones mentales compartidas, sino que incluye una colección de prácticas típicas o rutinarias, acciones colectivas, vestimenta, objetos, lugares, edificios (como las iglesias), monumentos, acontecimientos históricos prominentes, héroes y heroínas y otros símbolos"(Van Dijk, 1999: 159). Esto implica que en el proceso de la construcción identitaria los grupos retoman elementos de la historia, la geografía, los mitos fundacionales y hasta las proyecciones futuras. Por lo tanto a la par del proceso cognitivo y pragmático de la identidad, se desarrolla el de otorgarle sentido u orientación a las acciones. Es este último proceso el que permitirá entender la organización social y el comportamiento de los grupos sociales.

Previamente habíamos mencionado cómo la identidad se construye a partir de la relación con otros grupos sociales. La forma en la que dicha relación se expresa generalmente es a partir de prácticas de comparación en donde se establecen diferencias entre lo propio y lo ajeno. Pero ello da lugar también a que se desarrolle el reconocimiento de la otredad. Así entonces las identidades colectivas se desarrollan inmersas en una dinámica bidireccional entre la diferenciación y el reconocimiento, puesto que en el momento en que se empieza a reconocer la diferencia de un grupo específico y se empieza también a otorgarle reconocimiento al otro, se procede también al autoreconocimiento.

Apoyándonos en las ideas vertidas por Eugenio Rezende en un seminario sobre identidad⁸, queremos hacer énfasis en que la identidad no es autoreferenciable; es decir no sólo es afirmativa por ejemplo al decir *soy éste o aquello*, sino que también implica decir que *no soy aquello*. De aquí

⁸ Durante el Seminario "Identidad en Nuestra América", impartido en 2011 por el Dr. Horacio Cerutti en la FFyL-UNAM, Eugenio Rezende fue uno de los conferencistas.

entonces que retomemos la consideración previamente mencionada líneas arriba y reforcemos la idea de que por eso es relacional. Ahora bien, sí consideramos, como en esta última idea planteada, que en todas las afirmaciones hay detrás una negación, tenemos entonces que siempre la identidad presupone diferencia.

La diferencia y el reconocimiento nos llevan a entender la identidad como una condición de clasificación valorativa o jerarquizante. A partir de considerar que no solamente se realizan otorgando valores positivos, sino que pueden estar cargados de un sentimiento de negatividad hacia lo extraño o ajeno, el encuentro entre grupos sociales puede generar múltiples reacciones a partir del sentido que se posea de la identidad propia y de la identidad ajena, entre esas reacciones se encuentran el rechazo, el respeto, la integración, la asimilación, la marginación, la exclusión, etc. Pero la complejidad deviene en que estos procesos no son estáticos sino que también derivan en otro tipo de procesos.

La historia está llena de ejemplos acerca de cómo se han desarrollado estos procesos. En el ámbito de las identidades indígenas Stefano Varese y Guillermo Bonfil comentan la manera en que la imposición de una identidad supranacional, en la época de la colonia en América Latina, llevó a un intento por borrar las diferencias culturales de las comunidades originarias. En lo que respecta a la discriminación y el racismo Olivia Gall menciona cómo el racismo se sustenta en prácticas de desigualdad y exclusión; Gilberto Giménez argumenta por su parte que “detrás de todos los procesos de discriminación se esconde siempre un problema de reconocimiento y, por lo tanto, de atribución de identidad” (Giménez 2007:44)

En estas diferenciaciones encontramos los elementos que nos llevan a hablar sobre la atribución de la identidad y la autoadscripción. De entrada estos procesos se desarrollan a partir del encuentro con el otro, lo que nos lleva por una parte a plantearnos quiénes somos, y si nos asumimos o

no; cómo los otros nos definen y cómo nos asumimos con respecto a la forma en que definimos a los otros. Por otra parte, ocurre que el reconocimiento de los otros nos obliga a insertarnos en la práctica de la atribución de la identidad, y entonces se llega a un planteamiento donde cobra fuerza la reflexión en torno a, si somos lo que decimos que somos o somos lo que dicen que somos, o somos un poco de ambas cosas.

En esta parte, y de nueva cuenta apoyándonos en Eugenio Rezende, se hace necesaria otra mención acerca de considerar a la identidad como discurso, puesto que si consideramos la identidad atribuida, ésta lo será siempre a través de un discurso que se enuncia. Esto implica que además de ejecutarse en prácticas y repertorios culturales, la identidad será un proceso de reflexión intelectual, interna o externa, y que puede o no ser internalizada, pero que se plasma en discursos y a través de ellos se refuerza, mediante expresiones orales que evocan el sentido y los señalamientos mencionados. Como veremos en capítulos posteriores esta característica y forma de la identidad puede ser considerada como la estrategia primera que se desarrolla en el encuentro de dos grupos sociales.

La relación entre este ir y venir de un cuestionamiento a otro lleva a que el sentido de la identidad adquiera especificidades u objetivos concretos. Manuel Castells, a manera de hipótesis plantea que “quién construye la identidad colectiva, y para qué, determina en buena medida su contenido simbólico y su sentido para quienes se identifican con ella o se colocan fuera de ella” (Castells, 2003: 35). Ya en este contexto en el que se le otorga sentido a la identidad se producen por lo tanto diferentes formas de expresarla, no sólo en cuanto a repertorios culturales como el idioma, el vestido o las creencias compartidas, sino también como formas específicas de acción del tipo identidad legitimadora, identidad de resistencia, identidad de proyecto, (Castells. 2003) identidades potenciales, identidades políticas, etc.

Antes de concluir es necesario tener presente que otra característica de la identidad es su dimensión temporal, puesto que por un lado se considera como estable en el tiempo, es decir posee un sentido de permanencia y por otro está en un estado de transformación constante. Así entonces debemos entender que los procesos de formación de las identidades culturales son sostenidos por dinámicas de cambio/permanencia, en los que la permanencia se relaciona directamente con una dimensión retrospectiva que se concreta en la memoria colectiva del grupo en cuestión, mientras que el cambio se relaciona con una dimensión prospectiva que se plasma en los proyectos a desarrollar.

Desde este marco, si consideramos que las identidades son proyectos, en el sentido de qué se quiere ser, debemos tener en cuenta que ese proyecto sólo se realiza en el campo de lo social donde hay otros proyectos incluso contrarios o diferentes de manera que en el encuentro de diferentes grupos sociales el ejercicio del proyecto los lleva a colocarse en relaciones de poder.

Podemos concluir entonces diciendo que la identidad es un proceso relacional a través del cual nos identificamos y nos diferenciamos. Inicia como un proceso cognitivo de aprehensión del mundo, que se extiende en una comunidad a manera de representaciones colectivas de la realidad, por lo que en su construcción se retoman diferentes elementos espacio-temporales. La identidad sólo se manifiesta en el encuentro con el otro y se exterioriza a través de prácticas y discursos, por lo que adquiere una característica relacional. Debido a que posee un sentido de cambio/permanencia puede definir a una colectividad y dirigir sus acciones. Finalmente es multidimensional porque su construcción y manifestación dependen de múltiples dimensiones que abarcan procesos personales, sociales, internos, externos, históricos, simbólicos, espaciales, biológicos y culturales.

I.3.1 Las identidades étnicas.

Una de las formas en las que la identidad se manifiesta es en la identidad étnica. Una categoría fundamental para el análisis propuesto en esta investigación. Lo primero es tener presente que la identidad étnica se refiere a la identidad que se genera en un grupo específico desde el punto de vista de su lugar de origen y de sus características culturales. Diversos autores (Jenkins, 2008; Giménez, 2009, Bartolomé, 2006) mencionan que la idea básica de un grupo étnico es: aquel en el que sus miembros comparten la idea de un origen común, una historia compartida y diferentes elementos culturales como la lengua, el vestuario, la comida, sistemas de creencias religiosos y prácticas festivas. En estos grupos la relación con el territorio, en el sentido de ser el espacio apropiado, es muy fuerte puesto que sustenta su origen y su historia.

Sin embargo, la dinámica social y la misma dinámica de la identidad, de estar en transformación constante, ocasionan que algunos o todos esos elementos que caracterizan a los grupos étnicos se modifiquen de forma que es difícil afirmar que todos los miembros de un grupo conservan el mismo idioma, el vestuario o realizan las mismas prácticas culturales. Ello ha llevado a autores como Fredrick Barth (1976) a considerar que no son los elementos culturales de un grupo lo que les da definición, sino la demarcación de sus fronteras sociales con respecto a otros grupos. De igual manera, Bello retoma de Barth los aspectos que definen a estas demarcaciones étnicas planteando, “que el grupo étnico, una forma de organización social, se define no por sus características objetivas o manifiestas (la lengua, la cultura, la vestimenta, y otras) sino por la demarcación de fronteras étnicas, por las diferencias objetivas que los propios actores definen como significativas para sí y para otros. De esta manera, la característica fundamental de la existencia de un grupo étnico es la autoadscripción y la adscripción por “otros” (Bello, 2004: 32).

Así para Fenton el grupo étnico es un tipo de subdivisión dentro del Estado, donde el punto central de diferencia es cultural más que la apariencia física y que el grupo se refiere a los “otros” como alguna mayoría que se presume no son étnicos. (Fenton, 2005: 23). De esta manera se entiende que la identidad étnica tiene unos límites que autodefinen lo propio o lo que se es, en diferenciación con respecto a los otros.

Así entonces tenemos dos formas de entender lo étnico, un sentido primordial y un sentido relacional o articulador. En este trabajo consideramos que las dos propuestas son validas para entender a las comunidades indígenas como etnias específicas, sobre todo porque el eje que permite ligarlas es la historia, que tomando un punto de partida, en muchos casos el origen común, narra los procesos por los que el grupo ha pasado y a pesar de los cuales el grupo ha podido conservar su identidad étnica re significándola a través del tiempo. Con este comentario vertido, queremos enfatizar la idea que en la construcción de la identidad étnica entran en juego aspectos primordiales y relacionales. Desde las identidades relacionales, Barabas y Bartolomé identificaron, por ejemplo que los grupos negros en Oaxaca “forman una etnia en el entendido de que no se basan en la existencia de una cultura específica, sino en la vigencia de una red social (*social network*) que permite catalogarlos en términos de organización” (Barabas- Bartolomé, 1990: XVII (subrayado de los autores)).

Rodolfo Stavenhagen, al referirse a los grupos étnicos menciona que: “son colectividades determinadas históricamente que tienen características tanto objetivas como subjetivas, [...] sus miembros reconocen que comparten rasgos comunes tales como la lengua o cultura, así como un sentido de pertenencia [...] existen a lo largo del tiempo, aunque puedan surgir, cambiar y desaparecer.” (Stavenhagen, 2000:11). De esta forma lo relacional define lo étnico pero también los elementos históricos y culturales que los van configuran con el paso del tiempo.

Si aceptamos lo expuesto podemos citar también los comentarios de Miguel A. Bartolomé quien ante la dificultad de encontrar una definición general de etnia propone lo que llama una aproximación conceptual en la que “*una etnia organizacional es básicamente una colectividad no estatal adscriptiva y por lo tanto identitaria, basada en sistemas ideológicos y culturales que pueden cambiar con el tiempo y eventualmente ser sustentados por una lengua compartida*” (Bartolomé, 2006: 61. Subrayado del autor). Esta propuesta amplía el campo de comprensión de lo que es un grupo étnico, pues cuando menciona la ideología agrega a las cuestiones primordialistas y relacionales los sistemas de creencias compartidas.

Por otra parte, Richard Jenkins, identifica que “los grupos étnicos son lo que la gente cree que son o piensa que ellos son (...) la diferencia cultural marcaría no grupos, de manera que la identidad étnica se alcanza dentro y fuera en la interacción entre grupos” (Jenkins, 2008: 11). Tenemos entonces que en la concepción de grupo étnico entran en juego aspectos primordiales, relacionales e ideológicos (en el sentido de creencias compartidas y representaciones mentales). Así pues la historia, las interrelaciones sociales y los sistemas de representación mental, están en dinámicas constantes de creación y resignificación de las identidades étnicas.

Con estos elementos podemos retomar la propuesta de Bartolomé sobre la identidad étnica, entendida como “una construcción ideológica histórica, contingente, relacional, no esencial y eventualmente variable, que manifiesta un carácter procesual y dinámico, y que requiere de referentes culturales para constituirse como tal y enfatizar su singularidad, así como demarcar los límites que la separan de otras identidades posibles” (Bartolomé, 2009: 72)

I.3.2 La etnicidad.

Ahora bien un aspecto que se deriva de lo anterior es la etnicidad que surge en el momento en que un grupo étnico se constituye en un proyecto social, cultural y/o político que supone su afirmación de manera que la etnicidad se manifiesta como la expresión y afirmación protagónica de una identidad étnica específica (Bartolomé, 1997: 62). Desde esta perspectiva la etnicidad hace referencia a las relaciones sociales que se derivan del encuentro con los otros, lo que ha llevado a otros autores a entenderla siempre en una dinámica de conflicto sobre todo con respecto al Estado nacional. A este respecto Aquiles Chiu menciona que “la etnicidad tienen sus fundamentos en los profundos vínculos primordiales de un grupo; es decir, lazos fundados en un territorio común, parentesco y vínculos de sangre, lenguaje, religión, costumbres. A la vez debe tomar en cuenta como este fenómeno sociocultural es usado como instrumento político con el propósito de obtener beneficios para el grupo” (Chiu, 2002). Se trata por tanto de reconocer algunas funciones políticas de la identidad étnica, y es aquella en la que la adscripción a un grupo se hace visible y más fuerte cuando surte beneficios para la mayoría del grupo.

Reconociendo que en el campo de lo político la etnicidad adquiere relevancia consideramos junto con Álvaro Bello que “la dinámica social muestra escenarios más complejos aún (...) conflictos intracomunitarios, los faccionalismos, las luchas por la hegemonía y el poder entre organizaciones y liderazgos, o las disputas por alcanzar un lugar en el espacio público como interlocutores legítimos frente al Estado” (Bello, 2004: 38) de manera que coincidimos con la idea de entender la etnicidad como una forma de acción política, que no se limita a su relación con el Estado, pero que es en esta relación donde mayor énfasis adquiere.

Si consideramos la propuesta de Maya Lorena Pérez sobre la especificidad de los términos etnia y nación, encontramos que “la nación como la etnia son comunidades culturales que comparten una denominación común, mitos de origen, lenguas propia o adoptada, historia, cultura distintiva y sentido de lealtad y solidaridad, de modo que la diferencia específica, entre una y otra, radica precisamente en la relación con el territorio.” (Pérez, 2003: 159) tendremos que considerar la usurpación que del territorio étnico ha hecho el Estado nacional y reconocer que muchos conflictos étnicos con el Estado tienen su origen en esa situación. Sobre todo porque, como menciona la UNESCO “el poder de Estado es asumido por un grupo determinado y la construcción del aparato estatal despoja a otros grupos de poder y de influencia. En las situaciones en que el gobierno favorece o discrimina a grupos identificables en términos de etnia, raza o religión, lo que se está promoviendo es la negociación de privilegios en función de estas identidades, lo cual conduce directamente a la politización de la cultura (UNESCO, 1997 Citado por Samano, 2005)

Considerando entonces la relación de subordinación que el Estado establece con los grupos étnicos es necesario acercarnos a otro término que entra en juego y que es el de minoría, que Miguel Samano cita según la definición de la UNESCO “Si bien el término “minorías” ha sido utilizado en diferentes sentidos, el uso internacionalmente aceptado designa con él a grupos marginados o vulnerables que viven a la sombra de poblaciones mayoritarias que tienen una ideología cultural diferente y dominante. Estos grupos comparten sistemas de valores y fuentes de autoestima que en muchos casos derivan de fuentes muy distintas de las culturas mayoritarias (Samano, 2005). Para el caso de México y de otros países de América Latina, este término de minoría se utiliza desde el discurso del Estado para referirse a los grupos indígenas, sobre todo enfatizando su carácter de minorías poblacionales dentro del Estado-nación.

Pero ¿Que se entiende por indígena? Según el convenio 169 de la OIT pueblo indígena alude a la descendencia de poblaciones que preexistían a la conquista y colonización, que tienen conciencia de su identidad, y que han reproducido al menos una parte de sus instituciones (Convenio 169, Parte 1, Art.1); territorio se refiere a las tierras “que tradicionalmente ocupan” tales pueblos, sobre los cuales “deben reconocerse derechos de propiedad y de posesión”, así como “el derecho de esos pueblos a participar en la utilización y la conservación de esos recursos” (Parte II, Arts. 13, 14 y 15. De la Peña, 1999: 22)

Ahora bien, si consideramos lo expuesto anteriormente debemos tener presente que la dinámica social implica, la mayoría de las veces, el encuentro entre diferentes grupos culturales y aunque en ocasiones este encuentro puede generar conflictos interétnicos, más bien debemos tener en cuenta que en todos los casos se hace referencia a las relaciones interétnicas y a partir de estas se debe entender el proceso del encuentro entre diferentes culturas. Así que para hablar de relaciones interétnicas debemos tener presente que “las distinciones étnicas definidas por las relaciones interétnicas pueden convertirse en un instrumento aprovechado por los grupos poderosos para dominar y explotar a lo más débiles, pero también puede ser usado por estos grupos para resistir a esa explotación y para defender su identidad cultural y étnica” (Navarrete, 2008:33).

Finalmente cerramos este apartado sobre identidad, identidad étnica y relaciones interétnicas mencionando que para el estudio de las relaciones interétnicas es necesario considerar el proceso histórico por el que los grupos han pasado y el contexto en el que las relaciones se manifiestan, sobre todo porque en el entendido de la historia y el contexto son resultado de los procesos sociales, es necesario considerar éstos para una mejor comprensión de la manera en que el proceso de las relaciones interétnicas se ha desarrollado.

1.4. Acercamiento al objeto de estudio desde el marco conceptual.

A manera de cierre de este capítulo, en los comentarios precedentes hemos propuesto un acercamiento teórico-histórico particular a tres conceptos elementos centrales en esta investigación: la globalización, la migración y la identidad.

En la primera parte hemos presentado la discusión que se desarrolla en torno a si se puede considerar o no a la globalización como un proceso particular de la actualidad. Después de presentar las argumentaciones, hemos llegado a la conclusión de que sí es posible entender la globalización como un proceso actual porque además de caracterizar en forma esencial la dinámica de las relaciones sociales de la actualidad, la globalización condiciona la manera en que esas relaciones se desarrollan provocando un impacto en la producción de la cultura de las comunidades en el mundo contemporáneo.

La globalización se refiere a un proceso de aceleración en la producción, impulsada por el uso de tecnologías de comunicación, por el desarrollo y despliegue de vías y medios de transporte, que propicia una movilidad espacial más veloz y amplia de información, de productos y de personas o de grupos de personas, originando con esto una mayor interconexión entre habitantes de diferentes países.

La globalización favorece la implantación de políticas neoliberales –entendidas aquí básicamente como políticas cuya esencia es la privatización de los servicios y beneficios sociales-, que perjudican al sector trabajador tanto urbano como rural, ya que este sistema mundo no contempla una distribución equitativa del beneficio económico, sino que concentra el beneficio en unos cuantos, acrecentando la desigualdad social tanto de regiones como de países y de personas.

En seguida revisamos la migración, su caracterización y sus tendencias. Establecimos que la migración es el proceso de movilidad espacial que realiza un grupo de personas. Presentamos una

clasificación de la migración a partir de sus causas y de las formas en las que se lleva a cabo. Así vimos que la migración puede ser originada básicamente por causas económicas, políticas o culturales, y que la manera en que se lleva a cabo da lugar a clasificarla sobre todo en “temporal” y “permanente”.

Comentamos además que la migración da lugar a la creación de redes sociales que vinculan a los espacios de salida con los de llegada, y que apoyan a los participantes de la migración ofreciendo información sobre el viaje, la estancia y la manera de enfrentar la llegada y el establecimiento en nuevos espacios.

Finalmente la consideración de las redes como parte del proceso de migración nos lleva a tener presente que para el estudio de la migración es necesario considerar tanto los aspectos objetivos como los subjetivos.

Con estos dos elementos armamos un marco de referencia conceptual que nos permitirá explicar más adelante las condiciones en que se lleva a cabo el proceso de migración de dos comunidades étnicas a la Ciudad de México: los kichwas de Otavalo, Ecuador y los triquis de San Juan Copala de Oaxaca, México.

I.4.1 La migración de los kichwas de Otavalo y los triquis de San Juan Copala.

Como sabemos, la realidad difícilmente se ciñe a los modelos teóricos. Más bien lo que tratamos de hacer es probar los modelos teóricos confrontándolos con la realidad, y ello con el objeto de que éstos nos ayuden a explicarla. Comento lo anterior porque difícilmente podemos reducir la caracterización de las comunidades estudiadas, los triquis y los kichwas, a los esquemas presentados. Sobre todo porque, como se ha señalado en el recorrido por los modelos que explican la migración, uno

de los procesos que anteriormente no se consideraba es la subjetividad; es decir el hecho de que los intereses, ideas y creencias individuales también juegan un papel importante, no sólo en el origen de la migración, sino en su desarrollo y evolución. De esa manera, decir que toda la migración corresponde a un solo proceso o que los miembros de una comunidad se movilizan de su lugar de origen con un mismo interés es limitar la sustentación teórica del proceso. Sin embargo, debido a que en este trabajo se considera que las generalizaciones permiten realizar aproximaciones sobre los procesos sociales, es que se presenta la siguiente serie de caracterizaciones. En efecto, tratando de retomar los aportes vertidos en las ideas citadas, presentamos los siguientes comentarios en los que la caracterización de la migración no busca otro objetivo que el de utilizar los elementos mencionados para hablar del proceso. Por lo tanto trataremos de mostrar cuáles son las características de los kichwas y los triquis que migran a la Ciudad de México.

Los triquis migrantes han salido de sus comunidades básicamente bajo la lógica de la migración interna campo-ciudad. Parten de una zona rural de México, situada en el estado de Oaxaca, y se dirigen a diferentes lugares, entre ellos a la Ciudad de México. Este tipo de migración se inició a partir de los años setenta del siglo XX y fue motivada mayoritariamente por cuestiones políticas. Aunque no podemos negar que las condiciones económicas tuvieron un peso importante, el proceso histórico por el que el grupo ha pasado nos permite considerar que fue el conflicto político el que tuvo una influencia mayor en el desarrollo de este proceso. Por ello es que el concepto de diáspora se aplica bien a este grupo, por la situación de desplazamiento espacial forzado a que se han visto obligados.

También podemos señalar que la migración triqui se inserta en la migración de tipo permanente porque muchos de sus participantes se han quedado a residir en el espacio de llegada. De hecho, un ejemplo representativo de este proceso lo encontramos en la lucha que muchos triquis

migrantes al D.F. desarrollan por espacios de vivienda, mostrando con ello un interés por establecerse permanentemente en dicha ciudad, más que por estar sólo una temporada en ella.

Por su parte, la migración hacia la Ciudad de México de algunos miembros de la comunidad kichwa otavalo se puede caracterizar de entrada como una migración internacional de país a país. Las causas que la motivan son básicamente económicas, puesto que su interés es ofertar sus productos y ampliar sus mercados artesanales. Aunque los kichwas tienen una larga tradición como migrantes, es a principios del siglo XXI cuando empiezan una migración más considerable hacia la Ciudad de México. En este sentido los procesos a través de los cuales se manifiesta la globalización, como la extensión de los medios y las vías de comunicación, ha favorecido este proceso, no sólo porque haya aumentado el número de líneas y de vuelos entre Ecuador y México, sino porque con ello se han vuelto más accesibles, permitiendo que cada vez sea más el número kichwas que pueden migrar. Estos migrantes son frecuentemente temporales, es decir, planean estar un tiempo aquí y después moverse a otros espacios. Esto lo sustentamos, entre otras cosas, en el hecho crucial de que hasta la fecha no han formado una organización kichwa que los represente en la Ciudad de México y a través de la cual puedan establecer sus demandas. Esto implica que la idea de quedarse a residir en el D.F. no es una regla entre ellos o cuando menos no de manera permanente.

I.4.2 La migración y la formación de redes: Los triquis de Copala y los kichwas de Otavalo en la Ciudad de México.

Toda vez que mencionamos las particularidades de la migración en las comunidades aquí estudiadas podemos señalar algunas generalizaciones en cuanto al proceso de migración que ellos están viviendo. Como se había comentado líneas arriba, en este trabajo se considera que la articulación entre

diferentes etapas y diferentes participantes del proceso de migración es la que mejor permite entender cómo se desarrolla este proceso; cómo se generan mecanismos que ayudan a enfrentar la salida, el desarrollo y la llegada de los migrantes, así como el establecimiento de vínculos con el lugar de origen, las condiciones acerca del retorno y los cambios que surgen a nivel identitario. Todos estos factores permiten reconocer no sólo la complejidad del proceso sino también la extensión de las relaciones que se articulan, cuando una comunidad se organiza para enfrentar un proceso de movilidad espacial y cultural.

En ese sentido lo que se quiere resaltar es que todos los grupos migrantes sustentan su proceso migratorio en la conformación de redes sociales. Las redes se estructuran a partir de apoyarse en tres niveles de relaciones: el parentesco, la amistad y el paisanaje.

Anteriormente mencionamos cómo la función de estas redes es la de ofrecer al participante una serie de datos que van desde cuestiones esenciales como el vestido y el alimento, hasta cuestiones más complejas del tránsito y el comportamiento social existentes en el espacio al que van a llegar. En los casos aquí estudiados, los triquis no sólo tienen una extensa red social de comunicación y respaldo entre ellos, sino que incluso las organizaciones sociales que forman se pueden incluir dentro de este concepto de red social. En el caso de los kichwas otavalo, si bien es cierto que no poseen una organización que los represente, sí poseen redes sociales de comunicación, que se muestran en la manera en que se lleva a cabo la migración. La dinámica de las redes inicia desde el lugar de origen, cuando son invitados, por familiares o amigos, a ir a otros lugares. Se sigue con el ofrecimiento explícito de ayuda para trabajo, alimento y hospedaje. Y se continúa cuando, en el lugar de llegada, el migrante es recibido y orientado sobre las actividades en el nuevo espacio. El migrante entonces pasa a formar parte de las redes y sus acciones contribuyen a reforzarlas y ampliarlas.

Así el establecimiento de redes que, como dijimos, permiten vincular los espacios de origen con los de llegada, da lugar a la dinámica de actividades transnacionales en la que los kichwas se ven inmersos al viajar, comunicarse y establecer relaciones económicas y culturales entre dos espacios diferentes de carácter internacional.

Por último, en la relación que nos interesa entre la globalización y la migración, reconocemos que si bien la circulación de personas enfrenta limitantes, la circulación de información no tanto, de manera que la comunicación que se desarrolla entre los migrantes, desde su lugar de llegada con el lugar de origen y viceversa, ha sido impactada por el uso de tecnologías de la globalización. Por ello sostenemos que la formación de redes de migración se ha visto reforzada con los adelantos tecnológicos en materia de comunicación que la globalización ha propiciado.

A partir de que la Ciudad de México se vuelve el espacio donde convergen los triquis y los kichwas otavalo es necesario considerar este tipo de espacio como referente en la caracterización de su proceso concreto de migración y, teniendo en cuenta su pertenencia social sustentada en su autoreconocimiento como miembros de comunidades indígenas, podemos entonces caracterizarlos como *indígenas migrantes en contexto urbano*.

Por último revisamos la identidad a la cual definimos como un proceso cognitivo de aprehensión del mundo que se extiende a lo social a través de representaciones colectivas de la realidad. La identidad es también un proceso relacional porque se manifiesta en el encuentro con el otro, y debido a que posee un sentido de cambio/permanencia y su construcción y expresión dependen de elementos espacio-temporales adquiere la característica de ser multidimensional.

Las maneras de expresar la identidad son variadas, dependiendo del lugar y el momento donde se manifiesten. Una de ellas, que es la que nos interesa y desde donde enfocamos nuestra investigación, es la identidad étnica.

Se considera aquí que un grupo étnico es un grupo de personas que poseen la idea de un origen común, una historia compartida, representaciones mentales colectivas y sistemas de creencias y prácticas culturales comunes. La identidad étnica se puede entender como aquella que expresan los miembros de estas colectividades para reforzar su pertenencia al grupo, situación que al mismo tiempo les permite diferenciarse de otras comunidades.

Para conocer la manera en que los triquis y los kichwas otavalo expresan su identidad étnica originaria y los cambios o reconfiguraciones que esa identidad adquiere al manifestarse en un espacio diferente, será necesario hacer un recorrido por la historia de cada comunidad y señalar los elementos que, a través del tiempo y en diferentes espacios, persisten en los miembros de cada grupo como referentes identitarios. Esto es lo que haremos en los capítulos siguientes.

CAPITULO II

TRAZOS HISTÓRICOS Y ETNOGRÁFICOS DE LOS PUEBLOS TRIQUI Y KICHWA.

Este capítulo consiste en describir históricamente a dos grupos étnicos: los kichwas de Otavalo, Ecuador y los triquis de Oaxaca, México que, como hemos dicho, son objeto de estudio de este trabajo porque algunos de sus integrantes confluyen como migrantes indígenas en contexto urbano al realizar sus actividades comerciales en la Ciudad de México. En base al estudio de las identidades colectivas que estamos desarrollando, lo contenido en las siguientes páginas tiene por objetivo ayudarnos a encontrar, entre la historia y las características culturales, algunos de los elementos que conforman la identidad étnica de estos pueblos.

La narración histórica de los procesos sociales que estos grupos étnicos han vivido nos permite encontrar la manera en que se fueron conformando algunos de los elementos culturales centrales de su vida colectiva. Hablamos particularmente de aquellos elementos que se han ido constituyendo en los referentes identitarios étnicos fundamentales de estos dos pueblos indios: el imaginario identitario con el que se identifican/diferencian, el espacio originario como un espacio mitificado, las causas de la migración y el sentido de pertenencia a la comunidad. Estos elementos van a ser referenciados en el presente capítulo que aborda a los dos pueblos indígenas migrantes teniendo como punto de referencia que la identidad étnica, como una identidad colectiva, es un proceso primario, incesante y en constante movimiento (Giménez, 2007), debemos considerar que es a través de procesos históricos específicos

que los elementos centrales que conforman las identidades permanecen a través del tiempo y que otros se modifican.

El capítulo está dividido en cinco partes, en las dos primeras abordamos la historia de los triquis y los kichwas. Para abordar la historia respectiva de cada uno de los grupos empezaremos hablando de las condiciones desde las que ésta se ha desarrollado, tomando en cuenta cada uno de los procesos que implica. Dado que los dos pueblos han estado insertos dentro de un campo geográfico-político más amplio que es el Estado nación, tanto en México como en Ecuador, se echará mano de la periodicidad en la historia de estos dos países para enmarcar los procesos locales de cada grupo. Partiremos del periodo prehispánico, recorreremos brevemente el periodo colonial, continuaremos con la Independencia y finalmente los sucesos centrales que rodean su historia durante el siglo XX.

En la tercera y cuarta parte presentamos la descripción de algunos elementos etnográficos que han caracterizado, históricamente hablando, por lo menos desde el período colonial, a cada uno de estos dos pueblos indígenas en su lugar de origen. Nos enfocamos en aquellos elementos identitario-culturales que, siendo más visibles al observador externo como el idioma, el vestido y las fiestas, han persistido a lo largo del tiempo.

Las fiestas, aquí mencionadas, tienen la particularidad de que, al ser el momento en que los integrantes de la comunidad reafirman su pertenencia y su cohesión, también expresan la adhesión del grupo o pueblo al orden de normas que establece la organización social. La forma en la que se respetan y ponen en práctica dichas normas involucra a cada sector y a cada ser humano de la colectividad étnica como actores, como referentes y como continuadores del mundo que habitan. Por tanto, comentar las fiestas de estos grupos nos llevará a entender sus prácticas dentro del espacio que habitan como migrantes urbanos.

Como complemento de esta descripción etnográfica, hemos decidido poner en un anexo algunas leyendas y cuentos de los pueblos que nos hablan de la cosmovisión de los grupos, de su origen mítico y de su explicación del mundo. Considerarlos para reflexionar sobre ellos nos permitirá acceder a la interpretación y organización que poseen del mundo, para entender la forma en que construyen sus relaciones de identidad.

Para finalizar este capítulo, en la quinta parte señalamos los referentes de la identidad que hemos encontrado a través de este recorrido histórico-etnográfico: el imaginario colectivo, el proceso de migración y el lugar de origen. Buscamos resaltar la dimensión simbólica que adquieren esos elementos identitario-culturales en la vida colectiva de cada uno de estos dos pueblos indígenas. Ello nos permitirá tratar de entender los procesos que han operado en la construcción de sus identidades étnicas entre la salida de su respectivo lugar de origen y el momento en que se desarrolló este estudio, cuando ellos ya llevaban algunos años viviendo en el espacio urbano capitalino de México.

II.1.Los triquis.

II.1.1. Periodo prehispánico.

Los triquis son un grupo muy antiguo en el territorio mexicano. Si bien su origen no es del todo claro, sí contamos con algunas investigaciones que nos permiten saber de ellos desde la época prehispánica.

Algunos autores como Swadesh (1960) y Longacre (1957), nos acercan a conocer el origen de los triquis a partir de sus investigaciones en el campo de la lingüística. Así encontramos que el idioma triqui es uno de los más antiguos en el México prehispánico y pertenece a la familia mixteca, junto con el amuzgo y el cuicateco. Swadesh asegura que el triqui se separó del amuzgo y el cuicateco

hace aproximadamente 3000 y 2500 años respectivamente, y que los triquis se separaron de los mixtecos hace aproximadamente 3200 años. Así en términos lingüísticos los triquis pertenecen, junto con los cuicatecos, los amuzgos, y los mixtecos a la familia mixteca, y por lo tanto se derivan de la familia Otomangue⁹. Lo relevante de este dato para el presente trabajo es que, por una parte permite reconocer la presencia de los triquis desde tiempos ancestrales y por otra, que desde su origen los triquis han estado relacionados con los mixtecos.

Desde otro punto de vista, José Antonio Gay (citado por Duran, 1998) y Agustín García Alcaraz (García, 1997) mencionan que los triquis son originarios de la región que habitan en la actualidad. Incluso García sostiene que “es posible que desde esa época, (hace 3200 años) hayan llegado a la región donde hoy habitan o muy cerca de ella” (García, 1997:183). Este último autor plantea, que seguramente los triquis estuvieron originalmente unidos en un grupo, posiblemente muy extenso pero único.

Más tarde y a través del tiempo, sus integrantes se empezaron a separar formando grupos locales; quizá algo similar a lo que hoy se conoce como “barrios” triquis. De esta forma, el conjunto de éstos grupos, unidos y organizados con fines sociales, políticos, religiosos, pero sobre todo de defensa, fueron dando origen a dos núcleos diferentes, no completamente separados ni enemistados entre sí: Chichahuaxtla y Copala. La característica esencial de cada uno de ellos es que eran un *Chumá a* o centro, que en un primer momento fue tanto de índole ceremonial o religioso, como sede del gobierno, esta última función se mantuvo hasta mucho tiempo después. Gay (citado por Duran, 1998) y García (1997), sugieren que existe la posibilidad de que, al mismo tiempo que los *Chumá a* servían de unión

⁹ Véase también Marcus C. Winter, “La dinámica étnica en Oaxaca prehispánica”, en Barabas Alicia – Bartolomé Miguel. *Etnicidad y pluralismo cultural: la dinámica étnica en Oaxaca*. CNCA-Dirección General de Publicaciones, México, 1986, p. 105

entre sus respectivos barrios, estos los polarizaban, lo que dio lugar a que con el tiempo se separaran de Chicahuaxtla, Santo Domingo e Ytunyoso, que formaron otros centros aparte.

A diferencia de lo que plantean Gay y García Alcaraz, otros autores piensan que los triquis no son originarios del lugar donde habitan, sino que vinieron de otros lados. En base a un ejercicio de recopilación oral, Cesar Huerta (1981) transcribe el origen de los triquis según lo cuentan sus habitantes. De acuerdo con una parte de la tradición oral, los triquis vinieron de otros lados, según el autor, “los triquis venían de Monte Alban”..., que por algunas rivalidades enfrentaron al rey y como consecuencia de ello tuvieron que migrar hacia Tlaxiaco. Pero “...los triquis no podían estar en Tlaxiaco porque el cacique de allí no les permitía su permanencia, por lo que vinieron a este lugar, San Andrés Chicahuaxtla...” El proceso se puede considerar entonces de esta manera “Los que llegaron aquí -San Andrés Chicahuaxtla- vinieron por el rumbo de Tlaxiaco. Tuvieron problemas con los mixtecos y entonces se propusieron seguir viaje y llegar a este lugar” (Huerta 1981 p 33-34).

En base a esos relatos podemos concluir que los triquis eran grupos tributarios de los mixtecos. Sin embargo, por problemas con ellos y después de algunas confrontaciones, tuvieron que migrar hacia las montañas de Copala. Al llegar a esta zona iniciaron un peregrinaje motivado por la búsqueda de un espacio donde establecerían su asentamiento, porque -según las narraciones- los lugares a donde venían estaban llenos de animales peligrosos y de climas maléficos para ellos. Así después de andar recorriendo varios sitios llegaron a lo que hoy es San Andrés Chicahuaxtla, que parece ser el primer poblado fundado por los triquis, y también podemos suponer que quizá fue el primer centro o *Chumá a* fundado por ellos.

Se piensa que los triquis, al transitar por varios lugares, ya sea para entregar tributos o para realizar transacciones mercantiles con otros pueblos, fueron descubriendo lugares a los que les fueron

poniendo nombre. De ahí que por ejemplo el nombre de Tlaxiaco, Niñán, (aquí o hasta aquí) que pudo haber sido llamado así para indicar que hasta ese sitio llegaba su territorio, el que formaba parte del lugar donde actualmente viven. Con respecto a ello Manuel Martínez Gracida citado por Huerta menciona que “después de una batalla con el rey que se acampaba en las montañas de Tlaxiaco, en el siglo XIII, huyeron hacia las montañas de Copala” (Huerta, 1981).

Luego de algún tiempo que los triquis se establecieron en Chicahuaxtla, al igual que muchos grupos subordinados de los mixtecos, tuvieron que enfrentar el embate de los aztecas. Gutierre Tibón escribe que “a principios del siglo XV sufrieron la dominación del quinto monarca azteca” (Tibón, 1961: 130). Al parecer, el resultado de estos enfrentamientos fue que el imperio no sólo logró vencerlos sino que llegó a exigirles el pago de algunos tributos.

En cuanto al significado de la palabra “triqui” tenemos que no existe una definición determinada. Sin embargo algunas intentan vincular el origen de los triquis con su vocablo de referencia.

Por ejemplo, los triquis de San Andrés Chicahuaxtla, concluyen que la palabra triqui está compuesta de dos sílabas: *dri* y *qui*, en donde *dri*, proviene a su vez de la palabra *dre* que significa padre y *qui* adquiere el significado de grande o superior y entonces significa padre supremo.

Por su parte algunos triquis de Copala asocian la palabra *tri* con tres y *qui* con cerros. Entonces triquis significa “tres cerros”, haciendo alusión a los tres cerros más altos que encierran al pueblo de Copala: *Quiñan* (cerro de Dios), *Qui no guayo a* (Cerro con figura de Caballo), y *Qui cua nun reze a* (Cerro de las tres Cruces) (Díaz, 2007:21).

Gutierre Tibón nos dice que “a los mixtecos les pareció oír con frecuencia en el habla de sus vecinos (a quienes consideraban bárbaros, como los mexicas a los otomíes) la sílaba *tri* y les llamaron

triqui o trique” (Tibón, 1961:131) Por otra parte Epifanio Díaz menciona que el término triqui es impuesto por los españoles o extranjeros y hace alusión al sonido repetitivo del “tri” en su idioma.

Sin embargo, el mismo autor menciona cómo el término triqui deriva de *ti ki* que significa “vienen aquí”. Esta última parte es relevante porque coincide con lo expuesto en torno a que originalmente eran dominados por los mixtecos pero que, por razones de enfrentamientos bélicos, migraron hasta llegar a la zona donde actualmente habitan. Aunque, ellos mismos se reconocen como *Zi shan* que significa el originario del lugar (Díaz, 2007: 23).

En resumen, aunque su origen no está claramente identificado sí hay diferentes argumentos para sustentar su habitar antiguo, toda vez que ya se habían establecido allí, en el espacio de lo que hoy día se conoce como nudo mixteco.

II.1.2. La Colonia.

Como se había mencionado líneas arriba, después de ser invadidos por los aztecas, los triquis se volvieron tributarios de este grupo, de tal manera que a la llegada de los españoles su condición no cambió significativamente, pues durante la colonia siguieron siendo tributarios, aunque ahora de los españoles, particularmente de la encomienda de Chichahuaxtla. Los triquis seguramente fueron sometidos por los españoles inmediatamente después de la conquista de Tenochtitlán, y estos últimos no tuvieron que combatir mucho para apoderarse de gran parte del territorio triqui, pues “al igual que los mixtecos, los triquis pagaban tributo al imperio azteca, y la caída de la ciudad de Tenochtitlán fue vista por los triquis como un suceso que los beneficiaría, o por lo menos no los perjudicaría más de lo que hacían los vencidos y aceptaron a los españoles sin oponer mucha resistencia” (López, 2009: 51).

Con la llegada de los españoles se funda el corregimiento de Tepozcolula, que a través de Tlachquiuhco continuó ejerciendo el dominio sobre los triquis, de manera que en este periodo los triquis que estaban organizados en dos cacicazgos (Copala y Chicahuaxtla) perdieron cerca de la tercera parte de su territorio usurpado por mestizos y mixtecos (Lewin, 2007:8). A pesar de que durante este periodo las ordenanzas de la Corona mandaban que las tierras de los indígenas se respetaran, éstos fueron despojados sistemáticamente de sus propiedades mediante encomiendas y usurpaciones violentas.

En una nota, Agustín García Alcaraz menciona que en el siglo XVIII, don Martín José de Villagómez alegaba que las tierras de los triquis eran suyas por herencia de su familia, y que “sus antecesores se la conservaron desde el año de mil quinientos treinta y siete” (García, 1997:185). Lo relevante de este comentario es que permite entender que, desde ese entonces, 1537, los triquis empezaron a ser despojados de las tierras de Copala, Chicahuaxtla y San Martín Ytunyoso. Se comenta también que en esa fecha se fundaron los cacicazgos de Chicahuaxtla y Copala y otros en la jurisdicción de Teposcolula, que fueron adjudicados a algún español y que permanecieron en manos españolas durante todo el periodo de la colonia.

Menciona López que en 1585 tuvo lugar otro de los despojos de tierra triqui, cuando “el entonces virrey de la Nueva España, Pedro Moya de Contreras, concedió una merced al Sr. Matías Vázquez Laines, nieto de un conquistador. Dicha merced consistía en un sitio para construir un ingenio de azúcar, con el agua y la gente de servicio, corrales, pastos, montes, y más cosas en él contenidas” (López, 2009: 53-54). También comenta que para el siglo XVI se hace mención que Chicahuaxtla formaba parte de una encomienda concedida al español Francisco Vázquez (López, 2009).

Otro ejemplo. En 1735 el cacique de los triquis Domingo de la Cruz y Guzmán sostuvo un litigio en contra de Tlaxiaco (pueblo habitado por mixtecos), para recuperar la posesión de las tierras que los mixtecos habían sustraído al pueblo de Chicahuaxtla. En la primera audiencia, las autoridades establecidas en Teposcolula (con jurisdicción en Tlaxiaco, Chicahuaxtla y Copala) resolvieron que se notificara al gobernador de Chicahuaxtla, que no se molestara más al cacique español ni a los indígenas de Chicahuaxtla (García, 1997). Sin embargo, en 1739 ganaron el juicio los de Tlaxiaco ordenando la alcaldía de Teposcolula que se les restituyeran las tierras en pugna, de modo que el 11 de abril de ese año les fueron entregadas más tierras de los triquis a los de Tlaxiaco, y en 1752 les volvieron a otorgar más. Cuando murió el cacique de Chicahuaxtla, su viuda no se interesó por la defensa del territorio por lo que le afectaron más despojos.

Como el cacique fallecido no había dejado herederos, en 1778 los triquis presentaron ante la autoridad de Teposcolula, una solicitud de anulación del cacicazgo, sin embargo su petición nunca fue atendida y es cuando su sobrino nieto Martín José Villagómez Guzmán y Pimentel, reclamó el cacicazgo de los pueblos de Chicahuaxtla y Copala, solicitando a la audiencia la restitución de tierras que Tlaxiaco había ganado. Lo que se sabe es que la alcaldía de Teposcolula ordenó que se restituyeran esas tierras pero no existen más datos (Díaz, 2007). Sin embargo el despojo de tierras continuó cuando en 1794 el subdelegado de Juxtlahuaca pidió posesión de otras tierras pertenecientes a la región triqui.

Aunque para el siglo XVIII el cacicazgo se encontraba en manos de Domingo de la Cruz Guzmán, se conservan los nombres de tres de esos arrendatarios, dueños de trapiches en la región: Nicolás Zapata, José de Zepúlveda y Gregorio Castro.

Con estas menciones de despojo y usurpación de las tierras triquis por parte de los españoles a lo largo de la colonia, podemos resumir que durante este periodo perdieron gran parte de su territorio,

conservando solamente los pedazos de tierra que sembraban y sus huertos familiares, el resto fue tierra cedida y concedida a diferentes “personalidades” coloniales. Por su parte, el cacique español tenía la posesión legal y real de todas las demás tierras y pastos comunales, él podía arrendarlas y de hecho las rentaba para ser cultivadas con caña de azúcar y alimentar así los trapiches, mientras los indígenas trabajaban en los ingenios y cultivaban la tierra para los otros, tierra que les pertenecía.

II.1.3. Periodo independiente

El fin del proceso de independencia cambio el nombre y el origen del cacique, pues los triquis siguieron siendo un pueblo tributario, aunque en este caso a quienes debían pagar tributo era a los mestizos que se establecieron en Juxtlahuaca.

Pedro Lewin (2007) menciona que la ley de municipalización de 1822 trajo cambios drásticos para los triquis, ya que la antigua distinción entre cabildo indígena y ayuntamiento español fue derogada para dar paso a la subordinación de las comunidades a los poderes municipales. De esta manera, todas las comunidades indígenas pasaron a depender de municipios mestizos y la jurisdicción judicial, hasta entonces en manos de los triquis, pasó a ser controlada por los distritos de mestizos recién establecidos: Juxtlahuaca, Putla y Tlaxiaco. Esta reestructuración posibilitó las condiciones necesarias para que los mestizos y los criollos se apoderaran de parte del territorio de los triquis (Lewin, 2007: 9).

Ante las situaciones constantes de agresión y sumisión, los triquis iniciaron una lucha para hacer frente a los abusos que se cometían contra el pueblo. De aquí en adelante esta beligerancia va a ser una de las características del pueblo triqui que, cansado de tantos abusos, decidieron levantarse en armas para luchar contra los despojos que estaban sufriendo desde tiempo atrás.

Francisco López (2009) menciona que, si bien, durante la lucha de independencia los triquis fueron uno de los grupos que participaron peleando al lado de Morelos, buscando respeto a la propiedad de sus tierras, la llegada de la independencia sin embargo no mejoro su condición, sino que se manifestó básicamente en un cambio de poder político, por lo que muchos de los agravios hacia las tierras triqui continuaron llevándose a cabo.

No obstante, el mismo autor menciona que un logro de los triquis en ese periodo, fue el reconocimiento de San Andrés Chicahuaxtla y de San Juan Copala como municipios libres en 1825 y 1826, respectivamente. Este reconocimiento que servía para defenderse de las políticas liberales del siglo XIX, también fue utilizado para sustentar la defensa de su territorio incluso contra el gobierno, una vez que se logra la independencia (López, 2009).

La independencia fue un momento difícil e importante para los triquis porque ante la situación de arrebato de tierras a que eran sometidos, ellos respondían férreamente. Como menciona Silvia Soriano (Soriano 2009), al inicio de la época independiente los conflictos territoriales se volvieron una constante en el territorio triqui y las revueltas indígenas como la de Hilarión Medina (1833-1836) y la de los triquis de Copala (1844-1847) son la respuesta ante los despojos.

En el mismo orden de ideas Laura Nader menciona que “los triquis se embarcaron en un intento de liberación del tratamiento opresor de blancos y mestizos del área limítrofe. El levantamiento comenzó en 1843 y la guerrilla continuó por cinco años, hasta que sus jefes, famosos por sus valientes esfuerzos, fueron capturados en 1848” (Nader 1969: 404). Tras la aprehensión y el asesinato de los líderes triquis Hilarión Medina, Dionisio Arriaga y Domingo Santiago, el gobierno federal logró derrotar a los triquis y la región obtuvo una paz relativa, porque la usurpación de tierra continuó aunque de manera más tranquila en tanto los líderes habían sido sometidos o asesinados.

