

FACULTAD LATINOAMERICANA DE CIENCIAS SOCIALES
SEDE ECUADOR
PROGRAMA DE ESTUDIOS DEL DESARROLLO Y
TERRITORIO
CONVOCATORIA 2006-2008

TESIS PARA OBTENER EL TÍTULO DE MAestrÍA EN
CIENCIAS SOCIALES CON MENCIÓN EN DESARROLLO
LOCAL Y TERRITORIAL

CAPITAL SOCIAL DE INDÍGENAS MIGRANTES EN EL
CENTRO HISTÓRICO DE QUITO

SONIA CARDENAS GALARZA

QUITO, SEPTIEMBRE DE 2011

FACULTAD LATINOAMERICANA DE CIENCIAS SOCIALES
SEDE ECUADOR
PROGRAMA DE ESTUDIOS DEL DESARROLLO Y
TERRITORIO
CONVOCATORIA 2006-2008

TESIS PARA OBTENER EL TÍTULO DE MAESTRÍA EN
CIENCIAS SOCIALES CON MENCIÓN EN DESARROLLO
LOCAL Y TERRITORIAL

CAPITAL SOCIAL DE INDÍGENAS MIGRANTES EN EL
CENTRO HISTÓRICO DE QUITO

SONIA CARDENAS GALARZA

Asesor: EDUARDO KINGMAN

Lectores: Pilar Pérez

María Moreno

QUITO, SEPTIEMBRE DE 2011

DEDICATORIA

En especial a mi familia,
quienes silenciosamente con
su presencia me han acompañado
en este proceso.

AGRADECIMIENTOS

Deseo expresar un especial agradecimiento al profesor Eduardo Kingman por su paciencia, orientación y sugerencias. Además agradezco por sus palabras siempre positivas, las cuales me animaron a culminar esta investigación que en algún momento la daba por desierta.

A todos los compañeros indígenas que me dieron la confianza y me permitieron conocer y aprender en sus testimonios sobre su vida, valentía y lucha diaria. Ellos son miembros de la Organización Jatun Ayllu Kitu Runakuna, Asociación de Granizados y Jugos de Cocos San Francisco de Quito “Refrescrito”, Red Juvenil de Pueblos y Nacionalidades del Ecuador y Hospedería Campesina la Tola.

A las profesoras Betty Espinoza, Francisca Márquez por sus recomendaciones iniciales.

A Clorinda Culminao por leer con paciencia mis primeros aportes de investigación y realizar sugerencias.

Al personal de la biblioteca de Flacso por su gentil ayuda.

A mis amigos Helli, Karin, Markus, Franz, Yolanda, Natalia por su respaldo y ánimo a la distancia.

A mis padres Porfirio y Cumandá, mi tía Gladys, mi hermana Geovanna, mi cuñado Marco y toda mi familia por su paciencia.

A mis sobrinos Samanta y Gabriel por acompañarme en la fase final de este proceso.

A Ana Rosa Vásquez, Marlene Mañay, José Olmedo, Ivanov Medina, Hna. Martha y todas las personas que me facilitaron los espacios necesarios para la terminación de esta investigación.

INDICE

INDICE DE GRÁFICOS	6
RESUMEN	7
INTRODUCCIÓN.....	9
CAPITULO I	17
CAPITAL SOCIAL UN CONCEPTO EN CONSTRUCCIÓN.....	17
<i>Introducción al capital social</i>	17
<i>Capital social y desarrollo</i>	22
<i>Capital social un concepto en debate</i>	26
<i>Confianza, reciprocidad y cooperación</i>	32
<i>Formas de capital social</i>	33
<i>Capital social indígena</i>	35
CAPITULO II.....	49
PRESENCIA INDÍGENA EN LA CIUDAD	49
<i>Migrantes indígenas urbanos</i>	49
<i>Concepción de ciudad</i>	53
<i>Centro Histórico, territorio antagónico y compartido</i>	58
<i>Espacio laboral</i>	61
<i>Organización de comerciantes indígenas en la ciudad</i>	70
CAPITULO III.....	83
CAPITAL SOCIAL DE ÍNDIGENAS EN QUITO	83
<i>Primer contacto en la ciudad</i>	83
<i>Residencia como elemento de cohesión social</i>	86
<i>Inserción al mercado de trabajo</i>	90
<i>Algunas estrategias para captar clientes</i>	95
<i>Expansión de las redes en la ciudad</i>	97
<i>Tensiones en la red de relaciones</i>	103
<i>Nueva estrategia de control</i>	108
CONCLUSIONES.....	112
<i>Formas del Capital Social</i>	114
<i>Presencia de organizaciones como indicador de capital social</i>	116
<i>Beneficios y límites de la organización</i>	117
<i>Adaptación a la ciudad</i>	118
BIBLIOGRAFÍA	123
ANEXO	129

ÍNDICE DE GRÁFICOS

<i>Gráfico 1. Miembros de las asociaciones.....</i>	<i>74</i>
<i>Gráfico 2. Provincia de origen de los miembros.....</i>	<i>75</i>
<i>Gráfico 3. Ocupación miembros de Jatun Ayllu.....</i>	<i>78</i>
<i>Gráfico 4. Comercialización productos perecibles y no perecibles.....</i>	<i>79</i>
<i>Gráfico 5. Comercialización de productos perecibles.....</i>	<i>80</i>
<i>Gráfico 6. Comercialización de productos no perecibles.....</i>	<i>81</i>

RESUMEN

El capital social ha sido usado desde diferentes enfoques y promovido principalmente por organismos internacionales para resolver problemas de pobreza y facilitar la incorporación de comunidades pobres al mercado. El uso de este concepto ha sido criticado desde la academia por Bourdieu. Del mismo modo, autores más contemporáneos incorporan al debate investigaciones sobre el uso de este concepto en proyectos de desarrollo indígena rural.

Por las características de la cosmovisión indígena, en donde la familia, comunidad, formas de reciprocidad y normas son elementos del buen vivir - o lo que en una interpretación reciente se ha venido llamando Sumac Kawsay- se les ha atribuido una relación directa con un capital social sin conocer realmente si existe o no, cuál es la calidad de este capital y cuáles son sus conflictos como parte normal de la vida de las comunidades en momentos de cambio.

Con estos antecedentes se busca conocer en esta investigación, usando el concepto de capital social como herramienta de análisis, las formas reales de existencia del capital social de los indígenas pero en un contexto urbano. La migración indígena a las grandes ciudades ha sido un fenómeno compartido en varios países de Latinoamérica, los indígenas migrantes han sabido reproducir su cosmovisión, formas de organización y han activado sus redes de reciprocidad como una estrategia para insertarse en el mercado laboral, en base a una lógica paralela a la del mercado, usando sus recursos sociales para insertarse en el mundo urbano, pero no lo han hecho sin dificultades. Es así que para los indígenas migrantes, la presencia de algún familiar en la ciudad, dentro de un sistema de parentesco ampliado, ha constituido un contacto importante para conseguir trabajo, vivienda, alimentación, entre otros.

Los migrantes que llegan a la ciudad, por lo general se integran a la misma actividad laboral que los miembros de la red familiar, constituyéndose la presencia del migrante como un apoyo y no como competencia. Pero este tipo de relación no es una regla, al interior del espacio social, se pueden crear límites que impiden el acceso de nuevos miembros.

El Centro Histórico de la ciudad se ha constituido simbólicamente en un

espacio de encuentro y de intercambio, en donde se han marcado simbólicamente los límites del territorio del indígena, manteniendo un doble domicilio con su comunidad de origen. Pero este espacio no solo es el lugar que el indígena conquista y en donde se queda, también es el espacio en donde no es fácil la vida (Aguirre, Carrión y Kingman, 2005:70).