El arrebato de tierras estuvo amparado en los cambios legislativos pues como menciona Agustín García “Las leyes de Reforma dieron una nueva oportunidad para que, con toda la apariencia legal, los herederos de los antiguos caciques españoles se convirtieran ahora en caciques mexicanos. La desamortización de los llamados “bienes de manos muertas” dio ocasión a que los nacientes empresarios nacionales se echaran sobre tierras indígenas, consideradas como tales.” (García, 1997: 188-189). Durante muchos años el robo de tierras persistió y es hasta 1865 cuando los triquis, después de un proceso legal y el pago de 9000 pesos, recuperan parte de sus tierras que estaban en manos de mestizos.

Para el siglo XX la revolución mexicana pasó tarde y de lado en esta zona. Los líderes militares únicamente llegaron a estos lugares buscando apoyo y sin garantizar mejoras o respeto a la propiedad de los triquis. Lo que sí hizo la revolución en este territorio fue dividirlos en dos bandos: constitucionalistas y zapatistas. La división interna creada, fue reforzada y podemos suponer que es la causa de que permanece hasta nuestros días. Dice López a este respecto que “las fricciones políticas entre los triquis ya no desaparecerían; al contrario, con el paso del tiempo aumentarían, alimentadas por los mestizos y la acción gubernamental” (López, 1986: 84).

Un proceso importante en este periodo que contribuyó en la configuración de las fuerzas políticas y acentuó los enfrentamientos al interior de la región, fue la introducción de la siembra, producción y comercialización del café. Este proceso de producción y comercio, por una parte incrementó los ingresos de los triquis, pero por otra fomentó su división interna en varios grupos porque se generó una lucha por el control del producto lo que acrecentó la rivalidad de los mestizos que buscaban aprovechar el beneficio económico.

A pesar de ello, las cosas continuaban igual, en el sentido de que seguía habiendo despojos e injusticias, aunque hubo periodos de relativa calma. García Alcaraz menciona como antes de 1920 había paz y tranquilidad, en Copala “como en todas partes”. Sin embargo, y aunque los mismos informantes no tienen claro como fue exactamente, pues se habla de que una ofensa a la mamá de un cabecilla, un litigio de tierras o un robo de cosecha de café llevaron a que en ese periodo se desarrollara otro conflicto. Así se cuenta que para principios del siglo XX, en 1920 aproximadamente, dio inicio una guerra local entre los mismos indígenas en Copala. A pesar de que las diferencias entre ambos bandos habían existido desde tiempo atrás, lo relevante es que en éste se enfatiza la presencia del ejército federal lo que lleva a una represión más sistemática en la zona, que a la fecha no termina.

Es quizá por esta situación que Francisco López (1986) menciona cómo en 1948 el gobierno le quitó la categoría de Municipio Libre a San Juan Copala, a lo que agrega, “son varios los indicios que señalan un periodo que abarca más o menos de 1940 a 1966 como crucial en la lucha de los indígenas; es decir, cuando Copala era Municipio Libre, siendo la actitud de los copaltecos uno de los pretextos para que el año de 1948 el congreso estatal, por mandato del gobernador, lo rebajara de categoría convirtiéndolo en Agencia municipal dependiente del Distrito de Juxtlahuaca” (López, 1986: 38) y ello, supone López, deriva en un manejo más cercano y en el control de la región por parte del gobierno del Estado.

La nueva estrategia de sometimiento de los triquis por parte del gobierno del Estado, y de algunos grupos de terratenientes mestizos, consistió en que “con el pretexto de que corrían peligro de ser asaltados cuando transportaban sus mercancías, los caciques (de Putla principalmente) y acaparadores del café y del plátano, convencieron a los indígenas de que por su seguridad, debían andar armados. Así comenzó la mayor circulación de armas en toda la historia de la región. El triqui

sembraba el café, lo cuidaba hasta que estaba en condiciones de dar frutos, y cuando esto sucedía, lo llevaba al acaparador quien lo pagaba muy por abajo de los precios oficiales, sin contar con que casi siempre las básculas para pesar el producto estaban adulteradas. A cambio muchas veces sólo recibían armas de fuego y bebidas alcohólicas. Esto, además de arruinar económicamente a las familias indígenas provocaba que ésta se enfrentaran entre sí y resolvieran sus problemas por medio de las armas” (López, 1986: 41).

La práctica utilizada por los caciques sirvió de excusa para el Estado puesto que, para él, los conflictos armados (asaltos y asesinatos) “eran cometidos por bandidos y asesinos por naturaleza y por lo tanto había que aplicar mano dura. Nunca se preocupó por buscar el diálogo con ellos, siempre utilizó la represión y como brazo ejecutor de está al ejército” (López, 1986: 42).

A través de las menciones anteriores podemos denotar que en este periodo se produce un acopio de armas que propiciaban y se utilizaban en conflictos internos y que servía de pretexto para la intervención del ejército federal en el territorio triqui. Como ejemplo de ello tenemos el relato de un suceso importante ocurrido en 1956 en el que Tibón (1961), narra que cuando un teniente de apellido Palos, dedicado a extorsionar a los triquis, esperaba junto con algunos miembros de su pelotón reunirse con un líder de la comunidad quien debía entregarle dinero, los soldados fueron sorprendidos por los triquis que los asesinaron a todos en la choza donde esperaba el teniente entrevistarse con el líder. Este suceso es relevante para la historia de la comunidad porque a raíz de éste incursionaron numerosas tropas federales al territorio, y como represalia, un avión militar ametralló e incendió varias chozas de la comunidad. La causa de este acontecimiento fue la voracidad del teniente, quien los extorsionaba sistemáticamente, pero que cada vez exigía más y más dinero para no recogerles las armas.

El reporte que se dio a la zona militar y a la Secretaría de la Defensa Nacional fue que “se trataba de una sublevación de los triquis en contra del gobierno” y que amenazaba con saquear los pueblos mestizos cercanos. Fue así como se movilizaron fuerzas federales concentradas en Tlaxiaco, Juxtlahuaca y Putla para avanzar dentro de la zona rebelde, sin lograr encontrar a los triquis sublevados ni a los pacíficos, ya que, en su totalidad se ocultaron hábilmente sin dar flanco a sus perseguidores. Como no pudieron encontrarlos, para castigar al pueblo y que escarmentaran, incendiaron sus chozas y mataron, ahorcando a algunos triquis indefensos, ancianos e inválidos, que no quisieron huir. Lo mismo hicieron con seis triquis que les habían servido de guías, a quienes al partir los hicieron prisioneros y los pasaron por las armas o los colgaron (Tibón, 1961: 139).

Debido a la historia de despojo y violencia en el territorio triqui, Soriano menciona que “es difícil fechar el comienzo de la violencia, pero es fácil encontrarla en cada conversación con habitantes de la región. El despojo de tierras, la lucha por recuperarlas, triquis que venden las tierras comunales y los bosques, las denuncias, la represión y de nuevo la lucha por recobrarlas” (Soriano, 2009).

II.1.4. Época actual.

El idioma y la localización de la comunidad triqui contribuyó a que ellos siguieran manteniendo su identidad y sus prácticas culturales, incluso se dice que en el pasado a pesar de llegar las misiones, ellos continuaron realizando prácticas religiosas hacia sus deidades dando lugar a un proceso de sincretismo religioso.

Tal vez la fuerza de su identidad se deba también a la lucha que han tenido que afrontar y enfrentar por el despojo de su territorio. Desde siglo XIX hasta la actualidad, el pueblo triqui ha buscado periódicamente reconstituir sus fronteras territoriales, recuperar sus originales áreas de

producción agrícola y redefinir su personalidad jurídica. Así los triquis que luchaban, en un primer momento, para defender sus tierras y recursos naturales han llegado a la actualidad con una lucha que se extiende hasta el reconocimiento de su identidad, el respeto a sus derechos culturales y a su participación como ciudadanos. Esta misma situación los lleva a buscar formas de organizarse para responder a las agresiones y las injusticias, de donde derivan dos organizaciones importantes para ellos: El CLUB y el MULT (Movimiento de Unificación y Lucha Triqui).

- EL CLUB

Después de una serie de gobiernos corruptos, los grupos de indígenas logran tener en la presidencia municipal a una persona que ellos eligieron. En 1975 y en medio de una casi lograda elección municipal, los triquis ponen a una persona elegida popularmente y con ella se funda El CLUB cuyas ideas principales son:

1. El pueblo elegirá democráticamente a sus autoridades y estas serán las que buscarán la unificación en los barrios.
2. Se marcarán definitivamente los linderos de las tierras comunales en base a los documentos existentes.
3. Se formarán cooperativas para comercializar el café y el plátano para evitar el acaparamiento de estos productos y que los beneficios fueran para toda la comunidad.

Después de un periodo de trabajo de la comunidad, hacia 1977 aparecen grupos represivos que generan hechos sangrientos, grupos que son apoyados por la CIOAC (Central independiente de Obreros Agrícolas y Campesinos). El 31 de julio de 1978 se instala en la comunidad de San Juan Copala una partida militar por influencia de la CIOAC, misma que tiene una sola función: reprimir a la

población (López, 86: 59). Con ello desaparece el club pero como producto de su organización social se forma más tarde el MULT.

- El MULT

El 9 de noviembre de 1981 se forma el “Movimiento de Unificación y Lucha Triqui” cuyas demandas son:

- Alto a la represión Triqui
- Libertad incondicional a los presos políticos
- Salida de la partida militar en la región
- Ejecución de las resoluciones presidenciales que amparan las tierras comunales

La organización social y política por parte de los triquis es un rasgo que caracteriza el periodo histórico contemporáneo. Tal vez por ello, las organizaciones formadas por la comunidad han enfrentado embates por parte del sector oficial, como vimos en el caso del CLUB, pero además en 1998 se crea la UBISORT (Unión por el Bienestar Social de la Región Triqui) que fue concebido como un intento de desarticular al MULT, sin lograrlo. Pero a pesar de la fuerza que adquirió el MULT como forma de organización desde las comunidades, finalmente fue infiltrado y manipulado por el sector oficial. Debido a esto, otro sector se escindió y formó lo que se conoce como el MULTI (Movimiento de Unificación y Lucha Triqui independiente). Desde este momento el MULT quedó caracterizado por ser aliado del PRI, y el MULTI como la organización alternativa.

Lo que podemos apreciar en estas organizaciones es que los triquis realizan demandas de justicia, legalidad, recuperación de tierras y conservación de sus recursos. Sin embargo, por causa de que, después de muchos años sus demandas no han sido solucionadas y la violencia sigue manifestándose en la región, los integrantes de la comunidad las han ampliado, de manera que los

triquis que luchaban, en un primer momento, para defender sus tierras y recursos naturales han llegado a la actualidad con una lucha que se extiende hasta el reconocimiento de su identidad y el respeto a sus derechos como ciudadanos. Por ello, que amparados en el derecho que la ley otorga de elegir su propia forma de gobierno, durante el pasado primero de enero de 2007, 20 de las 36 comunidades triquis decidieron formar el municipio autónomo de San Juan Copala.

Como hemos visto en el recuento de estos años, para hacer frente a la situación de explotación y represión sistemática, los triquis continuaron desarrollando una lucha contra la injusticia que resiste hasta la actualidad, sólo que ya no es una lucha armada, sino que es una resistencia lograda mediante la movilización social a través de la creación de organizaciones políticas como son El Club en los años 70, El MULT en los años 80, el MULTI en 2006 y el Municipio Autónomo de San Juan Copala en 2007. La formación de estas organizaciones responde al interés de la comunidad por organizarse políticamente y adquirir herramientas que les ayuden en su lucha por satisfacer sus demandas. La razón de que se hayan formado diferentes organizaciones tiene que ver con la desarticulación que, el gobierno federal y estatal, fueron haciendo de cada una a través de asesinatos a dirigentes así como la infiltración y la cooptación por medio de partidos políticos al servicio del Estado.

Actualmente el establecimiento de un gobierno autónomo en San Juan Copala ha sido frenado por la violencia que grupos de paramilitares han desatado en la zona. Si consideramos que para llegar a este momento, desde hace decenas de años atrás, han pasado por una situación de violencia, interna y externa, y que ésta se sigue manifestando de diferentes maneras y con un impacto enorme sobre la comunidad, queremos finalizar este recorrido por la historia del pueblo triqui, mencionando que la represión sistemática, la persecución política y la violencia explícita, fueron las causas que ocasionaron la expulsión de un número importante de miembros de esta comunidad.

Estas mismas han sido también las causas que propiciaron el enorme movimiento de migración que los llevó a la Ciudad de México en donde se establecieron y para poder subsistir empezaron a realizar sus prácticas de comercio informal.

II.2. Los kichwa otavalo.

II.2.1. Periodo prehispánico.

La historia de esta comunidad se inicia con la llegada de diferentes grupos a la zona de la sierra ecuatoriana. Cada uno de ellos fue dando forma a los establecimientos y a la formación de las comunidades, cada una con sus rasgos culturales específicos, de lo que se reconoce que, “existieron alrededor de diez estados, tales como Huancavilca, Chono, Palta, Chimbo, Puruháe, Cañar, Quito, Carangue, Cayambe, Puná y otros” (Espinosa, 1988: 15). Abordar todos los pueblos es un ejercicio exhaustivo que traspasa nuestras intencionalidades. Por ello, en aras de contextualizar los pueblos que trabajaremos en el presente documento, profundizaremos en los Cayambes que se desarrollaron hacia el sur de la zona del actual Otavalo, y los Carangues (que también son nombrados Caranquis o Caras) que se ubicaron en el norte de la zona.

Citando a Collier y Buitrón podemos mencionar que “hace mil años, de acuerdo con la leyenda, los caras, antecesores de los actuales otavaleños, llegaron al valle como invasores” (Collier, J y Buitrón, A, 1971: 29). Ellos procedían de otros rumbos y llegaron a lugares que ya estaban ocupados por grupos desde antes de su arribo.

No obstante, una vez establecidos, esos grupos lograron un desarrollo cultural amplio con una estructura y organización social basada en el parentesco, con prácticas particulares como la agricultura y la elaboración de textiles, junto con la comercialización del algodón. Incluso se habla de la existencia

de un sector indígena llamado *Mindalaes* (Meisch, 1987: 14), quien se encargaba de comerciar con los grupos de la costa.

Cada estado estaba dividido internamente en pequeños grupos familiares llamados *ayllus* que estaban separados unos de otros y en cada uno de estos reinaba un cacique o *ango*, quien a su vez estaba subordinado a un *Capac-curaca*. A pesar de la distancia de un *ayllu* con los otros, en términos de la organización, las relaciones de subordinación se sostenía a través de una de las prácticas centrales de estos grupos: el tributo. Es decir, que pese a que la población se encontraba dispersa existieron formas de subordinación, relación y dependencia entre ellos, no con otros pueblos.

Como ya mencionamos, los grupos más representativos son los carangues y mayambes, quienes tenían grandes semejanzas entre sí, de tal manera que se podría suponer formaban un reino único. Sin embargo Waldemar Espinosa (1988) menciona que ninguno estaba subordinado por el otro, sino que formaban dos reinos o estados separados pero semejantes entre sí. Esta situación ocasionaba rivalidad entre ellos y guerras constantes que tendríamos que enmarcar en luchas por el control de los pisos ecológicos y por la dominación del territorio. Pese a ello, ambos grupos también mantenían estrechas relaciones de intercambio cultural y comercial, y para mediados del siglo XV estos dos grupos ya estaban bien formados como estados o reinos prehispánicos.

En este contexto histórico, los incas ubicados sobre todo en el territorio que hoy es Perú, empezaron a desarrollar una expansión hacia el norte llegando al territorio que pertenece hoy a Ecuador. Collier y Buitrón nos recuerdan que “en 1455 los incas, cuyo poderoso imperio se extendía hasta el Perú y Bolivia, comenzaron a expandirse hacia el norte” (Collier y Buitrón, 1971: 30). Sin embargo la conquista del territorio fue un trabajo arduo, ya que para lograrla, los incas tuvieron que desarrollar grandes batallas, pues los pueblos cayambes, carangues y pastos (como aliados) no fueron

fáciles de vencer, la empresa les llevó alrededor de 17 años y se tuvo que desarrollar en etapas. En la primera etapa los incas llegaron hasta Quito, estableciendo el reino de Quito hacia 1455, al respecto Meisch apunta que “El inca Tupac Yupanqui marchó con sus armas fuera de lo que después sería el Perú y fue hacia el sureste del futuro Ecuador” (Meisch, 1987:15). Tuvieron que pasar varios años y llegar un nuevo dirigente para lograr la conquista del territorio. “La conquista del norte fue completada por Huayna Capac en 1495” (Meisch 1987: 16), quién fuera hijo de Tupac Yupanqui.

Estos acontecimientos fueron importantes, y también son mencionados por Jacinto Jijón y Caamaño, quienes afirman que “los incas realizaron dos importantes campañas militares de conquista, la una dirigida por Tupac Inca Yupanqui, 1455-1465” que llegó hasta “el lindero meridional de los Carangues (río Guayllabamba)” y “la segunda etapa o campaña dirigida por Huayna Capac, hasta la región de los pastos al norte de 1495-1505” (Sánchez, 2005:190).

En estas campañas de expansión del territorio inca participaron miles de guerreros como lo sostiene Espinosa Soriano quien menciona que “el ejército imperial se componía de 120, 000 hombres; aparte de 12, 000 más que llevaba con sus mujeres con la finalidad de dejarlos allí en condición de mitmaes” (Espinosa, 1988: 230). Con esta cantidad de personas involucradas y con ansías de tomar posesión de los territorios, podemos suponer lo sangriento de las batallas, pero también la feroz resistencia de los cayambes y los carangues que ya se encontraban asentados en la zona.

Pero sí durante el proceso de conquista se desarrollaron grandes batallas, el final de la conquista culminó con un acontecimiento de dimensiones gigantescas. Tras años de combates intensos en los cuales los carangues, cayambes y sus aliados los pastos resistieron, éstos fueron sitiados por los incas. Después de otros meses de asedio y combate, intentaron escabullirse pero fueron perseguidos por el ejército de Huayna Capac, quien logró cercarlos y sitiarlos en la laguna de Cochacarangue, una vez

que logró debilitarlos y para acabar con la sublevación ordenó matar y degollar a todos los combatientes. Según cuenta la historia, la sangre derramada era tanta que el agua de la laguna cambió de color, se tiñó de rojo. Desde entonces la laguna es nombrada Yaguarcocha que significa lago de sangre (Espinoza 88: 261) El objetivo de esta acción era demostrar el poderío de Huayna Capac y que la población escarmentara por si quería sublevarse nuevamente, así él quiso evitar futuras insurrecciones.

Para hacer efectiva la eliminación de cualquier insurrección futura, los Incas trajeron población de otros lugares, conocidos como *mitimaes*, que funcionaban como informantes y al mismo tiempo como tributarios, de tal manera que la nueva forma de dominación estaba completa. A este respecto Tomás Sánchez nos comenta que “los mitmas son movimientos poblacionales casi siempre forzados, que básicamente buscaban despoblar una zona para repoblarla con gente que permitiera la consolidación de sus propósitos de dominación o de explotación económica, o también para crear una efectiva red de información que les permitiera a los gobernadores incas tener control y prevenir sublevaciones” (Sánchez, 2005:193).

Ante la narración de estos acontecimientos nos surge una pregunta sobre los motivos que llevaban a la invasión y conquista de otros territorios ¿Qué buscaban los incas? Si tenemos en cuenta que en esta zona no había grandes producciones de materia prima. Consideramos que, como lo ha afirmado Espinosa (1988), la respuesta se encuentra en la organización social y la estructura económica, ya que cuando los incas desarrollaron su expansión hacia el norte, encuentran que los grupos que habitaban esta zona tenían una organización social tan importante que les permitiría el establecimiento de regiones tributarias. “En consecuencia, Carangues, Cayambes y Pastos fueron conquistados no tanto porque tuviesen coca, sal y algodón, sino por ser gente organizada en *ayllus*,

señoríos y reinos sedentarios, agricultores y artesanos, acostumbrados a trabajar y a servir a las clases superiores. Donde no imperaba este sistema los Incas no se aventuraban a una conquista pese a que fueran territorios llenos de coca, algodón, sal y de minas de oro y plata.”(Espinosa, 1988: 218-219), esta propuesta también la encontramos en Sánchez para quien “Queda claro que los incas no prestaban mayor interés a pueblos que aunque tuvieran riquezas naturales no tuvieran poblaciones organizados capaces de producir excedentes para la tributación” (Sánchez 2005 186-187).

Es decir, que las antiguas poblaciones ecuatorianas tenían una estructura social bastante consolidada y organizada, que a su vez fue atrayente para el imperio inca. Lo que fue una fortaleza para los cayambes y Carangues, se convirtió en su debilidad al ser un aspecto que sedujo al imperio que, como nos lo recuerda Meisch (1987:15), en menos de cuarenta años cayó a manos de los españoles.

En ese sentido podemos retomar algunos comentarios vertidos por Alvaro San Félix en torno a que “los relativamente pocos años de dominación inca en la zona norte del Ecuador permiten pensar que éstos no cambiaron muchos elementos ancestrales que constituían su civilización antes de la incursión cuzqueña” (San Félix, 88: 119). Es decir, a pesar de la imposición inca a las comunidades Cayambe y Caranges, su cultura en términos simbólicos no fue suprimida o fue afectada fuertemente.

Varios autores citados coinciden en este punto, sobre todo porque mencionan que los cambios que se realizaron fueron más de orden material que de orden espiritual. Esto es importante porque gran parte de las prácticas culturales, sobre todo las de orden simbólico quedaron latentes y estuvieron presentes en la población. Así, aunque hubo influencia en la imposición de una sola religión que veneraba al sol, se continuó con el culto a otras deidades generándose una especie de sincretismo religioso. Lo mismo pasó con el idioma, pues el inca nunca logró imponer del todo su propia lengua sino que se continuaba hablando el idioma carangue de tal manera que la imposición del idioma

quichua se logró hasta la época colonial, pues como lo recuerda Meisch “el lenguaje Cara fue hablado por otros doscientos años hasta casi 1750” (1987: 16). Como lo afirma Espinosa Soriano (1988), la derrota de los carangues y los cayambes no implicó la pérdida de la nacionalidad, pues varias de las características de los pueblos continuaron siendo parte de su identidad como pueblo. Sin embargo, en términos de dominación los incas se lograron imponer porque a pesar de que siguieron existiendo los ango y cupaccaracas estos estaban subordinados a los regidores incas.

Los incas lograron establecer una forma diferente de distribución de la población. Recordemos que la distribución de *ayllus* que caracterizaba a los carangues y los cayambes era en forma dispersa, por lo tanto una de las primeras cosas que hicieron los incas para lograr mayor control, fue modificar la forma en que se distribuía la población mandando a que los pobladores vivieran en comunidad y enseguida dividirlos en parcialidades. A este respecto Gladys Villavicencio comenta que “además de su sistema político, los incas introdujeron en la parte norte del imperio otras de sus instituciones tales como las de la comunidad agraria, las relativas al trabajo y a la propiedad” (Villavicencio, 1975: 26-27). Relacionado con ello, los incas mantuvieron el control de la zona a través del sistema de caminos que ya existían previamente a su conquista, por lo que algunas de sus relaciones comerciales implicaban el paso por la zona de Otavalo, de lo que se deriva que éste llegará a ser un punto central en el comercio y la administración inca.

Otro aspecto importante, es que los incas introdujeron nuevos cultivos como el cacahuate y la coca. Alvaro San Félix (1988: 126) menciona que seguramente el cultivo y la coca misma ya eran conocidos por los carangues. Sin embargo fueron los incas quienes desarrollaron su cultivo intenso y además elevaron su importancia como forma de recompensa a quienes les servían. Además de los

cultivos, los incas introdujeron llamas y alpacas. Con esto dieron a los indígenas de la zona, nuevas fibras para continuar su práctica textil y también una fuente de proteínas.

La dominación de los incas sobre el territorio que hoy es Ecuador, comienza a resquebrajarse con la conquista española. “En 1532 Pizarro conquistó el Perú y pocos años más tarde el Capitán Sebastián de Benalcázar subyugó al Ecuador, terminando para siempre el gobierno indígena de los Andes” (Collier, y Buitrón, 1971: 30-31).

II.2.2. La Colonia.

En el proceso de la llegada y la conquista de esta zona por parte de los españoles se desarrollan dos aspectos importantes. El primero tiene que ver con que los incas habían realizado una invasión previa, por lo que a pesar de que muchos carangues y cayambes ya habían muerto, existía cierto sentimiento de rechazo hacia los incas en algunas partes. Cuando se da la lucha contra los españoles, algunos grupos fueron a luchar pero contra las fortificaciones incas, de tal manera que los españoles encontraron menos resistencia que en otros pueblos.

A pesar que los españoles no encontraron gran resistencia como en otros lugares, la región tuvo que enfrentar grandes batallas y padecer grandes estragos, sobre todo muertes innecesarias, como la realizada por Sebastián de Benalcázar. Según se cuenta, cuando los españoles llegan al pueblo Quinche (de población caras) encuentran los pueblos vacíos de guerreros, porque éstos habían ido a luchar contra las guarniciones incas. Sin embargo, en un acto de amenaza y barbarie, Benalcázar manda matar a todos los niños y mujeres (Meisch, 1987). Con ese tipo de acciones podemos suponer el porqué, la conquista española en la zona de lo que hoy es Ecuador, fue realizada de manera relativamente rápida.

Los españoles que llegaron a esta zona vinieron buscando oro y riquezas minerales. Sin embargo, como no encontraron minerales para explotar, “tuvieron que recurrir a la búsqueda de otro producto que compensara esas batallas de conquista, por lo que promovieron la producción de textiles” (Meir, 1996: 74) que ya tenía una tradición en esa zona y con la que podían obtener grandes ganancias a través de los tributos. De esta manera, los españoles encontraron lo que los incas habían descubierto años antes: que en esta zona, pese a no tener producción mineral, si mantenían una organización social que favorecía el establecimiento de una zona tributaria. Por lo mismo, una de las cosas que hicieron fue redistribuir la población, dándole continuidad a lo iniciado por los incas, pero también estableciendo nuevos centros de población.

En este apartado es importante mencionar, que la actual ciudad de Otavalo no corresponde al Otavalo original o ancestral, sino que ocupa el lugar de un pueblo que era llamado Sarance. El establecimiento de este pueblo se debió a que los españoles trajeron gente a poblar el lugar, y entre ellos se encontraba un *ango* de reconocido prestigio que al proceder del ayllu de Otavalo, dio lugar a que la gente que lo seguía le otorgara el mismo nombre de su ayllu, Otavalo. Es importante tener presente que en muchas culturas hay una relación estrecha entre las personas y el espacio, de tal manera que lo que ocurrió en la zona de Otavalo es que el nombre del ayllu se le dio al *ango* y, a su vez, este mismo nombre se le dio al nuevo lugar de residencia de dicho personaje. Así Otavalo se vuelve un asentamiento blanco, pero cargado de mucho simbolismo para la comunidad indígena.

Con el establecimiento de los españoles se construyeron las primeras factorías de textiles, porque a pesar de que en la zona existía una tradición de fabricación textil, ésta era básicamente artesanal y con la llegada de los españoles a dicha producción se le integró la factoría. Así, la producción de textiles se desarrolló en grandes cantidades, con lo que adquirió un carácter totalmente

comercial. Los españoles también introdujeron ovejas, agregando otra fibra más a la práctica del tejido que con el tiempo desplazaría a otras. De esta manera los obrajes, nombre dado a los talleres textiles, se desarrollaron en forma tan amplia que en poco tiempo llegó a haber bastantes obrajes en la zona. La producción de textiles era tan vasta que generaba ganancias enormes. Para “1573 Otavalo se había convertido en una de las encomiendas más grandes rindiendo alrededor de 3, 500 pesos al año” (Meir, 1996: 73)

Durante este mismo periodo tuvo lugar un proceso importante en la historia del pueblo de Otavalo. La encomienda de Otavalo, que era propiedad de Rodrigo de Salazar, fue devuelta a la Corona tras la muerte de éste. Y aunque la situación de los indígenas siempre estaba en manos de los “administradores” en turno, los indígenas tenían la noción de apelar al recurso de los favores de la Corona. “Con la muerte de Salazar en 1584, después de casi cincuenta años de administración y aprovechamiento privados, el mayor grupo humano y la principal renta del corregimiento quedaron bajo el control directo de las autoridades coloniales, control que no fue cedido más” (Borchart, 2007: 34) No obstante, la producción textil seguía de tal forma que “a fines del siglo XVII había en la audiencia de Quito 80 obrajes y alrededor de 100 obrajuelos, diez mil trabajadores y una producción que superaba el millón de pesos anuales” (Meir, 1996: 74).

En la época colonial, la explotación de la fuerza de trabajo indígena contemplaba además de los obrajes, otra actividad principal que era la agricultura. Tanto la producción textilera, como la agricultura estaban basadas en el sistema de encomiendas establecido por los conquistadores. El mismo proceso dio lugar a que se desarrollara la mita, que no era otra cosa que, la adquisición por parte del trabajador de deudas que muchas veces resultaban impagables. La deuda contraída por el padre pasaba

a ser de los hijos, generando una cadena de enganches para tener trabajadores sometidos por mucho tiempo.

En ese sentido y contrariamente a la idea de que la colonia fue un periodo que transcurrió en calma, la situación de explotación de los indígenas durante ese tiempo era tan grande que dio lugar a las diferentes rebeliones que de manera constante se desarrollaron a lo largo de los 300 años que duro la colonia. Lynn Meisch (2002, 26) menciona que se han registrado más de 150 rebeliones en ese periodo. Por su parte Peter Meir (1996) considera que, las particularidades de cada uno de esos movimientos armados, podían caracterizarse de la siguiente manera:

1. Se originaban por rumores pero se concentraban contra toda forma de explotación.
2. La lucha era contra todo aquel explotador, así que algunos caciques indígenas también perecieron.
3. Las mujeres indígenas jugaron un papel importante en estas luchas. (Meir, 1996: 88)

Así que, durante el siglo XVIII varias sublevaciones se desarrollaron y cada vez con mayor frecuencia. Meir, menciona que la más grande sublevación fue la de 1777 (Meir,1996: 86), al parecer causada por un rumor acerca de que debía llevarse a cabo un censo. Se rumoraba que se quería enumerar y marcar a los indígenas y ello generó tal enojo en la población, que el 9 de noviembre se inició una revuelta en Cotacachi y el 10 en Otavalo. La rebelión fue reprimida duramente y entre los fuertes castigos que recibieron los insurrectos, incluían el destierro por lo que muchos de los pobladores fueron desplazados de la zona.

Las situaciones vividas por las comunidades indígenas durante la colonia eran de explotación e injusticia social a pesar de la vasta productividad y las ganancias que generaba Otavalo. Dentro de

este contexto y como ocurrió en casi toda América Latina, la llegada del siglo XIX marcó el fin del periodo colonial y el inicio del periodo independiente. Con el fin de los movimientos y la conquista de la independencia de la monarquía española, se establecieron los gobiernos que desarrollaron otras formas de organización política en cuanto al ejercicio del poder.

II.2.3. Periodo independiente.

Durante las primeras décadas de este periodo no cambio mucho la situación de los indígenas, puesto que muchos de los criollos y mestizos que habían promovido la independencia eran grandes terratenientes, que siguieron explotando la fuerza de trabajo indígena, confinándola a grandes jornadas laborales en las que trabajaban incluso niños. Sobre esta situación, Meir menciona que en “1820 había 108 haciendas en el corregimiento de Otavalo y su mano de obra concertada ascendía a 2 665 indios tributarios y familias [...] 54% de los indios tributarios eran indios sueltos” (Meir, 96: 89); es decir, tenían acceso a pequeñas parcelas propias, pero aparte de su propia labor agrícola, trabajaban en las haciendas, incluso muchos de ellos se dedicaban a su propia producción textil.

Patricio Lema, nos proporciona una descripción sobre la existencia de indios sueltos, “La gente de (los pueblos de) la Compañía, Agato, Camuendo ha sido gente brava que no se ha dejado mandar por los hacendados, que se habían ido dejando sus casas y tierras a refugiarse en los montes, huyendo de los avasalladores; por eso se habían llamado los “sueños”, que es sinónimo de hombres libres; los demás hermanos que se habían acogido al cristianismo, se habían quedado para trabajar para el encomendero, recibiendo la fe cristiana a cambio del trabajo diario. El lugar donde trabajaban se llamaba “los obrajes”, donde unos hilaban, otros tinturaban, otros cardaban; había doce pailas de hierro para triturar la lana, miles de hombres habían muerto atado junto al telar. A esta gente de obrajes, se le

llamo “gañan” que equivale a sometido, a sus hijos, a los hijos de sus hijos. Por tanto en esos tiempos hubimos indígenas sueltos o libres e indígenas gañanes o sometidos” (Lema, 2005:17)

Sobre las formas en las que se sustentaba la explotación ya mencionamos la *mita* que fue abolida en 1812. Ello no significó que hubiese dejado de existir totalmente, y lo que pasó es que esa forma de legitimar la explotación dio lugar a otra que se conocía como concertaje. Además de estas existía lo que se llama *huasipungo* que consistía en la posibilidad de poseer un pedazo de tierra propio a cambio de trabajo pesado en la hacienda. De manera general, diremos que todas son formas de enganchar al trabajador a base deudas que pasan de los padres a los hijos. Los hacendados daban una porción de tierra al trabajador a cambio de que éste cultivara su hacienda. El concertaje que fue el sistema de dominación desde el siglo XIX, fue abolido en 1918, pese a ello no dejó de existir y continuó practicándose hasta mediados del siglo XX. De hecho se siguió llevando a cabo y algunos comentarios de informantes en Otavalo dejan ver que existe aun hoy, en algunas regiones del país.

Ahora bien, el siglo XIX también marca una reconfiguración del imaginario identitario del indígena Otavaleño, a partir de dos procesos que tienen lugar en ese periodo.

El primero se da porque las situaciones de crisis llevaron a cerrar grandes obrajes permitiendo la supervivencia de los pequeños obrajes. La crisis se presenta por la baja en el comercio de textiles que afecta la producción en Ecuador, llevando a que los grandes obrajes tuvieran que cerrar, pero mientras la crisis afectó a las grandes empresas, no ocurrió lo mismo con los talleres pequeños y familiares que pudieron sobrevivir a esta situación. Este contexto, es el que da lugar a que se intensifique la práctica de comerciar con textiles producidos por ellos mismos, sobre todo por la cercanía con otras zonas y otros países como Perú y Colombia.

Al mismo tiempo durante el siglo XIX tuvo lugar la promoción de los indígenas como hábiles tejedores. De esa época se tiene el registro de las opiniones de dos viajeros que llegan a la zona de Otavalo y que describieron a los indígenas. El primero era un inglés de Nombre William Bennett Stevenson, quien describe a los indígenas de Otavalo como hacendosos, limpios y trabajadores. Es él a quién, según Lynn Meisch (2002: 26-27), puede considerársele como el fundador del mito de los Otavalos ejemplares. El segundo es del embajador de Estados Unidos, Friedrich Hassaurek, quien menciona que son bebedores, sucios y malcriados.

Hacia 1863, los Otavalo eran vistos como el modelo ideal del indígena de las tierras altas, Hassaurek menciona cómo a los Otavalo, sobre todo a las mujeres, se les consideraba limpias y más presentables que a otros indígenas, aunque él no estaba del todo de acuerdo. Con todo “esta imagen fue promovida durante la Feria de París de 1889, de Chicago en el 1893 y durante la conmemoración en España de la llegada de Colon a América, en 1892. Esta imagen se comparaba con la de los indígenas de la Amazonia. Se describía a los Otavalo como “puros” con “apariencia correcta”, mayor tamaño que la media, inteligentes, resistentes al trabajo, soberbios, de buenos modales y acostumbrados a la limpieza y el orden”. De esa forma “en las últimas décadas del siglo XIX los Otavalo eran vistos como “orgullosos, limpios, industriosos, inteligentes, y se hablaba de ellos para reconocer sus habilidades y al mismo tiempo señalar que otros grupos no las tenían” (Meisch, 2002:29).

A este respecto, Hernán Ibarra (1992) escribe que en los preparativos para la conmemoración de los 400 años del descubrimiento de América, (1892) el gobierno ecuatoriano consideró la posibilidad de llevar indígenas a España como muestra del folklore de Ecuador. En los planteamientos que se realizaron para ver qué comunidad indígena llevar, se descartaba a los indígenas amazónicos, por “su falta de cultura y civilización” además se consideró la posibilidad de que, estando allá, en

España, pudiesen llegar a tener comportamientos no deseados. Por eso se propuso que los indígenas de la sierra eran los más adecuados para llevar a España y de estos los mejores eran los otavaleños, puesto que tenían ropas llamativas, bailes tradicionales como el San Juan y se esperaba que en España les fueran agradables debido a su gusto por los bailes populares, a la totora (que es una especie de junco con el que hacen utensilios y hasta barcas). Sería un buen espectáculo que navegaran en los lagos del parque de Madrid igual que lo hacían en el lago de San Pablo, que practicaran el juego de pelota que sería llamativo en España. Además, sus características físicas los hacían llamativos: eran fuertes y, desde la mentalidad occidental, eran los que más se asemejan a los “blancos”.

Es muy probable que esta promoción de la imagen colectiva del pueblo indígena otavaleño, pero también de sus textiles, produjera mejoras en la economía interna de algunos indígenas, y cambios en el imaginario colectivo de su referente identitario porque precisamente, estos elementos (la producción de textiles y el comercio) son los que en la actualidad dan identidad al pueblo.

El imaginario del otavalo artesano se fortalece con algunos procesos vividos en el siglo XX. A principios del mismo (1917), tiene lugar un acontecimiento que servirá para reforzar la imagen del indígena artesano. Cuenta la historia que José Cajas era un hábil artesano de reconocido prestigio en la zona. Un día recibió el encargo de elaborar una copia de un casimir inglés, y lo hizo con tanto éxito que empezaron a trabajar en la producción de esta tela para surtir el mercado internacional. Así, para la primera mitad del siglo XX los indígenas Otavaleños desarrollaban la práctica textil de manera amplia alcanzando algunos beneficios económicos, sobre todo debido a la situación de guerra que había en el mundo. Esta dio lugar a que los textiles de Otavalo se utilizaran para abastecer el mercado europeo. Sin embargo al terminar la guerra mundial el mercado fue retomado por los países más industrializados,

obligando a los indígenas Otavalo a desarrollar una estrategia que les permitiera comercializar sus productos, recurriendo a la migración para seguir obteniendo ese beneficio.

Para este momento los indígenas Otavalo no sólo comerciaban con textiles sino que también llevaban carne a otros lugares incluso más allá de sus fronteras como lo menciona Meisch (2002) y también Angélica Ordóñez quien afirma que “estos emigrantes eran carniceros y artesanos [...] algunos de ellos viajaron un poco más tarde al exterior” sobre todo a países fronterizos y cercanos. “En la década de los 1940 los artesanos comerciantes iban hacia Colombia a vender mercadería”. Algunos se instalaron en ciudades colombianas como “Bogotá, Medellín, Popayán, Cali y Pasto. Otros realizaban flujos constantes hacia ese país. Paulatinamente, estos emigrantes fueron extendiendo sus ámbitos comerciales hasta Venezuela en el norte y a Perú y Chile en el sur” (Ordóñez, 2008: 75).

Pese a trabajar como tejedores durante todo este tiempo, los indígenas siempre conservaron la idea de ser campesinos, es decir se consideraban artesanos campesinos (Meir, 1996), muchos de ellos seguían trabajando en las haciendas. Así en la segunda parte del Siglo XX la población se vio reforzada a la migración porque no poseían tierras y querían evitar el trabajo del huasipungo y las mitas o concertaje que eran formas de explotación muy precarias. Es decir, que la migración se fortaleció por la falta de territorio para cultivar y porque al empezar a salir y obtener ingresos les permitió ver la posibilidad de algún día adquirir tierras para la subsistencia.

De manera similar, el imaginario sobre los otavalos migrantes y textiles fue nuevamente reforzando por los siguientes acontecimientos. El primero se refiere al viaje de Rosa Lema. “En la década de 1950 y con el auspicio del Presidente de la República, Galo Plaza, viajó a Estados Unidos la indígena kichwa otavalo, Rosa Lema, en calidad de embajadora cultural, quien expuso los tejidos de los kichwa otavalo” (Ordóñez, 2008: 75) contribuyendo con ello a reforzar la imagen que de los indígenas

Otavalo se tenía en el mundo, pero también promocionando la migración de los mismos hacia fuera de las fronteras de su país.

El segundo acontecimiento, se dio por los acuerdos establecidos entre España y Ecuador para permitir la migración de ciudadanos entre ambos países. Desde los años sesenta se firmaron acuerdos entre los dos países referentes a procesos de migración. En 1963 se establece el Canje de Notas sobre Supresión de Visados entre España y Ecuador, que “permitía la entrada de ecuatorianos sin la exigencia del visado y la aplicación de la situación nacional de empleo. Además tanto los ecuatorianos en España como los españoles en Ecuador podían viajar y residir en ambos territorios, ejercer actividades industriales, comerciar al por mayor y menor, establecerse donde quisieran, adquirir y poseer bienes muebles e inmuebles, ejercer oficios con Seguridad Social y acceder a las autoridades pertinentes. De igual modo y para todos aquellos “trabajadores” podrían quedar cubiertas, a partir de las cotizaciones correspondientes, las contingencias por enfermedad, maternidad, vejez, invalidez y supervivencia” en donde se establecía el “Convenio de doble nacionalidad Hispano-Ecuatoriana en 1964” y la revisión en “1974 del Convenio Hispano-Ecuatoriano de seguridad social” (Carrillo - Cortés 2008: 429). De aquí que sea claramente entendible la existencia de una fuerte comunidad de Ecuatorianos y de Otavalos establecida en España y por ende una imagen del ecuatoriano como migrante, ahora no sólo a los países cercanos sino a Europa.

Por otro lado y sin ser un aspecto exclusivo de los indígenas Otavalo, en Ecuador se desarrollaron luchas campesinas para la recuperación de tierras de cultivo, la cual se vio favorecida con la reforma agraria en los años 60 del siglo XX. Sin embargo, el beneficio fue limitado puesto que la mayoría de los que pudieron acceder a las tierras fueron la clase terrateniente. De forma que los

indígenas Otavalos continuaron recurriendo a las prácticas del tejido y a la migración para alcanzar beneficio social.

II.2.4. Época actual.

Para esta época los indígenas ya han migrado hacia diferentes lugares, desde países vecinos de América hasta los más lejanos en el norte, llegando incluso a otros continentes. Pero también ya desde fines del siglo XX tuvo lugar una tercera oleada de migrantes otavaleños, por todo el mundo sobre todo en Europa, sustentada en la promoción de la música popular de Ecuador, mezclada con elementos folklóricos.

De esta manera podemos reconocer que, como menciona Meisch (2002), la migración de los Otavalos se ha desarrollado en tres momentos: el primero cuando el movimiento de población se realiza como difusores de la tradición textil, y quizá una visión exótica del indígena en los años 40 del siglo XX; el segundo se presenta en los años 70 y 80 como vendedores de textiles y migrantes hacia Europa y varias partes de Latino América y, finalmente, en la década de los 90 del siglo XX se da el tercero, cuando promocionando su música, vuelven a rebasar las fronteras y llegan hasta Europa y América del norte, obteniendo con ello gran reconocimiento y una imagen mundial.

De esta manera llegamos a principios del siglo XXI, un momento en que los indígenas de Otavalo, debido a las actividades que realizan vinculando el espacio de origen con el de llegada, ya son considerados como migrantes transnacionales y son vistos como ejemplo de progreso social a partir de su práctica tradicional del trabajo y del comercio textil. Debemos aclarar que esta consideración está basada en el incremento de flujos comerciales, de personas y de información. Flujos que utilizan los modernos medios de transporte y comunicación que la tecnología brinda, y que están apoyados en el

establecimiento de redes que los orientan en la realización de prácticas transnacionales que les permiten mantener relaciones de coordinación y comunicación entre la comunidad de origen y diferentes países de destino.

Después de realizar el recorrido por la historia de las comunidades estudiadas señalamos a continuación algunos aspectos que muestran la caracterización que estos grupos poseen y que nos ayudan a entender la manera en que ellos se identifican pero con la que también se les identifica en la actualidad. Aunque la historia de ambos grupos presenta rasgos semejantes de subordinación y de explotación constantes, así como acciones en contra de esta situación, es importante marcar las diferencias esenciales.

La historia de los triquis nos muestra una insubordinación constante ante los despojos que de su territorio se han hecho. Desde la época prehispánica, la Colonia y lo que va del periodo independiente, los triquis han participado en constantes luchas por el respeto a su territorio. Para entender esto es necesario volver a la historia y señalar que han sido un pueblo cuya actividad principal consiste en la agricultura, de manera que no teniendo otra actividad se han visto obligados a defender su recurso básico que es la tierra. Esa lucha se ve enfrentada constantemente con represión por parte de los grupos que ostentan el poder en diferentes momentos, y van de los criollos y mestizos hasta el ejército federal. Si revisamos la historia encontramos que en la segunda mitad del siglo XX se presenta una represión feroz e indiscriminada del ejército federal que obliga los triquis a huir y migrar de su lugar de origen, hacia diversos lugares, entre ellos la Ciudad de México.

La misma historia nos muestra que esa lucha los lleva a la organización política y que dentro de esa organización buscan estrategias que les permitan recuperar sus territorios de manera que forman grupos políticos de reconocido alcance como el CLUB, el MULT y el MULTI. Finalmente, en la

actualidad las demandas de la organización indígena se han ampliado hasta incluir reconocimiento hacia su cultura y su forma de organización política; ejemplo representativo es el interés de algunos miembros por establecer el Municipio Autónomo de San Juan Copala.

De esta manera se ha ido conformando un imaginario colectivo con el que los triquis se identifican y es el de ser un pueblo resistente. Es decir que las luchas sociales que han desarrollado, armadas o políticas, han permitido generar entre los miembros de la comunidad la imagen de un pueblo que vive en lucha constante, que no quiere ser subordinado y que por ello resiste la imposición y exclusión social de que ha sido objeto. Este mismo imaginario es retomado por el Estado cuando se refiere a ellos como revoltosos, peleoneros y violentos.

La historia de los kichwas, en cambio, nos muestra un grupo que, a pesar de padecer explotación, ha sido beneficiado con el reconocimiento de los grupos en el poder como formado por hábiles tejedores y civilizados. Este reconocimiento se les da desde la época prehispánica y conforme ha pasado el tiempo y el poder ha pasado de unas manos a otras, su reconocimiento como tejedores se ha ido afianzando. Para la época independiente se construye un imaginario del kichwa otavalo que lo enaltece y lo lleva a ser utilizado como modelo a seguir, el otavalo es el indio limpio, agradable, y sobre todo trabajador. Sin embargo lo más relevante es que los mismos indígenas kichwas otavalo aceptan esta imagen y ellos mismos empiezan a utilizar esta auto-identificación. Así que cuando tienen oportunidad de migrar hacia otros lugares para comerciar sus productos, que van desde carne hasta tejidos, llevan de “ganancia” la imagen creada de ellos, lo que les permite mayor reconocimiento y difusión.

Tenemos entonces una segunda diferencia a resaltar para esta investigación y es el origen de la migración. A través de la historia triqui hemos visto que debido al clima de violencia que se ha

desarrollado históricamente en la zona y que ha sido promovido por las fuerzas federales así como por los grupos de acaparadores mestizos, los triquis han sido obligados a migrar. De manera que al llegar a la ciudad capital se han insertado en el comercio informal para poder subsistir. Por el contrario, los kichwas han emigrado por decisión propia, al margen de contar con posibilidades de hacerlo o no, o por el interés por buscar mejores mercados para sus productos. Por ello, al llegar a un nuevo espacio desarrollan una práctica que ha sido para ellos históricamente cotidiana que es el comercio.

Finalmente una tercera diferencia a señalar es que mediante la revisión de la historia se entiende por qué los triquis decidieron enfocarse en la organización política, pues fue, (y ha sido para ellos) la única manera de recuperar sus territorios, además de lograr el reconocimiento a su cultura. Los kichwas, en cambio, se han enfocado más en las actividades comerciales, aprovechando la imagen construida que les abrió puertas y fronteras y utilizándola para extender su práctica comercial hacia sitios lejanos. La música andina de su región también les ha servido como mecanismo de entrada en otros países y regiones del mundo.

Con la breve historia presentada de estos dos grupos encontramos por un lado a los triquis quienes, a partir de su insubordinación, han sido estigmatizados de manera negativa señalándolos como rebeldes, peleoneros, violentos y otros adjetivos que se usan en la actualidad para referirse a ellos. Por el contrario, a los kichwas Otavalo se les enaltece con características positivas, como hábiles, tejedores, artesanos, comerciantes; imagen que en la época actual ellos mismos se encargan de promover.

La historia de estos dos pueblos nos permite reconocer la manera en que se fue conformando el imaginario social identitario de cada uno de ellos, aquel en el que cada uno se reconoce en lo fundamental pero con el que también se les reconoce y se les caracteriza desde afuera. Una

caracterización que se ha construido alrededor de una serie de prácticas como son la resistencia política, la organización social, el tejer, el migrar y el comerciar.

II.3 Identidades étnicas o trazos etnográficos de origen de los triquis.

II.3.1. La zona triqui y su población.

La zona triqui se encuentra localizada en la parte occidental del estado de Oaxaca, colinda con el estado de Guerrero y abarca una superficie aproximada de 500 Km². Esta divide en dos regiones ecológicas: la zona alta, que se caracteriza por tener un clima frío y donde San Martín Ytunyoso, San Andrés Chicahuaxtla y Santo Domingo del Estado son los poblados más grandes. La otra es la zona baja con clima que oscila entre el templado y el cálido, en donde el poblado más grande es San Juan Copala. Esta diferencia de clima permite una variedad de productos que van desde los forestales hasta los agrícolas.

El censo de población y vivienda de 2010 del Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática (INEGI), registró un número de 27 137 triquis en todo el país. En Oaxaca se concentraron 19 378 miembros de esta población (INEGI 2010)

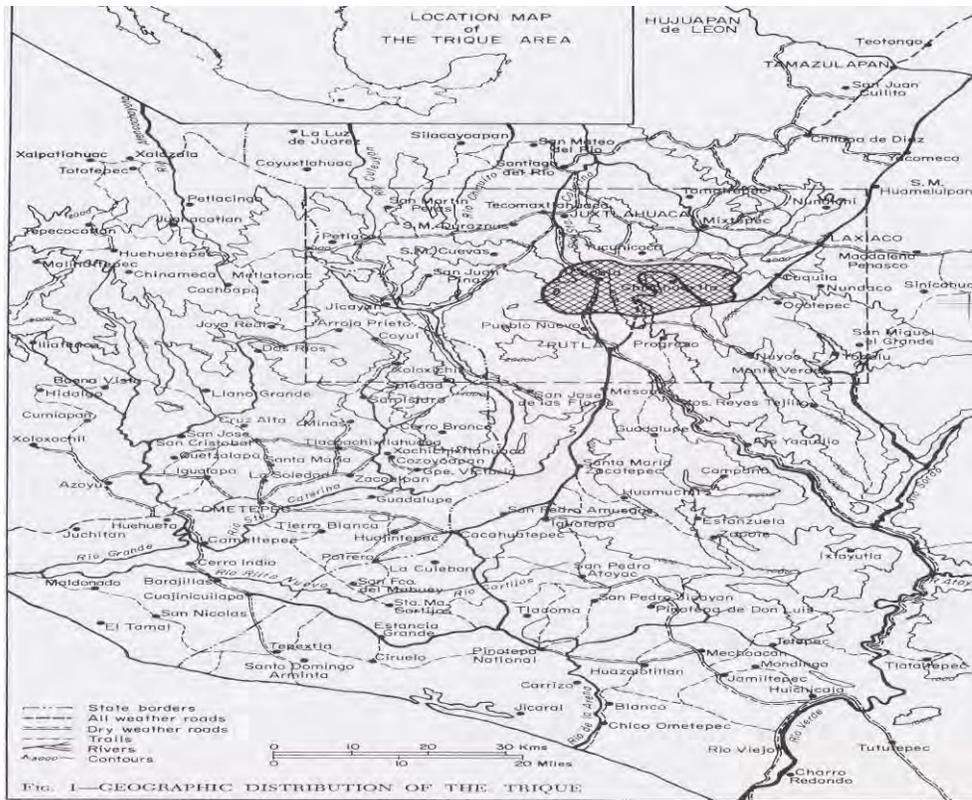


Imagen. Mapa que muestra la ubicación de la zona triqui tomado de Laura Nader 1969.

II.3.2 Idioma y vestido.

Entre la diversidad de formas que usan para manifestar su identidad étnica, existen dos elementos que juegan un papel importante en la expresión de la pertenencia étnica de los triquis: el idioma y el vestuario.

El idioma triqui forma parte de la familia mixteca y del tronco otomangué. Se separó del proto-mixteco o mixteco primitivo hace miles de años. Existen algunas variantes (Lewin, 2008, García, 1997) entre las regiones de la zona triqui, el triqui de Copala, el triqui de Chichahuaxtla y el de San Martín Ytunyoso. Aunque Agustín García menciona que las diferencias no son tan marcadas y se pueden entender entre sí (García, 1997: 144). El uso del idioma juega un papel relevante en la identidad

de origen triqui llegando a hacer comparaciones entre las diferentes zonas en las que se menciona que por ejemplo los de Copala tienen un idioma más puro en el sentido de que no tiene tantos préstamos del español (Lewin, 2008).

El vestuario de los triquis es diferente según el sexo. Aunque tradicionalmente los hombres usan calzón de manta amarrado arriba de la rodilla y camisa de colores brillantes, en la actualidad visten ropa de confección industrial, pantalón, camisa y/o playeras y zapatos comerciales. El vestuario de las mujeres es muy particular, consiste en un huipil tejido de color rojo a rayas que está adornado con dos cintas de colores y según el estado de la mujer, soltera (rojo) o casada (blanco, café, negro) cambia el color. Usan una enagua y una cinta a la que llaman algodón¹⁰. Pedro Lewin menciona que aunque los huipiles son semejantes hay variedad dependiendo de la región, de manera que en Copala y Chichahuaxtla es más largo, en cambio el de San Martín Ytunyoso es más corto (Lewin, 2008: 14).

La relevancia que adquiere el vestuario es que en la actualidad son las mujeres las que mayormente lo usan, sobre todo cuando tienen que participar en festividades o actividades culturales y políticas.

¹⁰ Este dato fue obtenido en entrevista con una mujer triqui llamada Evangelina.



Imagen. Vestuario femenino triqui. Fuente: triquis.org

II.3.3 Formas de organización.

Los triquis tienen una organización social tradicional basada en lazos de parentesco. La familia y el linaje conforman el sentido primordial de identidad entre los miembros de la comunidad. La familia nuclear o extensa, es la base de la organización; la unión de familias forman linajes que también se conocen como barrios. Menciona Francisco López Bárcenas (2009) que para las personas externas a la comunidad el barrio hace referencia a una extensión territorial, sin embargo lo importante para los triquis es la unidad social, que puede convivir en un territorio determinado. De esta manera, la organización política del linaje o barrio guarda relación con el parentesco de las familias que lo integran.

Los barrios se agrupan en espacios más amplios que se denominan *Chumá a*¹¹. El término *Chumá a* hace referencia al centro tradicional que rige a la comunidad triqui desde tiempos ancestrales. En este espacio se establecen los poderes locales, por lo tanto es el lugar donde los triquis acuden para plantear sus problemas y demandar soluciones. Visto así entonces el *Chumá a* es un centro político, económico y religioso.

El interés del gobierno estatal y federal, por desarticular la estructura organizacional de los triquis, llevó a que el municipio intentara desplazar al *Chumá a*, desde la nominación hasta la función administrativa, sin embargo aún y cuando los miembros de la comunidad triqui reconocen la función administrativa del municipio, siguen teniendo presente la idea de un centro regidor, de su vida, cultura y organización social, que es el *Chumá a*, para muchos de ellos este *Chumá a* es el de San Juan Copala.

II.3.4 Los principales.

En cada uno de los barrios hay un “principal”, como les llaman algunos mestizos, o “grande”, *xi a*¹² como les llaman los triquis de Copala. Él es un hombre al que todos “siguen”, ellos son los que “mandan” en cada barrio y con su consentimiento se hacen las obras públicas que la comunidad requiera, Los miembros de la comunidad tienen obligación de respetarlos y obsequiarlos, sino quieren caer en su indignación. Los principales son los que arreglan los conflictos que surgen entre las familias o los individuos. Cuando hay algún problema (de tierras por ejemplo) entonces, los contendientes

¹¹ Francisco López Bárcenas escribe Chuman'a (2009:34), mientras que Epifanio Díaz Sarabia escribe Chuma a (2007:34), por su parte Agustín García Alcaraz escribe Chumá a (1997: 109), decidimos utilizar este último por ser el que más nos permite manejar el término desde nuestro modo de pronunciar.

¹² De igual modo con este término Epifanio Díaz Sarabia escribe Sí a, mientras que Agustín García Alcaraz y Francisco López Bárcenas escriben *Xi a*. Por la referencia que ofrecen estos dos autores, decidimos utilizar esta forma de escribirlo.

recurren al principal o alguno de ellos va con él. Este manda llamar a la otra parte, “les habla palabras bonitas”, los convence o si es necesario, puede usar otras presiones sociales más convincentes.

El principal siempre está ligado a todos y cada uno de los miembros de la pequeña comunidad que lo “sigue”, por los lazos normales de relaciones sociales del lugar. Es pariente consanguíneo, político o ritual de ellos. Todos son sus sobrinos, ahijados o compadres. Además, por el hecho de ser el “grande” del grupo, recibe trato especial. Normalmente sus “seguidores” lo llamarán *tanú a (tío)*, con lo cual mostrarán la relación y el respeto que le guardan. Actualmente en la región de Copala, la mayor parte de los principales no son los más viejos de sus barrios y cuando lo son es porque ya tienen muchos años de “grandes”. El principal no se elige formalmente, ni por tiempo definido. Es un hombre que, debido a sus habilidades para el combate, para arreglar asuntos con los mestizos (ellos son los que mejor hablan el castellano, entre los de sus edad), para hablarles a sus “hermanos” y explicarles la solución de sus problemas, o todo junto, se fue ganando la confianza y el apoyo del grupo, que lo reconoce como “grande”. Es un cargo que se hereda.

El principal es el que da cohesión política al grupo, lo encabeza, lo representa en los problemas y las reuniones con el exterior y lo organiza para los trabajos comunes. Conoce muy bien cosas, como los límites de las tierras comunales o las propiedades de sus miembros.

Normalmente, hay un principal por barrio, pero en los parajes más grandes puede haber varios. Los principales tienen un poco más de tierra que los demás, mejores huertas y más ganado. Debido a esto, entre otras cosas, pueden mantener varias mujeres. “No todos, ni únicamente ellos practican la poligamia” (García, 1997: 107-109).

Entre los *xi a* existe una distinción jerárquica que se va adquiriendo mediante acciones relevantes entre los miembros de la comunidad. Regularmente comienzan por ser *xi a* de sus barrios, llevando a cabo acciones de defensa. El grado máximo a que aspiran los *xi a* de barrio o de media jerarquía es dirigir el mayor número de barrios posibles.

Hasta antes de 1948, año en que San Juan Copala fue despojado de su categoría municipal, la función del *xi a* se reducía a la solución de conflictos o impartición de justicia en los barrios sometidos y/o adheridos a los principales barrios. Después de esta fecha, los *xi a* se adjudican la protestad de nombrar, conjuntamente con los mayordomos de Copala, funcionarios de agencia municipal.

La presencia de partidos políticos (durante los 70) y la tendencia a elegir representantes por medio del voto, limitó el papel de los *xi a*, a los barrios, sin embargo el poder de estos nunca decayó y desde la trinchera de los barrios lograron mantener el control sobre los partidos políticos y las organizaciones que pugnaban por el poder del centro (*Chumá a*) (Díaz, 2007: 39-40).

II.3.5 Los mayordomos.

Las comunidades indígenas se rigen bajo la figura de “sistemas de cargos” que son las estructuras cívico-religiosas organizadas jerárquicamente al interior de ellas, a través de estas se desarrollan prácticas colectivas como las mayordomías y el “tequio”.

La mayordomía es una institución colonial que, con el paso del tiempo los triquis adoptaron. Consiste básicamente en organizar la fiesta a los santos de la parroquia del centro de Copala y aportar los gastos que se derivan de esas festividades. Existen dos tipos de mayordomías: las de los barrios y las que se celebran en Copala. La fiesta más importante es la del tercer viernes de cuaresma (*Rne cua nun*), que se celebra regularmente a fines de febrero o a principios de marzo como un rito de

veneración y respeto al padre Jesús (*Tata chu*), donde intervienen tres mayordomos, siendo uno de ellos el más importante, a quien se denomina *Rosh qui yo* para distinguirlo de los otros dos (*Rdomo*). Durante el año que ocupa el cargo, este mayordomo tiene bajo su custodia “La caja de Dios” que contiene, entre otras cosas, una antigua Biblia, monedas antiguas y ropa de la imagen de Cristo bendecida. Así mismo, colabora con el encargado de la iglesia (*Ro ni bi*) en el mantenimiento y remodelación y se encarga de dar de comer y beber al mayor número posible de personas que acuden durante los días que dura la fiesta.

Aunque anteriormente el mayordomo cumplía funciones de elección de dirigentes políticos, gobernador en la colonia (*Rdo a*) y agente municipal en la independencia (*Snde a*) esta situación ha cambiado y actualmente, la función de los mayordomos se reduce a la organización de las festividades religiosas. (Díaz, 2007)

El tequio, es la actividad que se realiza para obtener un beneficio colectivo. Puede incluir desde actividades de solidaridad como apoyo a fiestas o construcciones; como actividades de beneficio social como son construcción de caminos, escuelas, reparaciones de edificios públicos dañados o ayudar en la fiesta del santo del pueblo.

Finalmente queremos mencionar que, apoyados en la historia presentada podemos concluir que en la organización política de los triquis confluyen, por razones históricas, instituciones occidentales (como los municipios o las agencias municipales) e instancias propias, cuyos rasgos reflejan la raíz prehispánica de este pueblo.

II.3 Festividades importantes.

Las festividades más importantes de los triquis son la de *Rne cuanun* se festeja a Tatachu. Se celebra a finales de febrero o a principios de marzo y acude gente de todos los barrios.

Domingo de resurrección (Semana Santa), se celebra entre los meses de marzo y abril.

El 25 de abril se celebra a San Marcos, aunque los triquis celebran al Dios del agua y de la cosecha. En Yosoyuxi y en Río Lagarto se lleva a cabo un rito hacia estas deidades en una caverna ubicada en lo más alto de las montañas; en el primero de los barrios, en el Cerro de Dios (*Qui ñan*), y el segundo, en el Cerro de las Tres Cruces.

El 3 de mayo, día de la Santa Cruz.

El 15 de mayo se celebra a San Isidro.

Cualquier jueves de mayo o junio se celebra el *Corpus Christi*.

El 24 de junio se rinde culto a San Juan Bautista.

El 29 de septiembre a San Miguel Arcángel.

El 7 de octubre es la mayordomía del Rosario (*cha an Rosario*)

El 31 de octubre y 1 de noviembre a las ánimas.

El 12 de diciembre se celebra a la Virgen de Guadalupe.

El 25 de diciembre se celebra el nacimiento del padre Jesús.

A excepción del tercer viernes de cuaresma, donde intervienen tres mayordomos y catorce o más diputados que comparten los gastos con los mayordomos en la celebración de la festividad, en las demás mayordomías interviene únicamente uno y entre seis y diez diputados.

II.4. Identidades étnicas o trazos etnográficos de origen de los kichwas otavalo.

II.4.1 Zona kichwa otavalo y su población.

El Distrito de Otavalo, en la provincia de Imbabura, se encuentra ubicado a 9,200 (2565 metros) pies sobre el nivel del mar y a 75 millas al Noroeste de Quito, la capital de Ecuador. En el centro del distrito de Otavalo se encuentra la ciudad de Otavalo ubicada al norte del Ecuador y al sur oriente de la provincia de Imbabura, a 110 Km. de la capital Quito. Cuenta con una población estimada de 89.562 habitantes (Otavalo WEB).



Imagen. Mapa de Ecuador que muestra la localización de Otavalo. Fuente Google imágenes.

Tradicionalmente poblado por mestizos locales, aunque en tiempos recientes se ha convertido en el destino de un creciente número de indios migrantes procedentes del campo (Kile 2000). Esta situación da lugar a que se reconozcan dos idiomas oficiales: Castellano y Kichwa.

II.4.2. El idioma y el vestuario Kichwa.

De la misma manera que en otros grupos étnicos el idioma y el vestuario son elementos que juegan un papel importante en la identidad étnica de este grupo.

El idioma kichwa se deriva del quechua que fue llevado por los incas a esa región durante el proceso de dominio inca. Aunque existen algunos autores que mencionan que su idioma se hablaba allí antes de la llegada de los incas,¹³ suponemos que se fue modificando hasta formar el idioma que se habla en la actualidad y al cual denominan *ruma shimi*. Un aspecto relevante del idioma es que en la actualidad se está promoviendo su conservación y su difusión, a través de instituciones gubernamentales y organismos civiles.

El vestuario tradicional de los Kichwas varones consiste en pantalón de algodón y camisa blanca de manga larga, usan una manta de lana color azul marino a la que llaman poncho y que usan para cubrirse el pecho y la espalda. Calzan unos zapatos llamados alpargatas, de color blanco y con suela tejida o de hule. Usan además un sombrero de palma blanco, de alas cortas y con una cinta negra alrededor. El pelo largo es una característica del vestuario masculino y lo llevan atado formando una trenza. Esta descripción del vestuario es importante porque a pesar que muchos varones se visten así en Otavalo y sus comunidades, cada vez hay mayor número de jóvenes que ya no usan el vestuario de esta

¹³ Véase el trabajo Luis Enrique “Katsa” Cachiguango, y Otavalos Online.Com en la red. Citado en bibliografía y los comentarios de Lynn Meisch citados con anterioridad en este trabajo (Meisch 87: 16)

manera conservando únicamente el pelo largo y amarrado de la manera mencionada. Por lo demás, visten con ropa de confección industrial, pantalones “jeans”, playeras y camisas comerciales.

El vestuario de las mujeres kichwas consiste en una blusa o como ellos dicen camisa blanca o beige muy clara, con vuelo en las mangas y decorada con flores en el pecho y las mangas. Un lienzo de lana, que puede ser azul marino, blanco, beige o negro y que usan a manera de falda llamado anaco, un lienzo de tela de color beige o azul marino dependiendo de la falda sobre el anaco y abierto en un costado, una faja tejida que usan en la cintura y una chalina cruzada que cubre el frente y la espalda. El vestuario incluye algunas pulseras y collares de color dorado. Calzan unas alpargatas de color negro con suela tejida o de hule, el cabello muy largo y lo llevan amarrado con listones con que lo rodean formado una cola larga.

La relevancia de esta forma de vestir es que las mujeres lo utilizan con más frecuencia que los varones, incluso en actividades cotidianas y es un rasgo que resalta su identidad frente a otros grupos étnicos



Imagen. Vestido tradicional femenino de los kichwa otavalo.

II.4.3. La organización social de los kichwas otavalo.

En el caso de los kichwas, su organización está basada en relaciones de parentesco a partir de familias y linajes. Los linajes se organizaban territorialmente alrededor de un *ayllu*, es decir el *ayllu* es una extensión territorial donde se establecen un grupo de familias que formaran un linaje. El personaje

más importante del *ayllu* es el cacique o *ango*. Es quien coordina a la comunidad y así mismo trata de resolver los problemas que surjan entre ellos mismos o con otros grupos sociales.

Debido a que el *ayllu* tenía una función de centro regidor y administrativo, que estaba sustentado en una extensión territorial, los españoles lo consideraron adecuado para la forma de administración que impondrían, por lo que fue respetado en su contenido, cambiando únicamente su nominación por la de corregimiento. Sin embargo la función simbólica que el *ayllu* poseía siguió teniendo un peso enorme tanto en los miembros de la comunidad como en los españoles y los mestizos, de manera que la comunidad siguió manteniendo el sentido de poder de ese espacio.

Los cabildos, que son las formas de organización política de las comunidades indígenas, que está integrado por varias personas elegidas en asamblea¹⁴ (González, 2011: 12).

La minga, que es una forma tradicional de organización de las comunidades andinas que se basa en que las comunidades realizan trabajos colectivos frente a algunas situaciones que consideran se deben mejorar. Van desde reparar una carretera, mejorar un parque, hasta decidir acciones frente a su proyecto político (González, 2011:13).

Entre los kichwas también existen mayordomos que tienen la función de hacerse cargo de las fiestas religiosas. El cargo de mayordomo se traspasa a otros miembros de la comunidad por medio del prioste, de hecho el paso del cargo se llama priostazgo. Existe otros personajes principales como el coraza pero su función es meramente simbólica y referente a las fiestas.

Por último es importante considerar que debido a que Otavalo es una ciudad, caracterizada por poseer un gran asentamiento de indígenas urbanos, las organizaciones indígenas como

¹⁴ Aunque como menciona la autora “la figura de cabildo fue traída de España como mecanismo de representación de las elites locales frente a la burocracia real”.

ECUARUNARI, CONAIE tienen gran reconocimiento. Por lo tanto, la forma de organización kichwa Otavalo está influenciada por las dinámicas de los movimientos indígenas que han tenido lugar en Ecuador, es decir son formas de participación política insertadas y reconocidas dentro de la política del Estado-nación, de manera que en la ciudad de Otavalo su representante es el alcalde y su elección se realiza de manera pública.

II.4.3 Festividades importantes

- *La fiesta del Inti Raymi,*

Que en castellano equivale a decir, la fiesta del Rey Sol, también se conoce como la fiesta de San Juan. Se celebra el 24 de junio. “La fiesta mayor de todas las comunidades es la de San Juan. Es la fiesta del solsticio de verano comienzan a bailar la víspera y bailan hasta el alba, y al amanecer reinician su baile. Y a lo largo de los días de fiesta los “sanjuanés” siguen bailando. Por las calles de Otavalo, por los caminos rurales, van haciendo la “culebrilla”. La música es con flautas, guitarras y rondines. El baile es un zapateado, en rueda. Girando en una dirección, sin medida de pasos, para regresar en sentido contrario. Y sin pausa, hora tras hora” (Rodríguez, 2001:18).

- *El Prioste.*

“El priostazgo es la institución que confiere prestigio a los adultos de la comunidad, “pasar el cargo” es rendir ante el grupo la prueba de suficiencia económica.

Dicen Collier y Buitrón “El peor insulto para un indio es que le digan que es un pobre que todavía “no ha pasado el cargo...patrocinado una fiesta” (Collier-Buitrón, 1971: 124). Se puede hacerlo con gasto mayor, como Capitán, y con menos, como Paje. El capitán, con insignias de su cargo -el

capacete emplumado y adornado con monedas, la gala vistosa-, se vuelve el centro de tres días de desborde jubiloso. A caballo flanqueado del loa y el paje, abre el cortejo hacia la iglesia. Para empezar esos días con misa al santo patrón de la parcialidad. De allí se va con música de banda y baile, a la casa del prioste, que recibe a sus invitados a puerta, mate de chicha en mano. Y comienza un ininterrumpido bailar, beber y comer” (Rodríguez, 2001: 28-29).

- *Pendoneros*

Esta fiesta se celebra hacia la segunda semana de octubre, pasadas las cosechas, por los caminos aparecen, hombres con el traje tradicional, pero empuñando grandes varas de madera con una banderola roja en la punta, son los pendones rojos. Los hombres van danzando o moviéndose en forma de zig-zag, a la casa del prioste, que se señala por un “castillo”. El prioste sale a recibirlos les da a beber chicha.

De la casa del prioste se va toda la comunidad a la pequeña capilla para la misa, terminada ésta, salen de nuevo en procesión, con una cruz alta, el cura, imágenes en sus espaldas, las mujeres con cirios, y escoltando al cortejo van los pendoneros pero ahora tranquilos, van a recorrer los campos que están en barbecho, los van bendiciendo, mientras truenan cohetes y tocan música. Al terminar otra vez vuelven a movilizarse los pendoneros por los caminos.

- *El coraza.*

Esta festividad tiene dos sentidos, para Hernán Rodríguez es la representación de la divinidad vegetal: el maíz; mientras que para Patricio Lema es la fiesta del Monarca Inca. A partir de la siguiente descripción da la impresión de ser más bien la segunda que la primera.

El coraza es una especie de sacerdote y guerrero. Aparece cubierto con un manto de tela de color, con un sombrero de fieltro, cabalga escoltado por dos yumbos, que parece son la evocación de mercenarios de viejas guerras, van dispersando a la gente de la plaza. “Su entrada en la plaza mayor se anuncia con tambores y pífanos. El vestido del coraza es fastuoso y noble. Ornamento rico, como de oficiante del rito solar de la recolección del maíz. La “cushma” -jubón sin cuello, hasta los muslos- y el calzón de raso, blancos los dos, amplios adornos de estrellas, lentejuelas, oropeles y encajes; los hombros cubiertos por gola no menos rica, tachonada de perlas y cuentas. La toca es un casquete en forma de media luna orlada por cintas e hilos de plata, lo corona penacho de plumas y de su borde inferior cuelgan joyas de oro y pedrería; se asegura al mentón por barbiquejo metálico. Completan el ritual la loa, declamada frente a la alta torre de San Luis y el acoso y persecución de los yumbos en busca de arrancar al coraza la sangre con que ha de purificarse la tierra”(Rodríguez, 2001:22).

El coraza va a la iglesia escucha misa, y mientras un niño de la comunidad lee pasajes del antiguo y nuevo testamento, el coraza espera, pero cuando termina, sale rápido mientras que los yumbos lo intentan detener. Quien lo consiga ganara una botella de aguardiente. Al finalizar el evento con la captura del coraza, van a la casa de este para continuar el festejo de la ceremonia.

- *La fiesta del Yamor.*

Se realiza para celebrar al maíz. El yamor es una bebida que se prepara con 12 clases de maíz. Se cuece de noche, mientras en torno al fogón se danza y canta. Con este proceso se prepara una chicha especial que recibe el nombre mencionado. Esta fiesta presenta una característica importante pues a pesar de ser de origen indígena, la población mestiza se ha apropiado de ella e incluso se

presenta como la fiesta más grande de Otavalo, es en fechas recientes cuando los indígenas empezaron a tratar de reivindicar el origen indígena de esta fiesta.

- *Los toros en peguche.*

Los toros es una fiesta campesina, donde los hombres aprenden a perder el miedo a los toros y amansar los animales para ocupar en los trabajos de la tierra.

Para esta fiesta el cabildo compra muchos cohetes, contrata la banda de música, alquila toros de la hacienda y paga la misa a alguna virgen. El día de la fiesta entre comida y bebida, se inicia con una misa, después la gente sale a la plaza animada por el licor a poner en práctica su destreza y valentía para dominar a los toros (Lema, 2005:100).

Resumiendo, en los comentarios vertidos podemos reconocer que en la organización social, cultural y política de las dos comunidades estudiadas se encuentran formas tradicionales y modernas.

La forma de organización tradicional nos refiere a la manera en que las comunidades se han organizado desde tiempos ancestrales. La existencia del cabildo, el tequio y la minga por ejemplo hablan de cómo la comunidad elige representantes y participa en actividades que buscan un beneficio colectivo. La forma de organización moderna, en cambio, habla de la manera en que cada grupo se ha insertado en las dinámicas políticas del estado-nación. Por ejemplo la existencia del cabildo y del municipio autónomo nos da una idea de la manera en que estas comunidades indígenas se han apropiado de los elementos impuestos por los conquistadores y por el Estado.

Por otra parte, la organización comunal y las fiestas muestran que el sentido de comunidad se expresa a través de la participación y del respeto que tienen por mantener tanto una organización que los represente y con la cual se identifican culturalmente hablando. Parte de esta cultura son las fiestas;

la importancia que le otorgan a la fiesta nos habla de cómo buscan mecanismos a través de los cuales establecen lazos de solidaridad y de reciprocidad interna. Otra parte de ella es el vestido y el idioma, que son dos formas de expresar su pertenencia y su cohesión interna y de marcar su diferencia, ante los otros; dos maneras de mantener vigente su identidad colectiva.

A pesar de que la historia de los pueblos triqui y kichwa ha sido muy diferente y de que, por lo mismo, existen diferencias identitarias importantes, existen algunas semejanzas en la manera en que algunos elementos de dicho proceso han sido utilizados para construir con ellos referentes identitarios con los que los miembros de cada grupo se identifican y por medio de los cuales también se les identifica. De ahí que de la amplia gama de elementos identitarios nos centraremos a continuación en aquellos que presentan similitudes en su proceso de construcción y su forma de utilización, tratando siempre de reconocer las diferencias entre sus contenidos. Estos son: el imaginario colectivo, la migración y el lugar de origen.

II. 5 Referentes de la identidad: el imaginario colectivo, la migración y el lugar de origen.

II.5. 1 El imaginario colectivo.

El pueblo triqui siempre ha luchado contra el sometimiento y ha padecido grandes despojos de sus territorios ancestrales, lo que ha limitado su actividad laboral básica que es la agricultura. La lucha por recuperar sus tierras los ha llevado a confrontar a quienes han ostentado el poder en diferentes épocas. Por ello entendemos que la relación actual que mantienen con el Estado sea de confrontación, debido a que éste les niega el reconocimiento de sus derechos de propiedad colectiva sobre sus

territorios ancestrales, y a que esta situación se extiende incluso a la negación de su derecho a organizarse y evidentemente también a establecer una forma de gobierno autónomo.

La revisión de este proceso histórico nos permite ejemplificar la manera en que se relacionan las comunidades indígenas y el Estado en este país. Por una parte, los grupos indígenas del país demandan respeto a sus territorios, respeto a sus expresiones culturales y demandan la inclusión social a través de servicios (de salud, educativos, laborales) que les permitan mantener una forma de vida digna. Sin embargo, el Estado no respeta sus peticiones ni satisface sus demandas. Por el contrario los excluye, los margina y los reprime, pues no conforme con negarles derechos y reconocimiento, fomenta la violencia a través de financiar a grupos paramilitares que atacan a los pueblos originarios de este país¹⁵.

Ante esto, la acción organizada de los grupos étnicos demuestra que no es a través de la violencia que se busca la solución a los conflictos sino a través de la acción política y de la organización social. Para muestra un botón: uno de los aspectos importantes de la lucha del pueblo triqui es que es en el ámbito urbano donde ha tenido mayores resultados, sin uso de armas ni de acciones violentas, sino mediante acciones colectivas como denuncias públicas, marchas y plantones que los llevan a ejercer presión para ser escuchados y que sus demandas sean solucionadas.

Tenemos entonces que en este panorama de subordinación e injusticia permanente, la lucha del pueblo triqui ha sido la respuesta obligada de quien padece la injusticia. Sin embargo la formación de organizaciones sociales para continuar la lucha, nos habla del interés que tienen, aún, por lograr un cambio en las relaciones verticales que el Estado mantiene con los pueblos indígenas.

¹⁵ En México los ejemplos de cómo el Estado reprime y fomenta la violencia en zonas habitadas por comunidades indígenas son múltiples. Pensemos en las denuncias que en este sentido han hecho las comunidades zapatistas de Chiapas, la policía comunitaria de Guerrero, las comunidades wirarikas.

En este recorrido de lucha constante, tiene lugar la formación de un imaginario colectivo que se construye a partir de la idea de la resistencia. Es decir, entre los miembros de la comunidad se crea la imagen de un pueblo que resiste al ataque, a la subordinación y a la exclusión. Es la imagen de un pueblo organizado para resistir los embates del sistema hegemónico (y ahora global) que se impone sobre las decisiones de los habitantes locales.

Con esta imagen de comunidad resistente, los triquis construyen su identidad actual. A través de este imaginario se relacionan con otros pueblos indígenas y entre ellos mismos, construyendo alianzas, recibiendo y otorgando apoyo, abriendo espacios de negociación política, difundiendo la lucha y con ello la imagen creada de pueblo en resistencia, ampliando en el tiempo y el espacio el alcance que ese imaginario puede tener.

La historia de los kichwas, nos habla de un pueblo que, ante la explotación y la subordinación, supo sacar ventaja de su actividad tradicional que era el tejer. Hemos visto que no era su actividad básica, sino complementaria, puesto que también su economía se sostenía en la agricultura. Sin embargo la historia muestra que a través del tiempo esa habilidad de tejedor fue adquiriendo el reconocimiento de grupos de poder, lo que les valió la obtención de privilegios, que podían incluir desde el trabajo especializado en obrajes, hasta la exención del tributo. Es probable que esos privilegios no fueran en realidad verdaderos privilegios sino formas diferentes de explotación laboral. Sin embargo, el reconocimiento de sus productos tejidos y de su trabajo fue formando en ellos un imaginario colectivo en el que se empezaron a reconocer como parte de una comunidad de hábiles artesanos tejedores. Con el surgimiento de ese imaginario, los miembros de esta comunidad empezaron a vincular esa imagen con otras actividades relacionadas con su práctica artesanal, como el comerciar sus productos y el viajar para ofertarlos.

Al pasar el tiempo, ese imaginario colectivo fue reforzado con el reconocimiento que ellos mismos hacen de su actividad, de sus productos y de sus prácticas comerciales. Así entonces la formación de un imaginario colectivo entre los miembros de la comunidad kichwa otavalo ha sido construido sobre el reconocimiento, externo e interno, de la práctica de tejedores. Pero la consideración de otros elementos como comerciar y viajar, ha logrado extender este imaginario hasta tener uno caracterizado por ser un pueblo de artesanos-comerciantes-viajeros.

Por esta caracterización, la imagen del indígena kichwa otavalo ha sido utilizada por diferentes grupos ecuatorianos en el poder para difundir la imagen de un indígena “ideal”; es decir un indígena que es hábil, trabajador, limpio y exitoso; sobre todo porque en esa imagen se promueven algunos valores que, desde la lógica mercantilista, permiten ver a este grupo como un grupo de comerciantes exitosos. Y esa es la imagen que al Estado ecuatoriano le interesa promover hacia el resto del mundo.

De esta manera, la relación que existe entre los miembros de esta comunidad y el Estado ecuatoriano es de reconocimiento mutuo, en la que las demandas sociales y las políticas de inclusión solamente son elementos considerados como negociación política, pues como hemos mencionado en el cuerpo de este capítulo, el Estado ecuatoriano, utiliza esa imagen para sus intereses, y no siempre respeta y satisface sus demandas de reconocimiento y dotación de servicios. Por otra parte, los kichwas otavalo aprovechan este reconocimiento y promoción para obtener algunos beneficios, como las visas u otros permisos, que favorezcan sus actividades comerciales.

II. 5.2 La migración.

Volviendo a los comentarios iniciales, a pesar de que cada proceso histórico fue diferente, encontramos que en ambas comunidades existe un elemento central que permitió mantener una línea de

continuidad, a la que utilizan como referente sobre el que se apoyan para construir su identidad actual en la Ciudad de México: la migración.

A pesar de que la migración responde a circunstancias y condiciones particulares de cada pueblo, podemos notar que en la actualidad tiene un uso referencial en su identidad, pues es vista como el proceso que ha dado lugar al ser y al hacer actual de los miembros de la comunidad. Así, aunque por una parte, en el caso de la comunidad triqui, tenemos que la migración fue provocada con la situación de violencia y persecución política, Por otra parte tenemos que, en el caso de la comunidad kichwa, fue provocada por el interés de comercializar sus productos. En ambos casos sin embargo la migración forma un punto de partida en el que la constitución de la identidad se ha reconfigurado, puesto que eso los ha llevado a recrear el imaginario que los miembros de cada comunidad poseían. Los triquis a partir de ese momento se consideran desplazados políticos, reforzando y reconfigurando el imaginario de luchador político. Por su parte, los miembros de la comunidad kichwa reconfiguran su imaginario de artesano comerciante con la imagen de migrante y/o viajero.

II.5.3 El lugar de origen: espacio identitario.

En este recorrido por la historia de las dos comunidades, también hemos notado que el lugar de origen es un elemento importante para la referencia identitaria.

En el caso de los triquis hemos visto que San Juan Copala era un *Chumá a*¹⁶, término que hace referencia al centro político y religioso que tradicionalmente regía a la comunidad triqui desde tiempos ancestrales, y por lo tanto un lugar donde se concentraba el poder. Con el establecimiento del gobierno

¹⁶ Francisco López Bárcenas escribe Chuman'a (2009:34), mientras que Epifanio Díaz Sarabia escribe Chuma a (2007:34), por su parte Agustín García Alcaraz escribe Chumá a (1997: 109). Se decidió aquí utilizar éste último por ser el que más nos permite manejar el término desde nuestro modo de pronunciar.

liberal, la función del Copala fue reconocida de manera que se lo otorgó la categoría de municipio. Al pasar el tiempo y como una manera de desarticular la lucha triqui, el Estado le retiró esa categoría. Sin embargo la función de centro regidor nunca perdió vigencia para la comunidad triqui, de manera que, a pesar de la represión y las agresiones, siguieron organizando su cultura a partir de considerar a San Juan Copala como centro político.

Las agresiones sufridas a través del tiempo fueron incrementando el valor simbólico de Copala para los miembros de la comunidad. Así, a la llegada del siglo XXI, de acuerdo a la importancia que posee este lugar, algunos miembros de la comunidad decidieron proponer la creación de un municipio autónomo en esa zona. De nueva cuenta la respuesta del Estado fue la represión, a través de promover la violencia mediante el financiamiento de grupos paramilitares. Las agresiones sufridas a partir de dicha propuesta reforzaron la imagen que se tenía del lugar de origen. De esta forma, alrededor de Copala se fue creando una imagen de lugar de resistencia, imagen que se ve reforzada con la lucha política que los habitantes de este lugar mantienen en la actualidad.

Entonces para los triquis que viven en la ciudad, Copala se volvió, aun más, un referente central en el imaginario colectivo de la identidad, porque, al mostrar la manera en que el Estado responde y ataca a la comunidad triqui, permite reforzar la imagen colectiva identitaria de ser un pueblo en resistencia.

En el caso de los kichwas otavalo, el lugar de origen tiene también un papel relevante, como referente identitario colectivo, entre los miembros de este grupo.

La organización espacial de los kichwa era el “ayllu”. Tenía una función de centro ceremonial, regidor y administrativo, por lo que el valor simbólico que tenía era enorme entre los miembros de la comunidad. Junto con el espacio el cacique dirigente o *ango*, también poseía carácter de respeto y en

muchas ocasiones el personaje y el espacio se relacionaban denominándose de la misma manera, como sucedió con el nombre de Otavalo, que correspondía a un *ango*, es decir a un personaje principal de mucho respeto entre la comunidad, y que pasó a ser el nombre del espacio.

Al pasar el tiempo, la dominación colonial llevó a que el término *ayllu* fuera desplazado, en el ámbito administrativo colonial, por el de “corregimiento”. Los españoles, reconociendo el valor simbólico que el *ayllu* de Otavalo tenía para la población, decidieron conservar el nombre aunque fuera en otro espacio y con otro término administrativo pero sobre todo con población diferente, pues a partir de ese momento pasó a ser un asentamiento de población blanco-mestiza. Varios siglos después, con el establecimiento del gobierno liberal, el término “corregimiento” fue desplazado por el de “cantón”, pero el nombre de Otavalo se siguió conservando.

Durante la época contemporánea, Otavalo adquirió la categoría de ciudad. La participación indígena provocó un desplazamiento espacial, funcional y comercial, de la población blanco-mestiza que vivía en la ciudad, y el lugar empezó a ser repoblado por población indígena. El éxito comercial que los indígenas kichwas de Otavalo habían logrado, propició que la ciudad adquiriera infraestructura urbana, de manera que la ciudad de Otavalo hoy se caracteriza por ser una ciudad con dotación de servicios, infraestructura urbana y abundante población indígena.

Vemos entonces que con el tiempo y debido al reconocimiento que los indígenas obtuvieron por su práctica artesanal, pero también a la difusión del imaginario colectivo que ellos mismos promovían durante sus viajes, Otavalo se convirtió en un lugar de referencia que señalaba el origen de un pueblo hábil y exitoso, de manera que hoy en día el espacio y la comunidad se integran en un referente identitario, a través del cual se expresa la pertenencia al imaginario colectivo que los miembros de la comunidad poseen.

Con estos elementos referenciales de su identidad -el imaginario colectivo, la migración desarrollada y el lugar de origen- ambos grupos inician su relación de encuentro en otros espacios, con otras comunidades, con otros grupos y con el Estado que rige el espacio donde desarrollan su vida y su práctica laboral, como veremos en el capítulo siguiente.

CAPITULO III

MIGRANTES INDÍGENAS EN CONTEXTO URBANO: LOS TRIQUIS DE COPALA Y LOS KICHWAS DE OTAVALO EN LA CIUDAD DE MÉXICO.

Después de haber revisado diferentes propuestas teóricas que nos permiten explicar las condiciones en las que se desarrollan las relaciones sociales de migración e identidad en la temporalidad actual a la que hemos reconocido como globalización; después de haber recorrido brevemente la historia de las comunidades y haber realizado una primera descripción etnográfica, llegamos al punto en el que debemos vincular esto con los datos encontrados durante la investigación etnográfica de campo. Con ese fin, este capítulo se abocará a describir y analizar las prácticas cotidianas y laborales actuales, dentro de la Ciudad de México, de los grupos que estudiamos.

Aquí describiremos las prácticas culturales de las comunidades triquis y kichwas en la Ciudad de México. Para abordar las diferencias entre cada grupo, desde esta perspectiva , se empezará por hablar de la manera en que habitan el espacio donde trabajan como comerciantes informales. Empecemos tratando de entender por qué se puede definir al Distrito Federal o Ciudad de México¹⁷ como una ciudad global y cómo es el comercio informal en esta Ciudad de México.

¹⁷ El Distrito Federal fue creado por la constitución de 1824, bajo la orden de ser un espacio de asentamientos de los poderes de la federación. En 1941 se establece a nivel de ley que el territorio del departamento central o Distrito Federal, será conocido como La Ciudad de México. De aquí que, en adelante, al hablar de Distrito Federal o de la Ciudad de México estaremos haciendo referencia al mismo espacio. Desde 1970 se establece que este espacio estará dividido en 16 delegaciones, las mismas que existen en la actualidad. Éste posee una extensión aproximada de 1500 Km² y actualmente es la sede de los poderes ejecutivo, judicial y legislativo del país.

III.1 Contextualizando el espacio: la Ciudad de México como una ciudad global.

Si retomamos lo planteado en el capítulo I acerca de cómo la globalización impacta el espacio y las relaciones sociales que sobre éste se producen, podemos decir que la característica más importante de la Ciudad de México es que, además de ser el lugar donde se concentran las actividades financieras, culturales y educativas del país, a partir del modelo de economía global se transformó en un puente entre la economía mexicana y la economía mundial.

En su trabajo sobre ciudades globales (1999), Saskia Sassen menciona que los cambios en la economía mundial han provocado que el sector de las finanzas se vuelva líder o dirija la economía mundial de la actualidad. Con ello han aparecido algunas ciudades que se consideran estratégicas, porque desde allí se dirige la organización de la red mundial de la economía. Para la autora estas ciudades empezaron siendo Nueva York, Londres, Tokio, pero posteriormente algunas otras se fueron incorporando formando una red de ciudades globales. En ese contexto, la ciudad-global aparece como el lugar en donde se concentran actividades económicas novedosas, dinámicas y cuya naturaleza difiere de las de épocas precedentes y hace que estas ciudades vayan “más allá de su larga historia como centros comerciales y financieros internacionales. Estas ciudades tienen hoy cuatro funciones completamente nuevas:

- son puntos de comando altamente concentrados desde los que se organiza la economía mundial;
- son localizaciones claves para las finanzas y las empresas de servicios especializados o del sector terciario avanzado, que han reemplazado a la industria como sector económico dominante;
- son lugares de producción y de generación de innovaciones vinculadas a esas mismas actividades;
- son mercados para los productos y las innovaciones producidas” (Sassen, 1999: 30).

Es por ello es que “la globalización de la actividad industrial y de las actividades esenciales del sector terciario ha sido un factor crucial en el crecimiento del nuevo complejo industrial dominado por las finanzas y los servicios de producción (Sassen, 1999: 375). De esta forma, es a través de las finanzas, más que de cualquier otro flujo, que la red de ciudades globales ha emergido, pues, como asegura la autora citada, “las cosas que una ciudad global produce son servicios financieros” (Sassen, 1999: 32)

Pero, al mismo tiempo, estas ciudades se caracterizan por ser centros en los que las disparidades se materializan de formas acrecentadas. Por una parte, aparece una nueva clase social surgida a partir del sector de las finanzas. Son “nuevos profesionales, gerentes, corredores de todo, que tienen elevados salarios comparados con el sector más perjudicado, pero que son mucho menores comparados con sus jefes superiores” (Sassen, 1999: 381). Por otra parte se incrementa la cantidad de habitantes que perciben bajos salarios y que, enfrentados a la desigualdad en el poder de adquisición sobre el espacio, la vivienda y los servicios de consumo, son los que tienen mayores dificultades para vivir en estas ciudades (Sassen, 1999)

En otro trabajo sobre ciudades globales (2008) Sassen plantea que existen emplazamientos en los que se producen múltiples intersecciones entre diferentes circuitos globales. Dentro de estas ciudades, entonces, las migraciones globales de mano de obra surgen como un proceso de conexión. Sassen menciona que esta es una estrategia de supervivencia para los habitantes de países fuertemente endeudados y para sus gobiernos, que son cada vez más dependientes de las remesas de los emigrantes. De esta forma las migraciones se han convertido en una fuente de trabajadores con bajos salarios. Por ello, en las ciudades globales más ricas se observa una demanda creciente de trabajadores, tanto de aquellos que obtienen una elevada remuneración como de aquellos que perciben bajos salarios. (Sassen, 2008:33-34)

Ante esta situación, las ciudades globales se vuelven el espacio en el que personas de muchos y diferentes países tienen más probabilidades de coincidir, y lo mismo ocurre con una multiplicidad de culturas. El carácter internacional de las ciudades más importantes radica no sólo en su infraestructura de telecomunicaciones y empresas internacionales, sino también en los numerosos y diferentes ámbitos culturales en los que se encuentran esos trabajadores. La gran ciudad occidental actual concentra la diversidad. Sus espacios están inscritos en la cultura empresarial dominante, pero también en una multiplicidad de otras culturas e identidades. Por ejemplo, mediante la inmigración y la proliferación de culturas originalmente muy localizadas, éstas han pasado a ser presencias en muchas ciudades grandes, cuyas minorías selectas se consideran a sí mismas «cosmopolitas», es decir, que trascienden cualquier localidad. Ahora una inmensa diversidad de culturas de todo el mundo -cada una de ellas arraigada en un país o pueblo particular- se ven reterritorializadas en unos pocos lugares; por ejemplo Nueva York, Los Ángeles, París, Londres y, en una época más reciente, también ciudades como Barcelona o Tokio.

Las grandes ciudades de todo el mundo son el ámbito en el que una multiplicidad de procesos de mundialización adopta formas concretas y localizadas. Por una parte concentran una participación desproporcionada del poder de las grandes empresas y son uno de los emplazamientos fundamentales para la valorización excesiva de la economía; por otra, concentran una participación desproporcionada de los desfavorecidos y son uno de los emplazamientos fundamentales para su desvalorización. Esa presencia conjunta se produce en un marco en el que 1) la transnacionalización de las economías se ha desarrollado intensamente y las ciudades han pasado a ser cada vez más estratégicas para el capital mundial y 2) los marginados han encontrado su voz, y también están formulando reivindicaciones dirigidas a las autoridades políticas de la ciudad (Sassen 42-43).¹⁸

¹⁸ SASSEN Saskia. La ciudad global: emplazamiento estratégico, nueva frontera. Sin fecha Consultado en <http://www.librospdf.net/ciudad-global-saskia-sassen/1/>

En este trabajo consideramos que el término de ciudad global se puede utilizar para la Ciudad de México, porque además de que describe lo que pasa en este espacio en torno a la concentración de actividades financieras y de servicios, también refleja lo que ocurre con la población marginada que en ella habita y que plantea demandas de reivindicación social. Pero sobre todo la Ciudad de México es una ciudad global porque desde ella se gestiona la globalización hacia el resto del país.