Las políticas de regeneración urbana, financiada por organismos internacionales, han tenido avances significativos para lograr que el Centro Histórico de la ciudad pueda conservar su patrimonio y belleza material. Sin embargo procesos como los de la reubicación de vendedores fuera de las calles ha invisibilizado y empobrecido más a los indígenas que principalmente se han dedicado al comercio.

En la ciudad se han reproducido formas de organización, facilitado por flujos de información que les ha permitido a los indígenas migrantes defenderse de situaciones de maltrato o para obtener beneficios que no solo se remiten al ámbito económico, sino al cultural y simbólico. La red de relaciones en la ciudad se ha caracterizado por ser dinámica, la presencia de un nuevo miembro o el crecimiento de la familia hacen que se modifique la red de relaciones y se reproduzcan otras redes dentro del espacio urbano. Todo esto forma parte de un capital social, tal como en esta investigación se concibe.

INTRODUCCIÓN

El capital social es un término en debate y actualmente en construcción usado desde diferentes enfoques para solucionar problemas de pobreza y marginalidad. Su uso ha sido impulsado por organismos internacionales y agencias de cooperación desde hace varias décadas, es así que se ha atribuido a las comunidades un capital social en potencia para poder insertarlas al mercado, aprovechando sus formas de organización, nivel de cohesión y solidaridad. En muchos casos se ha promovido la creación de capital social en comunidades pobres o se ha aprovechado de la base del tejido organizacional y relaciones basadas en la reciprocidad, confianza y solidaridad, para transferir responsabilidades del estado a las propias comunidades y reducir costos; para que de esta manera los pobres sientan que participan y puedan ser actores de su propio desarrollo. “El uso y la imprecisión del concepto de capital social puede generar la aplicación de políticas peligrosas” (Martínez, 1997:120). Pero no siempre se habla directamente de capital social; detrás de las nociones de desarrollo comunitario y actualmente empoderamiento, desarrollo humano, etcétera, se esconde el uso del concepto con este enfoque limitado.

El capital social, tal como se lo concibe en esta tesis, tiene connotaciones más amplias que las simplemente pragmáticas, relacionadas con el mercado o con la acción estatal. Si bien el capital social es una característica del tejido de muchas organizaciones en especial indígenas, este ha permitido alcanzar beneficios que no solo se han circunscrito al ámbito económico, sino más bien a otros ámbitos como el cultural y simbólico. Sin embargo en algunos casos las experiencias aparentemente exitosas de capital social han estado diseñadas bajo las líneas del Banco Mundial y otros organismos internacionales. Bretón manifiesta que el proyecto PRODEPINE¹, constituyó un proyecto emblemático en desarrollo comunitario, diseñado por el Banco

¹ El PRODEPINE (Proyecto de Desarrollo de los Pueblos Indígenas y Negros del Ecuador), arrancó con el propósito de estimular el desarrollo rural enfocando su intervención en las OSG's para que ellas logren su autonomía, etnodesarrollo sostenible, aprovechando su capacidad de organización, movilización de las bases y diálogos con los agentes externos. El proyecto fue financiado en el año de 1997, mediante crédito del Banco Mundial, Fondo Internacional Para el Desarrollo Agrícola (FIDA) (Bretón, 2005:42).

Mundial y financiado a costa de deuda externa, este proyecto “constituye en realidad un sofisticado ejercicio de neocolonialismo” (Bretón, 2005:42).

Investigaciones más contemporáneas realizadas por Bretón, Martínez, Bebbington, Torres, critican el uso y aplicación del concepto en proyectos de desarrollo y generan nuevas inquietudes con respecto a sus beneficios, limitaciones de su uso, sobre todo en comunidades rurales de los Andes. Sin embargo sobre capital social de indígenas migrantes urbanos, se conoce muy poco. Los estudios sobre la presencia indígena en la ciudad, realizados por Kingman, León, Adler, Ferraro, Herrera, Camus, permiten conocer y contextualizar sobre el uso de redes, visión, dinámicas y conflictos que los indígenas enfrentan para conquistar su territorio e insertarse en la ciudad, aunque no hacen uso directo de la noción de capital social. Otras investigaciones que también hablan del indígena en la ciudad de Quito realizados por Azogue, Espín y Culminao, permiten conocer sobre las características del indígena urbano y como se desarrolla su vida cotidiana en los espacios de trabajo principalmente en San Roque, que es el espacio de la presente investigación, pero tampoco hacen referencia al capital social. En este sentido, este estudio, busca hacer un aporte al debate sobre capital social, en especial de los indígenas migrantes urbanos que se han insertado al mercado de trabajo en el Centro Histórico de Quito.

En la investigación interesa conocer cuáles son los mecanismos de funcionamiento del capital social del migrante indígena desde el momento en que llega a la ciudad y se inserta en el mercado laboral, entendido este espacio como un campo de fuerzas e intereses, en donde el migrante se ha caracterizado por su lucha diaria por conquistar este espacio.

La motivación más importante para el indígena que llega a la ciudad, es la posibilidad de mejorar su calidad de vida y por ello generalmente ha recurrido a su red familiar más cercana y a redes comunitarias y de su localidad de origen, ya que las redes influyen en la posibilidad de encontrar vivienda, trabajo, relaciones. La inserción del indígena en el mercado laboral dependerá además “del conocimiento que el migrante tenga del nuevo medio, proximidad cultural, existencia o ausencia de nexos de parentesco, paisanaje, grado de instrucción” (Rodríguez, 1988:24). Pero no siempre es así, en ocasiones también existen conflictos, la inserción en redes no elimina las situaciones de poder.

En este sentido se plantea como hipótesis general que: los indígenas migrantes que se han integrado al mercado de trabajo en la ciudad, lo han logrado reproduciendo sus formas de organización del campo, activando sus redes y desarrollando estrategias de supervivencia², en un proceso que no ha sido necesariamente fácil.

El concepto de capital social será usado en la investigación como herramienta de análisis, considerando que este es un “concepto situacional y dinámico que no puede ser encasillado en definiciones rígidas, sino que debe ser interpretado, en relación con los actores y el contexto en que actúan” (Piselli, 2003: 54).

De entre las varias definiciones de capital social se ha considerado pertinente usar el concepto acuñado por Bourdieu que lo define como: “el conjunto de recursos actuales o potenciales vinculados a la posesión de una red duradera de relaciones más o menos institucionalizadas de interconocimiento e interreconocimiento” (Bourdieu, 2001:83). Además el autor señala la existencia de beneficios siempre y cuando el capital social actué con otros capitales.

Este concepto es complejo en su conceptualización y crea una dificultad al momento de medirlo, por esta razón en el primer capítulo se empezará introduciendo el término y se lo colocará en el campo de debate realizado por varios autores en el que inscriben el término desde el enfoque antropológico, sociológico y económico. De acuerdo a Bebbington “el concepto de capital social, aplicado a los proyectos de desarrollo, se ha prestado a la continuación de experimentos neoliberales” (Bebbington, 2005:22). Bretón, en esta misma línea, manifiesta que para el caso ecuatoriano el uso de capital social, en los proyectos de desarrollo indígena, fue una coartada que buscó direccionar al movimiento indígena dentro de unos cauces que no cuestionen el modelo hegemónico (Bretón, 2005:87). En América Latina existe la tendencia a relacionar este término con el desarrollo social, pero por otro lado se fomenta la competencia, el individualismo, lo cual constituye una contradicción.