Tengamos en cuenta que la Ciudad de México adquiere mayor relevancia en el comercio internacional a partir de la década de los 80, cuando la ciudad deja de ser industrial-manufacturera para pasar a ser, en la década de los 90, de servicios y financiera. Esto la hace adquirir la fisionomía de economía global, la cual se caracteriza porque la mayoría de las grandes empresas establecen su casa matriz en el Distrito Federal. Gran parte de las compañías exportadoras e importadoras prefieren a la Ciudad de México como sede de su oficina principal porque tiene una infraestructura física que le permite desarrollar de manera favorable las telecomunicaciones¹⁹ y además es considerada como uno de los lugares de destino aéreo con mayor tráfico de población y productos, pues por un lado se establecen oficinas centrales de industrias internacionales y por otro, Ciudad de México es considerada como uno de los destinos turísticos más importantes de Latinoamérica.

Otro elemento que le da la característica de ciudad global es que la Ciudad de México se presenta como pluricultural, es decir un espacio en donde existe la diversidad y el respeto hacia ella. De manera que desde el gobierno se promueven propuestas que resultan atractivas para la imagen de ciudad democrática, incluyente y de vanguardia, en materia de participación política, derechos humanos y legislaciones sobre la diversidad sexual. Sí además consideramos que una ciudad global no se define por sus fronteras administrativas ni por el tamaño de su población, sino por las funciones que

¹⁹ Un ejemplo de cómo se relacionan el discurso y la infraestructura en la promoción de la Ciudad de México como una ciudad global es que la red pública y gratuita de Internet que brinda el gobierno de la ciudad en el centro histórico es que esa red tiene por nombre “México ciudad digital”

desempeña en la economía global, podemos decir que la Ciudad de México es una ciudad global y que es el lugar desde donde se gestiona y se controla la inserción en la globalización del país entero. De esta forma la ciudad participa en el orden internacional como protagonista de grandes cambios sociales, políticos, culturales y económicos.

Las ciudades globales son los nudos de la economía global, donde se integran economías regionales, nacionales e internacionales [...] las ciudades globales son centros a través de los cuales los flujos de capital, información, mercancías y migrantes circulan, y desde donde se controlan y gestionan estos flujos. Centralizando funciones de gestión y de control en la economía mundial, las ciudades globales son lugares de donde se prestan los servicios avanzados necesarios para el funcionamiento de la economía global. De tal modo, son lugares de producción, de comercio y de consumo para servicios financieros, legales, de contabilidad, de seguros o inmobiliarias. Finalmente, las ciudades globales son conectadas entre ellas a través de los mencionados flujos de capital, información, mercancías y migrantes, creando así una red global de ciudades.²⁰

Ahora bien, el hecho de considerar a la Ciudad de México como un nudo en la producción global no quiere decir que toda la población de la ciudad se vea beneficiada de ese proceso.²¹ Teniendo en cuenta que la globalización se desarrolla como parte del sistema capitalista, la estrategia del sistema será siempre obtener la máxima ganancia con menos inversión, de manera que la aplicación del modelo de la globalización concentra la ganancia en unos cuantos a costa del sacrificio de la gran mayoría. Esto ocasiona que una parte importante de los habitantes de la ciudad sean excluidos del beneficio que se obtiene, pues dicho proceso se sostiene en la reducción de salarios y empleos, provocando entonces una serie de problemas sociales que Roque Carrasco (2008) menciona como parte de las contradicciones del capitalismo salvaje en su escala global: “la pobreza, la miseria, el desempleo, la inseguridad, la exclusión, la mendicidad, los secuestros exprés en América Latina, la prostitución,

²⁰ PARNREITER, Christof. “Ciudad de México: el camino hacia una ciudad global” Christof Parnreiter. Consultado en http://www.scielo.cl/scielo.php?pid=S0250-71612002008500006&script=sci_arttext.

²¹ Margarita Pérez Negrete menciona que las ciudades de América Latina se insertan en la economía mundial desde su carácter de espacios periféricos: “existe un proceso dual, que propicia que las metrópolis profundicen su integración a los procesos mundiales adquiriendo el carácter de globales, al mismo tiempo que mantienen y acentúan los efectos negativos de su condición de megaciudades.”, en Pérez Negrete Margarita “Las metrópolis latinoamericanas en la red mundial de ciudades: ¿megaciudades o ciudades globales?” en <http://habitat.aq.upm.es/boletin/n22/ampez.html>

etc., son los síntomas y manifestaciones fehacientes de las contradicciones de las grandes metrópolis del capital”.²²

De esta manera, la Ciudad de México inmersa en grandes contradicciones, sigue conservando su característica de ser un polo de atracción, pero su atractivo ya no se reduce al ámbito interno, es decir al nacional, sino que se extiende al nivel internacional por lo que se producen discursos y legislaciones, como la de los matrimonios homosexuales, la de los derechos de los migrantes, etc. que buscan atraer turistas e inversiones internacionales, promoviendo a la ciudad como un espacio en donde tienen cabida diferentes expresiones culturales, entre ellos la de los indígenas de otros países. Esta situación entonces refuerza la imagen de la ciudad como centro de inversión y de interés turístico, por lo que se vuelve atractiva también para gran cantidad de personas que, en busca de un mejor ingreso económico, vienen tratando de alcanzar una parte del beneficio que la globalización promete, un ejemplo de ello son las diferentes comunidades indígenas que migraron y continúan migrando para insertarse en la economía informal de la ciudad.

Es el carácter comercial de la ciudad lo que mueve a algunos indígenas a venir y ofrecer sus productos artesanales, pues al ser una de las ciudades más grandes de la región y un lugar de intercambio comercial entre Europa y América Latina, además del amplio turismo con que cuenta, es un lugar cosmopolita donde llegan personas de todo el mundo, y muchas de ellas se ven atraídas para comprar las artesanías, de manera que eso resulta atractivo para los indígenas que ven la posibilidad de contar con un mercado prospero para sus productos.

²² CARRASCO Aquino, Roque Juan. “de la transformación urbana a las metrópolis sin confines” en X Coloquio Internacional de Geocrítica. Consultado en <http://www.ub.edu/geocrit/-xcol/358.htm>

III.2 Población total y población indígena en la Ciudad de México

La población total en el Distrito Federal es de 8, 851,080²³ según el Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática. En lo que se refiere a la población indígena es muy complejo definir cuántos hay en total. La presente investigación se ha enfrentado con el problema de no encontrar un dato preciso acerca de la cantidad de habitantes indígenas que habitan la Ciudad de México. Los datos presentados a continuación son el resultado de esa búsqueda y el ejemplo de la carencia de un dato certero.

Fuente	Año	Población
<i>Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas</i> ²⁴	2010	300, 118
<i>Comisión Nacional para el Desarrollo de los pueblos indígenas</i> ²⁵	2005	280, 320
<i>Milenio diario</i> ²⁶	2005	647, 271
<i>Milenio diario</i> ²⁷	2008	333, 428
<i>INEGI</i> ²⁸	2010	122, 411

²³ Pagina WEB de INEGI <http://www.inegi.org.mx/sistemas/mexicocifras/default.aspx?ent=09> consultada el 2 de julio de 2011

²⁴ Pagina WEB de CDI <http://www.cdi.gob.mx/cedulas/2010/DF/df2010.pdf> Consultado en Octubre 2012

²⁵ Pagina WEB de la Comisión para las Comunidades Indígenas <http://www.cdi.gob.mx/localidades2005/estados/df.htm> consultado el 2 de julio de 2011

²⁶ Pagina WEB de periódico Milenio <http://impreso.milenio.com/node/8778528>, en una noticia del 04 de junio de 2010, consultado el 2 de julio de 2011

²⁷ Pagina WEB del suplemento Mundo Indígena del periódico Milenio <http://www.redindigena.net/mundoindigena/n1/pag7.html>, en una nota del día 12 de mayo de 2008, consultado 2 de julio de 2011.

²⁸ Pagina WEB de INEGI <http://cuentame.inegi.org.mx/monografias/informacion/df/poblacion/diversidad.aspx?tema=me&e=09> consultado el 2 de julio de 2011

<i>Excélsior</i> ²⁹	2011	400, 000
<i>Imagen radio</i> ³⁰		279, 210

En la tabla que presentamos observamos que las cifras sobre población indígena son muy diversas y que incluso algunas de ellas se disparan. Esto lo podemos entender porque si observamos la fuente encontramos que las cifras más altas corresponden a las citadas en los periódicos. Estas cifras fueron registradas en los diarios durante un evento que denunciaba la marginación indígena, por lo que posiblemente, en un intento de enfatizar la injusticia denunciada, hayan sido alteradas quizá por el participante, quizá por el medio.

En cambio la cifra oficial proporcionada por el INEGI es muy baja debido, sobre todo, a que el principal criterio que el censo toma en cuenta para reconocer a una persona como indígena es que “hable una lengua indígena” y, como es obvio, no todos los indígenas hablan lenguas originarias debido a los procesos de asimilación. Incluso se sabe que en el D.F., en el momento de levantar el registro, muchas personas no se identificaron como indígenas. Tampoco se consideró a los menores de cinco años ni a aquellos que se identificaron como indígenas aunque no hablaban una lengua indígena.³¹

Virginia Molina y Jesús Hernández (2006) mencionan que, para obtener la cantidad de habitantes indígenas en la Zona Metropolitana de la Ciudad de México (que abarca las delegaciones del Distrito Federal y los municipios completos de las localidades que forman parte contigua de la zona

²⁹ Pagina WEB de periódico Excelsior http://www.excelsior.com.mx/index.php?m=nota&id_notas=727049 , en una noticia del 03 de abril de 2011, consultado el 2 de julio de 2011

³⁰ Pagina WEB de imagen radio <http://www.imagen.com.mx/blog/28954/>, en una noticia del 04 de abril de 2011 consultada el 2 de julio de 2011

³¹ José del Val hace mención de la importancia de estos elementos en unas cifras de población indígena en 1998: “entre los 511 324 que declararon *no hablar alguna lengua indígena*, 231 448 (45.26 por ciento) se autoadscribieron como indígenas; en cambio de los 2 689 318 que declararon *hablar una lengua indígena*, sólo 134 964 (5.01 por ciento) no se consideraron indígenas) Del Val, José, *Identidad y nación*, UNAM, México, 2004, p 195.

metropolitana), consultaron las siguientes fuentes estadísticas todas del año 2000: XII censo General de Población y Vivienda 2000; Muestra censal 2000; Base de datos de la CDI. Aclarando que, mientras el Censo y la SCINCE (Aplicación de Sistemas para la Información Censal) “se refieren a la población de 5 años o más que habla una lengua indígena. La muestra censal y la base de datos de la CDI permiten identificar a los hogares indígenas” es decir que se incluye a los menores de 5 años y descendientes de hablantes de lengua indígena, aunque no hablen ya la lengua materna. Pero a pesar de esta metodología el dato obtenido sigue siendo cuestionable, pues se considera que en la ZMCM, en el año 2000 “749 639 indígenas vivían en la metrópoli” (2006: 28-29); es decir, muy pocos respecto a los 18 396 677 habitantes totales que, según Martha Schteingart, vivían en el 2000 en la ZMCM.³² Esto sobre todo porque en esta área se incluyen delegaciones como Iztapalapa, Milpa Alta, Tlahuac, Xochimilco y municipios como Netzahualcóyotl, Ecatepec, Tlalnepantla y Naucalpan, donde la concentración de población indígena (originaria y migrante) es muy elevada.

Debido por lo tanto a esta carencia de un dato preciso, utilizaremos la cifra que ofrece la CDI de 300 138 indígenas en D.F. para el año 2010. Pero queremos señalar que esta situación nos sirve para mostrar una de las formas en que se margina, excluye e invisibiliza a las poblaciones indígenas. Considerando que, en el contexto global, el Estado quiere mostrar a la sociedad mexicana como el fundamento de una nación moderna y que los indígenas son una población que para el Estado representa la condición premoderna de la sociedad, sabemos que se hace un uso político de esta cifra, para tratar de invisibilizar hasta cierto punto a dicha población, reduciendo la cantidad real de sus integrantes. Es pues, como mencionan Bonfil (1989) y Albertani (1999), un “etnocidio estadístico”; es decir una reducción artificial de las cantidades reales.

³² SCHTEINGART, Martha.” Ciudades divididas: segregación y pobreza en la Ciudad de México”. Presentación sin fecha, consultada en octubre 2012 en <http://www.coljal.edu.mx/congreso/MarthaSchteingart.pdf>

Aunque en la Ciudad de México existen personas de diferentes grupos étnicos hay una diferencia básica entre ellos: los que pertenecen a los pueblos originarios del DF y los que han llegado aquí de otras regiones del país. Los descendientes de los pueblos originarios son básicamente hablantes de lengua náhuatl y se localizan en las delegaciones Milpa Alta, Xochimilco, Tláhuac, Tlalpan, Cuajimalpa y Magdalena Contreras. En cambio los indígenas migrantes, son aquellos provienen de diferentes lugares y Estados como son el Estado de México, Hidalgo, Oaxaca, Veracruz y Michoacán entre otros. Esto da lugar a que existan en la ciudad hablantes de varias lenguas, siendo el náhuatl, el otomí, el mixteco y el zapoteco las lenguas indígenas más habladas. De la misma manera se encuentran algunos otros idiomas con menor número de hablantes como el mazahua, el purépecha y el triqui³³.

Muchos de estos grupos de indígenas migrantes tienen su vivienda en poblados de la Zona Metropolitana de la Ciudad de México, como son Chalco y Valle de Chalco, Netzahualcóyotl, Tlalnepantla, Ecatepec, entre otros. En el Distrito Federal los indígenas migrantes se concentran en la delegación Cuauhtémoc y la delegación Venustiano Carranza, o sea en la zona del centro histórico y del viejo centro comercial de la ciudad. El centro histórico está totalmente dentro de los límites de la delegación Cuauhtémoc, mientras que la zona comercial de la Merced y el mercado de Sonora pertenecen a la delegación Venustiano Carranza.

Consideramos que la ubicación de los migrantes indígenas en el centro histórico corresponde a que estos espacios poseen algunas características fundamentales para ellos: concentran una variedad de actividades y servicios administrativos, financieros, turísticos y comerciales. Al ser transitados por gran cantidad de personas son puntos clave para el establecimiento del comercio y de las redes de comercio

³³ Silvia Molina y Jesús Hernández mencionan que “los hablantes de las lenguas indígenas mazahua, triqui y otomí en la delegación Cuauhtémoc, sumados, representan solamente el 19.10% del total de población indígena en dicha Delegación (10.47% los mazahuas, 6.51% los otomíes y 2.12% los triquis). En esa Delegación hay más nahuas que otomíes; más zapotecos que mazahuas y más mixtecos y mazatecos que triquis.” (Molina y Hernández 2006: 42)

informal, lo que permite considerarlos como puntos de establecimiento importantes para la población indígena migrante dedicada al comercio informal del centro de la ciudad, la actividad laboral más importante y redituable para satisfacer sus necesidades económicas. De ahí también que algunos de ellos decidan vivir en edificios antiguos del centro de la ciudad con la idea de tener cerca su fuente de trabajo, aunque esto implique condiciones de hacinamiento, insalubridad e inseguridad.

III.3. La economía informal.

Cuando se habla de economía informal se hace referencia a dos procesos opuestos: lo formal y lo informal. Lo formal se entiende como las actividades que se desenvuelven dentro de los márgenes establecidos por la ley, y lo informal como las actividades que se desarrollan al margen, por fuera de las leyes establecidas. El problema de esto es que la explicación del fenómeno de la informalidad no se puede reducir a esa dicotomía formal/informal, puesto que muchas empresas recurren a acciones informales para sostener su producción, y algunas microempresas y talleres recurren a lazos familiares para su funcionamiento de manera que no son consideradas empresas formales.³⁴ Por otra parte el trabajador puede percibir como formal su actividad en estos talleres porque está sujeto a un horario establecido y a un sueldo fijo, mientras que desde la dicotomía ese sería considerado un trabajo informal. De manera entonces que la línea entre lo formal y lo informal no es precisa ni está definida claramente.

³⁴ El periódico *La Jornada* menciona en una nota del 15 de mayo de 2010 que “Entre marzo de 2009 y el mismo mes de este año, el empleo total creció en 718 mil 144 plazas, de las que 364 mil 808, que equivalen a 50.7 por ciento del total, correspondió al sector informal” y en la misma nota define lo informal como actividades “en las que los trabajadores no gozan de prestaciones, sueldos fijos, ni acceso a la seguridad social” la misma nota menciona que los trabajadores del sector informal se definen como “las personas ocupadas que trabajan para una unidad económica que opera a partir de los recursos del hogar pero sin constituirse como empresa, de modo que la actividad no tiene una situación identificable e independiente de ese hogar” por último la misma nota hace mención de que el trabajo informal habla de un deterioro de las condiciones laborales.

Además de estas relaciones se encuentran las prácticas de la ilegalidad a las que las empresas gigantescas recurren para incrementar sus ganancias, como son la compra de materia prima y la venta de productos sin presentar cuentas al fisco. En este tipo de prácticas se encuentran la contratación de personas sin derechos laborales y sin prestaciones sociales, la existencia de fábricas ilegales y la producción de materiales prohibidos, que van desde estupefacientes, hasta la producción de material copiado sin pagar derechos de autor.³⁵

El campo de lo informal abarca entonces varios rubros. En esta investigación nos centraremos en el comercio informal.

III.3.1. El contexto internacional de la economía informal.

La década del setenta del siglo XX marcó un momento de crisis económica que afectó al mundo, pero que en América Latina adquirió especificidades que repercutieron directamente en auge de la economía informal. “La crisis de 1974-75 fue una crisis de sobreproducción de productos industriales y de subproducción o falta de materias primas, alimentos y productos energéticos. Los precios de las materias primas, alimentos y productos energéticos no se vieron muy afectados pero luego aumentaron de precio” (Caputo, 2007). De esta manera “el mecanismo inmediato puesto en juego desde la década de 1970 para su recuperación fue un ataque a los ingresos de la clase trabajadora, con fases de disminución y estancamiento del salario real. En Estados Unidos, el salario de los trabajadores de la producción, los cuales representan alrededor del 80% del total, se contrajo más de 16% desde 1973 hasta 1995” (Camara-Mariña 2010). A la crisis económica de los 70 se sumó la

³⁵ Sobre la dificultad de diferenciar formal/informal véase el trabajo de Agustín Escobar Latapi “Estado, orden político e informalidad: notas para una discusión”. Sobre la relación que lo informal/formal tiene con la ilegalidad, véase el trabajo de Juan José Santibañez “El precio de la legalidad, diagnóstico sobre estudios de caso de empresas del sector informal en la Ciudad de México” en *Nueva Antropología*, revista de Ciencias Sociales n° 37. México 1990

“*década perdida*”, una crisis económica que se desencadenó en 1981, con la caída de los precios del petróleo y un alza de las tasas de interés, dando lugar a lo que se conoce como la crisis de la deuda (Castrillón 2010). Esta situación generó que en las ciudades y zonas industriales los trabajadores perdieran su empleo, teniendo que recurrir a la migración o refugiarse en el sector informal para obtener algún ingreso que permitiera satisfacer sus necesidades.

En lo que respecta al campo o la producción agrícola, Blanca Rubio menciona que debido a que en el capitalismo la agricultura está subordinada a la industria, las últimas décadas del siglo XX fueron devastadoras para la agricultura en América Latina, en el caso de México precisa que del total de insumos que consumía la agroempresa el “92.95% correspondía a producción nacional y los importados a 7.05%. En cambio para 1993 los insumos nacionales representaban 72.36% mientras que los insumos importados alcanzaban 27.64% [...] la tendencia de las agroindustrias a sustituir la producción nacional por la importada ha traído consigo sobrantes internos que no encuentran comprador en el momento de la cosecha”. (Rubio 2001:128-129). A esto le agregamos que en México la reestructuración económica de la década de los 90 se dio a partir de las reformas al artículo 27 de la Constitución mexicana. Recordemos que el artículo 27 garantizaba la propiedad comunal de la tierra, a través de la prohibición de la venta del ejido. La reforma realizada durante el gobierno de Carlos Salinas de Gortari permitió la venta del ejido, favoreciendo el despojo y la usurpación de tierras, pues los campesinos, empujados por la necesidad, fueron desde entonces obligados a vender sus tierras, y los que compran son gente de poder (desde terratenientes hasta políticos y miembros del sector empresarial) que además compran a precios irrisorios.³⁶ De esta manera nos encontramos con que la

³⁶ Recordemos el caso de San Salvador Atenco, donde la propuesta de pago a los campesinos llegó a ser de menos de 10.00 pesos m². El periódico *El Universal* menciona en una nota que la propuesta era de 7.02 pesos. Véase la nota del 23 mayo de 2002, consultada en la página electrónica http://www2.eluniversal.com.mx/pls/impreso/noticia.html?id_nota=44666&tabla=ciudad, y también la nota del 21 enero de 2008, en <http://www.eluniversal.com.mx/notas/475742.html>

situación de los campesinos fue quedarse sin compradores para sus productos, sin tierras de trabajo y sin apoyos para la producción en el campo, así que muchos de ellos se vieron obligados a migrar hacia los centros urbanos que pudieran ofrecerles alternativas para subsistir en medio de la crisis general.

Lo más relevante fue que estas crisis afectaron a todos los países, incluyendo los llamados países desarrollados, alcanzando a impactar las diferentes esferas de la organización social. Humberto Márquez describe este proceso de la siguiente manera:

El capitalismo ha experimentado dos grandes crisis: de 1929 a 1933 se pone en predicamento al propio sistema capitalista, aunque en realidad se abrió paso a la debacle obrera europea, la segunda guerra mundial y la configuración de dos grandes bloques mundiales y su secuela de guerra fría. La segunda crisis sistémica comenzó entre 1974 y 1975, y es el parteaguas para la imposición del modelo neoliberal y su modalidad de globalización como estrategias de acumulación de capital a nivel mundial. La crisis abarca al sistema, su entorno y a la humanidad. No sólo se trata de una crisis económica en su sentido clásico de caída de la tasa de ganancia y de sobreproducción, además de caída en el crecimiento, la inversión y el empleo, sino que es una crisis que muestra una cara multidimensional, lo cual también adquiere significado por ser una crisis del modelo civilizatorio (a partir de que genera) nuevas formas de desarrollo desigual. Durante el convulso tramo de la reestructuración y expansión capitalista neoliberal se profundizan las asimetrías entre países y se expanden las desigualdades sociales, debido a la operación de viejos y nuevos mecanismos de intercambio desigual y de división internacional del trabajo, que tiene como saldo la profundización del subdesarrollo en la periferia y la diferenciación social al seno de los países, incluso los centrales (Márquez, 2010).

De esta manera, la crisis económica que vivió el mundo desde la década de los setenta y que afectó a los países desarrollados en general, repercutió en América Latina de diferentes formas: el viraje de la política de Estado de Bienestar, la falta de estabilidad laboral y el desplazamiento del campo a la ciudad, entre otras. Esta última afectó particularmente a algunas poblaciones indígenas y campesinas que, como ya mencionamos, tuvieron que migrar hacia las ciudades en busca de mejores condiciones de vida que contemplaban aspectos como trabajo, salario, educación y seguridad social. Debido a las condiciones de pobreza y marginación en las que vivían los campesinos, la migración ocurrida provocó, además de una gran movilidad de habitantes rurales hacia las zonas urbanas, la concentración de personas sin empleo y sin vivienda en los alrededores de las ciudades. Ello dio lugar

al surgimiento de zonas marginadas, que precisamente por estar alrededor de las ciudades fueron conocidas como cinturones de miseria o ciudades perdidas. En la búsqueda de satisfactores que les permitieran cubrir sus necesidades esos migrantes tuvieron que recurrir a la práctica de empleos informales que incluyeron actividades como trabajadores temporales en el sector de la construcción, empleados domésticos y hasta vendedores ambulantes entre otros.

Junto a este proceso, la crisis provocó también que gran parte de los habitantes urbanos perdiera sus empleos y tuvieran que recurrir a los empleos informales y sobre todo a la venta de productos en las calles, lo que ocasionó un aumento en el sector informal de las economías latinoamericanas. Al pasar los años las crisis posteriores ocasionaron nuevas migraciones y el desarrollo de una economía informal en todas las ciudades de la región.

III. 3.2. El comercio informal en la Ciudad de México.

El comercio informal es considerado por algunos sectores de la sociedad como nocivo puesto que, a la par que afecta el tránsito por los espacios públicos (tanto peatonal como vehicular), produce gran cantidad de desperdicios y afectaciones al orden urbano, entre otras cosas. Como lo señala Yenisey Rodríguez, “otro aspecto preocupante que muestra el aumento desmedido de los ambulantes en las calles y en otros lugares públicos es el hecho de que la cultura política de la corrupción y el clientelismo se hace evidente en su ejercicio. Los líderes de los vendedores ambulantes reproducen fuera del gobierno y las instituciones, las prácticas que por años caracterizaron al sistema político mexicano: organización de grupos masivos en torno a lealtades, como se puede ver en los distintos grupos que controlan las calles del centro histórico, que se pelean entre sí pero que defienden a sus agremiados; acuerdos cupulares entre los dirigentes de los ambulantes, que se reflejan en el respeto a

los espacios de cada grupo; o el cobro de cuotas para garantizar la seguridad del ambulante, entre varias más” (Rodríguez 2007).

Pero el vendedor ambulante y su imagen no son algo nuevo, han estado presente a lo largo de la historia de este país aunque con diferentes matices. Jorge García describe el comercio ambulante en periodos específicos de la historia, mencionando que durante la época prehispánica, en el imperio mexica, los pochtecas eran vendedores ambulantes en el sentido de que iban viajando para realizar sus transacciones comerciales, al mismo tiempo que servían para extender el alcance del dominio mexica. Con la llegada de los españoles a la Ciudad de México se genera una nueva forma de realizar la actividad comercial, pues si bien por una parte se establece la plaza-mercado como centro rector de esa actividad, por otra parte también se da a lugar al surgimiento del comercio informal en los alrededores de esos espacios y al comercio ambulante en las calles de la ciudad. Se puede entonces considerar que los antecesores de los vendedores ambulantes fueron dos: el libremesillero y el buhonero. Debido a que algunas ordenanzas para el comercio otorgaron licencias para poner mesas y sillas donde exponer la mercancía aparecen los libremeserillos que tenían sus puestos en mesillas improvisadas al interior de las plazas-mercados, lugares que poco a poco fueron desbordando, rebasando los límites de ese espacio. Por su parte “Los buhoneros ejercían el comercio en calles y plazas-mercados de forma itinerante, sin un lugar destinado ex profeso para comerciar; comprando y vendiendo en las calles y plazas-mercados; comerciando cosas de poco valor” (García 2001:50).

En la misma línea, Martha De Alba, en un trabajo sobre imágenes del comercio informal en la Ciudad de México, describe a los vendedores ambulantes como referentes de los procesos sociales en tres momentos históricos que son: la Colonia, fines del siglo XIX y principios del XX; y finales del siglo XX y principios del XXI. En ese trabajo se menciona que en las primeras imágenes del vendedor ambulante, que son cuadros de castas durante la Colonia, se hace referencia a lo marcado de las castas;

es decir se considera la imagen y el vendedor para reafirmar la distribución-clasificación de actividades y personas realizadas durante este periodo. Posteriormente, con la entrada de México al mundo moderno a fines del siglo XIX y principios del XX, se nota un cambio en el vendedor y en el hacedor de la imagen. El vendedor ya no sólo es el marginado sino que también se considera al inmigrante, al extranjero, mayoritariamente de origen judío o, en algunos casos, árabe. Estos últimos se suman a la manera de realizar esta actividad en la ciudad. Finalmente, para fines del siglo XX y principios del XXI, en una categoría que se considera fotoreportaje, la imagen del vendedor cambia: ya no sólo se registra al vendedor y su práctica, sino también se denuncia la condición y situación de su actividad (De Alba, 2008).

Desde esta última perspectiva algunas organizaciones hablan de la situación de vulnerabilidad de los vendedores ambulantes, mencionando algunos problemas³⁷ y riesgos a los que se enfrentan:

- Dificultad para encontrar lugares seguros donde vender.
- Acoso, exigencias de sobornos, desalojos de los lugares de venta, arresto y confiscación de bienes por parte de las autoridades, que a menudo tratan a los vendedores como una molestia o como una obstrucción a otros comercios y al tráfico vehicular
- Falta de servicios e infraestructura, tales como agua, electricidad, recolección de basura, letrinas, vivienda, espacio de almacenamiento y servicios financieros.
- Alto riesgo de contraer enfermedades transmitidas por parásitos, envenenamiento por Plomo y problemas respiratorios por el humo de vehículos, trastornos musculoesqueléticos asociados con la postura estática y otros riesgos ergonómicos.

Pero en ese proceso de cambio en la imagen del vendedor ambulante, cuando se disoció al vendedor ubicado en los espacios adyacentes al mercado público de su lugar de operación comercial y cuando se le asoció, de manera conjunta con el vendedor itinerante, quien se encontraba en los

³⁷ Encontrado en <http://www.inclusivecities.org/es/vendedores.html> consultado en mayo de 2011

espacios de uso público distintos de los destinados al ejercicio del comercio, el vendedor ambulante y el comercio informal “adquirieron una dinámica económica y social propia” (García, 2001: 71).

Es entonces, en la década de los 80 del siglo XX, cuando la historia y la teoría del comercio ambulante en la Ciudad de México confluyen en la construcción conceptual de uno de los enfoques que permiten analizarlo: el sector informal. Ahora bien, no obstante que este concepto puede muy bien funcionar como una categoría de análisis referencial, debido a las dificultades que enfrenta la separación entre lo legal y lo ilegal, no es un concepto muy útil para describir lo que ocurre en la realidad.

Para esta investigación consideramos al comercio informal como aquel que se realiza de manera improvisada en las calles de la ciudad, y que puede incluir tanto a los vendedores ambulantes como a aquellos que tienen un lugar fijo. Lo consideramos informal por la práctica comercial de vender mercancía en espacios públicos que no están destinados para el comercio. Es decir las calles, las avenidas, las estaciones del metro, los vagones, andenes y los parques públicos. Pero no solo por el hecho del lugar donde se ejerce, sino porque además la mercancía no se muestra en locales establecidos, sino que se coloca en el piso o en estructuras desarmables que se llaman “puestos”. Este tipo de práctica expone a los vendedores y a las mercancías a las inclemencias del clima, a la persecución por parte de las autoridades, a la inseguridad por vandalismo, a los robos y diferentes situaciones problemáticas. De la misma manera, la informalidad se refiere a que no registran su mercancía ante el fisco, no pagan impuestos y la relación con las autoridades se centra en la obtención de permisos temporales para su ejecución. Por ello y debido a su condición de improvisada, esta actividad es sancionada por las autoridades, de manera que es común ver, en el centro de la Ciudad de México, a los vendedores que de repente levantan su mercancía y se echan a correr para esconderse de

las autoridades que, buscando castigarlos, cometen una serie de abusos y atropellos al quitarles sus productos. En algunas ocasiones, los llevan a la delegación y los multan.

En busca de acabar con estos atropellos, los vendedores informales se organizan y forman asociaciones que los respaldan y apoyan en la búsqueda de permisos para realizar su trabajo. Esta actividad está llena de irregularidades, porque muchas de las veces implica negociaciones con personas que tienen vínculos con un partido político y que les ofrecen permisos a cambio del apoyo al partido en cuestión. Además de esto existen “cuotas” que se pagan a los líderes y/o a los policías para poder vender, y que no siempre se pagan abiertamente, sino muchas veces a escondidas. Estas cuotas varían en función de la zona para vender y del tamaño del puesto que se quiera³⁸.

Ahora bien, debido a las posteriores crisis que se han dado en la región a partir de los años 90 y a la inserción del país y de la ciudad en los procesos de la globalización, encontramos que el flujo de mercancías se ha incrementado de la misma manera que ha aumentado la población desempleada y que es empujada a la práctica del comercio informal.³⁹ Estas situaciones han ocasionado que el comercio informal sea en la práctica una actividad preponderante en muchas sociedades latinoamericanas, al grado de provocar una tercerización de la economía en la que el comercio y sobre todo el informal juega un papel importante.

Los grupos indígenas pasan a ser parte de este proceso de tercerización de la economía al migrar a las ciudades, y se suman a este sector de la población que en el comercio de las calles busca la

³⁸ Para una descripción más precisa de la relación entre el comercio informal y los partidos políticos en el centro de la ciudad véase el trabajo de Guillermina G. Castro Nieto “Intermediarismo político y sector informal: el comercio ambulante en Tepito” en *Nueva Antropología* revista de Ciencias Sociales n° 37. México 1990. Además para tener un referente sobre, los líderes, las ganancias de los líderes, las cuotas que reciben y las maneras de relacionarse y presionar políticamente pueden consultarse las notas del periódico la Jornada del 19 de marzo 2007, 19 de octubre 2007 y 15 de mayo de 2008, esta última es sobre un mercado informal en la delegación Iztapalapa.

³⁹ La Cámara de Diputados y el Centro de Estudios Sociales y de Opinión Pública mencionan que de 1995 a 2003 el porcentaje de vendedores ambulantes a nivel nacional aumento en un 53% llegando a 1.6 millones de personas. Fuente *Reporte temático N° 2 comercio ambulante*. Cámara de Diputados- CESOP 2005.

forma de cubrir sus necesidades de empleo y salario. De esta forma, los grupos indígenas que llegan a las ciudades continúan padeciendo condiciones de marginación y exclusión de las que han sido parte.

III.4 Los triquis en la Ciudad de México.

Como mencionamos en el capítulo II, los primeros miembros de la comunidad triqui que llegaron a la Ciudad de México lo hicieron en una ola de migración a partir de la década de los setentas del siglo XX. Esa emigración fue causada por el clima de inseguridad y violencia que se presentaba en la región en donde se desarrollaban conflictos entre las diferentes fracciones políticas que había al interior de la comunidad, junto con una fuerte represión por parte del Ejército Federal que era promovida por los grupos mestizos interesados en mantener las condiciones de explotación de los indígenas para quedarse con el beneficio económico de la venta del café y de otros productos.

Al llegar a la ciudad y para poder subsistir, los triquis empezaron a desarrollar diferentes actividades laborales como eran las de lavacoches, barrenderos, albañiles y vendedores en el comercio informal de artesanías. Esta última fue una de las más importantes. Al pasar el tiempo formaron organizaciones sociales que luchaban por espacios para comerciar sus artesanías y lograron obtener espacios formales donde poder realizar sus actividades comerciales. Un ejemplo es el mercado de la Ciudadela que, a pesar de tener comerciantes de diferentes comunidades étnicas, está integrado por una gran mayoría triqui. De igual manera la organización de los triquis los llevó a desarrollar una lucha por conseguir espacios para vivienda, en zonas como Indios verdes, la delegación Cuauhtémoc, la delegación Iztacalco y la delegación Iztapalapa.

Dice Leobardo Sánchez Piña a este respecto, “gracias al incendio y derrumbe de parte del edificio que ocupaban de manera ilegal en el Centro histórico, ahora sí les construirán sus viviendas; que a otro después de más de diez años de vivir en un parque de la delegación Iztacalco les darán

viviendas prometidas hace igual número de años;” (Sánchez 2005: 384) de manera que “los triquis de Copala, Oaxaca, que sólo negociaban los permisos para la venta de sus productos artesanales en la vía pública directamente con cada delegación política, ahora como organizaciones formales podían acceder a créditos para la compra de materia prima, para obtener vivienda digna, capacitación para mujeres, becas para los niños, etc.” (Sánchez, 2005: 382). En el centro de la ciudad, que corresponde a la delegación Cuauhtémoc, los triquis tienen dos zonas de vivienda importantes, la parte oeste del mercado de la Ciudadela y el edificio de López. En ambos lugares existen también espacios para la venta de sus productos.

La mayoría de los miembros de la comunidad triqui tiene espacios de vivienda propios, que se encuentran establecidos y localizados en la Ciudad de México; se trata de espacios en donde habita gran cantidad de población que forman lo que se conoce como vecindarios étnicos (Oehmichen, 2005) en la ciudad global.

A partir de lo anterior queremos enfatizar que el grueso de la comunidad habita en puntos localizados y concentrados, aunque hay otros miembros de la comunidad que viven en lugares separados, lo común es la focalización de la comunidad en unos puntos de la ciudad. De la misma manera, a pesar de existir espacios comerciales localizados como el mercado de la Ciudadela, muchos otros continúan practicando el comercio informal en diferentes partes de la ciudad. Esto se debe, entre otras cosas, a que la migración continúa y los espacios o locales en plazas comerciales no son suficientes para toda la comunidad que sigue llegando a la ciudad.

La llegada de triquis a la Ciudad de México no cesa, debido a que los conflictos continúan en la zona de Copala en Oaxaca, en donde la injerencia de los partidos políticos y grupos de poder sigue promoviendo confrontaciones entre los diferentes sectores políticos de la comunidad en su lugar de

origen. Esto ha generado que en fechas recientes (septiembre 2010⁴⁰) haya tenido lugar un desplazamiento de otros miembros de la comunidad provocando a su vez una nueva migración; con el resultado de que algunos de ellos vinieron a la ciudad. Algunos de los desplazados por este proceso decidieron realizar un plantón en el zócalo de la Ciudad de México en donde, para poder subsistir continúan realizando la práctica del comercio informal a un costado de la Catedral metropolitana.

De esta manera y aún cuando algunos de los triquis que habitan en la Ciudad de México pueden desempeñar diversas actividades laborales como albañiles y cargadores entre otras, la gran mayoría se caracteriza por ser comerciantes informales en el centro de la ciudad.

El área donde los triquis practican el comercio informal se distribuye por el centro histórico aunque se concentran en la zona sur de la Alameda Central, en la calle de López, en el Zócalo de la ciudad y en las calles aledañas al Zócalo como son República de Argentina y Jesús María. (Véase mapa de la pagina 146) Los triquis se distinguen por su ropa; una de las características culturales de ellos es que las mujeres usan sus huipiles de color rojo para vender, de manera que es fácil identificarlos entre diferentes vendedores ambulantes e informales del centro de la ciudad.

⁴⁰ Véase el texto de David Cilia Olmos. *Municipio Autónomo de San Juan Copala. A solas con el enemigo*. Editorial huasipungo, tierra roja. México, 2011,



Imágenes. Mujeres triquis vendiendo en el zócalo de la ciudad- Fotos: Antonio Silva.

Respecto a los productos que venden, nos comentaron lo siguiente:

Bueno nosotros empezamos a vender diferentes cosas de...bueno para nosotros todo es artesanía ¿no? Porque igual los de Guatemala p'us ellos los hacen es su artesanía...los de Ecuador igual ellos los hacen, es su artesanía y ellos son indígenas también...entonces cuando muchos...cuando te preguntan ¿De dónde es esta diadema? le digo de Guatemala, y dicen ¡ay no!, pero yo digo ¿porque no? Si es artesanía ¿no? Son hechos a mano... y pu's yo digo, si me preguntan este y yo digo chino, tienen razón no lo van comprar ¿no? Pero si es artesanía porque vamos a decir que como no es de Oaxaca, no es de Chiapas, o no es de aquí de México ya no lo quiero, si todos también son indígenas...entonces yo digo es eso ...y lo que tenemos es artesanía...bueno esa pulsera es china (risas)...pero esta bonita...pero la mayoría no es chino..la mayoría es artesanía de Oaxaca, de Guerrero, de Guatemala, de Chiapas, de Ecuador pero todas son artesanías (Josefina).

III.4.1. La organización social de los triquis en la Ciudad de México.

Debido a las dinámicas desarrolladas en la ciudad, a su condición de migrantes indígenas y a su práctica de vendedores ambulantes, los triquis han formado organizaciones civiles que los representan ante las autoridades públicas, lo que les ha permitido a su vez ganar espacios para vender y habitar.

Un elemento importante que queremos resaltar es que -como lo mencionábamos en el capítulo II- en la organización social de los triquis confluyen tanto elementos tradicionales como modernos. Es decir, hay una organización que por una parte se apega a los lineamientos de la política democrática actual, al tiempo que se continúa con la tradición de elegir representantes entre los miembros de la comunidad, teniendo en cuenta las decisiones, que para ello, se hayan tomado en el lugar de origen. De manera que para que una persona sea reconocida como representante, se considera la opinión que la comunidad obtiene través de sus asambleas en el lugar de origen, y estas asambleas pueden coordinar y respaldar las acciones de los que habitan en la ciudad.

Para dar algunos ejemplos de esa organización, presentaremos los datos encontrados en unos trabajos previos sobre la comunidad triqui en la Ciudad de México, realizados en 2000⁴¹ y 2005⁴². En ellos, se describen algunos aspectos importantes de dos organizaciones triquis en la ciudad: López y MAIZ. Los comentarios que hacemos a continuación son parte de las descripciones encontradas en esos trabajos y se refieren básicamente a la formación, los logros y la estructura interna de la organización social desarrollada por la comunidad triqui en la ciudad. Podemos adelantar que se nota el vínculo que existe entre la comunidad de origen con la que habita en la ciudad, además del interés por relacionar elementos de la organización tradicional y la política moderna. Así entonces primero mencionaremos algunas características de la organización de López y después las de MAIZ.

Organización de LÓPEZ.

⁴¹ LEMOS Igreja, Rebecca F. A. M. *Derecho y diferencia étnica: La impartición de justicia hacia los indígenas migrantes en la Ciudad de México*. Tesis maestría en Antropología Social. CIESAS, México 2000.

⁴² OSORIO Rodríguez, Verónica. *El sistema jurídico de los triquis en la Ciudad de México. El caso de la organización no gubernamental MAIZ, en Iztapalapa*. Tesis licenciatura Etnohistoria, ENAH, México 2005

La organización llamada de López recibe ese nombre porque se trata de un predio habitado por miembros de la comunidad triqui, que se encuentra en la calle de López n° 23 en el centro de la ciudad.

En el trabajo de Lemos se menciona que a este lugar llegaron, en la década de los 80, algunos miembros de la comunidad triqui que además formaban parte del MULT y que se vieron obligados a migrar por las condiciones de violencia que había en la región de Copala. A causa de la persecución política que el grupo padecía en ese entonces, los integrantes del grupo consideraban un riesgo que el gobierno los pudiera ubicar y cercar, por lo que, a modo de estrategia política de los representantes y de la dirigencia del MULT en Oaxaca, decidieron no formalizarla ni ponerle nombre.

Debido a que las causas más importantes de la migración fueron los problemas políticos y la violencia en la región, los miembros de esta organización se consideran un grupo muy combativo que se vincula intensamente con la comunidad de origen, pues aparte de que reconocen que para todas sus actividades y decisiones necesitan pedir la autorización de la comunidad en Oaxaca, este predio también ha servido como punto de llegada para los inmigrantes producto del conflicto, e incluso se dice que allí llegan los líderes del MULT cuando vienen al Distrito Federal directamente de Oaxaca. Esto deja ver que se mantiene contacto con el lugar de origen, brindando y recibiendo apoyo, al tiempo que se quiere mantener algunas dinámicas culturales con respecto a la identidad triqui, pues aquí en la ciudad no se les permite que se haga una diferencia entre sus tradiciones y aquellas de los que viven en Oaxaca. Todos hablan su idioma, todos mantienen sus costumbres y hay una impartición de justicia similar a la practicada en sus pueblos.

Quizá por su carácter combativo y por el vínculo que mantienen entre lo rural y lo urbano, el predio ha sido víctima de invasiones de grupos de delincuentes y policías (granaderos) que les piden dinero con el argumento de que respeten la ley o los llevan al bote. Ello a pesar de que los triquis

procuran mantenerse aislados de los problemas de la policía; incluso la misma organización les pide a los integrantes que nunca contesten, que procuren no tener problemas con la policía. Según una fuente citada por la autora *“la mayoría no habla español pero no tenemos problemas con los granaderos. No voy a decir que ya no metieron al bote algunos integrantes de aquí, pero cuando saben que se trata de triquis de López y que son del MULT y cuando saben que nos movemos para sacarlos prefieren no meterse con nosotros. Esto es un privilegio que no nos molesten los granaderos, sin embargo fue conquistado y ellos pasan por nosotros y no hacen nada”* (Lemos, 2000: 174).

Quizá también por el mismo hecho de que la gente de López considere que son una comunidad combativa, el MULT es una organización muy fuerte y ha logrado mucho por los triquis. En cambio *“la gente que está en MAIZ, Candelaria, es una gente que se encuentra en estado de miseria y así está porque se han dejado vender al PRI. El PRI ofrece algo y luego los deja y ya no hace nada”* (Lemos, 2000: 176).

Como aspecto relevante encontramos que los triquis de López consideran que es bueno tener una conjunción entre los dos derechos, el positivo (moderno) y el indígena (tradicional), Sin embargo, están conscientes de que el derecho positivo no se puede aplicar en algunas situaciones (por ejemplo en el reconocimiento del pago de la novia para el matrimonio), y por esto consideran importante la participación de abogados triquis que buscan apoyarlos recurriendo al derecho positivo en estas situaciones.



Imagen. Edificio donde habitan los triquis en la calle de López, en el Centro de la Ciudad de México. Fotografía Antonio Silva.

Organización MAIZ.

Según los datos encontrados en el texto de Verónica Osorio, al principio los miembros de esta organización estaban vinculados con una cooperativa que se creó en 1988 llamada *Sociedad Cooperativa de Producción Artesanal de San Juan Copala*. Esta cooperativa estaba formada en su mayoría por aquellos jóvenes que habían participado directamente con la organización MULT. Tenía una organización interna que consistía en una mesa directiva que se encargaba de gestionar ante las autoridades permisos y posibles espacios de vivienda. Al principio la manera en que se sostenía económicamente era a través de aportaciones periódicas de sus integrantes, que variaban de acuerdo a las posibilidades de cada miembro. Posteriormente la aportación por entrar era de \$500.00 pesos que se daban sólo por primera vez; después se aportaban \$20.00 pesos cada semana. El dinero que se reunía se depositaba en una cuenta en el banco y otro tanto se dejaba para que fuera utilizado en la gestión de los espacios de comercialización. El dinero se invertía también para comprar mantas y armar las pancartas que se usaban durante las manifestaciones que realizaban.

Durante varios años se desarrollaron luchas por obtener un espacio de vivienda, incluso se menciona la invasión a un predio que se pensaba comprar por parte de una organización llamada

Coalición de Indígenas Triquis Artesanos de Oaxaca A.C. (p.54), y que en 1994 el Gobierno del Distrito Federal les ofreció un predio en la zona de Indios Verdes, pero al llegar estaba ocupado por Antorcha Popular Campesina por lo que tuvieron que desistir.

Finalmente, debido a lo que consideraron una malversación de fondos en dicha cooperativa y a que no les dieron los predios prometidos por el GDF, se escindió un grupo de 15 integrantes junto con sus familias, quienes tomaron la decisión de formar una nueva organización denominada Movimiento de Artesanos Indígenas Zapatistas MAIZ, A.C.. MAIZ fue fundada en agosto de 1995, aunque desde mayo de ese año ya habían firmado con ese nombre el contrato de compra-venta con el Instituto de la Vivienda del Gobierno del Distrito Federal, por un terreno que fue vendido en \$810,000.00 pesos. El predio, que se localiza en la delegación Iztapalapa, cuenta con 300 m², de los cuales cada metro cuadrado fue vendido en \$270.00 pesos, por lo que cada mes ellos tienen que pagar al I.N.V.I. \$19,125.00 M.N. Dichas cuotas las han estado pagando desde su adquisición y en la actualidad están por concluir el pago total.

La estructura interna de esta organización está ordenada de la siguiente manera: la asamblea general (en la que participan todos los miembros de la organización, incluyendo los niños); la autoridad legal de organización: el presidente, el secretario, el tesorero y los vocales) cuya función es tratar de resolver y gestionar las relaciones con las instituciones y autoridades de la ciudad; el consejo de Ancianos cuyas opiniones, por ser los miembros de mayor edad, siempre son tomadas en cuenta dentro de la organización.

De igual manera algunas de las demandas de esta organización son: contar con vivienda digna; acceder a espacios para la venta de las artesanías; contar con capacitación constante para que todos sus integrantes se superen, sobre todo contar con talleres donde se puedan aprender nuevas formas de trabajar las artesanías; contar con escuelas que sean bilingües en las cuales les enseñen el idioma triqui

y en las que los niños no se sientan discriminados por el resto de la población; contar con espacios recreativos como bibliotecas y lugares donde se organice el juego y el deporte; contar con doctores que atiendan y prevengan enfermedades; apoyar a otras organizaciones indígenas como el Consejo Nacional indígena CNI y el EZLN y trabajar con organizaciones que no se encuentren vinculadas con ningún partido político.