El concepto también ha sido usado para destacar los éxitos de comunidades indígenas y se asume, de manera esencializada, que este término tiene coherencia

² Altamirano se refiere a las estrategias de supervivencia como las formas, modos de cómo, cuándo, porqué y para qué los sectores pobres, tanto del campo como las ciudades, resuelven sus problemas existenciales diariamente. Este concepto no solo se debería aplicar a los pobres sino a otros grupos sociales en la medida de sus necesidades (Altamirano, 1992:385).

dentro de sus prácticas cotidianas y de su cosmovisión, dando paso a otra noción de desarrollo diferente a las formas de acumulación de capital. El Sumac Kawsay, que en kichwa se traduce bien vivir, es de acuerdo a esta perspectiva, el referente de la visión de la cultura indígena. Sin embargo, cabe mencionar, que no siempre los elementos de capital social están presentes en las comunidades o se presentan en la misma magnitud; en el espacio social también se dan diferencias y luchas de poder que solo se revelan en investigaciones concretas, como las que han realizado Bretón o Martínez. Muchas veces se piensa que donde hay indígenas hay capital social, pero no se averigua sobre su calidad y no se conoce sobre sus conflictos como parte normal de la vida de las comunidades.

Para superar las dificultades que implica conocer si en una comunidad existe o no capital social, en este primer capítulo, se tomará en cuenta las investigaciones realizadas por Martínez, quien propone abordar el concepto de capital social, en varios niveles de expresión: familiar, comunal y supracomunal (Martínez, 2003:75); otros autores como Durston y Bebbington suman a esta clasificación otros niveles de capital social: individual, puente, escalera, societal. Además en este capítulo se definirán los elementos que caracterizan a la red de relaciones en donde existe capital social, como son la confianza, reciprocidad y cooperación; y se hará mención a los precursores que fomentan el capital social dependiendo del grupo y contexto.

En esta investigación no se estima conveniente profundizar acerca de las causas de la migración, sino que con esta premisa se busca, en el segundo capítulo, conocer cómo se manifiesta el fenómeno migratorio a las grandes ciudades latinoamericanas, cuál es el sentir del indígena que llega a la ciudad y cuál es el espacio que él habita y lo conquista simbólicamente día a día, recorriendo sus calles.

Los migrantes en la ciudad, al no encontrar donde ubicarse en la estructura ocupacional industrial, se han dedicado al trabajo de baja productividad y de bajos ingresos, generalmente en ocupaciones de servicios, artesanales y comercio ambulante. La característica común de este tipo de ocupaciones es la falta de seguridad social y económica, muchos trabajan por jornada y no se encuentran protegidos por organizaciones públicas (Adler, 1987:16).

Como un patrón general, los migrantes que llegan a la ciudad comparten ocupaciones similares o idénticas, estas ocupaciones son vistas como marginadas³ desde el punto de vista de economía urbana industrial. Las mismas se caracterizan por ser ocupaciones manuales no calificadas y devaluadas por el mercado laboral, como por ejemplo: albañiles, vendedores ambulantes, meseros, boleros, veladores, barrenderos, sirvientas, etcétera (Adler, 1987: 73). Sin embargo, estas ocupaciones tienden a desarrollarse dentro de redes sociales relativamente amplias que permiten encontrar un espacio en un contexto de inestabilidad laboral.

El Centro Histórico de la ciudad de Quito ha sido considerado históricamente como un lugar de comercio y encuentro indígena, en donde se ubica a la familia, vivienda y un sitio de trabajo, pero este espacio también es un territorio en disputa; las políticas de regeneración urbana y reubicación del comercio informal han afectado a muchos comerciantes entre ellos indígenas. Como mecanismo de defensa, se visibilizan y crean varias organizaciones, por esta razón se estima conveniente caracterizar a una de las más grandes organizaciones indígenas que agrupa a los comerciantes migrantes de la ciudad, concentrados en su mayoría en el Centro Histórico. Sin perder de vista la advertencia de Martínez, de que la existencia de la organización no garantiza necesariamente la presencia de capital social (Martínez, 2003:74), se indagará sobre la presencia de la organización indígena, como un indicio de esta. Esto permitiría comprender su dinámica, conflictos y relación con otros actores fuera de la red, que de alguna manera les ha permitido alcanzar ciertos beneficios y que podría ser una instancia en la que se manifiesta el capital social supracomunitario (Martínez 2003:76).

En el tercer capítulo, interesa conocer cómo funciona el capital social de los

³ La marginalidad se define como “un fenómeno transcultural propio de una etapa transitoria del desarrollo económico, desde el punto de vista del marxismo los marginados se insertan al sistema capitalista como “ejército de reserva laboral”, Stavenhagen sugiere que los marginados se encuentran insertados en la economía urbana dominante a través de los servicios prestados a la clase media. (Adler, 1987:16). Entre la marginalidad y pobreza existen diferencias, la primera se refiere a un problema estructural y la segunda se refiere a una situación de escasos ingresos. Según Quijano la marginalidad es “la población sobrante de las economías capitalistas dependientes”, en consideración de que los procesos de industrialización han generado un acelerado crecimiento en las urbes y ha marginado a otros sectores. Según Adams los grupos marginado no solo aparecen en las economías dependientes sino también en las economías desarrolladas. (Adler, 1987:18).

comerciantes indígenas en la ciudad, cómo se recrean sus redes “activadores de capital social” (Aliaga, 2002:65), desde el momento en el que el migrante llega a la ciudad. De acuerdo a Aliaga, el capital social tiene como base estructural la conformación de redes sociales en donde se dan relaciones de intercambios que hacen posible la visualización de las normas sociales y la amplitud con la que operan en los diferentes campos simbólicos (Aliaga, 2002:65).

Se pretende conocer en este capítulo, cómo funcionan las primeras redes que usan los migrantes, cuáles son los elementos en la ciudad que dan cohesión y dan sentido de pertenencia al indígena que llega a la ciudad. Además se desea conocer cómo funcionan las redes para insertarse en el mercado de trabajo, cuáles son sus estrategias, límites y beneficios. Adicionalmente se desea conocer cuál es la dinámica del capital social a nivel individual, familiar y comunitario, en qué sentido no se trata de un recurso estático (así la presencia de un nuevo integrante modifica las relaciones en el tejido social), por ello se quiere conocer cuáles son las nuevas redes que se han creado en la ciudad y principales logros. Por último en este capítulo se desea entender qué factores han generado tensiones y afectan a la red de relaciones dentro del contexto del trabajo en el Centro Histórico y cuáles son algunos conflictos que hoy se evidencian en el espacio urbano y en qué medida los propios actores les resulta difícil dar una respuesta de solución.

Para poder realizar la investigación se realizó un análisis del material, recopilado de varias fuentes de información primaria y secundaria; que daban cuenta del concepto de capital social y de la presencia indígena en varias ciudades. Al revisar la investigación realizada por León, se conoció sobre la existencia de la Organización Jatun Ayllu Kitu Runakuna y a partir de este momento se inició, la búsqueda de informantes claves.

En una primera etapa, se acudió a la oficina de Asuntos Indígenas de la Municipalidad, en donde se facilitó los contactos y teléfonos de los dirigentes miembros de las asociaciones pertenecientes a la Organización Jatun Ayllu Kitu Runakuna. Después de la aprobación del Consejo de Gobierno de la Organización, se participó durante tres meses en varios espacios de encuentro con las bases para conocer cuáles eran sus actuales demandas, problemas y proyectos como organización. Cabe mencionar que esta etapa fue muy importante, ya que generó un nivel de

confianza y aceptación en el grupo; además el apoyo de los dirigentes, facilitó el contacto con otros miembros de la Organización que no eran dirigentes y que colaboraron con la investigación. En esta etapa iniciada se usó la técnica de observación participante y en base a las notas de campo se registró información relevante, para contrastar la información teórica levantada, con lo que sucedía en el espacio del Centro Histórico, un territorio en disputa por las políticas de regeneración urbana y las demandas de la población indígena.

Después de un tiempo de participar en talleres de capacitación con las bases, se facilitó información con respecto a un censo socioeconómico de la situación de los miembros de los comerciantes indígenas. Este estudio fue financiado por el BID, por esta razón también se visitó a la institución, pero no se encontró más información de la ya proporcionada por la misma organización indígena.