Los integrantes reconocen que a través de esta organización se ha logrado conseguir el apoyo de otras organizaciones para obtener servicios como luz, agua, drenaje, etc., así como el ofrecimiento de programas educativos y de salud para los habitantes del predio y miembros de la organización. También lograron tener una radiodifusora comunitaria lanzada al aire 19 de junio de 2004 y llamada *la voz del MAIZ*; y finalmente uno de los logros más significativos para la organización ha sido haber ofrecido alojamiento al Ejército Zapatista de Liberación Nacional en 1999 (Osorio 2005: 52-67).

Como podemos notar, la organización social de los triquis en la ciudad no ha cambiado tanto con respecto a aquella con la que partieron de sus lugares de origen:

- por una parte ésta sigue fincada en gran medida, como lo era en Oaxaca, en una capacidad de organización política y combativa, cosa que se traduce en la imagen que siguen teniendo de sí mismos como parte de una comunidad, de un pueblo o un grupo étnico luchador y resistente;

- también el mantener el vínculo con las comunidades de Oaxaca les da la posibilidad de que su identidad de origen no se debilite, a pesar de que existan divisiones y formen sectores triquis que habitan el mismo espacio urbano. Un ejemplo, por demás representativo de ello, se manifestó en lo acontecido en el mes de septiembre de 2010. El desplazamiento forzado de algunos miembros de la comunidad de su lugar de origen fue criticado y sancionado por todos los grupos que habitan en la ciudad, y fueron estos mismos los que dieron apoyo a sus compañeros para resistir, los mismos que

respaldaron la demanda de justicia y que solicitaron condiciones adecuadas para que sus compañeros regresaran a su lugar de origen;

- Por otra parte se mantiene también, tanto dentro de su vida social y política como de su identidad colectiva, la división histórica interna del pueblo triqui: al igual que en Oaxaca, cuando migran, los triquis reproducen las distintas facciones políticas, cada una de las cuales puede o no establecer alianzas con algunos sectores de los partidos políticos como el PRI y el PRD. De tal forma que podemos decir que tanto los triquis de Oaxaca como los de la Ciudad de México, al verse insertados en las dinámicas de resistencia y lucha social, logran mantener su acción política convirtiéndose en uno de los pueblos indígenas mexicanos más politizados pero a su vez más fragmentados. Eso se ve reflejado en la dinámica organizativa que se establece en la ciudad y alrededor del comercio informal que ellos realizan.

Finalmente, en la forma de gobierno interno que adoptan en la ciudad confluyen, a diferencia de su lugar de origen, aspectos tradicionales y modernos. Por ejemplo, la formación de una organización se hace considerando las necesidades y prioridades de todos los miembros, incluso los del lugar de origen; y los procesos de toma de decisión se llevan a cabo igual que en sus comunidades en Oaxaca, es decir consultando a todos sus integrantes. Sin embargo, para que la organización pueda obtener reconocimiento por parte de las autoridades los miembros de la comunidad deben hacer gestiones que los involucran en trámites administrativos y legales que implican conocimientos de la organización política y la legislación contemporánea. Esto es importante porque, a pesar de haber participado con anterioridad, cuando estaban en Oaxaca, en negociaciones con el gobierno no fue sino hasta el momento en que sus organizaciones fueron reconocidas, en el D.F., como AC. que se pudo considerar formalmente en el espacio urbano, la fundación de su organización. Esto significa que, en la ciudad, su organización está estructurada, formalmente hablando por lo menos, en la lógica del estado

moderno y la participación cívica. Es decir presentan una estructura de organización civil que adquiere el reconocimiento de las autoridades de la ciudad. Sin embargo, a nivel interno y paralelamente a su estructuración ante la ley como AC, perviven también sus formas tradicionales de organización comunitaria, que se expresan por ejemplo en las asambleas que realizan donde se trata de hacer una consulta amplia que contemple la opinión de personas de mayor edad, de mujeres y de residentes en la ciudad y en el lugar de origen. De esta forma, en su vida como migrantes, en lo que se refiere a sus procesos organizativos internos, confluyen las dos formas mencionadas: la tradicional y la moderna.

III.5 Los kichwas en la Ciudad de México. ⁴³

Los kichwas otavalo, como lo hemos visto, son originarios de la zona de Otavalo en Ecuador. Llegaron a la Ciudad de México a partir de la década de los noventa del siglo XX, a través de un proceso de migración motivado por la búsqueda de nuevos mercados donde ofertar sus productos, que son mayoritariamente artículos tejidos en lana: sweaters, chalinas, gorras y hasta marionetas.

Si bien el proceso de migración de los kichwas otavalo tiene una historia amplia que abarca más de cien años, ha sido en los últimos treinta años cuando se ha intensificado hasta traspasar las fronteras nacionales. Es por lo tanto, bajo las condiciones de la globalización que la migración de los otavalos empieza a caracterizarse como transnacional.

Esto es porque al ampliar la dirección de sus rutas hacia diferentes lugares de destino, también se extiende la distancia con respecto al lugar de origen. Y sin embargo mantienen, entre aquellos espacios y el lugar de origen, un intercambio constante de información, a través del uso de medios de

⁴³ Debido a la carencia de fuentes de consulta sobre los kichwas en la Ciudad de México, la siguiente descripción está elaborada a partir de la observación, toma de notas y de las entrevistas que se han hecho como parte del trabajo de campo de esta investigación que se ha venido desarrollando desde el año 2009

comunicación como el teléfono celular y el internet, de forma que el despliegue de los medios de transporte y comunicación que caracteriza a la globalización han intensificado y favorecido los procesos de movilidad espacial y de comunicación.

A-¿Y cuando llegaste?

H-*Recién, apenas tengo dos semanas apenas*

A-¿Y porque te fuiste?

H-*Mi hija se enfermó, mi hijita estaba enfermita y tuvimos que llevarla al hospital*

A-¿Qué le pasó?

H-*El doctor dijo que le dio anemia*

A-¿Cuántos años tiene?

H-12

A-¡Újule!, esta pequeña y ¿va la primaria?

H-*La secundaria... ya está en la secundaria*

A-Y entonces ¿ya está mejor?

H-*Si, un poquito ya mejor, ya ahora nomas le hablo*

A-Ha!, ¿Le llamas por teléfono?

H-*Si, por la computadora*

A-¿Tienes computadora?

H-*Un primo, voy donde un primo que tiene y ya*

A-Ahí, ¡hasta se ven!, ¿no?, Se ven por la computadora

H-*Si, es más barato, bueno nomás lo del internet*

A-¿El internet allá (Ecuador) es caro?

H-*Como aquí más o menos, 15 la hora (Humberto).*

Así, la migración kichwa a la Ciudad de México es una migración transnacional, no solamente porque implica el desplazamiento de miembros de la comunidad hacia otro país, sino porque además implica que, las redes sociales que se establecen, en ambos países, a partir de las relaciones de parentesco, amistad y paisanaje logren vincular dos espacios diferentes mediante el intercambio de información sobre la forma de llevar a cabo el proceso de migración.

Las redes familiares y sociales ofrecen al migrante estrategias para el transporte de mercancías y su comercialización, ubicando formas y espacios de venta, así como ayuda para establecerse en la ciudad y habitar en ella. Las redes al mismo tiempo dan lugar a la creación de flujos de comunicación

entre Otavalo y la Ciudad de México, que abarcan desde transmisión de información familiar hasta información de acontecimientos sociales y de recreación en la Ciudad de México. En algunas conversaciones informales con miembros de la comunidad kichwa otavalo se les preguntó: ¿Por qué eligen la Ciudad de México como destino para vender sus mercancías? Ellos comentan *“pues es que los amigos paisanos,... la familia nos dicen que aquí está bien, que hay venta... modo de vender pues”*.

Las redes de relación que construyen los kichwa a nivel internacional les van mostrando cuáles son los mejores lugares para migrar, en un sentido que les permita seguir desarrollando su comercio, pero a la vez que les posibilite contactos con otros kichwas otavalo para sentirse cómodos en términos identitarios, ya que las relaciones con los suyos en sus lugares de llegada les posibilita recrear sus formas de relación comunal. Como indígenas viajeros, los otavalos encontraron en la Ciudad de México un espacio que les permite mantener y recrear sus referentes identitarios con los que han sido caracterizados: viajeros y comerciantes.

Siguiendo la caracterización de Luz Piedad Caicedo (2010) acerca de las formas de nombrar a los migrantes kichwas otavalo que llegan a comerciar a un país diferente al suyo, podemos decir que existen tres maneras en que la migración de los kichwas otavalo se lleva a cabo:

- la primera denominada “sedentarizada” se refiere a los kichwas que se establecen de manera definitiva en el lugar de llegada perdiendo paulatinamente contacto con el territorio de origen.
- la segunda, denominada semi-sedentarizada es aquella que se caracteriza por un esporádico ir y venir que adopta la población que se establece en el lugar de llegada, pero mantiene fuertes vínculos con la comunidad de origen y eventualmente regresa a su país,
- La tercera es la “itinerante”, y abarca a las personas que tienen dinámicas de movilidad más marcadas, que van y vienen frecuentemente.

Queremos aclarar que el trabajo de Caicedo se refiere a la migración hacia Bogotá (Colombia). Sin embargo, partiendo de su propuesta clasificatoria, podemos explicar los tipos de migrantes kichwas otavalo que llegan a la Ciudad de México.⁴⁴ Consideramos que se trata de los mismos tres tipos de migrantes pero con características particulares porque responden a un contexto diferente.⁴⁵: así como hay unos que se establecen de manera definitiva, que incluso se han casado con personas mexicanas (sedentarios), hay otros que viajan a Ecuador de manera constante (Itinerantes). Entre ambos tipos de migrantes están también aquellos que tienen una estancia más o menos permanente puesto que continúan realizando viajes a su lugar de origen (semi-sedentarios). Lo que sí hemos notado y que matiza un poco las fronteras rígidas entre los tipos de migrantes arriba mencionados, es que los sedentarizados siguen manteniendo vínculos con el lugar de origen, porque a pesar de que no viajen de manera frecuente a Otavalo, ellos se comunican con sus familias. Es decir, los vínculos no se rompen totalmente porque encuentran algunos mecanismos para seguirlos manteniendo.

Para ejemplificar lo mencionado líneas arriba podemos apoyarnos en los datos recogidos durante el trabajo de campo que se basó en observación y en conversaciones informales con la comunidad kichwa otavalo en la Ciudad de México. A partir de dicho trabajo, encontramos que:

⁴⁴ En un trabajo de Tim Knab encontramos similitudes en la forma de nominar a los migrantes que llegan a la Ciudad de México según el tiempo de permanencia en el lugar, se menciona que para el caso de los huicholes se distinguió los residentes esporádicos de los semi-permanentes y de los permanentes. Se consideran un residente semi-permanente a quien este varios meses al año en la ciudad y regrese regularmente a su comunidad, para sembrar y ser parte de actividades ceremoniales y cívicas; en cuanto a los permanentes se trata de quienes no tienen planes definidos de regresar a vivir a su comunidad. KNAB, Tim. 1981 “Artesanía y urbanización: el caso de los Huicholes”. en América indígena, Vol. 41, n° 2, México.

⁴⁵ La siguiente descripción de los migrantes kichwas otavalo, su actividad laboral y su vida cotidiana en la Ciudad de México, está elaborada a partir de la observación, toma de notas y de conversaciones que se han realizado como parte del trabajo de campo de una investigación que se ha venido realizando desde el año 2009

- Hay otavalos sedentarizados que se han casado con mexicanos y, como asegura Manuel Lema, viven en México, en -el estado de- *Morelos*⁴⁶. Ya se han establecido en el país de llegada. Es decir ya hicieron raíces en México y sus familias pertenecen a este contexto nacional, pero pese a ello, mantienen relaciones y redes con los otavalos de Ecuador.

- Hay familias kichwas semi-sedentarizadas, que tienen hijos nacidos en México y en otras partes del mundo. Como lo afirma David, “*mi hermanita que nació en Argentina no... en Chile[...] mi hermanito el nació aquí*”⁴⁷ [en México], y como lo expresa Manuel Lema “*tengo una hija que nació allá en Colombia*”. Davis y Manuel son personas que han tenido tiempos largos de residencia en diferentes lugares, pero viajan de manera constante a su país de origen;

- Hay finalmente, una gran mayoría de kichwas residentes en la ciudad que, debido a que están en constante movimiento, viajando tanto al Ecuador como a diferentes partes del mundo, pueden ser considerados itinerantes, como muestran los comentarios presentados a continuación:

J- aquí tengo apenas un mes y dos semanas que llegué

A- ¿y qué tal?

*J- pues apenas llevo poco, ora sí que apenas estoy agarrando el modo, pero ya voy otra vez para Otavalo y me regreso a México para la temporada, me voy unas dos semanas y regreso pronto*⁴⁸(José).

La principal actividad económica de la comunidad estudiada en la Ciudad de México es el comercio de los productos que traen de Otavalo. Como la mayoría no cuenta con un establecimiento fijo para vender sus mercancías, son comerciantes informales. Sin embargo entre ellos hay diferentes tipos de comerciantes: los empresarios a granel, los empresarios familiares y los trabajadores.

Los empresarios a granel son aquellos poseedores de un capital considerable para invertir en mercancía, exportan grandes volúmenes desde el Ecuador hacia diferentes países y mueven sus

⁴⁶ Conversación sostenida con Manuel Lema en el centro de la Ciudad de México el 08 de septiembre de 2011.

⁴⁷ Conversación con David en el parque-albergue Gilberto. En febrero de 2011

⁴⁸ Conversación con José en el zócalo de la ciudad el 17 de julio de 2011

productos a través de grandes medios de transporte, como pueden ser los camiones de carga y los barcos.

Los empresarios familiares son aquellos que hacen participar a los miembros de la familia en la inversión y comercialización de sus productos. La manera que tienen de transportar sus mercancías desde el Ecuador a México es a través del transporte personal; es decir viajan constantemente hacia Ecuador y en sus viajes de regreso a México transportan sus productos en lo que podemos considerar un transporte hormiga de productos. A estas personas es común verlas en el aeropuerto de Otavalo, registrando grandes volúmenes en la carga del equipaje.

A-Y ahora que regresaste, ¿regresaste solo o vino tu familia?

H-Solo, *mi esposa viene para noviembre*

A-Ah, para la mera temporada

H-Si, *pues*

A-Y entonces ahora que fuiste ¿te fuiste también a surtir?

H-Sí, *a surtir y a ver la familia*

A-También tu esposa va a traer mercancía

H-Si *también, ora que llegue* (Humberto).

Evidentemente esto implica, como algunos de ellos lo aseveran, problemas con la aduana sobre todo de México por el elevado costo que tienen que pagar en impuestos por el ingreso de sus mercancías.

A- ¿Como le hace para transportar su mercancía?

J- *Así en la mano, la traemos, lo que podemos traer*

A-Pero y ¿no tiene problemas en la aduana?

J- *Si hay que pagar...*

A- ¿Donde paga más allá (en Ecuador) o aquí (México)?

J- *Aquí pagamos más, allá casi no pagamos tanto aquí si...*

A- ¿Y le resulta? ¿O sea si está bien?

J- *Pues hay algo, algo...* (José)

De la igual manera otra persona nos comentó lo siguiente: *por ejemplo cuando vamos a Ecuador y traemos mercancía, le digo a mi hijo en nuestra lengua, “mira hijito ahorita que lleguemos tú te pasas de este lado para que no te digan nada , agarras este bulto y te vas pasando” y así le hacemos para no*

pagar tanto, pero se lo digo en nuestra lengua para que no entiendan, eso se lo digo en el avión y así cuando llegamos al aeropuerto, el ya sabe y ya no más le voy diciendo (Sra. Rosa).

Finalmente los trabajadores son aquellos que son contratados desde el Ecuador por algún empresario, de granel o familiar, para ir a trabajar en la venta de sus productos. Aunque no tienen dinero para invertir en mercancía y sólo ofrecen su fuerza de trabajo, participan transportando la mercancía del empresario desde Ecuador hacia diferentes lugares, que van desde localidades cercanas hasta países lejanos.

A-¿Por qué vino a México?

L-*Porque mi tío, que es Rafael, me dijo que viniera, yo le trabajo a él y él me dice donde voy. Ellos me trajeron (Luis)*

A-¿Tú eres la dueña?

L-*No, sólo soy trabajadora (Del Sr. Rafael)*

A-¿Eres de otavalo?

L-*No, soy de Peguche, casi todos aquí son de ahí cerca de Otavalo*

A-¿Tú hablas kichwa?

L-*Si lo hablo, pero no muy bien, casi que lo entiendo pero no lo hablo mucho, bueno aquí menos, allá si lo hablo más. Nosotros viajamos mucho, yo apenas tengo seis meses que llegue aquí y pues antes estaba en España, Brasil... ora me regreso y vuelvo pronto (Leydi).*

En los comentarios siguientes nos enfocaremos en describir las actividades de los indígenas kichwas que hemos denominado empresarios familiares y trabajadores.

En el trabajo de campo llevado a cabo tanto en México como en Otavalo hemos encontrado que los indígenas otavalos, no comercian sus mercancías sólo en la Ciudad de México, sino que hay quienes van al interior de la república hacia otros estados buscando ferias y lugares donde poder vender. Sin embargo, un número importante se concentra a vender en la ciudad, sobre todo en las calles del centro histórico, para llevar a cabo dos tipos de comercio: el formal, en el sentido que se realiza en locales establecidos, en donde los kichwas pagan hasta 16,000 pesos al mes por arrendar un espacio, y el informal que se realiza de manera improvisada en puestos desarmables o en el piso, y ellos tienen

que pagar a un líder entre 50 y 100 pesos a la semana dependiendo del lugar. En la Alameda central pagan cincuenta y cien a la semana, en el zócalo pagan 65 pesos al día.⁴⁹

Los puestos establecidos se localizan en plazas comerciales del centro histórico, como son la plaza del artesano, que se localiza entre las calles de República de Uruguay y República de El Salvador, a la altura de la avenida Isabel La Católica. Otra plaza donde los kichwas tienen sus locales es la que se ubica en la esquina de la calle Tacuba y la calle de Brasil. Sin embargo hay gran cantidad de ellos que venden en las calles de República de Argentina y la calle del Carmen. También hay varios kichwas que venden en la Alameda Central a un costado del palacio de Bellas Artes.

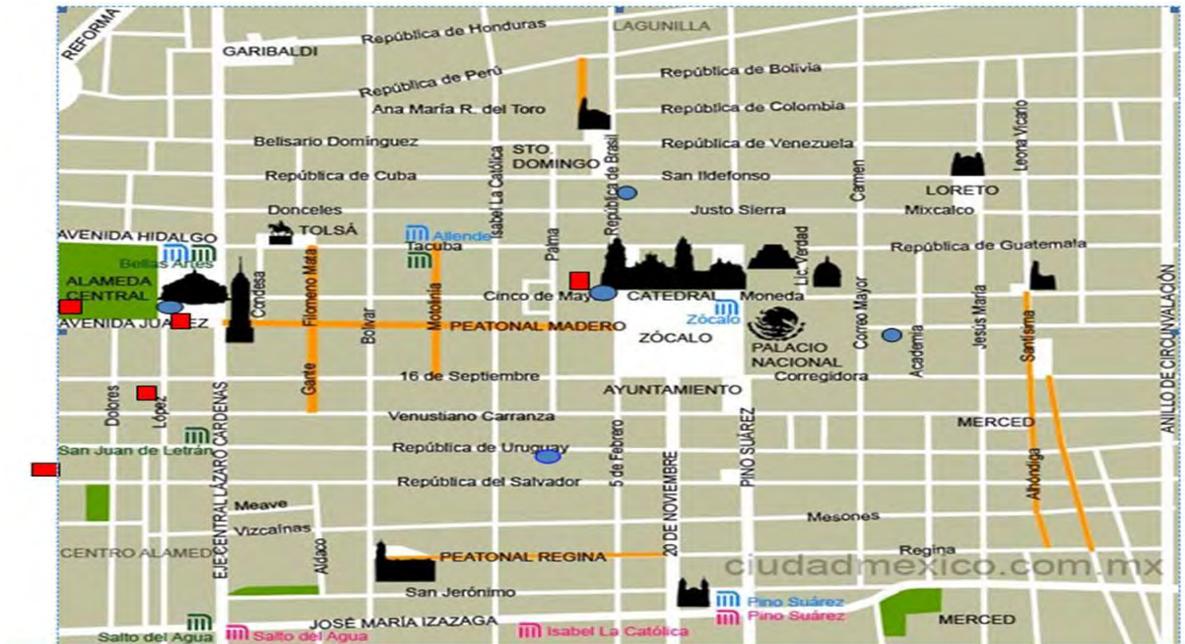


Imagen. En este mapa del centro histórico de la Ciudad de México se localizan los sitios donde los miembros de las comunidades estudiadas venden sus productos. Los rectángulos representan los lugares donde venden los triquis de manera establecida y los óvalos representan los lugares donde venden los kichwas de manera establecida. Mientras que la unión de rectángulos y óvalos indica los lugares donde venden de manera improvisada. Fuentes: mapa: ciudadmexico.com.mx, y los datos son del trabajo de campo del autor.

⁴⁹ Datos registrados en el trabajo de campo los días 17 de julio y 20 de agosto de 2011.

Una de las características de los kichwas vendedores es que sus puestos no son fijos, en el sentido que se establezcan siempre en un lugar determinado, sino que van cambiando de lugar de comercio, aunque ellos afirmen que tienen tiempo vendiendo allí. Esto lo afirmamos porque en el trabajo de campo, a pesar de que ellos sostenían esa afirmación, localizar el mismo puesto de vendedores ambulantes kichwas no siempre fue fácil porque viven rotando de lugar.

A pesar de ello, la comunidad kichwa si es fácil de identificar por la ropa que utilizan sus mujeres, pues la mayoría de ellas continúa usando el vestuario tradicional de su lugar de origen que consiste en falda larga de color oscuro, que puede ser negra o azul marino con una abertura al lado, una blusa blanca, una chalina cruzada entre la espalda y el pecho, el cabello largo y en trenza, además de algunos collares en el cuello y pulseras. Los hombres pueden ser identificados por el pelo largo que usan amarrado en una cola o trenza, aunque su ropa ya es más de mestizo y de confección industrial.



Imágenes. En la primera imagen se observa a un kichwa vendiendo en la alameda central, en el centro histórico de la Ciudad de México. La segunda imagen se presenta para mostrar el tipo de “puestos” y los productos que los kichwas ofertan también en la alameda central. En el mes de marzo del año 2012, la alameda central entró en un proceso de remodelación, muchos vendedores ambulantes, entre ellos los kichwas, perdieron sus espacios de venta en este lugar, ahora están dispersos en diferentes lugares del centro histórico, con la idea de regresar cuando el proceso termine. Fotos Antonio Silva.

Las actividades de comercio de las comunidades kichwas en la Ciudad de México en la actualidad se caracterizan porque introducen otros productos en su comercio y por la influencia de los

productos otavalos en el mercado informal de otras comunidades indígenas. Primero encontramos que a pesar de que la mayoría continúa vendiendo artesanías traídas desde Ecuador, cada vez es más notoria la introducción de productos manufacturados en otros países que podemos caracterizar como “productos chinos”. Ello no quiere decir que esos productos necesariamente provengan de ese país ni que sean hechos por trabajadores chinos, sino que provienen de industrias maquiladoras que estandarizan sus procesos de producción y la calidad de sus productos, con la consecuente reducción de su precio en el mercado y la posibilidad de que se distribuyan por igual en grandes ciudades y zonas comerciales. En algunos recorridos por la Alameda Central de la Ciudad de México hemos notado que los kichwas introducen entre sus mercancías bufandas, chalinas, mascadas y blusas de origen chino. Lo relevante de esto es que anteriormente los puestos kichwas se caracterizaban porque solamente vendían productos de manufactura ecuatoriana y que básicamente eran tejidos de lana. Sin embargo, actualmente encontramos que entre los productos que ofertan se encuentran artículos con características kichwa otavalo así como ropa de la India o de estilo similar. Lo relevante es que estos productos los compran a ecuatorianos que venden a granel. Suponemos que esto se debe a que con ello amplían la oferta comercial y aumentan sus ingresos. Segundo, existe una influencia de los vendedores kichwas en los vendedores informales de artesanías del centro histórico de la Ciudad de México. Esto se puede mostrar con dos ejemplos que dejan ver las formas en que se lleva a cabo la venta de sus productos:

- por un lado en los puestos de otros vendedores ambulantes, mayoritariamente triquis pero también entre los mazahuas,⁵⁰ hay artículos kichwas, como bufandas, mascadas, pañoletas, gorros entre otros. Esto refleja la importancia comercial que los artículos de Otavalo tienen entre los turistas, quienes adquieren los productos kichwas independientemente de quien los venda. Es decir, que tienen

⁵⁰ Al igual que triquis, los mazahuas son comunidades indígenas de México que se han visto obligados a migrar a la Ciudad de México por cuestiones económicas. Para solventar sus necesidades algunos de ellos venden artesanías en el centro histórico de la Ciudad de México, habitan en los Estados de México y Michoacán mayoritariamente.

tanta demanda que diferentes comunidades indígenas que venden en el centro de México los están ofreciendo como mercancía,

- por otro lado, en el centro de la Ciudad de México encontramos puestos con artículos representativos de Otavalo, pero atendidos por mujeres triquis. Esta situación nos llama la atención porque nos mueve a pensar sobre el poder que los empresarios kichwas están adquiriendo, en el mercado artesanal mexicano. Es decir, están contratando trabajadores indígenas del país para continuar la venta de sus productos, extendiendo su mercado no sólo hacia otros mercados, sino hacia otros comerciantes. La reflexión que esto produce es que su presencia en la ciudad está adquiriendo reconocimiento de manera que los miembros de la comunidad triqui están solidarizándose con los kichwas a través de relaciones comerciales. Pero también se están integrando a la lógica comercial capitalista, empezando a contratar mano de obra mexicana que abarate el costo de la inversión que se haría si los vendedores fueran solo ecuatorianos, porque el traslado desde otro país y la estancia en el país de llegada resulta más costosa.

Cualquiera de las dos razones es suficiente para considerar la manera en que se empieza a gestar la asimilación de la cultura comercial kichwa en la Ciudad de México, lo que a su vez nos lleva a poner atención al desarrollo de la integración social de esta comunidad en la ciudad.



Imagen. Mazahua vendiendo artículos kichwas en el Centro Histórico de la Ciudad de México.
Fotografía Antonio Silva.

Los kichwas no tienen una zona exclusiva de vivienda sino que sus lugares de residencia se encuentran dispersos por diferentes puntos de la ciudad. Se han registrado casos de familias que viven en Toluca y en Tlalnepantla. No todos los kichwas viven juntos, cada quien vive en casas separadas, aunque hay casos de personas que comparten la vivienda. Algunos kichwas llevan más de 9 años viviendo en México; incluso se ha encontrado el caso de dos familias que tienen hijos que nacieron en México y la mayoría de las personas que viven con su familia mandan a sus hijos a la escuela aquí en la ciudad.

III.5.1 Formas de organización.

Los kichwas tienen la costumbre de reunirse todos los domingos en un área deportiva de la ciudad que está en las inmediaciones del centro. El lugar donde se reúnen se llama Parque Gilberto y se localiza en la esquina de la avenida Fray Servando y la calle de Bolívar.

En este lugar hay un coordinador y administrador del espacio que se llama José Quintero, quien en una entrevista⁵¹ explicó su participación, su función, la historia del lugar y la relación con los kichwas Otavalo. Según él, el área es un espacio ganado por la comunidad de los vecinos pues el predio estaba abandonado, pero desde 1987 se inició la lucha por la recuperación del espacio público. Parece que en este contexto llegaron estudiantes de la UAM a apoyar. De manera que a través de la solicitud de los vecinos el parque fue acondicionado como módulo deportivo, por lo que ahora se llevan a cabo torneos de fútbol de manera frecuente y tiene asistencia de la comunidad vecinal.

El parque tiene el nombre de Cancha Gilberto, debido a que fue financiada por la Fundación Gilberto, que, según afirmó el Sr. Quintero en la entrevista, fue creada como parte de los proyectos derivados del apoyo a los afectados del huracán Gilberto. En el lugar hay una placa donde se señala que fue creado en 1992, y consta de una cancha de fútbol rápido, una cancha de basquetbol en la parte oriente y un área de juegos infantiles en la parte norte.

⁵¹ Entrevista realizada el 27 de febrero de 2011 por Antonio Silva



Imagen a



imagen b

Imágenes del parque Gilberto. En imagen “a” se ve el espacio y la cancha de fútbol rápido. En la imagen “b” se observa a algunos miembros de la comunidad kichwa jugando Basquetbol. Fotos: Antonio Silva.

Los kichwas se reúnen en este lugar todos los domingos a partir de las siete de la noche. La hora de reunión se debe a que todos trabajan y es la hora en que se desocupan de sus actividades diarias. Según palabras del Sr. José Quintero tiene más de dos años que vienen aquí. “ellos -los kichwas- pagaron una lámpara para iluminar la cancha donde juegan y además realizan un aporte económico para el pago de la luz y la limpieza del lugar. Al llegar empiezan a acondicionar dos espacios, uno para vender comida y otro para jugar.”

Respecto al de la comida podemos decir que hay dos personas que venden comida tradicional de Otavalo.⁵² Cuando llegan empiezan por preparar el anafre en el que cocinarán y a la media hora ya está listo y empiezan a vender pinchos de carne, arroz con pollo y/o carne y agua de sabor.

⁵² Aunque la primera vez se visito ese espacio que fue en febrero de 2010 llegó en un taxi una señora de rasgos afroamericanos, llamada Adela, con su hijo vendiendo comida. Pero sólo esa vez y no se le ha vuelto a ver más. Quienes venden comida actualmente son familiares de una persona a quien se puede identificar como líder.

Lo importante de este lugar es que sirve como espacio de encuentro étnico, debido a que los kichwas otavalos no tienen un espacio comercial único de concentración, a que no todos comparten la misma línea formal del comercio y a que no todos viven juntos. Este espacio es el punto de reunión donde se puede encontrar a un número considerable de miembros de esa comunidad que tratan de reconstruir un poco su cultura a través de la reunión, el juego y el consumo de comida tradicional. En este espacio también se puede notar el uso de algunos elementos de sus repertorios culturales como el vestido y el idioma, así como acercarse a conocer algo de su organización. De esta manera, el espacio urbano es reapropiado por la comunidad porque es el utilizado para recrear sus patrones culturales-comunales, reforzando sus vínculos cotidianos de origen.

A partir de lo mencionado podemos notar que existe una organización interna, pero no instituida como sucede con los triquis. Ello quizá se deba a que su llegada a la ciudad es relativamente reciente, o quizá al miedo a hablar de ello en México, un lugar donde la migración es tan fuerte y tan problemática. Lo cierto es que no se han encontrado referentes respecto a la existencia de una organización civil de kichwas en la Ciudad de México.

Esto no quiere decir que no haya interés o necesidad de crear una organización, pues en algunas pláticas informales con miembros de la comunidad respecto de sus fiestas se les ha preguntado si aquí en la ciudad y/o en el parque-albergue hacen sus fiestas tradicionales y aseguran que no, que para el Carnaval y el Inti Raymi, que son dos las fiestas principales de los kichwas, muchos regresan a Otavalo. Sin embargo, en una conversación informal la señora Emma Rodríguez, originaria de Peguche en la zona de Otavalo y quien vende en la alameda comentó que algunos miembros de la comunidad tenían la intención de celebrar la fiesta del Inti Raymi en la ciudad en junio del año 2011. Querían hacer danzas y poner música tradicional de esa fiesta, pero tuvieron cierto recelo de que fueran

sancionados por las autoridades debido a que desconocen las políticas de la ciudad y a que no tienen una organización que los represente ante las autoridades de la ciudad.

Un aspecto relevante encontrado en la investigación, con base en la observación de campo, es que los indígenas que practican el comercio han constituido élites que utilizan las relaciones de identidad para su beneficio particular. En ese sentido Alicia Torres (2005) comenta que el beneficio de la economía mercantil no está distribuido de manera homogénea entre los indígenas kichwas otavalo, sino que se concentra en unas cuantas familias a quienes autores como Kile (2003) y Meisch (2002) han reconocido como empresarios. A este respecto otra autora dice que “la migración transnacional ha beneficiado a los indígenas que poseían mayor tierra y mayor independencia económica”, de tal suerte que “los primeros migrantes marcarían el nacimiento de un grupo social con mayores ventajas frente a los indígenas no migrantes”; en ese contexto se entiende porque “la intensificación migratoria, agudizó también estas diferencias sociales” (Ordoñez 2008:71).

Respecto a la existencia de grupos de elite al interior de la comunidad kichwa, existe en la historia de la comunidad, la referencia a una figura social que se llamaba *mindalae*. Gina Maldonado menciona que los mindalae eran grupos de élite que merecieron un trato preferencial por parte de la Corona, trabajaron extraterritorialmente, estuvieron libres de mitas y tributos monetarios (Maldonado: 2002).

Esto ha llevado a algunos miembros de la comunidad a identificarse como parte de ese grupo de mindalae que en la actualidad realizan viajes y comercian en muchos lugares del mundo, pero esa práctica continúa favoreciendo la idea de diferenciación al interior de la comunidad en la que existen los empleadores y los trabajadores. Este aspecto es muy importante porque nos lleva a pensar en lo que Alicia Torres menciona, para ella no todos los kichwas que migran se insertan en el comercio de

artesanías, sino que un número cada vez mayor entre ellos se suma a la venta de CD piratas, bisutería o como trabajadores domésticos, lo que no los distingue de los migrantes mestizos (Torres 2005).

Las diferencias entre empresarios y trabajadores también se dejan ver en las relaciones cotidianas de las comunidades kichwas otavalo en la ciudad. En una reunión para organizar la ceremonia del Inti Raymi en la Ciudad de México, en el año 2012, fue evidente cierto recelo por parte de algunos miembros de la comunidad. El empleador, refiriéndose a la organización del Inti Raymi, afirma que no todos los de la comunidad participan, dice que, *son apáticos, que piensan de manera egoísta*. Lo interesante es que estos adjetivos se refieren a los trabajadores kichwas, no a los empresarios.

Así, encontramos que las diferencias entre empleadores y trabajadores, que sostienen en su lugar de origen, se reproducen también aquí en la Ciudad de México.

CAPITULO IV

IDENTIDAD ÉTNICA EN MOVIMIENTO: ENTRE LA EXCLUSIÓN Y LA INTEGRACIÓN SOCIAL

Este último capítulo se centrará en el análisis de los resultados obtenidos a través del trabajo de campo, para ver la manera en que la identidad colectiva, tanto de los triquis como de los kichwas Otavalo, al salir de su lugar de origen, ha sido impactada por su calidad de migrantes en el contexto urbano específico de la Ciudad de México. Analizamos sus características culturales propias, muchas de las cuales hoy en día están condicionadas por la globalización. En capítulos anteriores hemos enmarcado el espacio, la cultura y el tiempo en el que se encuentran las comunidades estudiadas, en el presente capítulo, procederemos a analizar la manera en que operan las relaciones interculturales que establecen cada uno de las comunidades indígenas, desde su condición de migrantes indígenas en contexto urbano.

Como introducción a este resultado y análisis de la investigación etnográfica, se desarrollará en las páginas que siguen una reflexión acerca del marco político y cultural nacional en el que se producen los dos tipos de relaciones interculturales que nos ocupan: la de los triquis con el medio urbano y la de los kichwas con ese mismo medio.

IV.1. El marco histórico, político y cultural de las relaciones interétnicas e interculturales en México.

El devenir de las sociedades, indígenas o no, siempre ha estado enmarcado por el encuentro cultural de diferentes colectivos que en determinado momento y circunstancia se relacionan. En medio del encuentro, los grupos intercambian significados culturales, atributos, formas de pensar e interpretar la realidad y al Otro. De alguna manera este intercambio va definiendo los contenidos culturales de los

grupos, las diferencias, pero también los encuentros. Es decir que siempre que dos o más grupos culturales se encuentran tienen lugar una serie de intercambios simbólicos, materiales, económicos, políticos conocidos bajo el concepto de “relaciones interculturales”. Este tipo de relaciones no implican una relación única, pacífica y potenciadora entre las comunidades, menos cuando se trata de dos o más culturas totalmente ajenas como es el caso de la cultura occidental y alguna comunidad indígena.

En las relaciones interculturales dos o más comunidades disputan y comparten elementos culturales. Sin embargo, las culturas marginales, en este caso las ancestrales, son las que más elementos disputan con la cultura hegemónica, porque ésta última trata de imponer sus características para que los pueblos originarios se asimilen a la cultura dominante. Por eso tal vez, en la mayoría de los casos, cuando se habla de relaciones interculturales se hace referencia directa a las comunidades indígenas. Pero las relaciones interculturales no son una condición exclusiva de estas comunidades sino de la sociedad en general.

Pese a ello, en el mundo global son las comunidades tradicionales quienes más están en proceso de apropiación de la cultura hegemónica, con la intención de poder desenvolverse en ella, reconfigurando los atributos propios. Aunque las relaciones interculturales no son una condición exclusiva de los indígenas sino que son parte de las mismas sociedades, es evidente que aquellas comunidades que se desplazan a contextos urbanos que les han sido ajenos en la mayor parte de su historia, establecen una mayor dinámica intercultural porque cotidianamente entran en contacto ya sea con otras comunidades y con otras culturas, ya sea con contextos más complejos como los urbanos o los semi-urbanos.

Este es el caso de las dos comunidades indígenas que estudiamos: los kichwas de Otavalo y los triquis de Copala que se encuentran y se relacionan en contextos urbanos. Cada una de manera diferente, con una compleja comunidad urbana, que en su seno es diversa.

Las relaciones que establecen las comunidades indígenas con la ciudad y sus sectores socioculturales diversos se enmarcan dentro de relaciones asimétricas. Esto se da no solo porque los grupos culturales del espacio urbano han configurado una cultura que los hace más capaces de mantener sus atributos, mientras que para las comunidades ancestrales una ciudad como el D.F., les es ajena y deben articularse a las dinámicas propias de la ciudad. Sino también porque, frente al grupo étnico inmigrante, la sociedad urbana tiene un peso específico mucho mayor desde el punto de vista cultural, ya que son grupos que en general representan a la gran mayoría amestizada de la nación mexicana. Una mayoría amestizada que, independientemente de las diferencias internas que posean, comparte a nivel nacional muchos rasgos y características culturales, entre las cuales se encuentran prácticas y relaciones con las instituciones que son reconocidas y avaladas por el Estado mexicano. Estamos hablando que las culturas urbanas ya hacen parte de las políticas de los derechos civiles, políticos y sociales avaladas por el Estado, e incluso las han apropiado, mientras algunas comunidades aun no se sienten reconocidas dentro de estas políticas o incluso ni siquiera las conocen. La situación de no reconocimiento del Estado y/o desconocimiento de la política, muestra la asimetría en la apropiación de derechos.

Uno de los rasgos que podemos reconocer con claridad en lo que Romer (2009) ha llamado la “asimetría de las relaciones interétnicas” características de México es que a pesar de que el Estado, a nivel de discurso constitucional⁵³, les otorga derechos a las culturas minoritarias, entre las cuales están

⁵³ Por ejemplo, a pesar de que la constitución mexicana menciona en su artículo 2º que “La Nación tiene una composición pluricultural sustentada originalmente en sus pueblos indígenas” que “reconoce y garantiza el derecho de los pueblos y las comunidades indígenas a la libre determinación y, en consecuencia, a la autonomía” . que pueden “acceder, con respeto a las formas y modalidades de propiedad y tenencia de la tierra establecidas en esta Constitución y a las leyes de la materia, así como a los derechos adquiridos por terceros o por integrantes de la comunidad, al uso y disfrute preferente de los recursos naturales de los lugares que habitan y ocupan las comunidades” en la práctica no se respeta ni su cultura ni sus derechos, a pesar de existir Instituciones como la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas. Incluso en caso del Distrito Federal existen instituciones como el “Consejo de Consulta y Participación Indígena”, y la “Comisión Interdependencial de Equidad para los Pueblos Indígenas y las Comunidades Étnicas del Distrito Federal”, entre otros. Pero la creación de estas instituciones no garantiza su funcionamiento ni sus logros como se comenta en el Informe preliminar de la Academia Mexicana de Derechos Humanos. 2008. p. 22.

las indígenas y las indígenas migrantes, en la realidad sus miembros no acceden a los mismos derechos que los mestizos porque en el encuentro intercultural en México una de las dos culturas ha sido excluida, marginada y hasta invisibilizada por la otra (Oehmichen, 2000).

Se trata entonces de un intercambio desigual porque se avala la cultura amestizada mientras se desconoce a las múltiples culturas marginales. Ello evidencia que el Estado ha desarrollado un mecanismo que busca subordinar a las minorías nacionales, mediante la aplicación de algunas estrategias político-sociales que han logrado imponer, en la mayoría de los sectores nacionales, un imaginario de las comunidades indígenas como incivilizadas, anquilosadas, sucias etc., lo que demuestra que se ha estigmatizado a las comunidades de manera negativa para imponer otra cultura. Lo anterior se deja ver históricamente. Desde la lejana época de la Colonia, cuando la monarquía impuso por la fuerza la cultura española sobre las culturas originarias, hasta en el establecimiento de una república liberal y el desarrollo actual de un Estado federal se ha promovido no sólo la sumisión de las comunidades indígenas al Estado- nación, sino el alimentar en la sociedad que hace parte de ese estado nación un imaginario que atribuye a las comunidades cualidades incivilizatorias y las construye como permanentemente subordinadas.

Pero no se trata sólo de la práctica social, política y económica, sino que también el discurso que niega la diversidad ha logrado la dominación de las culturas indígenas. Es un discurso unificador en el que se promueve la idea de una identidad nacional monolítica y homogénea. Mediante este discurso se sanciona aquello que es diferente, bajo el pretexto de que ello ataca la unidad nacional.

Florescano (2001) menciona que las estrategias utilizadas por el estado nación para acabar al “diferente” van desde la utilización de un relato histórico de la nación que se impone mediante los libros de historia, hasta los discursos que sustentaban la identidad criolla y posteriormente la mestiza en

una raza que determina la unidad nacional. Para poder entender la manera en que ese discurso educativo de la historia se ha desarrollado, tomaremos como referentes el relato histórico de tres momentos de la historia nacional que han sido fuertemente anclados en el imaginario colectivo de los habitantes de este país. El periodo mesoamericano, la conquista y la formación del Estado liberal nacional.

IV.1.1. Mesoamérica.

El primer argumento del discurso educativo acerca del periodo mesoamericano consiste en considerar a los mexicas como el pueblo fundador de esta nación. Desde esta lógica se han construido y promovido discursos que señalan a este pueblo como el pueblo elegido, el pueblo que por medio de estratégicos combates logró imponerse a los otros pueblos, el pueblo que estableció una cosmovisión desde la cual se narra la historia de lo que pasó en Mesoamérica. Desde este relato histórico, los mexicas son considerados como el pueblo más organizado, sus gobernantes como los más sabios y su sociedad la más justa. Se les considera los constructores de monumentales edificios y formas de explicar el mundo, que los lleva a ser vistos como el grupo más avanzado del periodo mesoamericano.

No hay duda de que la cultura mexica fue una civilización que aportó en términos culturales, técnicos, políticos y administrativos a la región. Pero sus contribuciones a nuestra historia han sido usadas como estrategia de acción política por parte del Estado para dar reconocimiento a unas comunidades muertas y desconocer a las comunidades vivas que han formado y siguen formando parte de esta nación desde tiempos antiguos. Con esta estrategia, el Estado quiso imponer una nación sustentada por la unidad y no por la diferencia.

IV.1.2. El resultado de la conquista.

Un segundo momento de ese discurso educativo tiene que ver con el proceso de la conquista, después de 500 años de haber tenido lugar y de haber sido dominados por los españoles. Parece que todavía seguimos conservando algunos elementos que en ese momento se desarrollaron y que, a pesar de haber pasado tanto tiempo, hoy continúan teniendo trascendencia social.

¿Qué aprendimos de la conquista? Parece que lo que nos ha enseñado el discurso educativo promovido por el Estado ha sido una serie de referentes inexactos que nos llevaron a asumir una práctica de subordinación, estigmatización y exclusión hacia los diferentes grupos sociales que integran este país. Por ejemplo si consideramos lo que algunos autores (Restall, 2004; Navarrete, 2008) postulan con respecto a que fueron los mismos indígenas, pero de diferentes grupos étnicos, los que en ese proceso ganaron la lucha contra los mexicas, entonces tenemos que reconocer que la enseñanza errónea que adquirimos fue creer que fueron los españoles quienes vencieron al pueblo mexica, pues con ello desconocimos la existencia de otros pueblos y además promovimos la idea de superioridad en los europeos.

Con ello no queremos decir que no haya existido una dominación e imposición de elementos españoles o hispanización, en los años posteriores al proceso mencionado, solamente queremos señalar que el proceso de la enseñanza-aprendizaje ha mantenido un enfoque distorsionado y que, al aceptarlo, asumimos una visión equivocada del proceso histórico que nos lleva a transformar la relación vencedor/vencido en superior/inferior, con la que se promueve la valoración negativa del vencido y la valoración positiva del vencedor. Por ello, Carlos Montemayor menciona que la idea de “la conquista no se redujo a las armas: entró en lo profundo de la cultura. Con la educación elemental y la castellanización se propusieron hacer más dóciles a estos pueblos y provocarles la admiración por la cultura española” (Montemayor, 2008: 39).

Para ejemplificar como se llevó a cabo dicho proceso podemos mencionar que algunos de los argumentos utilizados para justificar la invasión y la posterior dominación indígena se sustentaron en la idea de que los indios no tenían alma, y por ello podían ser explotados y esclavizados (Galeano 1980). El hecho de “suprimirle” el alma a las comunidades indígenas, además de legitimar acciones de explotación, favoreció el desarrollo de un referente mental según el cual se relacionó el alma con su contenedor, el cuerpo, y por lo tanto con el color de la piel que es la característica externa más inmediata de ese contenedor. Es decir, el cuerpo que no es blanco no tiene alma y ese es el cuerpo del contrincante que hay que sojuzgar. La sociedad colonial se estructuró a partir de las caracterizaciones físicas de las personas, de manera que los grupos blancos estaban ubicados en la cima de la estructura social, la cual estaba sostenida por otros grupos con fenotipos raciales diferentes, que en el caso de México fueron los indígenas y los negros.

Este orden de ideas, de colonización, lleva a considerar que la situación de diferencia de los indígenas obliga a colocarlos en un nivel de inferioridad con respecto a los blancos. Si los indígenas no tienen alma, no pertenecen al reino de dios, entonces se les ve como pobres, en el sentido de que carecen de algo. Por ello es necesario ayudarlos, y quienes pueden prestar esa ayuda son aquellos que tienen alma, es decir los blancos, porque ellos les ayudarán a tener lo que les falta. Como buenos cristianos que eran los españoles, su sentido del deber incluía ayudar a los nativos a tener lo que les faltaba, es decir cristianizarse y occidentalizarse para ser cada vez más parecidos a los blancos. Con ello se pretendió que los indígenas se encarrilaran para evitar que se salieran de control y para promover que se alinearan hacia el reino de Dios.

Desde la lógica blanca y occidental a los indígenas se les mira como incapaces de pensar en términos occidentales y de organizarse por sí mismos; para ello requieren de los otros. Así, con la visión de inferioridad que de ellos se tiene se justifica la explotación y subordinación de que son objeto.

La mirada de inferioridad desde la diferencia parte de la historia de dominación y de explotación de las comunidades indígenas. Precisamente, la promoción y difusión de las ideas acerca de la falta de alma, de la incapacidad de organizarse y de la necesidad de ayudarlos que se lleva a cabo a través de un relato histórico, religioso y manipulado, se convierten en herramientas eficaces para crear un discurso deslegitimador y de inferioridad de las culturas diversas al patrón hegemónico.

De manera general podemos afirmar que este discurso educativo de la conquista contribuyó y aun contribuye al modelo hegemónico de la nación que sobrepone una cultura sobre las otras. Por ello, los que se asemejan o acaso se parecen, tanto física como culturalmente a los blancos, son considerados superiores a partir de la idea de que poseen alma-razón y además son vencedores.

IV.1.3. El Estado liberal.