En una segunda etapa se diseñaron varios instrumentos de recolección de información en base a encuestas y entrevistas abiertas. Sin embargo el uso de encuestas no dio resultado, las respuestas se convirtieron en monólogos que marcaban una diferencia entre encuestado y encuestador y en lugar de generar un ambiente de confianza colocaron una barrera, a más de la leve barrera presente, por no ser quien investigaba indígena miembro de la organización, por ello se dio por descartada esta técnica y solo se usó la técnica de entrevista abierta.

Mediante la guía de entrevista abierta, se logró realizar algunas entrevistas a indígenas miembros de las asociaciones de comerciantes indígenas de los Centros Comerciales del Ahorro, Mercado de San Roque, Mercado Mayorista, Sector Ipiales y calles cercanas. También se realizaron entrevistas a indígenas de la Hospedería Campesina La Tola que trabajan en el sector del Centro Histórico y a los jóvenes indígenas de la Red Juvenil de Pueblos y Nacionalidades del Ecuador.

Las preguntas orientadoras de la guía de entrevista abierta estaban enfocadas a tres ámbitos: migración, situación laboral y capital social. Mediante este instrumento los entrevistados mencionaron sobre su historia de migración, vínculo con las redes en la ciudad, inserción en el mercado de trabajo, funcionamiento de su negocio, estrategias de vida, cambios en el sistema de trabajo, problemas con la municipalidad, sentido que tiene la comunidad en el espacio urbano, historia de las organizaciones, conquistas y sueños por cumplir en la ciudad. Las entrevistas también se han

realizado a personas mestizas y que trabajan en la Hospedería Campesina la Tola, Hospedería Sagrado Corazón de la Congregación de las Hermanas Lauritas y Centro Comercial Hermano Miguel.

En total se realizaron 17 entrevistas abiertas a indígenas, dirigentes y miembros de las asociaciones, en su mayoría comerciantes de los siguientes giros: venta de ropa, fabricación y venta de sábanas, comida, granos, legumbres, dulces, figuras para refrigerador, jugo de coco, algodón, pulseras, cuadros. Además se incluye entrevistas a: un estibador de papas, un sastre y entrevistas a personas mestizas.

La investigación recoge información cuantitativa de varias investigaciones que dan cuenta de la presencia indígena en América Latina y Ecuador, pero esta información en algunos casos es parcial y a veces dispersa. La información cuantitativa se ha contrastado con la investigación cualitativa de esta investigación; los testimonios permiten conocer más allá de las cifras, otra dimensión de las historias de los migrantes al llegar a la ciudad, uso de redes e incorporación al trabajo; de esta manera se espera contribuir a los estudios de capital y comprender desde el uso de este concepto cómo funcionan las redes sociales que hace uso el migrante para insertarse en la ciudad. Sin duda en el tejido social existen más redes de las que el migrante hace uso, pero en el alcance de esta investigación solo se enfocará en aquellas que están relacionados con el acceso al mercado de trabajo en un campo de fuerzas en disputa como lo es el Centro Histórico.

De la misma manera, es necesario delimitar en esta investigación, los elementos que pueden dar cuenta de la presencia y funcionamiento del capital social de migrantes indígenas en el contexto urbano, por ello se hará referencia a algunos elementos o indicadores como: existencia de organización indígena en la ciudad, uso de redes sociales, principales conflictos y beneficios. Además se tomará en cuenta las manifestaciones de capital social en algunos niveles o formas: individual, familiar, comunitario y supracomunitario.

Al final de esta investigación, en las conclusiones, se volverá al concepto de capital social, objetivo e hipótesis para comprender las formas en las que se manifiesta ese capital, beneficios, límites y proceso de adaptación en el mercado de trabajo de los migrantes en la ciudad.

CAPITULO I

CAPITAL SOCIAL UN CONCEPTO EN CONSTRUCCIÓN

Introducción al capital social

Para introducir el tema de Capital Social es necesario conocer que existen antecedentes históricos de escritos del siglo XIX. En 1840 Alexis Tocqueville destaca el arte valioso de la asociación en América a diferencia de Francia. En 1893 Emile Durkheim plantea que la conciencia colectiva contribuye a la cohesión social del grupo (Mota, 2006:785). Es así que el concepto de capital social se deriva de la idea de “cohesión social” estudiada por Durkheim (Rosero, 2006:76).

Después de ciento diecisiete años el concepto de capital social se encuentra en construcción y debate ya que se cuestiona su operacionalidad y su relación con los modelos de desarrollo y superación de pobreza. Las ciencias sociales a través de varias investigaciones sobre el don, redes, estrategias de supervivencia, soportes de proximidad, economía moral y capital social, han tratado de dar explicación a los problemas de exclusión social, desintegración y marginalidad (Álvarez, 2002:69). Estos conceptos se han investigado desde diferentes puntos de vista o enfoques: antropológico, sociológico, económico y de un modo u otro están relacionados con lo que nos interesa en esta tesis.

En el enfoque antropológico se ha analizado las relaciones de reciprocidad, confianza, solidaridad y redes sociales para referirse al funcionamiento de los sistemas sociales comunitarios. Los precursores de esta corriente son: Marcel Mauss, Raymonth Firth y George Foster quienes gracias a sus aportes introducen el concepto de reciprocidad, para dar forma al concepto de capital social. Es así que en el “Ensayo sobre el Don” de Marcel Mauss, se hace referencia al concepto de reciprocidad como elemento regidor de las relaciones de la comunidad (Mota 2006: 785).

En la década de los años 1970 aparecen los términos de confianza y solidaridad para caracterizar a las redes informales no mercantiles que se constituyeron como estrategias de supervivencia de los migrantes pobres en las ciudades. En Europa estudios antropológicos hablan de las redes como “el conjunto de relaciones” que existen alrededor de las personas y funcionan en procesos de migración y urbanización. En América Latina el estudio de redes se amplía con los aportes de

Lariza Adler de Lomnitz al investigar no solo estas redes, sino las estrategias de supervivencia, formas de reciprocidad que permitirían a los sectores urbanos populares, de origen rural, adaptarse a la ciudad. Para Adler las “redes representan parte de un sistema económico informal, paralelo a economía de mercado, que se caracteriza por el aprovechamiento de recursos sociales y que opera en base al intercambio recíproco entre iguales” (Adler, 1987: 11). Los estudios de estrategias han puntualizado que los sectores pobres tienen la creatividad para enfrentar situaciones difíciles. Las estrategias permiten generar recursos para la supervivencia en las ciudades y contrarrestar formas de violencia, discriminación entre otros (Álvarez, 2002:70).

En Argentina se ha debatido sobre la categoría de “soportes de proximidad” para explicar las características fuertes o débiles de la inserción laboral; el trabajo se considera como el soporte de inclusión a una estructura social, es decir es una zona de “cohesión social”, las formas de participación necesitan una estructura, el espacio de trabajo constituye esta zona, la ausencia de participación en una actividad productiva genera exclusión (Álvarez, 2002:70)

La economía moral es una categoría de origen inglés, desarrollada por E.P Thompson, que intenta explicar las formas de reciprocidad y las normas que rigen la vida de campesinos en situaciones de transición al capitalismo (Álvarez, 2002:72). Para Thompson los movimientos sociales no se explican solo por factores económicos sino culturales.

Las investigaciones desde el enfoque antropológico aportan con varios elementos: reciprocidad, redes, normas, confianza y solidaridad los mismos que más adelante dan forma al capital social desde el punto de vista de la sociología.

En el enfoque sociológico se analiza el concepto de capital social, el mismo que fue introducido en la década de los 80 y 90. Bourdieu fue uno de los investigadores que hace un aporte importante al definir capital social como el agregado de los recursos reales o potenciales ligados a la posesión de una red de relaciones más o menos institucionalizadas de reconocimiento mutuo (Bourdieu, 2001:83). Bourdieu señala que la posesión de la red no solo es de los grupos pobres; la red social actúan en cualquier campo, se encuentran en todos los grupos sociales, a través de las redes se extienden las relaciones de reciprocidad a otros grupos sociales

no necesariamente pobres (Álvarez, 2002:73). “La red de relaciones es el producto de estrategias de inversión social, consciente o inconscientemente orientadas hacia instituciones o la reproducción de relaciones sociales” (Mota, 2006:786).