Hablar de la configuración del Estado liberal es hacer referencia al grupo que se colocaba entre los blancos y los indígenas y negros: los mestizos. Ellos, al no ser ni blancos ni indígenas o negros se encontraban en medio de estos niveles considerados como “los polos puros”. Los mestizos eran, fenotípicamente hablando, mucho más parecidos a los indígenas, pero adquirieron parte del bagaje cultural de los blancos y en cierta forma se sentían como ellos. Pero no es porque el mestizo haya querido o decidido hacerlo así; es porque el estado independiente, en busca de su identidad, le dio a jugar ese papel. El mestizo se contempla a sí mismo como semejante al blanco, si bien reconoce diferencias en el color de piel, se siente casi igual al blanco sobre todo porque piensa, ve y explica el mundo como lo hacen ellos, adquieren parte de su cosmovisión y su forma de entender la sociedad. El querer parecerse al blanco lleva al mestizo a asumir su forma de entender el mundo y considerarse superior a los otros y con la capacidad de dirigir los destinos de la nación. El mestizo se considera como el prototipo ideal de habitante del estado-nación que se crea con la independencia.

El mestizo se promueve entonces como el habitante y el gobernante sobre el que se construirá la nación que empieza a formarse. A este respecto, Federico Navarrete dice que “los gobernantes mexicanos, en su mayoría criollos y luego mestizos, hispanoparlantes y con una cultura occidental, decidieron que la suya era la única cultura y la única identidad étnica que debía existir en la nación mexicana” (Navarrete, 2008: 63). Así durante doscientos años se ha promovido el mestizaje como el proceso que se requiere para dar lugar a la nación mexicana. La cultura mestiza, entonces, se convierte en la forma de organización que debe procurar la nación. Si a lo anterior le sumamos que el elemento central promovido en el discurso del Estado moderno es la igualdad, a partir de ese discurso se considera que todos los habitantes del país son o deben ser mestizos y por lo tanto se critica a aquellos elementos físicos o culturales que no son como los del mestizo porque generan diferencia social y atacan la propuesta de la unidad nacional.

Precisamente, Oehmichen afirma que “la construcción de la nación mexicana ha tenido en el mestizaje una de las formas más evidentes de la violencia simbólica, que ha conducido a la invisibilización de los indígenas, a su inexistencia jurídica como sujetos de derecho y a la ausencia de órganos de representación política propios.” (Oehmichen, 2007: 93). La idea de configurar a la nación liberal desde la igualdad y el mestizaje lleva a que los Estados impongan una homogenización cultural, desconociendo y tratando de suprimir todo aquello que no cumple con los criterios del patrón cultural hegemónico.

Desde el nacimiento de las naciones en América Latina los criollos/mestizos -en el discurso-, idealizaron al indígena prehispánico. Era necesario apegarse a algunos símbolos que dieran forma e identidad al discurso criollo frente al europeo y que dieran identidad a los mismos criollos quienes no eran ni europeos ni indígenas. Ellos necesitaban tener legitimidad y poder en los nuevos territorios,

desligándose del discurso europeo colonial y asumiendo una redención hacia los habitantes de antaño del nuevo continente, lo cual les daba una posición dominante y autoridad en el territorio.

El reconocimiento de los pueblos indígenas de antaño les permitió a los criollos crear un relato sobre el origen de las naciones desde las culturas prehispánicas, que les sirvió de soporte para justificar la independencia. En el discurso nacionalista y patriota se usaron aspectos de las culturas indígenas originarias. Por ejemplo en México “el discurso del patriotismo criollo apelan a referentes de la historiografía de los pueblos nahuas, particularmente la de los aztecas” (Medina, 2007:116), pero desconocía la diferencia cultural del momento.

Desde esta perspectiva, Álvaro Bello plantea que con la constitución del Estado nacional— liberal y la lógica civilización-barbarie en América Latina se dio lugar a la política de exclusión, discriminación y marginación de las comunidades indígenas. La subordinación y exclusión se expresó en la falta, la ausencia o la anulación de derechos sobre sus bienes. Para otros grupos carentes de tierras la expansión del Estado-nación implicó la incorporación forzada y violenta al conjunto de la sociedad nacional pero de manera subordinada. Todo este proceso de subordinación indígena se disfrazó con la idea de que “la supresión de derechos indígenas perseguía la igualdad” (Bello, 2004: 49-50).

En el mismo orden de ideas, Magdalena Gómez menciona que “el Estado-nación y el orden constitucional se concibieron y organizaron en torno al principio de igualdad jurídica que ignora el reconocimiento de lo diverso, para impulsar el ideal de la homogeneidad” (Gómez, 2006: 237).

Dentro de este marco de pensamiento, las comunidades indígenas y las propuestas de reconocimiento a la diversidad cultural empiezan a ser estigmatizadas desde el discurso educativo, caracterizándolas como atrasadas, incivilizadas, incongruentes con la idea de modernidad que se promueve y una serie de adjetivos que poseen una fuerte connotación negativa hacia el “diferente” porque se salen de aquellos límites impuestos por la idea de la nación mexicana. “Se construyó así un

proceso de identidad nacional, con un “nosotros” valorado positivamente, donde los “otros”, los indios, tendrían que ser educados y asimilados para que llegaran a ser como “nosotros”, los mestizos” (Oehmichen 2007:95).

De esta manera, el discurso histórico promovido por el Estado y que se ha conformado a partir de creencias sobre lo que debe ser la unidad y la identidad nacional ha llevado al desconocimiento e infravaloración del indígena. Las narraciones históricas que se difunden a través de los procesos educativos han sido el sustento de las prácticas de discriminación, subordinación y exclusión que muchos grupos étnicos vivieron y viven hoy en los inicios del siglo XXI en México. De manera que en las relaciones interculturales en México, la subordinación política, económica y cultural ha sido el punto central desde el cual se ha establecido el intercambio cultural.

Consideramos que este proceso es muy importante porque nos muestra que a pesar de que la nación mexicana se consolidó con base en la igualdad cultural, la comunidad triqui sobrevive con elementos culturales que los diferencian de la mayoría nacional, al tiempo que forman parte de la nación mexicana. Sin embargo, la diferencia de su cultura, diferencia que en la actualidad resultaría ser una riqueza para muchas naciones, ha provocado que el Estado los vea como un sector social que pone en riesgo la unidad nacional de los mexicanos. Por su parte los kichwas, a pesar de ser de nacionalidad extranjera, forman parte de los grupos que atentan contra esta idea de la unidad nacional porque son poblaciones que responden a patrones y característica culturales con arraigo histórico, que son diferentes a la idea homogénea del mestizo. Ellos, al igual que los triquis, han sido subordinados por el Estado. Esto es porque “en el proceso de construcción cultural de la nación, los indígenas fueron vistos como una alteridad ajena a la modernidad e identificados como producto del atraso por las élites económicas y políticas” (Oehmichen 2007:112-113). Es decir, que estas dos comunidades, al ser

portadoras de tradiciones ancestrales, forman parte de los grupos que el Estado mexicano margina por representar la condición pre-moderna de la sociedad.

Finalmente si consideramos lo que dice Zemelman acerca de que las políticas de Estado representan a la cultura hegemónica (Zemelman. 2007), tenemos que más que una relación entre culturas es una lucha entre la cultura hegemónica representada por el Estado y la cultura ancestral representada por las comunidades indígenas.

IV.2. La identidad étnica en la ciudad.

En estas condiciones de relaciones interculturales asimétricas que tienen lugar entre las comunidades de indígenas migrantes y la sociedad urbana, llama la atención la actitud de las colectividades indígenas ante su identidad étnica y su manifestación ante la sociedad dominante.

Plantea Marta Romer que en una situación de contacto entre grupos culturales diferentes donde prima un proceso de subordinación, puede ocurrir que los estereotipos y prejuicios hayan sido consumidos por ambos grupos, de manera que los individuos de una colectividad subordinada elaboran diferentes mecanismos para enfrentar las contradicciones que ponen en peligro su identidad étnica y su propia personalidad. Una estrategia consiste en ocultar la identidad para eludir la discriminación, manipulando la identidad de manera que a veces se oculta y a veces se recupera según el contexto y los intereses del grupo. Esta estrategia de la identidad depende del grado de distancia y conflicto entre los grupos. También puede ocurrir que en el grupo subordinado se desarrolle una imagen negativa de sí mismo, de manera que se construye una identidad negativa (Romer, 2009:30).

Lo importante es tener presente que en las condiciones de intercambio cultural donde hay de por medio un proceso de subordinación, se puede reforzar la identidad como mecanismo de defensa o se puede provocar una negación para acabar con la agresión. Ello se debe a que en la mayoría de los

casos, la interacción entre grupos se realiza dentro del marco de instituciones del grupo mayoritario, la identidad étnica no ofrece bases para la acción y se vuelve una desventaja para un grupo minoritario, lo que hace más difícil su mantenimiento de los atributos culturales por parte del grupo dominado. Este hecho, en la mayoría de los casos puede llevar a una reconfiguración de la identidad étnica o a la pérdida de atributos fundamentales y fundantes de la identidad, porque si la identidad étnica no se expresa aunque sea en una forma moderada pero satisfactoria, los individuos pueden renunciar a ella o alterarla para poder relacionarse con los otros. También es cierto que entre estas manipulaciones, en el sentido que la identidad cultural se asume o no, se reivindica o se renuncia a ella en determinado momento según el interés y el contexto en donde se encuentre, contribuye a que la identidad continúe porque se trata de estrategias obtener ventajas laborales, o algún bien que se requiera, de ahí que este sea un estimulante para conservar la identidad.

Si nos centramos más directamente en la interculturalidad que se vivencia en los medios urbanos y en la economía urbana de la cual hacen parte algunas comunidades étnicas subordinadas, Arizpe (1978) sostiene que los rasgos étnicos se refuerzan o se debilitan según la participación efectiva en la economía urbana. Si no hay participación dentro de ésta, los valores tradicionales se conservan, mientras que si hay una inserción efectiva en la economía urbana los valores urbanos se adoptan y con ello se cambia la identidad étnica. “De no existir esa posibilidad de participación, (...) al rigidizarse la estructura ocupacional industrial, no se da la adopción de esos valores; es decir, el cambio de identidad étnica” (Arizpe, 1978: 238).

No obstante, esta aparente renuncia de los valores tradicionales se verá modificada con las generaciones futuras, pues los descendientes de migrantes que nacieron en la ciudad y se han asimilado a la cultura urbana, adquiriendo acceso a derechos y servicios, pueden generar una práctica de reivindicación cultural a partir del nivel de escolaridad que logren. Es decir, los descendientes de

migrantes que adquieren una formación intelectual desarrollan con el tiempo un rescate de su identidad de origen, o la identidad originaria de sus padres.

Es así que dentro de este abanico de posibilidades queremos describir la manera en que las identidades colectivas de las comunidades de migrantes indígenas en contexto urbano estudiadas se han mantenido y/o modificado dentro de su nuevo contexto de vida.

Los comentarios siguientes, permiten reconocer la existencia de un imaginario del migrante que conserva su cultura; un imaginario con el cual se identifica y del cual se siente orgulloso:

Caminando por la Avenida Eje Central Lázaro Cárdenas, en el cruce con la calle de República de Uruguay, encontré a dos mujeres kichwas que esperaban el cambio de luz en el semáforo para cruzar la avenida, ese momento lo aproveche para acercarme a ellas y hacerles unas preguntas.

A- Hola Buenas tardes, disculpen ¿ustedes son kichwas?

K- *Si somos kichwas*

A- ¿les puedo hacer una pregunta?

K- *A ver*

A- ¿cuando ustedes vienen aquí a la Ciudad de México pierden su cultura, su identidad?

K- (Al unisonó) *No*, (la que parecía un poco mayor continuo hablando) *no se pierde, seguimos conservando nuestra cultura, nosotros adonde quiera que vayamos siempre conservamos cultura y costumbre kichwa*

A- ¿Cómo?

k- *En la ropa, en los hombres usan el pelo largo*

A- Pero ¿Qué pasa con los jóvenes que se lo cortan?

K- *¡Ah!, eso es de cada uno, cada quien lo puede hacer, aunque esté allá* (se refiere a Otavalo)

A- Ah bien, sabe que nosotros fuimos a Otavalo

K- *¿Cuándo?*

A- Hace dos años

K- *¿Y qué tal, le gustó, es bonito?*

A- Si nos gustó, estuvimos ahí un mes

K *Ah bueno...*

En ese momento el semáforo cambio a luz verde y ellas se despidieron y se fueron, no nos dio tiempo de presentarnos.

En otras pláticas con José y David, dos miembros de la comunidad kichwa, recogí los siguientes comentarios:

J- *No, nosotros nunca perdemos nuestra cultura, siempre traemos cultura kichwa*

A- *¿Cómo le hacen?*

J- *Por el idioma, donde quiera que vayamos siempre hablamos idioma kichwa, el cabello también es costumbre que usamos y el vestido que usan nuestras mujeres es como hacemos para no perder cultura kichwa, nosotros siempre estamos viajando, pero adonde quiera que vamos traemos nuestra cultura kichwa (José)*

David, como casi todos los varones kichwas, siempre viste de mestizo, pero además tiene el pelo corto. En una ocasión lo vi usando pantalón y sudadera de moda, con gorra y con audífonos, por lo que le pregunté:

A-*¿Tú te consideras kichwa a pesar de no vestir a la manera tradicional de los kichwas?*

D- *Sí, yo soy kichwa aunque no me vista así como el kichwa, por mis raíces, porque siempre, ande por donde ande, yo sé que soy un kichwa (David).*

En el caso de los triquis encontré la siguiente opinión:

La gente que ha...ha venido de su comunidad a México, por busca de trabajo...eh... por busca de donde vender su artesanía, la gente que estando aquí en México no es... ellos no cambian lo que es sino mas bien cambia de ropa a veces ¿no? Por decir, porque aquí ya mucha gente no usa su huipil tradicional pero de costumbre no.. La gente que vive aun así, aquí en varias comunidades triquis aquí en el Distrito Federal, en algunas delegaciones ellos conservan su cultura como es en fiestas, o algo así tradicional en su comunidad lo siguen haciendo aquí en México. Además ellos tienen... hay comunidades triquis que tienen proyectos de cómo hacer, cómo estudiar para que a los niños tampoco se le vayan perdiendo ese tipo de costumbres y lo principal su lengua ¿no? Porque hay varios niños que también se les va ¿no? Por cuestión de que ellos tienen que estudiar aquí en el D.F. y van en otras escuelas entonces van a hablar con los niños de la escuela ¿no?, van aprendiendo un poco de castellano pero van dejando su dialecto. Entonces lo que estamos haciendo aquí en el D.F es que los niños no pierdan su costumbre (Carmelo).

En varias ocasiones, manteniendo conversaciones con los miembros de la comunidad kichwa, escuché comentarios de personas adultas, quienes (a excepción de uno que dijo llamarse Luis) no mencionaron su nombre, pero piensan que los jóvenes ya no quieren seguir la usanza tradicional; dicen que *no conservan la tradición porque se cortan el cabello* y eso los adultos lo consideran mal. Mencionaron que *lo malo de los jóvenes es que se van a otros lugares es que cambian su vestir por el de el mestizo, entonces cuando regresan a otavalo ya no conservan la tradición*. Estos comentarios los hicieron a

pesar de que estas mismas personas visten como mestizos. Incluso otra persona comentó que solamente las mujeres kichwas, las casadas, visten de manera tradicional y que las jóvenes ya casi no. Pero en todos los casos, sin variación, se identificaron con la imagen del kichwa viajero y vendedor exitoso.

En una plática con una mujer kichwa, quien me conto que ya llevaban más de 9 años viviendo en México, le pregunte porque no se habían nacionalizado y me respondió así:

es que mi marido no quiere, él dice que no, que es muy importante seguir siendo del país de uno, pero yo digo que no importa de dónde sea uno porque siempre vamos a seguir siendo kichwas (Sra. Rosa)

Por otra parte, retomando los comentarios vertidos por Carmelo, hizo el siguiente comentario donde deja ver ese imaginario del cual está orgulloso:

Si alguien, por decir, si tienen a sus hijos en otras escuelas y así ¿no? Esos... niños van cambiando y mueren los señores o mueren sus mamás, y básicamente ya ahí es cuando ya cambia toda...todo lo que es... si es...fue otomí o.... o.... otras personas su familiar...ahora ellos ya no lo son... porque pierden ese...ese distanciamiento hacia sus comunidades...hacia sus familiares, y los triquis no, los triquis siempre se mantienen unidos y es donde no pierden todo (Carmelo).

IV.2.1. La persistencia de la identidad originaria de los triquis de Copala y los kichwas de Otavalo.

Uno de los primeros procesos que hemos encontrado en las comunidades estudiadas es la persistencia de la identidad étnica que los unificaba en sus comunidades y territorios de origen. Esta persistencia no sólo se ha encontrado a través de la historia, sino que en la actualidad, al recorrer la ciudad y al observarlos haciendo sus actividades laborales, se evidencia que si algo han mantenido desde su lugar de origen, a través del proceso de migración y su establecimiento en la ciudad, es su identidad étnica.

Este proceso se reconoce porque exteriorizan y se hacen visibles algunos elementos que los caracterizan, que les dan identidad y que los diferencian de otras comunidades, como por ejemplo el

vestido y el idioma. Ello se observa a simple vista con el solo hecho de acercarse a comprar algún producto de los que comercian. Otro ejemplo es cuando le preguntan a un miembro de la comunidad kichwa otavalo si es ecuatoriano, se queda serio y tarda en responder, mientras que si se les pregunta ¿Eres kichwa? Contestan rápido, afirmativamente y en ocasiones hasta sonrientes.

Pero cuando el acercamiento es más próximo, es decir en el momento en que se entabla una conversación con estas comunidades se reconoce que hay otros elementos no visibles, sino más bien subjetivos y simbólicos, pero igual de importantes para la persistencia de la identidad étnica como el lazo afectivo con el territorio y el imaginario colectivo que trasciende las fronteras nacionales.

Aquí queremos enfatizar cómo la persistencia de la identidad étnica, siendo similar y a la vez diferente de la que poseían en su lugar de origen, fue tan fuerte que resistió a los embates del proceso de movilidad espacial a través del cual llegaron a la Ciudad de México. A pesar de este desplazamiento las comunidades han logrado vincular las diferentes espacialidades y a partir de ello, podemos reconocer que algunos *elementos que se han conservado, lo han hecho gracias a que han cambiado*, adecuándose al contexto en que se desenvuelve el grupo.

De entrada podemos señalar algunas generalidades que se han encontrado en la historia y en las descripciones etnográficas de ambas comunidades. Por una parte encontramos que en su lugar de origen su identidad se mantiene gracias a que se perciben como miembros de una comunidad indígena. Esa percepción que les genera identidad, se construyó a lo largo de su historia partiendo de la relación que establecieron con los grupos dominantes en turno y que los llevó a reconocerse diferentes a los dominadores. Teniendo presente su diferencia, sus repertorios culturales como el idioma y el vestido, entre otros, no hicieron más que reforzar su identidad y remarcar esa diferenciación. Este proceso de relacionarse a partir de identificarse y diferenciarse se vio apoyado por sus prácticas cotidianas, así como por los mitos que le dieron sentido y explicación al mundo y al espacio que los rodeaba.

En esta lógica, los rituales que realizan nos hablan de su espacio y la interacción que tienen con los elementos que rodean su espacio vital. Por ejemplo los ríos juegan un papel importante en sus rituales tradicionales como el matrimonio, otorgando un sentido de purificación a los participantes; los mitos sobre la montaña nos hablan de los elementos que integran el paisaje y algunos mitos sobre los animales y las plantas dejan ver que se refieren a los elementos del hábitat del cual ellos mismos forman parte. Incluso a nivel cultural el espacio juega un papel relevante en la construcción de la identidad de origen de forma tal que es común que se identificaran así mismos y ante los otros con el espacio de donde provienen es decir triquis de Copala y kichwas de Otavalo.

IV.2.2. El territorio.

Para empezar a hablar de la manera en que la relación con el territorio ha permitido la persistencia de la identidad étnica, es necesario mencionar que el espacio se vuelve territorio cuando la comunidad que lo habita se apropia de él, lo usa, lo simboliza cargándolo de significados, a través de este proceso el espacio pasa a transformarse en un territorio (Giménez, 2007).

Así cuando el espacio físico como objeto material sobre el que se realiza la actividad cultural es internalizado como territorio, pasa por un proceso de transformación que lo lleva de ser un objeto material a un objeto inmaterial con significado, en tanto se vuelve símbolo, en tanto pasa de ser un objeto externo a ser un objeto interno mediante la construcción de referentes mentales que evocan la espacialidad.

La migración de las comunidades indígenas a la ciudad nos habla del proceso de transterritorialidad, es decir el mecanismo a través del cual la movilidad del lugar de origen lleva a los miembros de una comunidad a recrear, en otro espacio, algunos elementos de su espacio originario

como la nominación y la organización, con los cuales tratan de mantener activa su vida comunitaria mas allá de su lugar de origen.

Pero también nos habla de la desterritorialización, es decir de la separación de la sociedad con su espacio de origen, situación que en algunos casos podría ocasionar desorganización social dentro del grupo étnico. En otros casos, sin embargo, la interiorización que los individuos han hecho del espacio territorializado, les permite recrear sus elementos culturales tomando el espacio como eje central de su identidad étnica.

De cualquier manera, estos procesos nos permiten afirmar que la recreación cultural y la creación de espacios étnicos en el ámbito urbano, muestran que aunque la comunidad se desplace de su lugar de origen, mantiene simbólicamente un vínculo fuerte con el mismo o, dicho de otro modo, las comunidades que se mueven de su lugar de origen llevan su referente espacial donde vayan manifestándolo de manera constante.

En el caso de las comunidades estudiadas, los kichwas y los triquis desarrollan un proceso de trasnterritorialización al llevar sus prácticas culturales hacia otro lugar. Pero en el caso triqui en particular existe además un proceso de desterritorialización debido a que algunos de ellos fueron obligados a dejar su lugar de origen. De aquí que podamos identificarlos más con la nominación de comunidad en diáspora, pues como hemos citado anteriormente existe un desplazamiento forzoso de su lugar de origen junto con un anhelo de regresar y la imposibilidad de hacerlo.

Pero lo más relevante es que durante el trabajo de campo se encontró con que Otavalo y Copala se volvieron referentes centrales para la autoadscripción como miembros de la comunidad, pues a pesar de que no todos lo kichwas son de Otavalo, sino de comunidades cercanas como Peguche, Agato, Illuman, etc., y de que no todos los triquis son de Copala, sino de comunidades como San Martín Ytunyoso, Santo Domingo del Estado, entre otras, en todos los casos se identificaron,

respectivamente, como parte de la comunidad de Otavalo o Copala. Esto nos permite reconocer que el valor simbólico que estos espacios adquirieron fue tan amplio que estos migrantes los asumen como propios y los mencionan a la hora de manifestar su pertenencia.

Ahora bien ¿Qué pasa con las prácticas comunitarias en el espacio urbano? Observamos que, con diferentes modalidades, se tratan de reproducir en la ciudad, primero transpolando elementos de su organización comunitaria al contexto urbano, después tratando de darle continuidad a su función en este mismo espacio.

IV.2.3 Lo comunitario. Un rasgo de la identidad y la persistencia del lugar de origen: *Angos y Xi a* en la Ciudad de México.

Una de las figuras sociales que tiene una presencia constante a lo largo de la historia de las comunidades locales de América Latina es la del cacique. Desde el periodo prehispánico hasta la época actual este personaje ha jugado un papel relevante como mediador entre las comunidades y las autoridades. “Parece que el ser un intermediario exclusivo con poder local, autoritario, personalista, correspondiente sobre un territorio y su población, han sido características claves y reconocidas del cacique a lo largo de la historia mexicana” (Buve, 2003:18). Considerando que la mayoría de los poblados estaban subordinados a un poder mayor, el cacique era el personaje más importante de la localidad. Esta persona era la figura principal de una comunidad por ser el que tomaba las decisiones que dirigían las acciones de los miembros de la comunidad. Por ello podía concentrar privilegios y bienes materiales, además con el tiempo y su actividad podía incluso adquirir prestigio. También por eso algunas personas buscaban emparentarse con él para adquirir prestigio a través de los lazos de parentesco.

En el caso de las comunidades estudiadas hemos mencionado la existencia de personajes que pueden tener la caracterización de caciques el *Ango* en Otavalo y el *Xi a* en Copala. Estas personas fueron y/o son representantes de su comunidad. Como representantes adquieren prestigio y tienen influencia sobre las decisiones de los miembros de las comunidades, es decir son personajes de poder.

La existencia actual de dirigentes entre los miembros de la comunidad kichwa otavalo y entre los miembros de la comunidad triqui, se asemeja a la figura de estos caciques antiguos, de manera que podríamos decir que esta imagen del cacique como persona de poder, ha trascendido la temporalidad para llegar hasta nuestros días.

En el caso de los kichwas los líderes son aquellos que concentran poder económico. En el caso de los triquis, los dirigentes, que pueden ser los líderes de una organización social, son reconocidos por su actividad y por su desempeño político. Lo importante es que a partir de identificarlos como personas de poder, los demás miembros de la comunidad los reconocen, los obedecen y en ocasiones buscan emparentarse con ellos. En esta parte es importante recordar que la fiestas, pueden muy bien servir para dichos propósitos

Por ejemplo, durante la organización de la celebración del *Inti Raymi* en la Ciudad de México en el año 2012, los miembros de la comunidad kichwa otavalo, propusieron que una persona, que ellos consideran adecuada para dirigir esta actividad, fuera avisada y se asumiera como dirigente.

“Estamos pensando, yo y otros compañeros llevar...preparar arroz con fritada, fruta, así como hacemos en nuestra tierra, y llevar(la) a Don Rafael para invitarlo, verdad, a que sea representante, que dirija pues el Inti Raymi, que acepte “el cargo” así como hacemos en nuestra tierra se visita a la persona, se le lleva un presente, se conversa y después se hace la solicitud para que asuma “el cargo” (Manuel Lema).

Con estas palabras el Sr Manuel Lema nos refiere el proceso a través del cual se quiere otorgar el mando a un miembro de la comunidad de kichwas residentes en la Ciudad de México. Al reflexionar sobre la elección de esta persona como dirigente, se encontró mediante las observaciones de campo,

que forma parte de lo que hemos denominado el migrante empresario, es decir que posee un capital económico que le permite transportar grandes cantidades de mercancía y además contratar trabajadores a su servicio. De manera entonces que, se consideró a esta persona el más indicado, por ser el que tiene más poder económico y de mando. En este sentido, se mantiene la idea del kichwa laborioso y comerciante como la figura representativa de la comunidad.

En este proceso se puede evidenciar que la persona elegida para dirigir algunos rituales y momentos de encuentro cultural de la comunidad kichwa debe tener prestigio y por ende que los miembros de la comunidad lo reconozcan como autoridad para ser elegido representante y dirigente. Pero también permite reconocer que esta persona representa la figura del cacique prehispánico que está presente en la actualidad de la comunidad.

Afirmamos lo anterior porque esta persona que tiene la capacidad de movilizar grandes cantidades de mercancías, puede movilizar también personas, es decir impone su decisión sobre un cierto número de individuos que le obedecen. Pero también porque entre los trabajadores y el empresario existe un lazo de parentesco, pues en varias conversaciones algunos kichwas aseguraron que esta persona es su tío o su primo. Se trata de un empresario familiar o del comercio que está integrado por relaciones familiares, de parentesco y comunales.

Este tipo de relaciones puede interpretarse como una característica del capitalismo en el sentido de que el empresario se apoya en sus lazos familiares para explotar la mano de obra de sus trabajadores. Pero también está la visión del trabajador que considera la relación laboral *una ayuda* que el empresario brinda *para salir adelante*. Es decir no se trata de una explotación laboral, sino de un vínculo solidario entre la comunidad y el “cacique”. Existe así una relación de parentesco donde el aprecio evita que se considere explotación, por lo tanto adquiere más forma de caciquismo que de explotación comercial.

En el caso de los triquis ocurre lo siguiente, la figura del *xi a* que continúa presente en la persona de los dirigentes, puede ser un equivalente a un cacique en el sentido de que es quien mueve a las personas según sus intereses.

Por ejemplo durante nuestros primeros acercamientos con miembros de la comunidad en el año 2009, en una ocasión nos presentaron ante un grupo de personas que eran dirigentes triquis en la ciudad. Es decir se trataban de dirigentes en plural y no del dirigente como único, con ello pude deducir que había varios grupos de la comunidad triqui y que a cada grupo lo dirigía un líder.

En otras ocasiones, durante algunas conversaciones con miembros de la comunidad, en la alameda y el mercado de la ciudadela, algunos de ellos mencionaron que antes de platicar con nosotros *tenían que pedir permiso* o si prefería que primero hablara con el representante.

Estas situaciones permiten reconocer que existe una figura de principal al que obedecen otros miembros de la comunidad. Lo interesante es que en este caso se refiere a una figura que tiene prestigio político que adquiere en su relación con otros dirigentes y con las autoridades institucionales. La manera en que esta persona coordina a los miembros de su grupo para lograr que sus demandas sean cumplidas, le lleva a adquirir reconocimiento y prestigio entre la comunidad. No se puede asegurar que el reconocimiento y el prestigio vayan acompañados de un beneficio económico, sin embargo parece que desde la lógica de la comunidad el prestigio es más de carácter simbólico, como lo muestra el ejemplo siguiente.

En una exposición sobre los triquis, que se llevó a cabo en el Instituto de Investigaciones Históricas en la UNAM⁵⁴, Epifanio Díaz Sarabia, quien pertenece a la comunidad triqui y posee el título de Licenciado en derecho y la Maestría en derechos humanos, hizo mención a que algunos miembros de la comunidad triqui que migraron hacia Estados Unidos, tuvieron la oportunidad de

⁵⁴ 04 de septiembre de 2008

acumular ganancia que llevaron consigo cuando regresaron al pueblo, de manera que se les reconocía como exitosos. Ante este panorama alguno de los asistentes pregunto si ¿esa situación daba lugar a la concentración de riqueza y al fraccionamiento de la comunidad por cuestiones económicas?, o incluso si ¿era posible que surgieran grupos de poder económico al interior de la comunidad? a lo que él respondió que no, que cuando alguien llegaba del norte con una cantidad considerable de dinero, empezaba a ser solicitado, por los demás miembros de la comunidad, para participar como mayordomo en la fiesta del santo patrón, o como padrino de el bautizo de sus hijos, o como padrino de boda; de manera que la ganancia nunca se concentraba porque el que tenía dinero lo repartía entre la comunidad mediante los gastos y las fiestas en que participaba.

Este comentario nos permite reconocer que, si la fiesta es un proceso de cohesión social, la manera de repartir la riqueza en esas actividades de la comunidad funciona como reforzador de este mecanismo de cohesión a través del establecimiento de lazos de parentesco y mediante el reconocimiento que da el rol de los cargos. De manera que, a los procesos de cohesión social por medio de rituales, hay que añadirle el reparto de riqueza como mecanismo de distribución de bien común para reforzar esa cohesión social mencionada.

De nueva cuenta, si consideramos la dinámica de las fiestas y la llevamos al ámbito urbano encontramos que en la Ciudad de México esas fiestas también podrían servir de mecanismos para la distribución de la riqueza y evitar la concentración de la misma en una persona o un grupo. Ahora bien, acostumbrados a la lógica capitalista donde el beneficio que se espera es siempre económico e individual, nos cuesta trabajo reconocer que puede haber otro tipo de recompensa social que no siempre sea la acumulación monetaria.

En estos dos ejemplos se muestra que la imagen del cacique, vista desde la explotación, no alcanza a explicar las relaciones sociales internas de la comunidad en la ciudad, sino que también

puede haber la posibilidad de ver al cacique como el líder y dirigente del pueblo, sobre todo porque en el caso de los kichwas otavalo, a pesar que el cacique pueda adquirir algún beneficio económico, la imagen que se tiene de éste en ambas comunidades está siempre cargada de un sentido de prestigio y reconocimiento social positivo, pues siguen jugando el papel de intermediarios frente a las autoridades inmediatas, pero más aún cuando, en el caso que nos interesa en este trabajo, son ellos quienes conscientes del beneficio que produce el uso de su identidad étnica en la ciudad, se encargan de promover la identidad étnica proponiendo el uso de su idioma y su vestido entre los miembros de ambas comunidades.

IV.2.4 Las organizaciones sociales.

Otra manera de reproducir la pertenencia comunitaria en la ciudad es mediante la creación de organizaciones sociales, que son muy importantes porque sirven de ayuda para los migrantes, coordinando las redes sociales y vinculando los espacios de origen y de llegada. Algunas asociaciones, centradas en los problemas que existen en el lugar de origen, buscan promover la solución de esos problemas ya sea mediante la recaudación de fondos o mediante la organización de actividades colectivas (léase la minga o el tequio) para solucionarlos.

Las organizaciones indígenas en la ciudad cumplen diversas funciones importantes para el individuo y la comunidad. De entrada porque ayudan a mantener las relaciones sociales básicas, como la familia y el círculo de amigos que aminoran el ritmo compulsivo de los cambios sociales y culturales. En seguida porque facilitan la inserción de sus miembros en la sociedad urbana en lo que se refiere a empleo, educación, solución de problemas, etc. Finalmente también son centro de diversas actividades de tipo social, como bailes, reuniones, actos deportivos, entre otros, a través de los cuales se mantienen las relaciones entre personas que viven dispersas en la ciudad. A fin de cuentas son el

mecanismo mediante el cual los medios de recreación y la misma comunidad se tratan de recrear en la ciudad (Romer, 2009).

IV.2.4.1 Las organizaciones sociales en la ciudad.

La existencia de las organizaciones sociales permite reconocer diferencias que abarcan las colectividades y las generaciones de migrantes, pero también permite reconocer el uso político que hacen de su identidad.

En el caso de los triquis existen varias organizaciones sociales en la ciudad MAIZ, López, Municipio Autónomo San Juan Copala, MULT, MULTI son algunos nombres de estas organizaciones que no sólo tienen integrantes en la Ciudad de México, sino que incluso en el lugar de origen tienen sus seguidores. Pero aquí en la ciudad permiten reconocer dos cosas: la formación política y la existencia de cuando menos dos generaciones de migrantes triquis.

La formación política tiene que ver con los objetivos que la organización persiga. Cuando la obtención de algún beneficio está condicionada por el interés de algún partido político (actividad común en el ejercicio de gobierno de este país) la organización se afilia al partido en cuestión. De ahí que en algunas organizaciones exista un vínculo estrecho con un partido político en particular, por ejemplo se relaciona MULT con el PRI, MULTI con PRD, etc. Esto provoca divisiones al interior de la colectividad, por parte de los miembros que habitan en la ciudad y que las forman, que se manifiestan como rivalidades políticas, pero en casos más graves incluso pueden llegar a enfrentamientos violentos entre ellos.

Sin embargo, a pesar de que la vinculación que las organizaciones tienen con los partidos políticos ha provocado divisiones internas en la comunidad, por otra parte ha permitido que se desarrolle una amplia participación política entre los miembros de la colectividad. Ésta consiste en

realizar acciones para manifestarse, para demandar recursos, espacios y por supuesto la exigencia de cumplir los acuerdos. Con estas prácticas los miembros de la comunidad adquieren conocimiento del manejo de la política en la ciudad, de manera que forman organizaciones para movilizarse políticamente.

La segunda tiene que ver con el tiempo de llegada a la ciudad. Considerando que el arribo de algunos miembros de la comunidad ocurrió décadas atrás y que muchos de ellos se quedaron a vivir en la ciudad, algunos de sus hijos son nacidos en la ciudad. Esto nos habla de un grupo que ha tenido una estancia prolongada de más de una generación de migrantes: los que salieron y sus hijos nacidos en la ciudad. Este tiempo de estancia prolongado, junto con la formación política, ha permitido reconocer la utilidad de las organizaciones y sobre todo ha permitido su formación misma. En caso de la identidad étnica, las organizaciones la refuerzan porque mediante esta identidad se construyen y se expresan, utilizando los referentes identitarios para adquirir reconocimiento institucional.

Lo relevante es que todo este proceso, en el que hacen uso de su identidad para luchar por objetivos que buscan conseguir un beneficio colectivo, nos señala el ejercicio de su etnicidad en la Ciudad de México. Una etnicidad que, como hemos visto, en abierta confrontación con el Estado, ha sido construida y reforzada a lo largo de su historia por la lucha constante contra los despojos, la marginación y la exclusión social de que son objeto, pero que se traslada y extiende su acción al ámbito urbano, como refiere una informante triqui:

*P'us no, los triquis no este no...p'us no son agresivos sino mas bien le dicen así porque ellos se defienden y no se dejan. Es eso porque p'os como nos, como se van a dejar, ni una gente se va a dejar y a todos la.... a todos los pobres indígenas por más que sean este....ignorantes o por más que no sepan estudiar, que no estudiaron que no saben leer pero ellos saben defender a su **pueblo**, entonces no es agresivo sino ellos se defienden p'os aquí también en la ciudad todos se defienden, por defender nos dicen agresivos... eso es lo que pasa (Josefina)*

En cambio los kichwas no han logrado tener una organización, ya sea porque no les interesa o porque desconocen el mecanismo a través del cual puedan formar una organización social que los represente en la Ciudad de México. Esto puede deberse a dos cosas: la llegada relativamente reciente a la ciudad y la condición de migrantes ilegales que tienen algunos de ellos. Es decir que debido a que la gran mayoría ha llegado a la ciudad a partir del año 2000, muy pocos tienen hijos aquí, incluso muchos no piensan radicar aquí, sino que la Ciudad de México se constituye en un lugar de permanencia temporal, por lo tanto no les interesa formar una organización. Por otro lado, en algunas pláticas con miembros de la comunidad se ha dejado entrever que algunos de ellos no tienen una estancia legal en el país. Eso hace que sean más cautelosos con la formación de una organización civil que los puede volver centro de atención por parte de las autoridades.

Esto no quiere decir que no existan mecanismos de organización entre ellos, pues la existencia de redes sociales, las reuniones y prácticas que hacen los días domingos nos muestran la persistencia de su organización comunitaria aquí en la ciudad. Ellos poseen una organización informal que se expresa en algunas reuniones de recreación y de encuentro entre los miembros kichwas. Estos encuentros muestran su relación de pertenencia identitaria pues se reúnen con miembros de su misma comunidad, utilizan su idioma y las mujeres usan su ropa tradicional, incluso en situaciones de recreación, como es jugar basquetbol. En esas reuniones también se nota que hay personas que tienen un reconocimiento de prestigio entre ellos, porque o son los que organizan los partidos, o llevan los balones y la red, o son los encargados de hablar con el administrador del parque. Con la observación de todo este proceso podemos notar que, a través de su organización como un referente de pertenencia, las comunidades buscan mantener elementos de la identidad étnica en la ciudad.

De modo que, ante la carencia de una organización social con reconocimiento legal, es interesante poner atención a lo que puede llegar a pasar en años venideros, porque en otros lugares

como Bogotá han incluso formado un cabildo kichwa (Caicedo, 2010). Habrá que ver entonces que organización formarán y como lo harán.

Ahora bien, en el caso de los kichwas, si tenemos en cuenta que la etnicidad no se limita a una expresión contra el Estado, podemos considerar que la organización social que tienen, las reuniones en las que usan su vestido para diferenciarse y hacerse notar, la unión que hacen para solicitar espacios de venta, son formas manifiestas de su etnicidad en la Ciudad de México, como pudimos observar en los preparativos para la realización del Inti Raymi en esta ciudad.

Durante el mes de mayo del año 2012, se presentó la oportunidad de conocer a algunos integrantes de ECUARMEX (Asociación de Ecuatorianos Residentes en México), a quienes les presenté el proyecto de la realización de la fiesta del Inti Raymi en la Ciudad de México. El proyecto les interesó y ofrecieron ayudarme a gestionar permisos. Movilizándose de manera veloz me orientaron para acercarme al embajador de Ecuador en México, Dr. Galo Galarza, quien, interesado en el proyecto, decidió de igual manera brindar su apoyo para la realización de la actividad en la ciudad.

Sin embargo, los apoyos que el Embajador y ECUARMEX brindaron a ese proyecto se toparon con una limitante fuerte para la continuidad del mismo: el rechazo de varios miembros de la comunidad para participar con él. La explicación a este rechazo fue que durante las actividades de La Feria de las Culturas Amigas en la Ciudad de México, durante el mes de mayo de los años 2011 y 2012, *tanto la embajada como ECUARMEX no han considerado a toda la comunidad a participar, sino que solamente a una familia de comerciantes kichwas otavalo y los demás no podían participar en la misma y por lo mismo no obtenían ningún beneficio de esa actividad.* De esta forma muchas de las personas que se negaron a participar con la embajada y con ECUARMEX eran aquellas que se quejaban de *que ninguna de las dos los ayudaba y por lo tanto ellos tampoco quieren tener ningún acuerdo con ellos.*

Vemos pues que es una forma de acción política en donde la identidad colectiva tuvo un papel relevante.

IV.2.4.2 Las Fiestas.

Después de las asociaciones está la celebración de fiestas que buscan continuar las relaciones sociales que se tenían en el lugar de origen. El sentido de comunidad les viene de realizar actividades en común para beneficio de toda la comunidad. Un ejemplo de ello es el *tequio* en Oaxaca y la *minga* en Otavalo.

Estas actividades cumplen con la función de mantener el sentido de comunidad entre los miembros o de ayuda a una persona: una fiesta o la construcción de una casa refuerza el sentido de pertenencia a la comunidad a través de la solidaridad.

Estas prácticas comunitarias se plasman de manera más concreta en las fiestas, que son el momento en que el grupo reafirma su pertenencia y su cohesión, y en el que también expresan la adhesión del grupo o pueblo al orden de normas que establece la organización social, de manera que la forma en la que se respetan y ponen en práctica dichas normas involucra a cada sector y a cada ser humano del grupo étnico como actores, como referentes y como continuadores del mundo que habitan, y por lo mismo juegan un papel importante en la construcción de lazos de parentesco, compadrazgo, linajes y con ello nos permiten entender el carácter de la estructura social.

En la ciudad los migrantes triquis y kichwas hablan de la realización de fiestas, que si bien son diferentes a como se hacen en el lugar de origen tratan de reproducir el esquema de organización, la relación de compadrazgos y de intercambio comunal.

Carmelo, un indígena triqui que vende en el Zócalo de la ciudad, comentó en una plática que las personas migrantes triquis continúan realizando sus fiestas como parte de su cultura sin perderla; incluso la figura del mayordomo persiste en algunos casos para coordinar las fiestas.

A- ¿Aquí hay mayordomo?

C- *aquí hay mayordomo, si, aquí hay*

A- ¿Qué hace aquí?

C- *lo mismo que allá.*

De igual manera lo afirma Anacleto, otro indígena triqui:

Antonio-¿Aquí en la ciudad hacen fiestas ceremonias?

Anacleto- *bueno hacemos... este.... lo que es día de la virgen, este...semana santa, día de muertos*

Antonio-... ¿Hay mayordomos aquí en la ciudad?

Anacleto-*si, los mayordomos, indígenas.... haz de cuenta ... todos los señores grandes que ya pasaron por el mayordomo dicen... no éste chavo no pasó hay que darle la oportunidad...bueno van y hablan con él si él acepta pus ya.... entre ellos se toma,... ya cuando él lo toma se dice que ya es mayordomo,... ya él elige su diputado y ya*

Antonio-todos participan en la fiesta, cooperan igual que allá en Oaxaca

Anacleto-*si igual que allá*

Antonio- ¿la fiesta es igual que allá?

Anacleto- *..no tanto como allá, pero también aquí también la hacen... pero ya...diferente... cada quien dice lo que quiere., se organiza y ya.*

A este respecto Martín, otro migrante triqui que trabaja en la Ciudadela, comentó:

“por ejemplo cuando hay un convivio, por ejemplo aquí en la ciudadela, quitan todos los carros de ahí y hacen su boda, hacen su costumbre, hacen todo, vienen todo los que son triqui, aquí se convive, todo....hacen boda bautizo, traen conjunto, traen todo yconviven allí”.

Como vemos en los comentarios anteriores, la mayoría menciona la existencia del mayordomo y de la fiesta como forma de conservar sus actividades originarias en un espacio diferente.

En el caso de los kichwas la carencia de una organización social limita la celebración de fiestas tradicionales. Sin embargo no es impedimento para reunirse, como afirmó la Señora Emma Rodríguez refiriéndose a la fiesta del Inti Raymi en el año 2011 *“solamente anoche unos estuvieron en mi casa bailando y festejando ya el final de la fiesta pero a lo mejor el otro año”.*

Pero, como pudimos observar en el trabajo de campo, ya para el año 2012 la fiesta del Inti Raymi tuvo lugar en el Centro Histórico de la Ciudad de México, en un salón ubicado entre las calles de Cinco de febrero y Uruguay el día martes 12 de junio.



Imagenes. La fiesta del Inti Raymi en La Ciudad de México Junio 2012. Fotografias Antonio Silva.

Por otra parte, en pláticas con otros miembros de la comunidad se ha mencionado que la fiesta de fin de año sí se ha celebrado, en el centro de la Ciudad de México y en el municipio de Tlalnepantla, que es donde residen algunos kichwas.

Pero si se hace fiesta, a veces se alquila un local, como en Diciembre (de 2010) se hizo fiesta, se alquilo un local en Belisario Domínguez (en el Centro Histórico de la Ciudad de México) y allí se hizo, hubo orquesta, hubo baile, cerveza, estuvo bueno (Humberto).

IV.2.4.3 El vestido en la ciudad.

De igual manera se ha encontrado que el uso del lenguaje y el vestido han persistido en la ciudad como referentes importantes de la identidad, no sólo porque los ayuda a reafirmarse y a diferenciarse, sino porque por medio de ellos manifiestan su adscripción como miembros de la comunidad al mismo tiempo que a través de su uso reconocen y marcan diferencias entre ellos mismos.

Esto es lo que pasa con el vestido femenino en ambas comunidades, los colores que usan hablan del estatus de la persona y/o su condición social, por ejemplo sí es soltera o casada. Pero también ellos lo usan para hacer referencia a la originalidad tanto del vestido como de la persona que lo porta, como se nota en los comentarios recogidos durante algunas entrevistas: *“Usan el color rojo rojo para las fiestas, este para las que son señoritas usan sus ropas más rojas, en cambio cuando son señoras usan blanco, que es más blanco, más café, o más negro, a ellas les da lo mismo, entonces*

ellas cuando usan muchas flores es cuando son casadas, ya nunca vuelven” (Evangalina,⁵⁵ indígena triqui).

Otra persona haciendo referencia a las figuras que los huipiles tienen y que van entre los hilos mencionó que *este figura es de soltera...es como “ene” este es el soltera y de la señora casada es figura como mariposa* (Josefina,⁵⁶ indígena triqui)

En otra ocasión, en una plática con mujeres de la comunidad kichwa, observamos que una señora vestía una chalina de color verde bandera y una manta en la cabeza. Este vestido es diferente al que cotidianamente usan. Por ello indagamos ¿Por qué su ropa era diferente a las demás? La señora no hablaba español, por lo que una mujer, que suponemos es su hija, nos comentó que *no, que era el típico, el tradicional de Otavalo* y de manera desdeñosa, nos dijo señalando con el rostro hacia otras mujeres, *“lo que pasa es que las demás son como chinas”*⁵⁷

IV.2.4.4 La lengua de las comunidades indígenas en la ciudad.

Uno de los aspectos encontrados en la observación de campo es la importancia que la comunidad le da a la lengua, pues además de ser un elemento y referente identitario, es también una estrategia de acción y elemento central para conservar la cultura en la ciudad.

En el primer aspecto, el uso de la lengua es un referente importante para identificarse como miembro de la comunidad y al mismo tiempo para marcar diferencias con otras comunidades. El uso del idioma les permite sostener que son triquis, mientras que al mismo tiempo les permite decir que no son triquis. Incluso les permite marcar diferencias entre diferentes modalidades de la lengua triqui, es decir entre sus dialectos.

⁵⁵ Entrevista realizada en el mercado de la Ciudadela en febrero de 2011

⁵⁶ Entrevista realizada en el campamento del zócalo de la Ciudad de México en junio de 2011

⁵⁷ Comentario recogido en una reunión de miembros de la comunidad kichwa en el parque Gilberto, en la Ciudad de México, en junio de 2011. El comentario hace alusión a la idea de que los productos chinos son copias del original.

Benita- “No porque ya este yo acá voy a hablar puro español, en mi me importa más hablar mi idioma que español”

En algunas entrevistas con los triquis notamos la importancia de la lengua para conservar la cultural. Ellos mencionaron que han desarrollado centros comunitarios en los que enseñan su lengua, procurando extender esa enseñanza hacia otros campos de la cultura.

Anacleto- sí, hablo triqui

Antonio- ¿Cómo le haces para que la cultura triqui se mantenga?... ¿Cómo le haces para mostrar que te sientes contento de ser triqui?