Bourdieu amplía la dimensión del concepto del capital social al hablar de las relaciones sociales como campos en donde se dan espacios de lucha y en donde existen distintos tipos de capital: el capital social (redes y relaciones), el capital cultural (educación, prácticas) y el capital simbólico; los cuales muchas veces se subordinan al capital económico, pero no siempre. La interacción de los capitales con otras estructuras genera tensiones en los campos de fuerza ya que quien tiene capital económico puede no tener un capital social y viceversa. El capital social, puede por otro lado, brindar beneficios materiales o simbólicos y puede multiplicar otro tipo de capitales. Los objetos que se intercambian, se transforman en signos de reconocimiento y de pertenencia al grupo, esto permite construir el grupo y determinar los límites. En este sentido el volumen del capital social dependerá no solo de la extensión de la red sino del volumen del capital económico, cultural o simbólico (Álvarez, 2002:73).

Existen otros aportes en la década de los noventa realizados por James Coleman, Robert Putman, Alejandro Portes (Mota, 2006: 787). En esta década, Putman y Coleman popularizan el concepto de capital social y coinciden con el criterio de que las redes y las formas de asociación pueden funcionar con el mercado y el estado (Bebbington, 2001:13). En los países más avanzados el concepto de Coleman es el que más ha influido (Martínez, 2003:73).

Portes critica el concepto de Bourdieu y Coleman mencionando que este se reduce a individuos o pequeños grupos, mientras que el concepto se pretende aplicar a un campo más amplio de nación como es el caso de los estudios de Putman en Italia. Portes además manifiesta que el acceso a recursos es más relevante que el acceso a capital social. Sin recursos difícilmente se logrará al éxito (Mota, 2006:788), por ello propone delimitar el concepto para que “el razonamiento no se torne tautológico” y permita analizar aspectos positivos y negativos (Martínez, 2003:74).

El enfoque de Putman⁴ tuvo gran influencia, debido a que se consideró al

⁴ El concepto de capital social fue popularizado por Putman, por su trabajo sobre el funcionamiento de

capital social como una estrategia de desarrollo y para facilitar las relaciones de cooperación entre estructuras micro y macro, se destaca la participación ciudadana y la promoción a partir de redes sociales. Los aportes de Putman, fueron tomados por el Banco Mundial como referencia para el diseño de intervenciones en países subdesarrollados (Torres, 2001:149). Al mismo tiempo este enfoque fue cuestionado por usar un concepto de capital social poco claro y de difícil operacionalización (Lechner, 2002:91).

Debates más actuales, continúan considerando al capital social como la base del desarrollo social, reducción de la pobreza y gobernabilidad más democrática. Jhon Durston aporta a los conceptos de capital social introduciendo los conceptos de confianza, reciprocidad y cooperación en las relaciones y estructuras sociales (Mota, 2006: 789).

En el enfoque económico se manifiesta que las relaciones sociales son activos económicos importantes de los individuos y los grupos, por ello el capital social desde este enfoque es visto como clave del desempeño económico. Los autores Mark Granovetter, Douglas North⁵, Stephen Snack y Philip Keefer, han realizado sus aportes dentro de este enfoque (Mota, 2006:789).

Los tres enfoques señalados hablan de redes, estrategias, formas de reciprocidad y capital social; tienen elementos que se traslapan de un concepto a otro, a la vez que se diferencian en algunos aspectos. En consenso los varios conceptos de capital social coinciden en relacionar el conjunto de normas, redes en donde se dan relaciones de confianza, reciprocidad, cooperación y permiten facilitar beneficios individuales, colectivos; por esta razón el concepto ha sido tomado en cuenta en el diseño de políticas públicas (Mota, 2006: 790).

Se hace difícil encontrar diferencias del concepto de capital social y redes sociales o hablar de un concepto sin hablar de los otros términos mencionados: reciprocidad, confianza y cooperación. Para superar esta dificultad Flores y Rello proponen definir al capital social como una “capacidad” para diferenciarlo de los conceptos de cultura, redes solidarias o asociaciones productivas (Flores y Rello,

la democracia en la Italia moderna (Bebbington, 2001:13).

⁵ Durston atribuye a North, ser uno de los fundadores del marco teórico de capital social desde las

2001:3).

Capital Social es la capacidad de obtener beneficios a partir del aprovechamiento de las redes sociales, la existencias de las redes brinda ventajas a los individuos que tienen acceso a ella. La capacidad de obtener esta ventaja adicional es un capital (Flores y Rello, 2001:10).

Para nuestro estudio se tomará el concepto de capital social bajo las bases del concepto desarrollado por Bourdieu, quien define al capital social como “el conjunto de recursos actuales o potenciales vinculados a la posición de una red duradera de relaciones más o menos institucionalizadas de interconocimiento e interreconocimiento” (Bourdieu, 2001:83).

Bourdieu es el único autor que amplía la dimensión del concepto al señalar que el capital social no es independiente e interactúa con otros capitales, es un elemento que se da dependiendo de la relación que exista con otros capitales como el económico y cultural, pero de ninguna manera reemplaza al capital económico. Por otro lado Bourdieu, inscribe el tema del capital social dentro del campo de fuerzas sociales y de las disputas de poder, asumiendo una perspectiva política en oposición a los usos tecnócratas de esta noción.

Bourdieu manifiesta que la pertenencia a un grupo se da por la presencia de vínculos permanentes, pero los vínculos no pueden solo reducirse a espacios de proximidad física, económica o social porque el intercambio puede ser simbólico, por ello el volumen de capital social depende de la extensión de la red de vínculos que se pueden movilizar y del capital económico, cultural y simbólico que los vinculados tienen en propiedad; el capital social no es independiente de otros capitales y además ejerce un efecto multiplicador (Bourdieu, 2001:84).

Los beneficios de pertenencia a un grupo están en base a la solidaridad y no se buscan de forma consciente; en este sentido la existencia de una red de vínculos no es algo natural ni “algo dado socialmente”, esta se da como producto de estrategias de inversión social destinadas a la instauración, reproducción, mantenimiento de vínculos que permitan beneficios materiales o simbólicos (Bourdieu, 2001:84).

instituciones (Durstun, 2000:8).

El intercambio genera gratitud y sentido de pertenencia al grupo, pero también determina los límites del grupo y cada miembro se convierte en guardián del límite del grupo. Los criterios de acceso al grupo se ponen en juego con una nueva entrada, ya que esta puede modificar los límites del intercambio en caso de que se den desacuerdos. La reproducción del capital social, se da a través de intercambios legítimos, favoreciendo oportunidades, prácticas y lugares que reúnan a individuos lo más homogéneamente posible. Es así que cuanto mayor es el trabajo de acumulación y mantenimiento del capital social, más importante es el capital y los que heredan el capital social también marcan sus límites; este capital social en las clases altas es simbolizado por un “apellido importante” (Bourdieu, 2001:85).

Para circunscribir la competencia dentro de los límites del grupo, los grupos deben reglamentar la distribución del derecho entre sus miembros para instituirse como delegados y representante del grupo. Es así que los grupos delegan capital social a sus miembros pero en grados distintos, además el grupo pueden individualizar en una persona el poder. Los mecanismos de delegación son más rigurosos cuanto mayor es el grupo (Bourdieu, 2001:86-87).

Capital social y desarrollo

El crecimiento económico fue una de las nociones de desarrollo que predominó en América Latina en las décadas de los cuarenta a los setenta, la industrialización fue la estrategia que motivó a los estados a invertir en capital físico e infraestructura, los pobres en esta época eran los que no tenían los suficientes ingresos para adquirir la canasta básica (Mota, 2006:793).

En la década de los setenta se hacen evidente mayores desigualdades, pobreza rural como consecuencia de los efectos de la industrialización, es a partir de aquí que el concepto de desarrollo incluye factores sociales y culturales, se llega a la conclusión de que es necesario incorporar las variables como las de educación y salud para superar la pobreza, las mismas que serían de competencia del Estado, sin embargo la ineficiencia en la implementación de políticas y programas desprestigia el rol del estado y se abre la discusión sobre el enfoque de desarrollo (Mota, 2006:795).

En el estado de bienestar, las instituciones de tutela del bienestar provocaron asistencialismo y debilitamiento de las redes locales (Álvarez, 2002:62). En América

Latina los estados de bienestar tuvieron un desarrollo débil y la reproducción de grupos se ha facilitado por los recursos provenientes de las redes de solidaridad no mercantiles y trabajos en el sector informal (Álvarez, 2002:67).

Después de reconocer los resultados de intervenciones impuestas desde arriba y con alto costo de capital y tecnología, en la década de los ochenta se pone en práctica los planteamientos neoliberales y de reducción del estado, resurgiendo el tercer sector y las acciones de los organismos internacionales para “apoyar” las propuesta de desarrollo en base a los procesos de descentralización y participación social (Mota, 2006:795). Para compensar un estado débil, se motivó una protección social no estatal a través de otras organizaciones y se incentivó la participación de la misma sociedad, reforzando las redes de solidaridad existentes de los más pobres para que sirvan de contenedor de políticas de reducción de pobreza, transfiriendo responsabilidades y reduciendo costos.

En el modelo neoliberal, la responsabilidad social de protección de los individuos se transfiere a instituciones de base local y comunitaria (Álvarez, 2002:62), desde esta óptica se menciona las ventajas de que una comunidad esté organizada y autoregulada para resolver las fallas del mercado y la ausencia estatal, por estas razones el capital social ha sido considerado como un mecanismo para viabilizar proyectos de organismos internacionales enfocados a reducir la pobreza y exclusión (Martínez, 2003:73). Es así que el uso del concepto de capital social, en este enfoque, se ha considerado pertinente debido a los bajos niveles de confianza social estatal en América Latina (Lechner, 1999:13).

Los resultados de los ajustes neoliberales no son positivos, el endeudamiento externo de los países, genera secuelas, exclusión y desigualdad, es así que en los años noventa la idea de mercado y democratización cobra importancia para insertar a los países en los mercados globales (Mota, 2006:794). En el modelo neoliberal, se fusionan dos aspectos por un lado se estimula la solidaridad, ayuda mutua, desarrollo autosostenible para los pobres y la competencia e individualismo para el resto (Álvarez, 2002:79).

En los años noventa, a partir de la cumbre de Copenhague, el capital social y participación se consideran en los debates como una estrategia para superar la pobreza (Mota 2006: 801), por ello el concepto se ha incluido en las políticas de alivio a la

pobreza, impulsadas por los organismos internacionales para autonomizar a las poblaciones del Estado, compensar su débil relación con el mercado y fortalecer su capacidad de autogestión. Dichos organismos han continuado financiando la aplicación de políticas compensatorias para neutralizar el descontento social, pero no han sido suficientes para erradicar la pobreza (Álvarez, 2002:74).

Es así que el Banco Mundial adopta programas orientados a la pobreza al igual que otras agencias de desarrollo, a partir de entonces se promueve el desarrollo comunitario⁶, el mismo que considera que los pobres deben participar en los programas, en este sentido el rol del Estado se limita a un papel más administrativo y regulador de la pobreza (Álvarez, 2002:74).

El Banco Mundial, uno de los organismos que motiva la construcción de capital social para mejorar la efectividad de los proyectos de desarrollo (Lechner, 1999:13), renueva su visión incorporando el elemento social y es así que acoge el concepto de desarrollo humano promovido por las Naciones Unidas, como estrategia de superación a la pobreza, marcando un quiebre de la economía capitalista, debido a que ni el mercado ni el Estado han podido brindar oportunidades, en este sentido la solidaridad entre los pobres se considera como uno de los pilares de este paradigma (Álvarez, 2002:74).

Para encontrar respuesta a los problemas de pobreza se ha utilizado el capital social en los proyectos de desarrollo del BID (Banco Interamericano de Desarrollo) y el BM (Banco Mundial). La pobreza, en este contexto, sería para estos organismos, producto de la “incapacidad” de la gente para competir con el mercado y donde el Estado no cumple un buen papel; a pesar de ello los pobres sí tendrían capacidades para resolver sus problemas a través de sus redes. Los programas privados apuestan entonces a construir capacidades de gestión en las comunidades y fomentar la participación. Para lograr un desarrollo participativo, dentro de esta óptica, los sectores pobres necesitan fortalecer su capacidad para que ellos puedan influir en las decisiones que los afectan (Álvarez, 2002:76).

La pobreza a mediados de los noventa es colocada en las agendas de los

6 Concepto promovido a partir de finales de la década de los 80 por las Naciones Unidas (PNUD, Unicef, entre otros).

organismos internacionales; se manifiesta que el mercado por sí solo no podría erradicar la pobreza, por ello se hace necesaria la participación de los actores para lograr “equidad”. Es a partir de esta época que se promueve el desarrollo humano y el concepto de pobreza adquiere una nueva definición; la pobreza ya no se definiría solamente como la falta de ingresos, sino como la insatisfacción en el acceso a servicios básicos, educación, salud, alimentación, vivienda, seguridad y oportunidades (Mota, 2006:795).

Actualmente se continúa con la discusión en torno al desarrollo y pobreza, marcada por las políticas de los organismos internacionales y las ONGs. En el nuevo paradigma se continúan promoviendo políticas neoliberales y de desarrollo humano a la vez; este nuevo paradigma de desarrollo tiene lugar en un contexto de desigualdad social, en donde existe un avance agresivo del individualismo, que promueve la destrucción de las instituciones comunitarias. Los usos que se da a la noción de capital social en este contexto de acciones para el desarrollo, hay que diferenciarlo de otros usos, en el debate académico, particularmente el que realiza Bourdieu.

En la actualidad se trata de territorializar y producir nuevas formas de autocontrol comunitario sobre poblaciones pobres (Álvarez, 2002:58). Esta es la etapa de la “focopolítica” en donde para que los pobres puedan vincularse al mercado sin la protección del estado, se dice que deben incentivarse nuevas formas de autogestión comunitaria, que no solo generan recursos sino también autocontrol (Álvarez, 2002:83).

En este sentido las políticas de inserción están enfocadas a fortalecer las redes de seguridad, coordinadas por instituciones gubernamentales, especializadas en la detección de grupos. Ya no es la población a la que hay que controlar sino a los socios que participan “bajo el estímulo de la autosubsistencia y el autocontrol (Álvarez, 2002:84).

Es así que la sociedad se encuentra polarizada, por un lado trabajo formal, derechos individuales, propiedad privada para algunos y comunidad, grupo objetivo, derechos colectivos, autogestión, trabajo informal y precarizado para otros. El desarrollo en donde se promueve la participación y capital social contribuye a la desigualdad de la riqueza y atomización del estado; a pesar de que se fortalecen organizaciones locales estos esfuerzos son micros, los pobres responderán por sus

pobres y el mercado por los más capaces (Álvarez, 2002:86).

En América Latina, desde los años noventa existe la tendencia a consolidar el desarrollo económico con el social; al parecer es ésta la actual tendencia de este tipo de neoliberalismo “más solidario”, se promueve un discurso que motiva la participación y solidaridad de los pobres, pero por otro lado se fomenta la competencia, el individualismo y acumulación de otros sectores, aquellos que si son “capaces” de adaptarse al mercado. El neoliberalismo solidario o paradigma neoestructuralista son nuevos modelos de desarrollo que sigue marginando y excluyendo a los más pobres.