Anacleto- yo hago muchas cosas, por parte de la secretaria (SEP) doy clases de triqui....

Antonio- ¿Das clase de triqui?

Anacleto -Si

Antonio- ¿En dónde?

Anacleto- Estamos aquí en la Doctores

Antonio- ¿Es un taller o un curso?

Anacleto- Si es un taller, nomás....

Antonio- ¿Para ti que significa ser triqui, como se reconoce ser triqui en la ciudad?....

Anacleto-Más que nada pus el idioma ¿no?, que hablamos nosotros es triqui....no es muy conocido, mucha gente, bueno yo cuando entre a las SEP.... mucha gente decía que dónde naciste,... yo nací en Oaxaca y ¿por qué hablan triqui?..., mucha gente no conoce... me decían... ¿Cómo que triqui....?

Antonio- y entonces ¿Cómo le haces para que la cultura triqui no se pierda?

Anacleto- bueno siempre vamos a tener una cultura que es importante.....luego hasta nos sorprende en el metro porque vamos hablando y mucha gente se acerca nos pregunta qué idioma es ese...y decimos triqui... nosotros lo hablamos bien, pero nosotros no lo escribimos, eso es lo malo.

El hecho de que existan espacios en la ciudad para que las comunidades aprendan su lengua contribuye a su fortalecimiento, a su legitimidad y a su necesidad de mantener algunos rasgos culturales que ellos sienten que están siendo devaluados o perdidos. Precisamente, una señora triqui ya mayor que no sabe el idioma se interesó en aprenderlo. Ella, Doña Carmen, afirma que quiere aprender el idioma ahora.

C- y lo que pasa es que le digo que yo a estas alturas estoy aprendiendo el idioma gracias a un centro comunitario... de que se trata precisamente de eso, enseñarles a los niños de que no olviden esa lengua y así no se pierda, es lo que estamos haciendo, y yo soy parte de ese centro comunitario

A- ¿En dónde está ese centro?

C-aquí lo tenemos aquí, pero lo (...)trabajamos de 7 a 9...

A- ¿De la tarde?

C-de la noche

A- ¿Después de trabajar?

C-entonces es lo que se...ora sí que se...Se está promoviendo en ese centro...porque si por decir en el pueblo, las niñas chiquitas, desde que están chiquitas, están a un lado de su mamá, y su mamá está tejiendo y ellas ya están viendo, o sea que ya les están enseñando allá, y una niña de.. póngale diez u ocho años, ya se hace sus bolsitas, ya se hace sus pulseras. En cambio aquí, si usted le dice a una niña tan solo de quince años, de catorce, no le sabe tejer, no le saben hacer pulseras, entonces ... esa ...esa tradición es la que se está perdiendo, y la que nosotros no queremos que se pierda, es importante (...), porque yo siento que, que uno como indígena ora sí que no debe olvidar uno las tradiciones ni la lengua,...(Carmen).

Promover la identidad con atributos que identifican la cultura es importante para algunas personas de la comunidad triqui, e incluso plantean que una forma de que los mestizos u otras culturas contribuyan a su fortalecimiento es aprendiéndolo en los talleres destinados para ellos. Eso lo hace evidente Benita, quien en una ocasión, platicando con unas personas del mercado de la ciudadela nos comentó:

A- Yo como mestizo ¿cómo puedo hacer para que el triqui no se pierda?

B-pues este venir clase ¿no? p'a que le den clase ¿no?

En ese momento se acercó un señor que al parecer era su esposo y se sentó a escuchar lo que hablábamos, así que cuando preguntamos él también habló:

C-hay libros también

A-pero el triqui no es nomas idioma ¿no?

B-p's no son más cosas, buscando libro, porque hay venden libros orita , y dar clase a los que son indígenas o que sean triqui, no puedes dar clase quien no son triqui nada mas, que tal si ellos no quieren aprender y tu les estas enseñando p's ellos no van.. ni van a aprender ni, ni les va a gustar tampoco, ..Solamente a los indígenas que si son triqui entonces les enseñas su idioma, ellos pues si les va a gustar aprender a hablar, pero a una persona que no es no le va a gustar, ni le va a interesar

C-hasta gabacho sabe hablar triqui (Casimiro).

A-es lo que me dice que vino un señor que sabe hablar

B- no p's habla bien y canta también igual (Benita).

Todo este proceso adquiere relevancia cuando encontramos que lo que está ocurriendo es que se empieza a retomar el idioma después de haberlo abandonado. Este proceso de recuperación o reconfiguración del idioma se debe a que las comunidades ven en él un valor para identificarse y diferenciarse.

A- y ¿no cambia el idioma?

J- *sí han perdido muchos este.... yo la verdad no sé qué piensan la familia porque yo ahora que me topo con los que ya viven aquí ya la mayoría de los niños ya no hablan triqui*

Antonio- ¿a poco? Y ¿tú qué piensas de eso? ¿Qué los niños no hablen?

Josefina- *pues está mal ¿no? Porque... bueno hasta yo le... bueno yo si les hago crítica porque si unas mamás que ni siquiera saben hablar bien el castellano y luego le empiezan hablar así a sus hijos. Le digo es que ustedes están mal compañeras, de por sí no saben hablar bien ¿por qué no le hablan mejor triqui a los niños? Ya cuando crezcan entran en la escuela ya aprenden solos o con sus amigos aprenden solos pero en la casa siempre tenemos que hablar a nuestros hijos para que ellos también... para que no se pierda la lengua y todo eso (Josefina.)*

Es decir hay un proceso de recuperación de los elementos representativos de la identidad étnica por parte de los miembros que habitan en la ciudad, que corresponde sobre todo al proceso de las segundas generaciones que recuperan su identidad toda vez que se integran a procesos educativos

A-¿cuántos años tienes?

N- 17

A-¿En dónde estás estudiando?

N-*Ahorita estudio aquí en bachilleres tres Iztacalco*

A- ¿Tú sabes hablar triqui?

N-*no.... Sólo entiendo, si puedo decir por ejemplo una que otra palabra o de repente hasta una oración me sale..... pero así hablar de corrido no*

A-¿te gusta?

N- *si*

A-¿tú te consideras triqui? ¿Te consideras indígena?

N-*si*

A-¿Por qué?

N-*Porque soy indígena, porque mis papás son indígenas y por lo tanto yo lo soy*

A-¿Aunque no hables idioma?

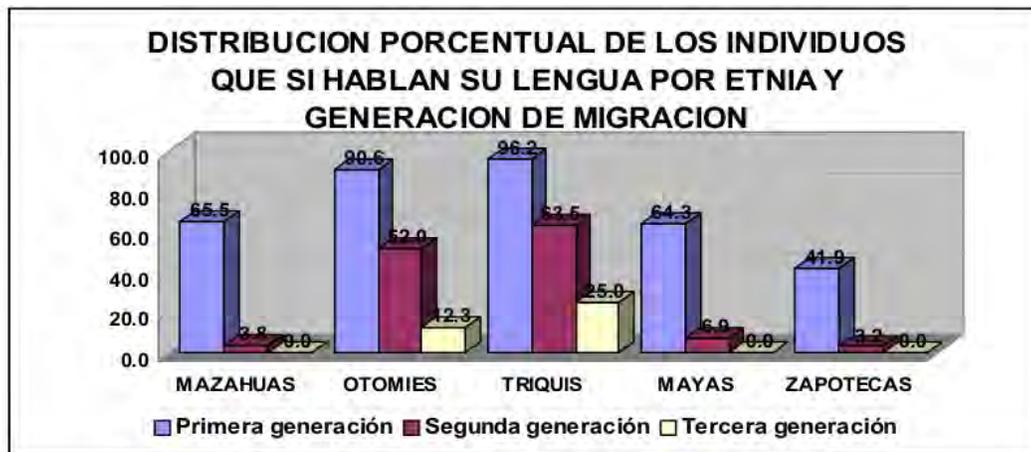
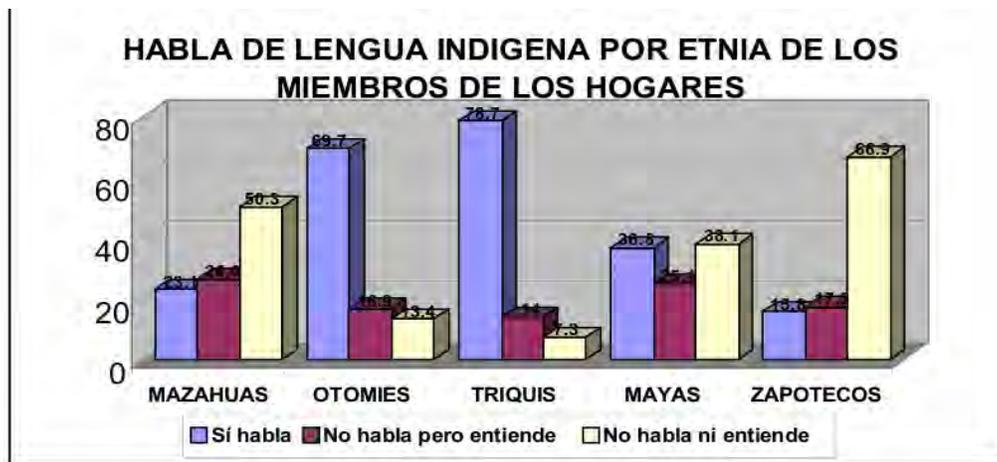
N-*Aunque no lo hable*

A-¿Y aunque no te vistas como triqui?

N-*Claro (Nayeli).*

Pero por otra parte, el tratar de aprender el idioma corresponde a una estrategia de conservar la identidad en la ciudad para favorecer la obtención de permisos, espacios que favorezcan la venta de artesanías, e incluso la obtención de algunos beneficios sociales como becas.

A pesar de esto los triquis son una de las comunidades que más conservan su idioma en la Ciudad de México, como lo muestran el texto de Julia Isabel Flores en un trabajo sobre perfiles indígenas en la ciudad donde encontramos que, en comparación a otras comunidades, los triquis tienen una proporción mayor de hablantes de su lengua pues alcanzan hasta 78%. Así mismo 92% de los migrantes triquis de primera generación conservan su idioma y 50% de los de segunda generación conservan y usan su idioma (Flores 2000, pp. 4-5).



Graficas porcentaje de hablantes de lengua indígena en la Ciudad de México. Fuente: Flores 2000.

En el caso de los kichwas, lo que se ha encontrado es que muchos indígenas que viven en la ciudad hablan kichwa. Lo notamos porque en el momento de conversar con ellos, su dominio del español deja ver que hablan su lengua original. De la misma manera cuando se reúnen en la cancha (parque Gilberto) se la pasan hablando kichwa entre ellos. Este uso es muy marcado, quizá porque quieren reforzar su sentido de pertenencia o incluso porque nuestra presencia como observadores los

lleva a usar su idioma para excluirnos de su conversación e incluso para hacer chistes sobre nosotros. Ahora bien, desde otra perspectiva podemos mencionar que en una conversación que sostuvimos con Rodrigo, un indígena kichwa de Otavalo, mostró que el idioma es un referente identitario, que incluso se convierte en una herramienta útil para mostrar la discriminación y la exclusión social. Rodrigo contaba que en una reunión con el embajador de Ecuador ocurrió que:

“cuando fuimos a verlo y empezamos a hablar en nuestra lengua, dijo que era una falta de respeto porque allí se hablaba español, pero nosotros pensamos, entonces cuando llega el extranjero y habla en inglés, o habla en alemán, entonces no es falta de respeto”.

Pero también se ha encontrado que algunos kichwas no hablan su idioma. Al conversar sobre este tema con ellos, los adultos mencionaron que son los más jóvenes. Pero cuando les preguntamos a los jóvenes, al respecto, encontramos que no tiene que ver con la edad, sino con el lugar de nacimiento, pues los que no hablan su idioma son los nacidos fuera del lugar de origen.

A- y ¿sí hablas Kichwa?

D -si yo sí pero mis hermanos casi que no. Por decir mi hermanita que nació en Argentina no... en Chile creo, si ella nació en Chile ella ya no habla, por decir entiende pero no habla y mi hermanito él nació aquí, él si no habla ni entiende nada de Kichwa (David).

Esta situación que observamos en los miembros de las dos comunidades estudiadas, contribuye a ampliar lo que plantea Romer (2005), acerca de la construcción de la identidad y las estrategias identitarias entre diferentes generaciones de migrantes indígenas. En el trabajo de campo encontramos que la generación de triquis y kichwas que llega a la ciudad es la que conserva sus elementos de identidad, mientras que los nacidos fuera de su lugar de origen son la generación que cambia sus elementos de identidad étnica. Esto nos mueve a considerar que la recuperación de los elementos identitarios por parte de los que habitan en la Ciudad de México corresponde entonces a una estrategia de acción para lograr beneficios colectivos a través de expresiones culturales que caracterizan la imagen del indígena, sea triqui o kichwa.

Este proceso de “recuperación del idioma”, nos muestra los movimientos de la identidad, que según el contexto se va moviendo hacia la ocultación o hacia la reivindicación. Esto forma parte del proceso de cambio constante de la identidad, no sólo porque la dinámica de los grupos sociales es cambiante, sino porque además los elementos sobre los que se construye también cambian. Es decir, que los referentes con los cuales se construye la identidad van cambiando según las condiciones espacio-temporales en las que se desarrolla la acción de la comunidad en cuestión. La historia entonces es el proceso largo de la constitución de la cultura de la comunidad, de manera que está en constante elaboración a partir de las acciones que las poblaciones desarrollan para relacionarse entre ellos mismos y para relacionarse con otros grupos sociales. Esa historia se construye con las acciones cotidianas que afirman la presencia de la comunidad en el mundo, y se carga de sentido cuando los intereses de la comunidad los llevan a proyectarse hacia el futuro.

De forma similar, la parte histórica referida en este trabajo nos muestra la manera en que las comunidades van transitando por diferentes procesos sociales que las llevan a desarrollar elementos con los cuales construyen su identidad en diferentes momentos y espacios. Uno de esos elementos que más peso tiene en la construcción de la identidad de estos grupos, es el imaginario colectivo que poseen sobre sí mismos.

IV.2.5 El imaginario identitario colectivo

Una de las cosas que se ha encontrado a través de la investigación y durante la observación y el registro de campo es que en ambas comunidades hay un sentido de identidad muy fuerte que se refuerza a través de un imaginario colectivo, a partir del cual los grupos se definen a sí mismos, se autorefencian a la vez que se diferencian de los demás. Veamos cómo se da esa construcción en los triquis y en los kichwas, respectivamente.

- Triquis.

En su imaginario colectivo el triqui se construye a sí mismo como insurrecto ante las condiciones de dominio que le han querido imponer. Esa ha sido una característica que a ellos mismos les gusta promover: “*al triqui, no le gusta que lo manden*”, nos aseguró Josefina, una mujer triqui, durante una entrevista realizada en el campamento de los desplazados de San Juan Copala, en el centro de la Ciudad de México. De modo que la historia de los triquis pasa por un proceso de mitificación en donde se exalta la participación de los miembros de la comunidad en grandes rebeliones y la acción de los dirigentes en épocas recientes. Las luchas triquis se vuelven grandes luchas y se pueden incluso hacer epopeyas de las masacres y catástrofes por las que han pasado con el objetivo de reforzar la imagen de resistencia que los ha caracterizado de manera que los integrantes de la comunidad se sienten parte de *un pueblo heroico*, como lo ha llamado Francisco López Bárcenas (1986). Con ello no pretendemos invalidar la participación y las acciones de resistencia de la comunidad; simplemente queremos resaltar que el imaginario colectivo se construye con elementos de la historia, aunque esos elementos tengan que ser modificados con el fin de crear una idea o imagen de fortaleza ante la adversidad. Por ejemplo, cuando se preguntó por el color rojo del huipil, Josefina mencionó que según la historia de sus ancestros se refería a que *antiguamente, cuando pelearon contra los españoles que usaban espadas durante el combate, los triquis hombres fueron matados de formas sangrientas. Las mujeres con sus ropas y tejidos limpiaron las manchas de sangre, de manera que sus vestidos se tiñeron de rojo*. Por eso ahora las mujeres triquis usan el color rojo que representa la sangre derramada de sus ancestros. Esta narración es muy importante porque se centra en mostrar que la represión histórica que la comunidad (igual que otras) ha padecido se ha caracterizado por ser muy sangrienta.

Éste es un ejemplo claro de cómo la identidad también se construye a partir de los discursos que se van tejiendo entre las comunidades para fortalecer ciertos rasgos que la misma comunidad quiere resaltar, para, por un lado mostrarse diferente frente a los otros, pero también para verse fuertes

frente a los otros. Quizá sea cierto, como vimos en el capítulo histórico, que los triquis no opusieron mucha resistencia a la invasión española; pero no es menos cierto que su historia ha estado cargada de múltiples conflictos bélicos en los cuales la población triqui ha perecido, ha tenido que migrar, ha tenido que organizarse, al tiempo que esa historia le ha posibilitado seguir construyendo sus propios sentidos de vida y su identidad étnica politizada. De manera que el pueblo triqui, desde su propia historia, ha reivindicado su identidad desde la lucha y la resistencia, aspectos que controvierten la historia oficial.

Volviendo al punto de la identidad, nos encontramos entonces ante un segundo aspecto que es la resistencia como elemento importante de la identidad triqui. Efectivamente, si la historia triqui nos habla de la manera cruel y despiadada en que han sido subordinados, reprimidos e incluso masacrados por los diferentes grupos en el poder, también nos deja ver que la resistencia triqui se ha quedado anclada en el imaginario colectivo de la comunidad, de manera que sobre ese elemento construyeron sus procesos de identidad. Así la organización y la acción de la lucha triqui deja ver que son un pueblo que ha buscado diferentes formas de resistencia a través del tiempo. De modo que en la idea de mantener esas resistencias forman conciencia en los miembros de la comunidad que los llevan a identificarse como un pueblo en resistencia constante.

De igual manera, si la organización es una respuesta a la represión, los mitos presentados en el anexo nos permiten encontrar la relevancia que la organización tiene en la comunidad triqui. Por ejemplo en el cuento: el *conejo nombró los días de las semanas*, el mito nos hace referencia a la convocatoria y a la reunión para discutir problemas que atañen a la comunidad. La presencia de diferentes animales puede ser relacionada con los diferentes clanes o linajes o familias que forman la comunidad. Incluso en el cuento de *La perra de Naha* se hacen explícitas las diferencias que hay entre los barrios.

- Kichwas.

Los kichwas por su parte han construido un imaginario colectivo basado en la práctica artesanal del tejido que les ha dado reconocimiento desde tiempos ancestrales. El imaginario que los kichwas han desarrollado se basa en la idea del indígena artesano que recibió y recibe privilegios por la destreza con la que desarrollan su actividad de tejedor. De manera que ese imaginario los ha llevado a considerarse un pueblo no esclavo, aunque sí dominado. De cualquier manera, lo relevante de esto es que el kichwa actual se ve a sí mismo y a sus semejantes como descendientes de un pueblo artesano. Esta idea e imagen del artesano es importante y está arraigada profundamente en el imaginario de los indígenas kichwas de Otavalo. De manera que cuando se habla con ellos y les pregunta su actividad no dicen tejedor, ni comerciante, dicen artesano, y en muchas ocasiones rememoran a sus abuelos y a las anteriores generaciones que se vivieron de la elaboración o comercio de tejidos. Esta imagen además se refuerza con idea particular de ser un pueblo de migrantes y que se encuentra disperso en todo el mundo.

Aquí es necesario hacer una aclaración: mientras que para el investigador social el migrante es la persona que se proviene de otro lugar, para la comunidad la palabra migrante tiene una connotación que genera prejuicio de índole negativo, de manera que prefieren llamarse a sí mismos viajeros, o viajantes. Esta imagen de pueblo viajero es la idea que los lleva a recorrer varios lugares dispersándose por diferentes países del mundo, y lo más importante es que, a través de algunas pláticas que se han tenido con miembros de esta comunidad en la Ciudad de México, se ha encontrado que cuando mencionan esta condición de viajantes lo hacen con mucho orgullo. Incluso las diferentes nacionalidades de los hijos, que ya hemos referido brevemente, nos permiten reconocer los lugares en los que se han dispersado como comunidad, al tiempo que refuerza la imagen de viajero con la que se identifican ellos mismos:

Mis hijos tienen nacionalidad... bueno ella es de Bélgica, nació cuando estábamos allá, mi otro hijo tiene nacionalidad de Uruguay... y el otro es mexicano y ecuatoriano (Sra. Rosa)

El kichwa es como dicen, en cualquier parte del mundo si tú levantas una piedra ahí encuentras un kichwa (Manuel Lema)

Sí, mi papá dice que nosotros somos andamos viajando mucho, hay kichwas en muchas partes del mundo (David)

A- ¿Ha viajado mucho usted?

J-Si, Yo he viajado mucho, por el mundo hasta Australia he ido, todo siempre vendiendo pues

A- ¿Que otros países conoce?

J- Alemania, Holanda, Bélgica, hasta Estados Unidos, yo estuve viviendo en Queens, cerca de Manhattan, España... siempre he viajado, yo empecé viajando también como músico

A- Ha, ¿le hace a la música?

J- Si yo soy músico también y cuando viajo pues si se puede también le hago la lucha a la música, de hecho viaje a Estado Unidos por la música

A- Y aquí ¿no toca?

J- No aquí me dijeron que casi no sale la música por eso nomas traigo esto (señala sus productos que son mayoritariamente productos textiles, blusas, chalinas, gorros, bufandas), (José).

A este respecto Gina Maldonado (2004) menciona que en los últimos diez años la imagen que se ha construido del kichwa Otavalo es la del viajero exitoso y la del próspero comerciante, de manera que el viajar, además de haberse convertido en un medio para mejorar económicamente las condiciones de vida de los kichwas Otavalo (no sólo para los que vienen y van o los que se han quedado fuera, sino también para los que nunca han salido), se ha convertido en un referente de identidad étnica y cultural. Incluso menciona que entre la población joven de los kichwa el viajar se concibe como una particularidad propia de la identidad de los otavalos, y que los que no viajan, sean estos indígenas urbanos o comuneros, están en mayor o menor grado identificados con esta percepción de lo que es ser indígena Otavalo.

Por otra parte, debido a que están en una interacción constante entre el ser artesano, el ser comerciante y el ser viajante, se ha generado un discurso en las elites comerciales kichwas que enaltece

al kichwa, creando una imagen del kichwa viajero y empresario. De manera que los vendedores kichwas se ven a sí mismos como pequeños empresarios, que están trabajando de vendedores pero que forman parte del sector empresarial y colectivo. En su trabajo Leo Chávez menciona que en el seno de esa élite se desarrolla una ética empresarial: “entre la gama de valores y creencias expresadas por los tejedores comerciales y sus familias, sólo existe un grupo que parece ser parte de una ética empresarial vagamente definida [...] La ética empresarial entre los tejedores comerciales y sus familias está incrustada en la imagen que tienen de sí mismos y su posición en el mundo” (Chávez 2000: 200). Esta ética incluye los siguientes comportamientos: racionalidad, honestidad y sobriedad, innovación, independencia y confianza en sí mismos.

Para los miembros de la comunidad Kichwa otavalo, los mindalae son un elemento histórico muy importante para construir su referencia identitaria actual, pues al considerar la práctica de viajeros y comerciantes que los mindalae realizaban, y al relacionarla con la caracterización que ellos poseen, logran proyectar su actividad laboral en una continuidad temporal de larga duración, con lo cual no sólo legitiman su actividad como una práctica de tradición ancestral, sino que además adquieren *un sentido de* descendencia histórica. De esta forma, en la actualidad algunos kichwas otavalo, sobre todo los que poseen formación académica, se identifican con esta imagen de mindalae y se consideran descendientes de los miembros de esta élite. Por ejemplo Richard, un profesionista de Otavalo que vende en la Ciudad de México comenta:

*Richard*⁵⁸: “nosotros, descendemos de los antiguos mindalae, antiguos kichwas pues que viajaban y que vendían por muchas partes, desde antes...”

⁵⁸ Indígena kichwa otavalo, profesionista arquitecto y vendedor en la Ciudad de México

Finalmente los diferentes momentos en que el proceso de migración se ha desarrollado, los lleva a identificarse, aunque en un sector menor, como un pueblo de músicos, en donde los que viajan puede tener algunas alternativas sobre la manera de obtener ingresos.

CONCLUSIONES

Las relaciones sociales de las comunidades indígenas en la Ciudad de México en la época actual se enmarcan dentro de las condiciones que la globalización genera. Por una parte, las condiciones locales en que viven se ven impactadas por este proceso, provocando la intensificación de flujos de migrantes hacia otros espacios. Por otra parte, los miembros de esas comunidades de migrantes se apropian de las herramientas tecnológicas y de los discursos que la globalización promueve para, a la vez que vinculan espacios distantes rebasando fronteras nacionales y condiciones temporales, manifestar su identidad étnica, exaltando su diferencia y su derecho a existir.

Teniendo en cuenta estos procesos, se procedió aquí a analizar de qué manera los miembros migrantes de dos pueblos indígenas de América Latina, que confluyen en un espacio concreto que es la Ciudad de México y en una temporalidad caracterizada como globalización, expresan su identidad étnica en este espacio urbano. En esta investigación hemos presentado dos ejemplos específicos, cada uno con sus particularidades, de lo que puede ocurrir con la identidad étnica cuando se manifiesta en un espacio diferente al lugar de origen.

Para ello se revisó la historia de las comunidades con el propósito doble de ubicar en el tiempo y en la memoria colectiva los orígenes de cada una de ellas así como para encontrar las causas de su emigración. Esta revisión histórica nos permitió también encontrar una serie de elementos que los miembros de estos pueblos manejan para expresar su identidad, y las maneras en que los han ido construyendo. Hemos tratado de presentar la forma en que dichos procesos han sido impactados por la globalización.

A través de esa revisión encontramos que las causas de la migración que algunos miembros de estas comunidades han emprendido tienen un origen diverso que va desde decisiones voluntarias hasta condiciones forzadas.

En el caso de los triquis ha ocurrido que el interés de los mestizos y de los grupos de poder presentes en la región originaria de este pueblo por apropiarse del beneficio de la producción y venta del café y de los recursos de los bosques ha sido un problema antiguo, igual que la oposición de la comunidad a esta explotación y despojo. Esta oposición ha sido fuertemente reprimida, provocando una situación de violencia que muchas veces ha sido avalada por el Estado mexicano. Entonces las condiciones de la globalización impactaron la localidad de origen y asentamiento de este pueblo, con la instalación de políticas neoliberales que, buscando continuar con ese arrebato del beneficio, promovieron acciones de grupos paramilitares. Estos han atacado varias veces las tierras comunales y los recursos naturales del territorio triqui, dando lugar a una intensificación de la violencia en la zona. A tal grado que en fechas recientes (2009) muchos fueron desplazados de su lugar de origen que es San Juan Copala en el estado de Oaxaca. Esta situación provocó que muchos indígenas triquis migraran de manera forzada hacia diferentes lugares, entre los cuales la Ciudad de México, para escapar de la represión y la persecución.

Con esta historia larga de migración, encontramos que el proceso de migración que inicialmente fue causado por cuestiones económico-políticas fue transformándose en un movimiento forzado de población al que podemos reconocer como “de desplazados”, y en el que el pueblo toma de manera creciente la forma de “diáspora”, en el sentido de que muchos de sus miembros son alejados de su lugar de origen, manteniendo la esperanza de regresar, pero sin poder hacerlo.

En el caso de los kichwas la industrialización y el desarrollo tecnológico de la región ecuatoriana en la que han habitado tradicionalmente desplazó a la actividad agrícola para colocar en su

lugar la actividad comercial de textiles. Pero también la producción de textiles en Otavalo se vio impactada, pues los telares y talleres familiares fueron dando lugar a la creación de fábricas textiles, pequeñas pero de producción masiva, y a talleres con maquinaria moderna y especializada en tejidos. El establecimiento de políticas de la globalización que permiten la libre circulación de mercancías impactó la comercialización de sus productos, saturando sus mercados locales con mercancías de otros países y propiciando con ello la búsqueda de nuevos mercados. De esa manera, algunos miembros del pueblo kichwa otavalo salieron de su comunidad y de su país buscando nuevos mercados para sus productos.

Al rebasar las fronteras nacionales, la migración kichwa adquiere características de migración transnacional, pues no solamente que ellos se mueven de un país a otro sino que además, utilizando los medios de comunicación que la globalización propicia, desarrollan mecanismos para mantener comunicación con su lugar de origen, logrando vincular dos espacios diferentes, en un espacio-tiempo articulado. De esa forma, les es posible coordinar actividades en ambos espacios al mismo tiempo, incluso rebasando límites físicos y políticos y logrando generar una nueva forma de organización del tiempo-espacio social.

Debido a los múltiples procesos de inmigración que la han marcado –procesos que fundamentalmente son de pueblos indígenas nacionales y de mestizos de los estados y, en alguna medida menor de personas que llegan desde otras naciones- la Ciudad de México se ha caracterizado por ser un espacio de encuentro entre culturas diferentes. Las relaciones que entre ellas han establecido son interculturales pero, debido a la hegemonía del Estado, de la cultura mestiza dominante y de la adhesión ya histórica a la mestizofilia, estas relaciones se enmarcan dentro de un proceso de subordinación de las minorías inmigrantes a la mayoría nacional. Como hemos señalado, la formación del estado-nación mexicano se sustentó –como se ha sustentado la formación de cualquier otro estado-

nación- en la construcción y establecimiento de una identidad y de una cultura nacional que se impusieron sobre todas las demás, promoviendo la unidad y marginando la diferencia.

En ese contexto tratamos de responder al cuestionamiento de qué pasa con la identidad étnica de los triquis y los kichwas migrantes, cuando, en tiempos de la globalización, se instalan y viven en la Ciudad de México.

A partir de la idea de que la globalización intensifica los flujos de mercancías y personas, se desarrolla un contexto socio-histórico en el que los intercambios culturales son más acelerados. Ello supone que los referentes identitarios de algunos grupos tradicionales se fragmentan; es decir, que su identidad originaria cambia en alguna menor o mayor medida, debido a que toman algo de cada cultura con la que se topan o que domina en la esfera internacional, dada la gran diversidad de oferta de repertorios culturales que la globalización ofrece. Por otro lado, debido a esta fragmentación identitaria, las identidades colectivas se descentran: ya no hay ningún centro único desde el cual construirse culturalmente, sino que su construcción identitaria se va haciendo desde diversos puntos de referencia que dejan ver la influencia de la globalización en ella. Finalmente también supone que ante la hegemonía de la sociedad mestiza y la homogenización de la cultura global, las identidades étnicas se irían asimilando hasta diluirse en el anonimato urbano de la Ciudad de México.

Sin embargo, a través de esta investigación encontramos situaciones que nos permiten sustentar que las identidades étnicas ni se fragmentan, ni se descentralizan, ni se diluyen. Por el contrario, siguen ancladas a referentes centrales desde las cuales se reconstruye utilizando elementos de la historia, del proceso de migración y de la identidad originaria, con el propósito de seguir manteniendo dicha identidad en el presente. Encontramos que la identidad étnica se sigue expresando en la ciudad, resaltando rasgos específicos y marcando diferencias culturales. Modificando, adecuando, resignificando y hasta mitificando algunos elementos dándole así continuidad al proceso de

cambio/permanencia que caracteriza a la identidad. Así, personajes, mitos y repertorios culturales son utilizados por los grupos migrantes de los dos pueblos indígenas aquí estudiados para mostrar su pertenencia a dicho pueblo, al mismo tiempo que para marcar su diferencia ante los “otros”. A través de la investigación y la observación de campo encontramos que los pueblos estudiados poseían algunos referentes centrales con los que partieron de su lugar de origen y que, al ser traspasados a otro espacio, permitieron darle continuidad al imaginario que poseen de sí mismos y expresarlo en el contexto actual.

En el trabajo de Eric Hobsbawm sobre la invención de las tradiciones (2002) encontramos algunos argumentos que contribuyen a entender cómo la identidad y la cultura cambian pues se amplían, se reconfiguran o se reinventan. Para Hobsbawm, los grupos sociales tienen prácticas reconocidas y reguladas, uno de cuyos objetivos es mantener y reforzar un vínculo conveniente con el pasado histórico, aún y cuando ese vínculo sea en buena medida ficticio.

En cierto momento creímos encontrar mecanismos de reinversión de la identidad. Sin embargo, las limitaciones en la obtención de la información no nos permiten sustentar ampliamente que éstos existen y cuáles son exactamente. Pero no queremos dejar de mencionarlo, porque creemos que parte de ese proceso sí se pudo vislumbrar en la descripción que presentamos de los grupos estudiados. En cambio sí fue posible reconocer claramente un proceso de movilidad de la identidad, que va del ocultamiento a la reivindicación y de la expresión local a la global.

A través de la historia y de prácticas culturales, que son a la vez mayoritarias y diversas en la Ciudad de México, los migrantes de los dos pueblos estudiados se van relacionando con diferentes elementos que expresan el tiempo y el espacio en el que se interactúa. Por ejemplo, en una relación de nivel micro, podemos mencionar lo que una informante triqui comentó en una plática en la Alameda Central, respecto a sus prácticas culturales: *“la comida cambia porque aquí en el puesto pues no podemos comer de la manera en que se come en la casa”*. También podemos citar lo que algunos

kichwas dijeron cuando se les preguntó dónde estaban vendiendo: “*ahorita no tengo lugar, ahorita nomas toreando*⁵⁹”

En estos comentarios podemos reconocer que, al realizar su actividad comercial en las calles de la Ciudad de México, adquieren elementos culturales diferentes de aquellos con los que vivían en sus tierras y lugares. Si estos ejemplos los ampliamos a un nivel macro de tiempo y espacio, podemos considerar de entrada que los elementos culturales con los que se relacionan, que los caracterizan y, en algunos casos, de los que se apropian son vastos y diversos, de manera que al ser utilizados como referentes identitarios suyos, su identidad étnica adquiere nuevas formas de expresarse.

También encontramos que, a pesar de que cada una de estas comunidades tiene particularidades que las hacen ser diferentes, compartían algunos elementos que nos permitieron caracterizarlas como *migrantes indígenas en contexto urbano*; es decir, que los resultados encontrados en esta investigación han sido un constante transitar por la descripción de las semejanzas y diferencias que estas comunidades poseen. Así encontramos que si bien, por una parte, ambas comunidades tienen en común que pasaron por un proceso de migración, sin embargo las causas, las distancias y las características del tipo de migración de cada una de ellas nos permitieron reconocer diferencias entre ellas.

Como hemos visto, en el caso de los triquis, la migración a la Ciudad de México ha sido de carácter campo-ciudad y de alcance nacional. Fueron obligados a migrar por cuestiones políticas, y algunos de ellos llegaron a la ciudad en carácter de perseguidos políticos, transformando el proceso de migración en un desplazamiento forzoso y a sus miembros en parte de una diáspora.

⁵⁹ La palabra *torero* y su práctica de *torear*, la usan los comerciantes del centro de la ciudad para referirse a aquellas personas que se ponen a vender colocando sus mercancías sobre un pedazo de plástico o de lona que extienden en el piso de manera improvisada, para que cuando vengan las autoridades, que muchas veces son policías, puedan levantarlo muy rápido y echarse a correr para esconder la mercancía. Hacen referencia a que torear a las autoridades, como hace el torero con el toro, lo incita, lo provoca y cuando se abalanza sobre el torero, este lo esquiva hábilmente.

En el caso de los Kichwas, por otra parte, la migración ha sido de carácter internacional, ciudad-ciudad; la hemos reconocido como de tipo transnacional, voluntaria y originada básicamente por cuestiones económicas.

En el cuerpo del trabajo hablamos del establecimiento de ambos grupos migrantes indígenas en la Ciudad de México, de la actividad laboral que aquí desarrollan, y que también nos llevó a generalizarlos como vendedores ambulantes. Sin embargo, al desarrollar nuestra investigación, encontramos que cada grupo posee formas particulares de llevar a cabo el proceso de comercialización de sus productos: mientras que la mayoría de los triquis son comerciantes al por menor, y en la venta de productos buscan satisfacer sus necesidades básicas, entre los kichwas existen grupos de empresarios que llegan a la ciudad buscando ampliar su práctica económica.

También hablamos de su organización social en la ciudad: los triquis, al ser obligados a migrar, desarrollaron organizaciones sociales que les permitieron denunciar y hacer frente a situaciones de injusticia y de represión, al tiempo que les permitían conseguir objetivos de bienestar colectivo, que van desde espacios para venta hasta espacios para habitar, pasando por algunas prestaciones sociales como seguridad social, salud y becas de ayuda económica. Los kichwas, en cambio, se han limitado a gestionar permisos de venta exclusivamente.

Y sin embargo encontramos primero que las dos formas distintas de organizarse que estos dos grupos migrantes tienen son expresiones de la etnicidad: la identidad étnica es enarbolada para conseguir objetivos que buscan conseguir un bienestar colectivo, lo cual no quita que es la ciudad el espacio en el que han adquirido formación y herramientas teóricas y organizacionales que enriquecieron sus estrategias de lucha, llevándolos obtener mejores resultados en sus demandas.

El imaginario identitario de los miembros de estos grupos nos ha llevado a encontrar cómo cada uno de ellos se auto percibe, a través de considerarse parte de un pueblo de larga historia en la

región latinoamericana: los miembros de la comunidad kichwa se ven a sí mismos como parte de una comunidad que, gracias a su habilidad artesanal, ha recibido privilegios en diferentes momentos de su historia, diferenciándose de sus semejantes y tratando de igualarse o incluso sobreponerse al blanco-mestizo, que la ha marginado y de quien ha padecido la exclusión social. Los triquis, han construido su imaginario identitario a través de un proceso de lucha constante a través del tiempo, que les ha valido una represión feroz y sistemática por parte de los militares y paramilitares, que se amparan en el apoyo del Estado y de los acaparadores mestizos y que también ha generado las divisiones existentes entre ellos.

Al mismo tiempo que encontramos estos elementos con los cuales cada uno de estos dos grupos migrantes construyen su imaginario identitario, nos pareció encontrar un proceso de reconstrucción de la identidad en ellos, pues utilizan referentes de su historia a los cuales se autoadscriben, aunque no tengan ningún nexo real ya con ellos. Por ejemplo, ligada a los procesos de comercio informal que practican en la Ciudad de México, la imagen de las personas como artesanos es un recurso al que los miembros de las dos comunidades estudiadas recurren para afianzar su identidad como parte de un grupo de origen ancestral. Casi ninguno de los miembros de las comunidades estudiadas elabora ya sus propios productos, la mayoría de ellos son revendedores. En el caso de los kichwas es más fácil observarlo abiertamente, pues muchos de los productos con los que abastecen sus puestos tienen características de ser productos de manufactura industrial. En el caso de los triquis, en sus puestos se observa menos, pero es común la práctica de revender. Y sin embargo todos en general se reconocen y se identifican como artesanos. También encontramos que hoy en día muchos miembros de la comunidad kichwa difícilmente podrían mostrar que son descendientes de aquellos mindalaes viajeros de los que nos cuenta la historia. Sin embargo muchos utilizan este origen suyo para reafirmarse como parte de esa comunidad que ha logrado trascender en el tiempo.

Otro elemento de esa reconstrucción de la identidad lo encontramos cuando nos damos cuenta que muchos miembros de las comunidades no son originarios del lugar del que dicen serlo; sin embargo se asumen como parte de él. Por ejemplo, no todos los kichwas que habitan en la Ciudad de México son de Otavalo, algunos son de Peguche, Illuman, Agato, La compañía, etc. Por parte de los triquis no todos son de San Juan Copala; algunos son de Santo Domingo del Estado, otros de Yososuchi, San Martín Ytunyoso, etc. Sin embargo los miembros de ambas comunidades se identifican como originarios de Otavalo y de Copala, respectivamente. Nos parece que esto demuestra cómo los miembros de estas colectividades retoman elementos históricos de la comunidad para reconstruirse o, podría decirse, reinventarse un origen común.

Otro ejemplo de este proceso lo encontramos en los cuentos kichwas, presentados en el anexo: *El origen del trigo* y *El origen de las ovejas y el perro* nos presentan el mito de cómo Dios creó el trigo y las ovejas para beneficio del indígena. Incluso, en el último, se hace referencia a la práctica tradicional de tejer lana. Sin embargo, como hemos visto, estos elementos -el trigo y la lana- fueron traídos por los españoles. Los miembros de las comunidades se apropian de mitos como éstos para lograr vincular su acción presente con un origen mítico, enraizando el tejido social y la memoria.

Ahora bien, queremos señalar, partiendo del planteamiento de que el encuentro entre culturas diferentes provoca contacto cultural y relaciones interculturales, que debemos considerar que este proceso da lugar a diferentes formas de expresión de la identidad, entre ellas la identidad étnica. En el encuentro con otros grupos culturales la identidad étnica se hace más evidente y se revitaliza mediante la construcción de fronteras que identifiquen y diferencien a la cultura particular. Una de las formas que la identidad étnica adquiere para manifestarse, es la etnicidad entendida como la acción política sustentada en la identidad étnica, de manera que esto nos lleva a considerar que “la politización de la identidad y de diversos espacios sociales en general, es un claro ejemplo de las nuevas formas de

ejercicio de la ciudadanía surgidas en el mundo durante las últimas décadas. (Bello 2004: 89). Lo más importante es que gran parte de este proceso de ejercicio de la ciudadanía es que es en el ámbito urbano donde tiene más reconocimiento.

Considerando a las ciudades como los nodos o centros, donde las condiciones de la globalización se dirigen, la Ciudad de México adquiere un papel central como ciudad global desde donde la globalización se impone al resto del país. Las comunidades indígenas migrantes se ubican en este espacio global donde existen mayores posibilidades de adquirir preparación académica, política, etc. los miembros de las comunidades indígenas se apropian de las herramientas discursivas, organizacionales, tecnológicas, etc., adquiriendo formación y estrategias que les son de utilidad en este encuentro intercultural para difundir su lucha étnica. Por ello “no es casual que mucha de la intelectualidad india, que hoy encabeza los principales movimientos indígenas en México o que ocupa puestos públicos importantes, haya sido instruida en las ciudades, o que, inclusive, un buen número de ellos radique en los centros urbanos, principalmente en la Ciudad de México. Cabe recordar también que las ciudades son, cada vez más, los sitios donde las organizaciones indígenas de importancia regional o nacional establecen sus sedes y desde donde emprenden sus tareas de organización, movilización y negociación, por lo que es común que algunos de sus líderes (no necesariamente intelectuales) radiquen también en las ciudades. De este modo la Ciudad de México ha sido la sede de las organizaciones indígenas que tienen, o buscan una cobertura nacional (Pérez, 2007: 80).

Por otra parte, si como hemos argumentado, en la Ciudad de México los migrantes indígenas enfrentan una situación de subordinación ante la mayoría nacional, que caracterizada como mestizos desconoce, denigra y abusa de todo lo que considera no es igual a él, los miembros de esas comunidades utilizan su identidad como forma de resistir el embate de homogeneización cultural que la

ciudad propicia, pero al hacerlo se van involucrando en los mecanismos de organización social y política que les lleva al ejercicio de su etnicidad.

La lucha y organización de los triquis en la Ciudad de México es un ejemplo claro de este proceso. En el caso de los kichwas otavalo la organización que tienen en este espacio esta construyéndose. Ello lo afirmamos porque según lo observado en campo se están uniendo para realizar fiestas tradicionales como se mencionó en el capítulo IV. Es decir la organización está en proceso, no porque lo desconozcan, pues recordemos la participación de los indígenas en los movimientos sociales en Ecuador, sino por las limitaciones que su condición de extranjeros les impone.

Todo este mecanismo de relación intercultural y etnicidad impactan en el imaginario social construido en los habitantes de la ciudad, acerca de que los problemas indígenas pertenecen al ámbito rural. Cuando las organizaciones indígenas se manifiestan en la ciudad se está rebasando el referente espacial, es decir se pasa de un ámbito rural a un contexto urbano. Pero incluso cuando se considera el alcance de ese ejercicio, donde el proyecto o la demanda logran un alcance nacional e internacional, el espacio nuevamente se vuelve a rebasar transportando el imaginario indígena a ámbitos que rebasan en mucho el referente local, de ahí que, como postulamos al principio, sostenemos que la globalización es el marco donde las identidades étnicas se mueven en la actualidad.

Con ello han demostrado que la etnicidad de los pueblos indígenas no se limita a manifestarse en espacios marginados de un territorio nacional, que los blancos-mestizos no son los únicos con derecho a actuar en las zonas urbanas y que los pueblos indígenas en América Latina continúan luchando por romper con el aislamiento, la marginación y la exclusión social de que han sido objeto.

Si la identidad colectiva es un ámbito de la realidad social de los grupos humanos que se manifiesta tanto en sus realidades materiales como en sus percepciones colectivas –representaciones

sociales de la realidad concreta que son tanto reflejos de ésta última como guías para su reproducción o para su transformación (García, 2005)- no podemos entenderla más que como una esfera crucial de lo social que siempre está en movimiento, que nunca permanece estática. De esta forma, la relación permanencia/cambio se expresa claramente en la vida material y simbólica de las comunidades socioculturales humanas, entre las cuales se encuentran los grupos étnicos, pues así como sus identidades grupales –su imaginario identitario colectivo sobre sí mismos en relación con Otros- están compuestas por algunos elementos que, aunque sí cambien, logran mantenerse lo largo de amplios períodos de la historia de cada comunidad, otros elementos identitarios se transforman más rápidamente, dependiendo tanto del tiempo (período histórico) como del espacio (nacional, regional y local) en que la comunidad se encuentre en cada momento determinado. Además de las relaciones interculturales que en cada uno de esos fragmentos de tiempo y en cada uno de esos lugares, las comunidades establezcan y/o de los conflictos interculturales en los que se vea involucrada.

En el caso de las dos comunidades étnicas migrantes aquí estudiadas, hemos tratado de entender y de analizar hasta qué punto la construcción identitaria colectiva con la que cada una de ellas partió de su respectivo lugar de origen ha cambiado después de unos años de estar en la ciudad global que es el D.F. y cuáles y de qué manera los elementos centrales que la conforman han cambiado y en qué sentido lo han hecho.

Lo que hemos encontrado en esta investigación es que la identidad étnica de triquis y kichwas otavalo ha pasado, tras su vida de unos años en el D.F., por un proceso de reivindicación y reconstrucción. Éste ha consistido en que a la identidad colectiva de origen, cuyos rasgos han permanecido en gran medida alimentados por una memoria colectiva común, se le han añadido o se le “han enredado” elementos que no hubiesen estado presentes de no haber ellos migrado al D.F. y de no haberse convertido en esa ciudad en comerciantes ambulantes. Ello los ha llevado a retomar referentes

identitarios, viejos y nuevos, que los caractericen hoy, en el contexto urbano, como miembros de una comunidad étnica de cuya pertenencia no sólo no reniegan en lo más mínimo, sino a la que tratan de muchas formas de alimentar y de la cual se sienten orgullosos. Es decir, retoman de su memoria cultural sus configuraciones identitarias y las actualizan en el espacio urbano en el que se encuentran, lo cual les permite por una parte mantenerse como comunidad indígena y al mismo tiempo adaptarse al contexto cultural con el que establecen contacto en el nuevo lugar. Esto se traduce claramente en las palabras de David, un kichwa otavalo entrevistado por nosotros:

A-tu hermano ¿nació aquí?

D-Si es el.- dijo señalando un niño que ya hacía tiempo había yo visto.

A-oye pero a él le dicen Cuau ¿Por qué le dicen así?

D-él se llama Cuauhtémoc

A-ah ¿sí? Y por qué le pusieron así

D- no sé; creo que mi papá dice que así se llama un jugador de futbol (David⁶⁰).

Al mismo tiempo, esa identidad les es útil para que, bombardeados como están hoy por los discursos de inclusión social promovidos por el Estado que rige a una nación globalizada, puedan realizar algunas gestiones que les proporcionen beneficios, como la obtención de espacios de vivienda y de comercio, entre otros. De esta forma, su identidad étnica, enredada con su identidad urbano-migrante, se convierte en un instrumento estratégico y táctico para el beneficio tanto común como individual.

Relacionando el proceso de reivindicación con nuestro tema de interés, encontramos que, para las dos comunidades estudiadas ha tenido lugar, en la Ciudad de México, un proceso de reconstrucción tanto de la memoria histórica como de las construcciones identitarias colectivas presentes en el momento de iniciar el proceso migratorio. La forma en la que las comunidades traen al presente y a otro contexto su identidad, deja claro el bagaje -la resignificación del pasado histórico lejano y más

⁶⁰ Conversación con David en el parque-albergue Gilberto. En febrero de 2011

cercano- que estas comunidades “cargan” cuando el contexto urbano en el que se insertan las lleva a reinventar dichas construcciones.