El capital social ha sido usado desde diferentes enfoques para apreciar los éxitos organizativos de la comunidad y cómo es ella amenazada por el sistema y por otro lado, desde la óptica neoliberal, como un mecanismo clave para superar la pobreza, disminuir las distancias con el mercado y transferir costos y responsabilidades de un estado débil. Un problema de buena parte de esos enfoques es su carácter modélico abstracto, desligado de los procesos concretos de disputa social.

Bebbington, señala que el fortalecimiento a organizaciones locales es importante, existen casos de éxito de comunidades campesinas indígenas en donde se ha logrado resultados positivos, incluso se han reducido porcentajes de emigración a las ciudades y se han ampliado las redes del capital social existente en las comunidades. Bebbington concluye que por sí solo el capital social no es suficiente, depende de un contexto político favorable, del nivel de apoyo a instituciones que generan tecnología y del fortalecimiento de la producción campesina hacia mercados especializados (Bebbington, 2001: 28).

El concepto de capital social también ha sido abordado por Torres, para explicar experiencias municipales innovadoras que se sustentan en redes sociales. Se señala además la importancia de construcción de capital social a largo plazo, la participación colectiva de abajo hacia arriba contribuye a los procesos de descentralización estatal y contrarresta influencias fragmentarias y particulares en el contexto neoliberal (Torres, 2001: 153).

Capital social un concepto en debate

Sobre el concepto de capital social existen varias posturas, unas en oposición total,

otras a favor y por último otras que critican al concepto desde su definición hasta su aplicación como el elemento que hace falta para alcanzar el desarrollo.

En este sentido las posturas de oposición total al concepto de capital social, lo califican de ser un concepto economicista, ya que con el término “capital” se trata de entender asuntos sociales. En este sentido el capital social se constituye como una moda del desarrollo, sin garantizar la superación de la pobreza (Arboleda, 2008:79).

Otras posturas a favor del concepto de capital social, son promovidas especialmente desde el BM (Banco Mundial), FMI (Fondo Monetario Internacional) y el BID (Banco Interamericano de Desarrollo), quienes aceptan el capital social y lo consideran básico en las agendas de desarrollo de los países subdesarrollados, el capital social en este sentido mejoraría el funcionamiento del mercado, marcos legales, rol del gobierno, sin capital social la sociedad no podría estar unida, no podría haber crecimiento, ni bienestar (Villalba, 2007:6). Se avizora en un futuro muy cercano que el término de capital social para los organismos internacionales se remplazará, por empoderamiento⁷ y desarrollo humano (Villalba, 2007:11).

Por último desde la postura crítica del concepto, se reconoce su ambigüedad e imprecisión y como un concepto atractivo tanto para la izquierda como para la derecha y útil como mecanismo de control de la población (Arboleda, 2008:79).

Hablar de capital social no es igual a organización, el capital social es mucho más que una manifestación concreta de la organización y no siempre surge como resultado de las prácticas de solidaridad (Martínez, 2006: 124).

Por ello se manifiesta que no hay claridad que permita diferenciar el capital social bueno del malo; podría ser el compromiso o la producción de un bien público con efectos positivos en la sociedad, sin embargo queda a la discusión que se entiende por bien público. El capital social podría ser un atributo incluso de organizaciones delictivas (Mota, 2006:793), “el crimen organizado ilustra un tipo de organización que también descansa sobre relaciones de confianza y cooperación, es decir que la asociatividad puede tener un lado oscuro” (Lechner, 1999:13).

Por estas razones, se ha mencionado que el capital social no constituye una

⁷ Empoderamiento: “es la expansión de bienes y capacidades de las personas pobres para participar en, negociar con, influenciar, controlar, y hacer rendir cuentas a las instituciones que afectan sus vidas” (Villalba, 2007: 12)

teoría y que sólo se trata de un discurso, un concepto intangible que dificulta su medición y por ello existe un problema metodológico para aplicar el concepto, por un lado se torna complejo definir: los criterios de medición de indicadores para cuantificar la existencia de capital social, conocer sus niveles y saber cómo afecta al desempeño económico y político (Lechner, 1999:12).

Por otro lado hay un prejuicio al pensar que donde hay indígenas hay capital social, pero no se averigua sobre la “calidad del capital social” (Martínez, 2003:75).

En este sentido Martínez señala, en el caso de las OSG (Organizaciones de Segundo Grado), que su realidad es compleja; no se puede concluir que existe capital social y que su crecimiento depende sólo de la presencia del capital social, pueden existir otros factores que favorecen el crecimiento de las organizaciones (Martínez, 2003:81).

El concepto de capital social, aplicado a los proyectos de desarrollo, se ha prestado para la continuación de experimentos neoliberales, fundamentándose sólo en las capacidades de organización de la comunidad local (Bebbington, 2005:22). El uso y la imprecisión del concepto de capital social ha generado la implementación de políticas peligrosas, alteración del tejido social, prácticas de las comunidades y demandas para la obtención de recursos.

El capital social no es la base de solución de los problemas, mientras se mantenga el mismo modelo económico y en donde el mercado sea el eje de las relaciones sociales, al contrario de las prácticas no mercantiles en las que se basa la noción de capital social (Martínez, 2003:83). No basta con tener capital social, sino de potenciar este recurso en donde los otros capitales son escasos y donde la acción del Estado ha disminuido. La existencia de capital social no es una garantía; no necesariamente es el capital más importante o el elemento que hace falta en los proyectos de desarrollo, sin embargo surgen interrogantes sobre las variables que se requiere para lograr experiencias productivas (Flores y Rello, 2001:8).

Por ello antes de hacer un uso impreciso del concepto, es necesario en primera instancia conocer la “calidad del capital social” de la comunidad (Martínez, 1997: 120), cuál es el lugar que este ocupa al interior del tejido social, respetarlo, conocer cómo funciona, sumarse a la trayectoria de la comunidad reconociendo también sus dinámicas de conflictos.

Los conflictos son un componente normal e importante que no se debe evitar conocer, sino más bien integrarlo como parte de la vida de la comunidad (Arriagada y Miranda, 2005: 203). Los conflictos en la comunidad a veces no son visibles, existen tensiones pero no hay una confrontación directa y para mantener las relaciones sociales los miembros tratan de evitar las peleas, discusiones o denuncias. Las tensiones se evidencian cuando la comunidad siente que hay preocupaciones, envidias, chismes y resentimientos (Arriagada y Miranda, 2005: 207).

En algunos casos, los conflictos internos han sido acentuados por la intervención de programas del estado mal focalizados; los miembros de la comunidad que no pueden cumplir con los requisitos impuestos son excluidos, generado así diferencias sociales entre la población beneficiada y no beneficiada (Arriagada y Miranda, 2005: 207).

La formación de capital social, es un proceso largo que lleva décadas y siglos, sería difícil construirlo rápidamente en el caso de que no existiera, por esta razón también se critica a las propuestas de formación de capital social en el corto plazo en donde no existe. Muchas veces cuando se habla de capital social se enfatiza en los efectos positivos inmediatos, pero todavía queda la duda si contribuye a procesos de desarrollo más sustentables. La sostenibilidad es un punto sensible, porque muchos programas sociales, que han aplicado el concepto de capital social, han motivado a que las relaciones sociales se den en el presente y solo para solventar situaciones de la vida cotidiana, es decir que los programas no tienen una lógica de largo plazo y las comunidades tienen procesos sociales complejos que en el corto plazo es difícil conocerlos (Arriagada y Miranda, 2005: 206).