Es importante recordar que la construcción de la identidad no sólo se sustenta en elementos primordialistas como la consanguineidad y el parentesco, sino que incluso puede responder al interés del grupo. De ahí que en el contexto de la globalización, del cual forma parte la actividad laboral y el mercado de las comunidades indígenas, la identidad de las comunidades étnicas estudiadas se convierta en una estrategia de resistencia ante la homogeneización cultural y ante la exclusión social. Pero también, la dinámica económica interna de cada grupo se ve favorecida con la forma en la que cada grupo instrumenta su identidad étnica como estrategia de atracción mercantil.

Así entonces las historias de ambos grupos pasan por un proceso de mitificación en el que los hechos y personajes son vistos como un proceso de larga duración en el que la actividad continua los lleva a identificarse como descendientes de un grupo heroico y/o ejemplar que se ha mantenido presente en el transitar del proceso social por diferentes tiempos y espacios.

Ahora bien, la identidad no se mantiene, dirigiendo la mirada hacia atrás únicamente sino que la dirigen también hacia adelante, engarzando las prácticas actuales y proyectándolas hacia el futuro mediante objetivos a alcanzar por medio de las acciones colectivas. De ahí que las identidades étnicas también tienen que ver con como las comunidades vislumbran su futuro (Villoro: 1998). Así la lucha triqui por el reconocimiento de su autonomía, la posible formación de una organización social con reconocimiento institucional por parte de los kichwas y las formas en que ambas comunidades expresan su identidad étnica para lograr respeto y reconocimiento a sus culturas, son ejemplo de las formas en que sus acciones presentes se dirigen hacia el futuro.

Por eso para los miembros de las comunidades étnicas, mantener, reafirmar y reforzar su identidad colectiva buscando la realización de la misma, vinculando pasado y futuro, es una necesidad y un interés por seguir manifestando su existencia en el mundo actual.

Finalmente es necesario apuntar que a pesar de que ambos pueblos habitan localidades o regiones y países diferentes, y a pesar que existen muchas diferencias entre ellos, de idioma por ejemplo, la certeza que todos sus miembros, migrantes o no, tienen acerca de su pertenencia y de su identificación como pueblos indígenas es una característica común que manifiestan en el espacio urbano de la Ciudad de México. Es decir, pese a las marcadas diferencias históricas y geográficas, la identidad étnica como migrantes urbanos, ha resultado ser así un hilo conductor privilegiado en este trabajo para entender y analizar a estos dos grupos.

Anexo.

Cuentos triquis

La perra de Naha

Hace mucho tiempo vivía un hombre en Naha. Vivía solito, no tenía a nadie, solo tenía una perra. Su casa estaba de aquel lado del sabino. Todos los días salía a buscar comida, iba y trabajaba su tierra y regresaba al mediodía.

Una vez, cuando volvió a su casa vio que todo estaba arreglado, ya estaba el ejote cocido, las tortillas echadas y todo muy barrido y en orden.

Y entonces siempre que este señor volvía, así encontraba su casa, ya todo estaba arreglado y la comida preparada.

Entonces el señor dijo:

- ¿Cómo es que pasó esto? Voy a ver.

Un día salió como si fuera a trabajar y se salió de su casa. Pero no se fue a trabajar, sino que se escondió atrás del sabino. Allí se esperó un rato.

Enseguida volvió a su casa, de repente, sin avisar. Y vio que la perra se había quitado su vestido, su piel, y estaba moliendo en el metate y echando las tortillas. Su cuero se lo había quitado y lo había puesto en un rincón de la casa. Y se había convertido en mujer y estaba echando las tortillas.

Entonces el señor pensó:

Esto es muy bueno, cómo voy a hacer para tener siempre mujer que me ayude. Ya sé qué voy a hacer. Y el hombre corrió y agarró la piel de la perra y se la escondió.

La perra ya no pudo ponerse ya su vestido y se quedó siempre de mujer. Desde entonces el hombre tenía ya mujer para que le ayudara a echar las tortillas y cuidar la casa.

Pero un día se pelearon y el hombre se enojó mucho. Y agarró el machete y mató a la mujer. Con el machete le pegó fuerte y la partió en dos pedazos. Un pedazo se fue rodando y se cayó junto al río, allí abajo. Y otro pedazo lo agarró el hombre y lo hizo pedacitos con el machete, pero ellos ya tenían hijos y de ahí vienen todos los de ese barrio. Por eso son tan peleoneros los de Naha.

El conejo nombró dos días de la semana

Hace mucho tiempo había unos ancianos, ellos eran: el león, el venado, el tigre y el lobo. Un día todos estos ancianos se reunieron en una junta. Éstos fueron los animales que vivieron antes. El león, el venado, el tigre y el lobo dijeron:

-¿Cómo vamos a señalar para siempre los días en que nuestros hijos puedan trabajar y hallar qué comer?

Ellos hablaron mucho. Entonces el león, el venado, el tigre y el lobo dijeron:

-Todos los días van a ser domingos.

El conejo era el único que faltaba en la junta. Entonces el león, el venado, el tigre y el lobo dijeron:

-Falta que venga el conejo.

Por eso es que uno de ellos fue a llamarlo. Pero el conejo no quiso ir, y dijo que estaba enfermo. El animal que había ido a buscarlo se regresó, y dijo a los otros:

-El conejo no quiso venir. Me dijo que estaba enfermo.

Por este motivo, otro de ellos se fue por el conejo.

El león cargó al conejo y tomó el camino. Cuando iba a la mitad del camino, el conejo empezó a chiflar. El que iba cargándolo le preguntó:

- ¿Por qué estás chiflando?

Y el conejo le contestó:

-Un palito se me clavó en la pata, en mi patita, hermano. Y chifló otra vez.

El león le creyó y siguió caminando. El león llegó a la junta. Ya estaban allí todos los animales: el león, el venado, el tigre y el lobo, y entonces dijeron:

-Todos los días van a ser domingo.

Todos estos animales eran los ancianos. El conejo se sentó y dijo:

-No va a ser así. Si todos los días son domingo, nuestros hijos no van a hallar qué comer.

Tiene que haber lunes, martes, miércoles, jueves, viernes y sábado. Y tiene que haber sólo un domingo. Así nuestros hijos van a poder trabajar para hallar qué comer.

Esto fue lo que dijo el conejo. Así es que el león, el venado, el tigre y el lobo se avergonzaron mucho. Se cayeron y se fueron, y el conejo se quedó solo.

Con esto el conejo demostró ser muy inteligente. Por eso el león, el venado, el tigre y el lobo dijeron: Cuando ustedes coman carne de conejo, échenla en un plato bueno. No tiren el caldo, y los huesos no los dejen en cualquier lugar. Echen la carne en un plato y cómanla bonito. Después, guarden ustedes bien los huesos.

Cuentos kichwas

El origen del trigo.

Cuentan que hace mucho un ángel caído del cielo tomó una tórtola (ave) y le hizo tragar un grano pequeñito, alargado y de color amarillo. Un cazador mato a la tórtola y la llevó a su casa. Su mujer peló a la tórtola, le abrió el vientre y arrojó las entrañas hacia un montón de piedras cerca de la casa.

Pasado un tiempo vieron que donde había arrojado las entrañas brotó una planta de color muy verde, de tallo bastante delgado y flexible, de hojas largas y angostas y con una espiga toda erizada de agujas en el extremo superior del tallo. Cuando la planta se puso amarilla, arrancaron la espiga y sacaron los granos, prepararon algunos para ver si se podían comer y vieron que su sabor era bueno, arrojaron otro sobre las piedras porque creían que sólo entre las piedras puede crecer esta planta. De esta siembra cosecharon mayor cantidad de granos guardaron unos para comer y sembraron otros pero ahora ya sobre la tierra. La cosecha fue abundante y así entro a formar parte de la alimentación del hombre el “motrego”, pues se ha de saber que con este nombre conocieron y conocen aún el trigo.

El origen de las ovejas y el perro.

Cuentan que hace mucho tiempo viendo Taita Dios que la gentes andaban desnudas les dijo que se taparan, que no anduvieran desnudos porque eso no está bien, como las gentes respondieron que no tenían conque cubrirse, Taita Dios les dijo que les mandaría unos animales para que les cortaran el pelo, para que de ellos sacaran la lana, la hilaran y tejieran, se hicieran vestidos y no anduvieran desnudos es así como al día siguiente aparecieron las ovejas, llegado el momento cortaron la lana hicieron vestidos y se cubrieron.

Las gentes construyeron un corral para guardarlas durante la noche. Durante el día las llevaban a pastar por las lomas y por las quebradas. Las ovejas fueron multiplicándose rápidamente.

Conforme lo había indicado Taita Dios, cuando llegó el momento cortaron la lana de las ovejas aprendieron a hilar y tejieron las primeras telas más o menos en la misma forma en que hasta hoy los indios tejen las esteras. Con estas telas confeccionaron telas vestidos y cubrieron sus cuerpos para no andar desnudos y disgustar a Taita Dios.

El lugar donde vivían estas gentes quedaba cerca de un monte. Como allí la hierba era abundante y tierna, pronto se convirtió en el lugar preferido para pastar las ovejas. Pero sucedió que casi todos los días que volvía el rebaño del monte al corral, faltaba por lo menos una oveja. Temerosos de que si las cosas continuaban así no tardarían en quedarse sin un solo animal, se quejaron con Taita Dios. Le dijeron que alguien en el monte se estaba comiendo las ovejas y que si llegaban a extinguirse les faltaría la lana y tendrían que volver a andar desnudos. Taita Dios les informó que quien estaba comiéndose a las ovejas era el lobo y que al día siguiente él les mandaría al enemigo del lobo.

Fue así como al día siguiente apareció el perro. Desde entonces las gentes pudieron vivir tranquilas porque el perro fue el fiel guardián de las ovejas y el enemigo encarnizado del lobo.

Bibliografía

AGUSTÍN Herrera, Amable P. *Monografía del cantón de Otavalo*. Colección Otavalo en la Historia. Serie Clásicos de la bibliografía otavaleña. Volumen N° 52. Instituto Otavaleño de Antropología- Universidad de Otavalo. Quito- Ecuador. 2002.

ALBERTANI, Claudio. “los pueblos indígenas y la Ciudad de México. Una aproximación” en revista política y Cultura. Núm. 012. UAM-Xochimilco 1999.

ALEJOS, García José. Editor. *Dialogando alteridades. Identidades y poder en Guatemala*. IIF-UNAM, México 2006.

ALMEIDA, Ileana. Et Al. *Indios. Una reflexión sobre el levantamiento indígena de 1990*. Ediciones Abya-Yala-Instituto Latinoamericano de Investigaciones Sociales. Quito 1992

ALMEIDA Vinuesa, José. “La etnicidad como principio político activo en el urbanismo latinoamericano: el caso de Otavalo, Ecuador. En Revista Sarance No. 22, Otavalo, Ecuador 1995.

ALTVATER, Elmar- MAHNKOPF, Birgit. *La globalización de la inseguridad. Trabajo en negro, dinero sucio y política informal*. Edit. Paídos. Buenos aires 2008.

ANONIMO. “Otavalo en 1974”. en Otavalo: *Ñuca Huasi* N°. 6. Edit. La unión C-A. Quito- Ecuador 1ª edición. 1956.

ARÍZPE, Lourdes. *Migración, etnicismo y cambio económico*. Edit. El colegio de México. México 1978.

AVENDAÑO, Juan. “El matrimonio tradicional en la comunidad triqui de Santo Domingo del Estado, Putla, Oaxaca”, en *El Medio Milenio*, revista trimestral de análisis y reflexión, Núm. 7, Oaxaca, México.

BARABAS, Alicia M.- BARTOLOMÉ, Miguel A. *Etnicidad y pluralismo cultural. La dinámica étnica en Oaxaca*. CNCA, México 1990.

BARTOLOMÉ, Miguel Alberto. *Gente de costumbre y gente de razón*. Edit. S. XXI, México 1997.

- *Procesos interculturales. Antropología política del pluralismo cultural en América Latina*. Siglo XXI editores, México 2006.

- “los laberintos de la identidad: procesos identitarios en las poblaciones indígenas” en VALLADARES De La Cruz, Laura, PEREZ Ruiz, Maya Lorena, ZARATE, Maya Lorena (Coordinadoras) Los retos de la diversidad y la diferencia. UAM-I-Juan Pablos editor, México 2009.

BARTOLOMÉ Miguel A.- VARESSE, Stefano “Un modelo procesal para la dinámica de la pluralidad cultural” en BARABAS, Alicia M.- BARTOLOMÉ, Miguel A. *Etnicidad y pluralismo cultural. La dinámica étnica en Oaxaca*. CNCA, México 1990.

BATAILLON, Claude. *Espacios mexicanos contemporáneos*. Colegio de México –Fondo de Cultura Económica. México 1997

BELLO, Alvaro. (2004) *Etnicidad y ciudadanía en América Latina*. Chile. CEPAL-ONU.

BENAVIDES, Isabel et al. "Otavalo: cultura, tradición y pueblo." en *Sarance* No. 22. Revista del Instituto Otavaleño de Antropología. Edit. Instituto Otavaleño de Antropología. Otavalo-Ecuador. 1ª edición. 1995.

BENHABIB, Seyla. *Las reivindicaciones de la cultura. Igualdad y diversidad en la era global*. Katz editores, Buenos Aires, 2006.

BONFIL Batalla, Guillermo. *México profundo, una civilización negada*. Editorial Grijalbo-CNCA, México 1989.

BORCHART De Moreno, Christiana. *El corregimiento de Otavalo: territorio, población y reproducción textil (1535-1808)*. Universidad de Otavalo, Quito, Ecuador 2007.

BRAVO Marentes, Carlos. *Indígenas migrantes en la Ciudad de México*, INI, México 2000.

BRAUDEL, Fernand. *La historia y las ciencias sociales*. 7ª edición (Madrid, Alianza) 1986

BUITRÓN, A. "Situación económica y social del indio otavaleño" en *América indígena*, Vol. 7, 1947, pp. 45-67.

BUITRÓN, Aníbal. "Panorama de la aculturación en Otavalo, Ecuador" en *América Indígena*. Órgano Trimestral del Instituto Indigenista Interamericano. XXII.4 1962.

BUITRÓN, Aníbal. *Investigaciones sociales en Otavalo*. Instituto Otavaleño de Antropología. Ecuador 1974.

BUVE, Raimond. "Caciquismo, un principio de ejercicio de poder durante varios siglos." en Revista Relaciones, N° 96 2003.

CADENA, Jorge. Et al. *Nación y movimiento en América Latina*. Edit. S. XXI- FCPyS-CELA PAPIIT-UNAM. México 2005.

CAILLAVET, Chantal. "Caciques de Otavalo en el siglo XVI. Don Alonso Maldonado y su esposa". En revista *Miscelánea Antropológica Ecuatoriana* año 2 No. 2 p 38-55. Guayaquil: Museos del Banco Central del Ecuador.

Cámara de Diputados- CESOP 2005. Reporte temático n° 2. Comercio ambulante. México, 2006.

CARDOSO Ruíz, René Patricio- GIVES Fernández, Luz del Carmen. "Migración ecuatoriana en los inicios del siglo XXI." en SANTANA, Adalberto (compilador) *Retos de la migración Latinoamericana*. Instituto Panamericano de Geografía e Historia- UNAM-CCYDEL. México 2007.

CARRILLO Espinosa, María Cristina- CORTÉS Maisonave, Almudena. "Por la migración se llega a Ecuador: una revisión de los estudios sobre la migración ecuatoriana en España" en HERRERA, Gioconda y RAMIREZ, Jaques. Editores. *América Latina migrante: Estado, familia, identidades*. FLACSO-Ecuador. Ministerio de Cultura. Quito, Ecuador, 2008.

CARRION, Benjamín. "Otavalo". En *Ñuca Huasi* N°. 4. Edit. La unión C-A. Quito- Ecuador 1ª edición. 1954.

CASTELLS, Manuel. *Globalización, identidad y Estado en América Latina*. Programas de las Naciones Unidas para el Desarrollo- CHILE. Temas de desarrollo sustentable. Editorial PNUD, 1999.

- *La era de la información. Fin de milenio*. Vol. III. Edit. Siglo XXI, México 1999.

- *La era de la información. Vol. II. El poder de la identidad.* Alianza editorial, España 2003.
- CASTLES, Stephen Stephen *contradicciones de la globalización.* Texto del discurso inaugural presentado en la reunión del Consejo Intergubernamental del MOST, 16 de junio de 1997
- CASTLES, Stephen. MILLER, Mark J. *La era de la migración. Movimientos internacionales de población en el mundo moderno.* Universidad Autónoma de Zacatecas- Secretaría de Gobernación, Instituto Nacional de Migración- Fundación Colosio – Miguel Ángel Porrúa, librero editor. México 2004.
- CHAMBERS, Ian. *Migración, cultura, identidad.* Amorrortu editores. Buenos Aires, Argentina 1995.
- CHÁVEZ, Leo R. ““Seguir adelante” La ética empresarial y el comportamiento político entre los tejedores comerciales de Otavalo.” en EHRENREICH, Jeffrey (Compilador) *Antropología política en el Ecuador. Perspectivas desde las culturas indígenas.*
- CILIA Olmos, David. *A solas contra el enemigo. Edit. Huasipungo Tierra Roja, México 2011.* Colección Curiñán tomo 3, 4 y 5. Edit. Instituto Otavaleño de Antropología. Quito-Ecuador 1988.
- Colegio Nacional Otavalo Colección Cincuentenario 1943-1993. Vol. II “Bitácora del recuerdo”. Editorial el Conejo, Quito-Ecuador 1ª edición. 1993.
- COLLIER, J. Y BUITRÓN, A. *The Awakening Valley,* Imprenta de la Universidad de Chicago, Chicago, 1949.
- CORDERO Avendaño, Carmen. *Contribución al estudio del derecho consuetudinario Triqui.* Comisión Nacional de Derechos Humanos, México, 1977.
- CUERVO González, Luis Mauricio. *Pensar el territorio: los conceptos de ciudad-global y región en sus orígenes y evolución.* CEPAL- Instituto Latinoamericano y del Caribe de Planificación Económica y Social (ILPES) Chile 2003.
- D'AMICO, L;”Expressivity and Ethnicity in Otavalo” disertación de doctorado, Universidad de Indiana (Antropología), 1993.
- De La ROSA Quiñones, Isabel. *Movimientos indígenas contemporáneos en Ecuador y México.* CIAL-UNAM, México 2010.
- DÍAZ Polanco, Héctor. *El laberinto de la identidad.* UNAM, México. 2006.
- DÍAZ Sarabia, Epifanio. *Ni Zi Shan Ma Chuma a. Los triquis de San Juan Copala.* Breve historia y vida. MC editores-Centro de Orientación y Asesoría a Pueblos Indígenas A.C. México 2007.
- DUQUE Fonseca, Claudia A. *Territorios e imaginarios entre lugares urbanos.* Procesos de identidad y región en ciudades de los Andes colombianos. Editorial Universidad de Caldas, Colombia 2005
- DURAN Alcántara, Carlos H. *Derecho nacional, derechos indios y derecho consuetudinario indígena. Los Triquis de Oaxaca un estudio de caso.* Universidad Autónoma de Chapingo-UAM Azcapozalco, 1998, México.

- DURAN, Carlos- CAMPOS, Vicente. (s/f), *Manual de usos y costumbres de la etnia triqui*. Cuadernos de Antropología Jurídica, 3 segunda serie, INI, México.
- ECHEVERRIA Almeida, José. *Las sociedades prehispánicas de la sierra norte del Ecuador*. Colección Otavalo en la Historia, serie 1. Vol. 1 Instituto Otavaleño de Antropología Otavalo-Ecuador. 2004
- EHRENREICH, Jeffrey (Compilador) *Antropología política en el Ecuador. Perspectivas desde las culturas indígenas*. Editorial Abya-Yala 1996.
- ESCOBAR Latapi, Agustín. “Estado, orden político e informalidad: notas para una discusión” en Nueva Antropología revista de Ciencias Sociales n° 37. México 1990.
- ESPINOSA Soriano, Waldemar. *Los Cayambes y Carangues: Siglos XV-XVI el testimonio de la Ethnohistoria*. Colección Curiñán tomo 1,2 y 3. Edit. Instituto Otavaleño de Antropología. Quito-Ecuador 1988.
- ETXEBERRIA, Xavier. *Sociedades multiculturales*. Ediciones mensajero. España 2004.
- ETZ Ferdon, Constante. “Market day at Otavalo, Ecuador” en revista El Palacio. VOL. XLVII, No. 8 Agosto 1940.
- FLORES, Julia Isabel. *Perfiles Indígenas en la Ciudad de México*. México 2001.
- FLORESCANO, Enrique. *Etnia, Estado y Nación. Ensayo sobre las identidades colectivas en México*. Editorial Taurus, México 1996.
- FRIEDMAN, Jonathan. *Identidad cultural y proceso global*. Amorrortu editores, Argentina, 2001.
- GALEANO, Eduardo. *Las venas abiertas de América Latina*. Editorial Siglo XXI, México 1980.
- GALL, Olivia. *Racismo, mestizaje y modernidad: visiones desde latitudes diversas*. UNAM-CEIICH-CRIM. México, 2007.
- “Relaciones entre racismo y modernidad: preguntas y planteamientos” en GALL, Olivia. *Racismo, mestizaje y modernidad: visiones desde latitudes diversas*. UNAM-CEIICH-CRIM. México, 2007.
- GARCES, Enrique “Otavalo erige un monumento a Rumiñahui” en *Ñuca Huasi* N°. 5. Edit. Fr. Jodoco Ricke. Quito- Ecuador 1ª edición. 1955.
- GARCÍA Alcaraz, Agustín. *Tinujei: Los triquis de Copala*, CIESAS, México 1997.
- GARCÍA Alonso, Maritza. *Identidad cultural e investigación*. Centro de Investigación y desarrollo de la Cultura Cubana Juan Marinello. La Habana, 2002.
- GARCÍA Canclini, Néstor. *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*. Edit. CNCA-Grijalbo, México 1989.
- GARCÍA Canclini, Néstor. *Diferentes, desiguales y desconectados*. Mapas de interculturalidad. Edit. Gedisa, Barcelona 2005.
- GARCÍA Guzmán, Jorge. *Los vendedores ambulantes en la Ciudad de México. Planteamiento para un modelo econométrico*. Tesis licenciatura Economía. UNAM 2001.

GIDDENS, Anthony. Runaway world. How globalization is reshaping our lives. Edit. Routledge, USA, 2003.

GIMÉNEZ, Gilberto. “La identidad social o el retorno del sujeto en sociología”. en MÉNDEZ y Mercado, Irene (Coord.) *Identidad: análisis y teoría. Simbolismo, sociedades complejas, nacionalismo y etnicidad*, III coloquio Paul Kirchhoff, IIA-UNAM, México 1996.

- *Estudios sobre la cultura y las identidades sociales*. Consejo Nacional para la Cultura y las Artes-Instituto Tecnológico de Estudios Superiores de Occidente. México 2007.

- “la investigación cultural en México. Una aproximación” en VALENZUELA Arce. *Los estudios culturales en México*. FCE México 2003.

- “Formas de discriminación en el marco de la lucha por el reconocimiento social” en GALL, Olivia. *Racismo, mestizaje y modernidad: visiones desde latitudes diversas*. UNAM-CEIICH-CRIM. México, 2007.

GÓMEZ Crespo, Paloma. “Una humanidad en movimiento.” en Unidad de Estudios Humanitarios. *Movimientos de población. Migración y acción humanitaria*. Instituto sobre Conflictos y Acción Humanitaria-Médicos Sin Fronteras- Universidad de Deusto. Barcelona, España 2004.

GÓMEZ, Magdalena. “Una reflexión sobre la ciudadanía en naciones pluriculturales: el caso mexicano” en YANES, Pablo (Coordinador) *El triple desafío. Derechos, instituciones y políticas para la ciudad pluricultural*. GDF-Dirección General de equidad y Desarrollo Social-UACM. México, 2006.

GÓMEZ Ramírez, Oralia. *La danza poblacional en nuestros días: cinco ensayos sobre migración*. Tesis licenciatura Etnología. ENAH 2005

GÓMEZ Rendón, Jorge. *Viajeros en la región de Otavalo*. Colección Otavalo en la historia. Instituto Otavaleño de Antropología- Universidad de Otavalo. Otavalo, Ecuador 2006.

GONZÁLEZ Suárez, Federico. *Los aborígenes de Imbabura y del Carchi*. Colección otavalo en la historia. Vol. 51. Instituto Otavaleño de Antropología-Universidad de Otavalo. Otavalo-Ecuador 2002.

GONZÁLEZ, Torres María Isabel. *La educación como conflicto intercultural en América Latina. El caso de los movimientos indígenas del CRIC (Colombia) y la CONAIE (Ecuador)*. Tesis Doctorado Estudios Latinoamericanos. FFyL-UNAM. México 2011.

GOOD Eshelman, Catharine. “La vida ceremonial en la construcción de la cultura: procesos de identidad entre los nahuas de Guerrero.” en BRODA, Johanna- GOOD Eshelman, Catharine. *Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas: los ritos agrícolas*. INAH-UNAM, México, 2004.

GROSSBERG, Lawrence. “Identidad y estudios culturales: ¿no hay nada más que eso?” en HALL, Stuart- GAY Paul Du (compiladores) *Cuestiones de identidad cultural*. Amorrortu editores, Buenos Aires, 2003, p148-177.

GUTIERREZ Martínez, Daniel- BALSLEV Clausen, Helene (coordinadores) *Revisitar la etnicidad. Miradas cruzadas en torno a la diversidad*. El colegio de Sonora- Editorial S. XXI- el Colegio Mexiquense. México 2008.

HALL, Stuart-GAY Paul Du (compiladores). *Cuestiones de identidad cultural*. Amorrortu editores, Buenos Aires, 2003.

HELD, David y McGREW, Anthony. Globalización/Antiglobalización. Sobre la reconstrucción del orden mundial. Edit. Paidós, España, 2003.

HERRERA, Gioconda y RAMIREZ, Jaques. Editores. *América Latina migrante: Estado, familia, identidades*. FLACSO-Ecuador. Ministerio de Cultura. Quito, Ecuador, 2008.

HERRERA, Gioconda; CARRILLO, María Cristina; TORRES, Alicia (editoras) *La migración ecuatoriana. Transnacionalismo, redes e identidades*. Edit. FLACSO-Plan Migración, Comunicación y Desarrollo. Quito, Ecuador 2005.

HOBBSAWN, Eric- RANGER, Terence. La invención de la tradición. Edit. Crítica, Barcelona 2002.

HUERTA Ríos, Cesar. “Los Triquis”. En *Etnografías Contemporáneas de los Pueblos Indígenas de México*. Región Pacífico. INI, México 1995.

HUERTA Ríos, Cesar. *Organización socio-política de una minoría nacional. Los Triquis de Oaxaca*. INI, México, 1981.

IBARRA, Hernán. “La identidad devaluada de los “Modern Indians”” en ALMEIDA, Ileana. Et Al. *Indios*. Una reflexión sobre el levantamiento indígena de 1990. Ediciones Abya-Yala-Instituto Latinoamericano de Investigaciones Sociales. Quito 1992.

International Social Science Journal, No. 165, septiembre 2000.

JARAMILLO Alvarado, P. *El indio ecuatoriano*, Corporación Nacional Quito, 1954.

JARAMILLO Cisneros, H. “Apuntes sobre la artesanía textil de Otavalo”, en *Sarance*, Vol. II (Instituto Otavaleño de Antropología), agosto de 1987. pp. 11-20.

KEARNEY, Michael-BESERRA, Bernadete. “Migration and Identities-A class based Approach” *Latin American Perspectives*, Issue 138, Vol. 31, N° 5 September 2004.

KILE, David “La diáspora comercial en Otavalo: capital social y empresa transnacional” en PORTES, Alejandro – GUARNIZO, Luis – LANDOLT, Patricia. (Coordinadores) *La globalización desde abajo: transnacionalismo inmigrante y desarrollo. La experiencia de Estados Unidos y América Latina*. FLACSO-México-Miguel Ángel Porrúa. México 2003.

KOSER, Khalid. *International migration. A very short introduction*. Oxford University Press. 2007.

KOWII Maldonado, Ariruma. “Memoria, identidad e interculturalidad de los pueblos del Abya-Yala. El caso de los quichua de Ecuador” en ZAPATA Silva, Claudia. (Compiladora). *Intelectuales indígenas piensan América Latina*. Universidad Andina Simón Bolívar- Abya-Yala. Quito, 2007

KURNITZKY, Horst. *Civilización incivilizada*. Edit. Océano, México 2002.

LAVENDA, Robert. H. Emily A. Schultz. *Otavalo 1978*. Edit. University of Minesota, Morris Summer Research Programs Reports 1979.

LEMA A; Germán Patricio. *Los Otavalos. Cultura y tradición milenaria*. Edit. Abya Yala. Quito-Ecuador 1ª edición. 1995.

LEMOS Igreja, Rebecca. F.A.M. *Derecho y diferencia étnica: la impartición de justicia hacia los indígenas migrantes en la Ciudad de México*. Tesis maestría en Antropología Social. CIESAS, México 2000.

LEWIN, Pedro. “La gente de la lengua completa (yi ni’ naj ni’inj). El grupo etnolingüístico triqui”. En BARABAS, Alicia y BARTOLOMÉ, Miguel A. (coordinadores) *Configuraciones étnicas en Oaxaca. Perspectivas etnográficas para las autonomías*. INI-INAH-CNCA, México 1999.

LONGRAND, Robert “Proto-Mixtecan” en *International Journal of American Linguistic*, vol.23, No. 4. 1957.

LÓPEZ Beltrán, Elia. *Globalización. Una explicación de la economía mundial actual -en palabras sencillas-*. México 2006.

LUMHOLTZ, Carl. *Montañas, duendes, adivinos...*; INI, México 1996.

MALGESINI, Graciela- GIMÉNEZ, Carlos. *Guía de conceptos sobre migraciones*. Edit. Los libros de la catarata, Madrid 2000.

MALDONADO Ruíz, Gina. *Comerciantes y Viajeros. De la imagen etnoarqueologica de “lo indígena” al imaginario del kichwa otavalo “universal”*. Editorial, Abya-Yala. Quito 2004.

MALO González, Claudio. (Comp.) *Ecuador contemporáneo*. CCYDEL-Universidad Nacional Autónoma de México, México 1991.

MAMANI Ramírez, Pablo “Bolivia: luchas indígenas y creación de la universidad pública de el alto.” en SORIANO Hernández, Silvia. (Coordinadora) *Los indígenas y su caminar por la autonomía*. UNAM-CIALC, México 2009.

MARTÍNEZ Neira, Christian. “¿Que son los movimientos étnicos? Las categorías de igualdad y diferenciación.” en GUTIERREZ Martínez, Daniel- BALSLEV Clausen, Helene (coordinadores) *Revisitar la etnicidad. Miradas cruzadas en torno a la diversidad*. El colegio de Sonora- Editorial S. XXI- el Colegio Mexiquense. México 2008.

MARTUCCELLI, Danilo. “Etnicidades modernas: identidad y democracia” en GUTIERREZ Martínez, Daniel- BALSLEV Clausen, Helene (coordinadores) *Revisitar la etnicidad. Miradas cruzadas en torno a la diversidad*. El colegio de Sonora- Editorial S. XXI- el Colegio Mexiquense. México 2008.

MEIER, P. “Peasant Crafts in Otavalo: A Study of Economic Development and Social Change in Rural Ecuador”, disertación de doctorado, Universidad de Toronto, 1981.

MEIR, Peter. *Artesanos Campesinos: Desarrollo socioeconómico y proceso de trabajo en la artesanía textil de Otavalo*. Banco Central de Ecuador- Instituto Otavaleño de Antropología- Ediciones Abya-Yala. Ecuador, 1996.

MEISCH, Lynn. *Otavalo: Weaving, Costume and the Market*, ediciones Libri Mundi, Quito, 1987.

-*Andean entrepreneurs. Otavalo merchants and musicians in the global arena*. University of Texas Press. USA 2002.

- “Gringas y Otavaleños: Changing Tourist relations”, *Annals of Tourism Research*, Vol. 22, Num. 2, 1995, pp.441-462.

MELGAR Adalid, Mario. La identidad de los migrantes en estados unidos. En *América Latina: las caras de la diversidad*. CCyDEL- UNAM, México 2006

MÉNDEZ y Mercado, Irene (Coord.) *Identidad: análisis y teoría. Simbolismo, sociedades complejas, nacionalismo y etnicidad*, III coloquio Paul Kirchhoff, IIA-UNAM, México 1996.

MENDOZA González, Blanca Zuanilda. “La relación medico-paciente en pueblos indígenas: algo más que la búsqueda de curación. en Revista Salud problema. Nueva época. Año 4 núm. 7. diciembre de 1999.

- “Saberes de mujeres y varones triquis respecto a la crianza de sus hijos: cambios y continuidades generacionales.” en revista Salud colectiva enero-abril año/vol. 2. núm. 001 Universidad Nacional de Lanus, Buenos Aires, Argentina 2006.

- “Vacunas sí, pero planificación familiar no” Representaciones sociales sobre grupos domésticos triquis de la Ciudad de México” en revista Cuicuilco. Vol. 17. núm. 49. julio-diciembre. ENAH, México 2010.

MOLINA, Virginia y HERNÁNDEZ, Juan. “Perfil sociodemográfico de la población indígena en la Zona Metropolitana de la Ciudad de México, 2000. Los retos para la política pública. en YANES, Pablo (Coordinador) *El triple desafío. Derechos, instituciones y políticas para la ciudad pluricultural*. GDF-Dirección General de equidad y Desarrollo Social- UACM. México, 2006

MONTEMAYOR, Carlos. *Los pueblos indios de México. Evolución histórica de su concepto y realidad social*. Ediciones Debolsillo, México 2008.

MONTERO Contreras, Delia – CHARRY Sánchez Clara Inés (compiladoras) Globalización y sociedad civil en las Américas. ¿Es posible una convivencia conjunta?. Juan Pablos editor – UAM-I. México, 2004.

MURATORIO, B, “Nationalism and Ethnicity: Images of Ecuadorian Indians and the Imagemakers at the Turn of the Century” en TOLAND, J. (comp), *Ethnicity and State*. Transaction, New Brunswick, 1993.

NADER, Laura. The Trique of Oaxaca. En WAUCHOPE, Robert (editor) Handbook of Middle American Indians. University of Texas Press, ltd, London, 1969.

NAVEDA Félix, Igidio. “Reconstitución de pueblos indígenas en la región andina y el rol de los intelectuales indígenas” en ZAPATA Silva, Claudia. (Compiladora). *Intelectuales indígenas piensan América Latina*. Universidad Andina Simón Bolívar- Abya-Yala. Quito, 2007

NEIRA Orjuela, Fernando. Caracterización sociodemográfica de la migración internacional de los países del pacto andino. En *América Latina: las caras de la diversidad*. CCyDEL- UNAM, México 2006

NIETO Ramírez, Jaime. *Microrregión Triqui*. Tesis ENAH, México 1976.

OEHMICHEN, Cristina. “la multiculturalidad de la Ciudad de México y los derechos indígenas.

en...YANES, Pablo-MOLINA, Virginia-GONZÁLEZ, Oscar (coordinadores) Urbi indiano. La larga marcha a la ciudad diversa. Universidad Autónoma de la Ciudad de México-Dirección General de Equidad y Desarrollo Social, México 2005.

OLMOS Aguilera, Miguel. (Coordinador) *Antropología de las fronteras*. El Colegio de la Frontera Norte- Miguel Ángel Porrúa. México, 2007.

ORBE Carrera, Lola. “Otavalo, gloria del libertador” en *Revista Casa de la Cultura Ecuatoriana Núcleo de Imbabura* tomo XII No. 24. Editorial Casa de la Cultura Ecuatoriana Núcleo de Imbabura, Ibarra-Ecuador 1ª edición. 1979.

OSORIO Rodríguez, Verónica. *El sistema jurídico de los triquis en la Ciudad de México. El caso de la organización no gubernamental MAIZ*, en Iztapalapa. Tesis licenciatura Etnohistoria, ENAH, México 2005.

ORDÓÑEZ Charpentier, Angélica “Migración transnacional de los kichwa otavalo y la fiesta de Pawkar Raymi” en TORRES, Alicia y CARRASCO, Jesús. *Al filo de la identidad. La migración indígena en América Latina*. Edit. FLACSO- UNICEF-AECID, Quito-Ecuador 2008.

ORDÓÑEZ Charpentier, Angélica “Migración transnacional de los kichwa otavalo y la fiesta de Pawkar Raymi” en TORRES, Alicia y CARRASCO, Jesús *Al filo de la identidad. La migración indígena en América Latina*. Edit. FLACSO- UNICEF-AECID, Quito-Ecuador 2008.

ORTÍZ, Renato “globalización” en ALTAMIRANO, Carlos. Términos críticos de sociología de la cultura. Edit. Crítica. España 2007.

Otavalo en Imágenes. Sesquicentenario de la ciudad 1829-1979. Instituto Otavaleño de Antropología, edit. Instituto Otavaleño de Antropología. Otavalo-Ecuador. 1979.

Otavalo: revista de la ilustre municipalidad. Varios autores. Editorial Nuestra América. Otavalo-Ecuador 1ª edición. 1988.

PARRA Mora, León Javier-HERNÁNDEZ Díaz, Jorge. *Violencia y cambio social en la región Triqui*. Consejo Estatal de Población de Oaxaca- UABJO, México 1994.

PAVON Sánchez, Cesar. “Otavalo en el tiempo” en *Revista Casa de la Cultura Ecuatoriana Núcleo Imbabura* tomo LX No. 40. Editorial Casa de la Cultura Ecuatoriana Núcleo Imbabura, Ibarra-Ecuador 1ª edición. 1994.

PEÑA, Guillermo de La. “Territorio y ciudadanía étnica en la nación globalizada”. En *Revista Desacatos. Revista de antropología social*. CIESAS, México. N° 1. 1999

PERÉZ Ruíz, Maya Lorena. “El estudio de las relaciones interétnicas en la antropología mexicana.” en VALENZUELA Arce, José Manuel (coordinador). *Los estudios culturales en México*. FCE México 2003, pp117-207

- “Metropolitanismo, globalización y migración indígena en las ciudades de México”. en revista *Villa Libre • Cuadernos de Estudios sociales urbanos* • Número 1 – 2007.

PIEDAD Caicedo, Luz. “Los kichwa otavalos en Bogotá”. En Torres, Alicia (coordinadora) *niñez indígena en Migración. Derechos en riesgo y tramas culturales*. FLACSO- Ecuador; UNICEF; AECID. Quito 2010.

Periódico La Jornada.

PORTES, Alejandro – GUARNIZO, Luis – LANDOLT, Patricia. (Coordinadores) *La globalización desde abajo: transnacionalismo inmigrante y desarrollo. La experiencia de Estados Unidos y América Latina*. FLACSO-México-Miguel Ángel Porrúa. México 2003.

RAMÍREZ Flores, José “estamos luchando por la paz en la región” testimonio oral de San Juan Copala. en SORIANO Hernández, Silvia. (Compiladora) *Testimonios indígenas de autonomía y resistencia*. UNAM-CIALC, México 2009.

RAMÍREZ Goicoechea, Eugenia. *Etnicidad, identidad y migraciones. Teorías, conceptos y experiencias*. Editorial Universitaria Ramón Areces, España 2007.

RÁMIREZ, Jacques. “Repensando la noción de ‘comunidad’ en contextos de alta migración: el caso de Pepinales en Revista *Antropología Cuadernos de Investigación*, Escuela de Antropología. Editorial Pontificia Universidad de Ecuador, Ecuador 2010.

RESTALL, Matthew. *Los siete mitos de la conquista española*. Ediciones Paidós Ibérica, España 2004.

Revista *Annals of Tourism Research*. A Social Sciences Journal. Vol. 32, Number 3. July 2005

Revista *Migración y Desarrollo*. N° 5 Segundo semestre 2005

RODRÍGUEZ Pérez, Beatriz Eugenia. *Alianza matrimonial y conyugalidad en jornaleras migrantes*. Las (os) triquis en la horticultura sinaloense. Tesis doctorado en ciencias sociales. CIESAS-Occidente. 2003, México.

ROMER Marta. *¿Quién soy? Estrategias identitarias entre hijos de migrantes indígenas*. INAH México, 2009.

-“Persistencia y pérdida de la identidad étnica en la generación de los hijos de inmigrantes indígenas en el Área Metropolitana de la Ciudad de México” en YANES, Pablo-MOLINA, Virginia-GONZÁLEZ, Oscar (coordinadores) *Urbi indiano. La larga marcha a la ciudad diversa*. Universidad Autónoma de la Ciudad de México-Dirección General de Equidad y Desarrollo Social, México 2005.

RUBIO, Blanca. *Explotados y excluidos. Los campesinos latinoamericanos en la fase agroexportadora neoliberal*. Edit. Universidad Autónoma de Chapingo-Plaza y Valdés, México 2001.

RUBIO, Miguel Ángel. *La migración indígena en México*. INI-PNUD, México 2000.

RUIZ Balzola, Andrea. “estrategias, inversiones e interacciones de las mujeres migrantes kichwa otavalo. en TORRES, Alicia y CARRASCO, Jesús *Al filo de la identidad. La migración indígena en América Latina*. Edit. FLACSO- UNICEF-AECID, Quito-Ecuador 2008.

SALAZAR, Noel B. Tourism and Glocalization: “Local” tour Guiding. En Revista *Annals of Tourism Research*. A Social Sciences Journal. Vol. 32, Number 3. July 2005.

SALOMON, E. (1973) “Weavers of Otavalo”, en WHITTEN, N. (comp) *Cultural Transformations and Ethnicity in Modern Ecuador*. Imprenta de la Universidad de Illinois, Urbana. 1981, pp. 421-449.

SÁNCHEZ Díaz de Rivera, María Eugenia (coordinadora) *Identidades, globalización e inequidad*. Ponencias magistrales de la Cátedra Alain Touraine. Universidad Iberoamericana Puebla-Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente- universidad Iberoamericana León. México 2007.

SÁNCHEZ De Tagle, Esteban “la capitalidad de la Ciudad de México: algo más que un símbolo” en COLLADO, María del Carmen. Coordinadora. Miradas recurrentes. *La Ciudad de México en los siglos XIX y XX*. Vol. I-II Instituto Mora-UAM-A, México 2004.

SANTAMARÍA, Enrique. *La incógnita del extraño. Una aproximación a la significación sociológica de la "inmigración no comunitaria"*. Editorial Anthropos, España, 2002.

SANTANA, Adalberto (compilador) *Retos de la migración Latinoamericana*. Instituto Panamericano de Geografía e Historia- UNAM-CCYDEL. México 2007.

SANTIAGO Rojas, Felipe. *Leyendas Trique de Chichahuaxtla, Putla, Oaxaca*. Traducido al español. Programa de coinversión y Desarrollo Social. Equidad.2005.

SANTIBAÑEZ, Juan José. "el precio de la legalidad, diagnóstico sobre estudios de caso de empresas del sector informal en la Ciudad de México" en Nueva Antropología revista de Ciencias Sociales n° 37. México 1990.

SARABINO Muenala, Zoila. El proceso de constitución de élites indígenas en la ciudad de Otavalo. Tesis Maestría Antropología Social FLACSO- Ecuador, Ecuador 2007.

SASSEN, Saskia. *La ciudad global. Nueva York, Londres, Tokio*. Editorial Eudeba, Buenos Aires, 1999.

- "La ciudad global: emplazamiento estratégico, nueva frontera". Sin. Fecha, consultado en <http://www.librospdf.net/ciudad-global-saskia-sassen/1/>

- "Ciudades en la economía global: enfoques teóricos y metodológicos". En Revista EURE (Vol. XXIV; N° 71), pp5-25, Santiago de Chile, 2008.

SORIANO Hernández, Silvia. (Compiladora) *Testimonios indígenas de autonomía y resistencia*. UNAM-CIALC, México 2009.

- *Los indígenas y su caminar por la autonomía*. UNAM-CIALC, México 2009.

- "Larga lucha por la vida y la autonomía. Los triquis de San Juan Copala" en SORIANO Hernández, Silvia. (Coordinadora) *Los indígenas y su caminar por la autonomía*. UNAM-CIALC, México 2009.

STAVENHAGEN, Rodolfo. (2000) *Conflictos étnicos y Estado nacional*. México. S. XXI editores.

SCHTEINGART, Martha." Ciudades divididas: segregación y pobreza en la Ciudad de México". Presentación sin fecha, consultada en octubre 2012 en <http://www.coljal.edu.mx/congreso/MarthaSchteingart.pdf>.

SWADESH, Morris "The Oto-Manguen Hypothesis and Macro-Mixtecan" en International Journal of American Linguistic. vol. 26, No. 79. 1960

TIBÓN, Gutierre. *Pinotepa nacional. Mixtecos, negros y triques*. UNAM, México 1961.

TIMUR, Serim. "Changing trends and major issues in international migration: an overview of UNESCO programmes" en *International Social Science Journal*, No. 165, September 2000.

TOMLINSON, John. *Globalización y cultura*. Oxford University Press. México 2001.

TORRES, Alicia "De Punyaro a Sabadell... la emigración de los Kichwas otavalo a Cataluña" en TORRES, Alicia y CARRASCO, Jesús *Al filo de la identidad. La migración indígena en América Latina*. Edit. FLACSO- UNICEF-AECID, Quito-Ecuador 2008.

- TOVAR, María Fernanda. “Los Triquis”. En DALTON, Margarita. (Compiladora) *Oaxaca. Textos de su historia*, México 1990.
- Universidad Autónoma de Chapingo. *El pueblo Triqui, Memorial de agravios*. Ediciones Sociología Rural. México 1983
- VALDOSPINOS Rubio, Marcelo. *La otavaleñidad*. Instituto Otavaleño de Antropología, Otavalo. 1981.
- VALENCIA Rojas, Alberto. “Migración indígena a las ciudades grandes, medias y pequeñas.” En *La migración indígena a las ciudades*. INI-PNUD, México 2000.
- VALENZUELA Arce, José Manuel (coordinador). *Los estudios culturales en México*. FCE México 2003.
- VARESE, Stefano. “De la aldea a la transnacionalización: los pueblos indios ante el tercer milenio” en MÉNDEZ y Mercado, Irene (Coord.) *Identidad: análisis y teoría. Simbolismo, sociedades complejas, nacionalismo y etnicidad*, III coloquio Paul Kirchhoff, IIA-UNAM, México 1996.
- VARGAS Pérez, Alberto. *Los triquis de Copala y sus grupos domésticos familiares*. (Ensayo de interpretación de antropología económica de un grupo étnico de Oaxaca). Lic. Antropología social, ENAH, 1998, México.
- VERGARA Figueroa, Abilio. *Identidades, imaginarios y símbolos del espacio urbano. Quebec, La Capitale*. Instituto Nacional de Antropología e Historia- Universidad de Huamanga- Association internationale des Études Québécoises- Commission de La Capitale Nationale Du Québec. México 2003.
- VILLAVICENCIO Rivadeneira, Gladys. *Relaciones interétnicas en Otavalo - Ecuador. ¿Una nacionalidad india en formación?* Instituto Indigenista Interamericano. México 1975.
- VILLORO, Luis. Estado plural, pluralidad de culturas. Editorial Paidós-UNAM, México 1998.
- WALTER Lynn. “Otavaleño development, ethnicity and national integration”. En *América Indígena*, vol. XLI No. 2. Edit. Instituto Indigenista Interamericano. México D.F. 1ª edición 1981.
- WARLEY, Jorge. *La cultura. Versiones y definiciones*. Editorial Biblos, Buenos Aires 2003.
- WAUCHOPE, Robert (editor) *Handbook of Middle American Indians*. University of Texas Press, ltd, London, 1969.
- YANES, Pablo-MOLINA, Virginia-GONZÁLEZ, Oscar (coordinadores) *Urbi indiano. La larga marcha a la ciudad diversa*. Universidad Autónoma de la Ciudad de México-Dirección General de Equidad y Desarrollo Social, México 2005.
- *El triple desafío. Derechos, instituciones y políticas para la ciudad pluricultural*. Universidad Autónoma de la Ciudad de México-Dirección General de Equidad y Desarrollo Social, México 2006.
- ZAPATA Silva, Claudia. (Compiladora). *Intelectuales indígenas piensan América Latina*. Universidad Andina Simón Bolívar- Abya-Yala. Quito, 2007.