En este sentido el capital social debería verse como un proceso complejo que toma su tiempo y no como un “stock” de las comunidades, es importante tomar en cuenta los factores que lo aumentan o disminuyen, como se relaciona con otras variables, como lo menciona Bourdieu (Bourdieu, 2001:84-85), y si existe una sinergia favorable con el contexto de la política gubernamental (Flores y Rello, 2001:15).

Se ha considerado que el capital social de las comunidades pobres, es un elemento importante para salir de la pobreza, pero en este discurso se está asumiendo que la ausencia de organización en una comunidad sería la causa de su pobreza. Pero como se ha mencionado anteriormente las causas de la pobreza, obedecen a otros

factores macroeconómicos entre ellos la implementación de políticas neoliberales (Villalba, 2007:10).

Detrás de la lógica del capital social⁸, como solución a la pobreza, se ha fomentado la participación de las mujeres (Arriagada y Miranda, 2005: 205). Ellas son quienes frecuentemente están más predispuestas a servir a sus familias y comunidades, por medio del trabajo y mantenimiento de las redes sociales que dan lugar al capital social. Al parecer la participación de las mujeres tiene un lugar en el espacio social donde son valorizadas, sin embargo los proyectos no consideran que las mujeres deben sacrificar otros espacios para prestar sus servicios a la comunidad (Arriagada y Miranda, 2005: 218). Si bien es deseable el aumento de redes de participación femenina, no hay que perder de vista que para las mujeres, esto significa aumento de carga en roles domésticos (Arriagada, 2003:17-19).

En proyectos, con enfoque neoliberal, no se cuestiona sobre costos económicos del capital social y de la reciprocidad. En muchas comunidades pobres reciprocarse vuelve una obligación difícil de cumplir, en este sentido la reciprocidad, solidaridad, ayuda mutua, serían recursos limitados, finitos exclusivos sólo para los que tengan mayor capacidad de cumplir (Arriagada y Miranda, 2005: 206).

La falta de recursos sería un obstáculo para reciprocarse, las familias pobres tienen dificultades para frecuentar amistades, aceptar invitaciones, parientes, limitando el uso de su red de relaciones y oportunidades. En un contexto de extrema pobreza, la carencia es acumulada y erosiona las bases de capital social, éste podría florecer cuando las condiciones materiales de los miembros lo permitan caso contrario se extingue (Arriagada y Miranda, 2005: 207).

En síntesis se puede observar que el concepto de capital social ha sido usado desde diferentes enfoques y cuestionado metodológicamente por su aplicación, lo que nos indica que el concepto es una herramienta poco clara de análisis y depende de quién lo impulse y desde qué punto de vista se use para entender la realidad social de las comunidades.

Cuando se habla de capital social, no se puede dejar de hablar de desarrollo,

⁸ En los estudios de capital social, algunas veces se ignora las relaciones de género o se centra en las redes masculinas, sin analizar por separado las diferencias de los dos tipos de redes (Arriagada, 2003:17-19).

mercado y pobreza, en este sentido el capital social se encuentra en un campo de tensión con estos conceptos, porque se lo ha visto como una solución para que las comunidades pobres puedan insertarse en el mercado, en un contexto donde las políticas y proyectos en su mayoría son de corto plazo y poco favorables.

Muchos de los proyectos que han usado el enfoque de capital social, no han comprendido o tomado en cuenta la trayectoria y necesidades reales de las comunidades, las soluciones han sido determinadas de arriba a abajo y es por ello que en muchos casos se ha incrementado mayor desigualdad y exclusión.

Las comunidades pobres, ante su situación de escasez, en muchos de los casos, no han tenido otra opción y han sido parte de propuestas del desarrollo, sacrificando sus verdaderas necesidades y poniéndose al servicio de las ONGs y organismos internacionales, quienes administran y deciden el uso de los recursos. Muchas comunidades en este sentido han desarrollado así estrategias de supervivencia mientras duren los proyectos y cuando la ayuda termina, en muchos casos las comunidades vuelven a su situación de pobreza.

El desarrollo y superación de la pobreza ha estado ligado con el crecimiento económico y se ha discutido cómo insertar a las comunidades pobres, a través del capital social, en esta dinámica, pero el capital social no actúa solo, no es un elemento independiente. Por sí sólo no es la solución a los problemas de pobreza, es importante como esté interactúa con otros factores y si existe un contexto político favorable, es posible que pueda haber una oportunidad para que las familias y comunidades puedan mejorar sus condiciones de vida.

La red de vínculos de las comunidades, no es algo dado en el corto plazo, ha sido producto del trabajo acumulado históricamente y el rol de la mujer ha sido importante en este proceso, porque es la que está frecuentemente más presente en el ámbito social de la comunidad.

Martínez, señala que si no se cumplen dos condiciones no se puede pasar del capital social al desarrollo sostenible: “dotación de recursos y transformación o eliminación de trabas institucionales” (Martínez, 1997:116). Es necesario tomar en cuenta el contexto macroeconómico, porque con el actual modelo en el caso de los campesinos “seguirán siendo pobres organizados o no organizados” (Martínez, 1997: 117). Así, en comunidades en áreas con poco capital social, las iniciativas individuales

han tenido éxito en su inserción con el mercado y en cambio en las áreas con mayor capital social existe pobreza y su situación se agrava con el actual modelo (Martínez, 1997: 117).

Es necesario que los recursos, asesores, técnicos y otros sean puestos al servicio de la comunidad de acuerdo a sus necesidades (Arriagada y Miranda, 2005: 224), considerando procesos de largo plazo, con una fuerte voluntad política de ampliar la participación de otros actores, transfiriendo recursos para dinamizar las relaciones sociales de las comunidades pobres (Arriagada y Miranda, 2005: 226).

La sostenibilidad debería significar para las comunidades mayores opciones de mejorar los ingresos en un corto plazo y mejoras en sus niveles de organización ya que si existen obstáculos para acceder a oportunidades laborales y al mismo tiempo no existen políticas de acceso a recursos, por muy organizadas que se encuentre difícilmente se podrá mejorar su calidad de vida. Es importante en este sentido articular los conceptos de capital social y sostenibilidad para darle un contenido diferente a las comunidades (Martínez, 1997: 120).

Martínez, propone como reto impulsar procesos de consolidación de capital social, para que las comunidades se transformen de unidades ejecutoras de proyectos en organizaciones sostenibles en base al capital social de las familias y comunidades, de modo que no sólo sean organizaciones que existen por la presencia de un dirigente o de una institución que financia los proyectos (Martínez, 2006:126).

Confianza, reciprocidad y cooperación

En el sistema de relaciones del tejido social, se manifiesta que hay capital social cuando estas se dan en base a la confianza, reciprocidad y cooperación. El paradigma del capital social ha planteado además que las relaciones de confianza, reciprocidad y cooperación, son elementos importantes porque pueden contribuir a producir algunos beneficios: reducir costos de transacción, producir bienes públicos y facilitar la constitución de organizaciones, actores y sociedad civiles saludables (Durston, 2000:7). Se debe manifestar que esta noción de capital social no deja de lado el conflicto interno y las relaciones de poder.

La confianza, es una actitud “basada en la expectativa del comportamiento de la otra persona que participa en una relación”. Tiene un soporte cultural basada en el

principio de reciprocidad, un soporte emocional de afecto hacia las personas que se muestran confiable. Se expresa en acciones que muestran la confianza, en expresiones que comunican la confianza y en la entrega del control de los bienes públicos (Durston, 2000:9).

La reciprocidad, es un concepto construido sobre las investigaciones de Marcel Mauss, este se refiere al intercambio basado en obsequios, ayudas, favores. Un obsequio es una señal para iniciar una relación social y una obligación culturalmente sancionada. La compensación por un préstamo o regalo es obligatoria aunque no de forma inmediata (Durston; 2000:9).

La cooperación, es una acción complementaria al logro de los objetivos, emerge en conjunto con la confianza y los vínculos de reciprocidad, como resultado de la interacción de las estrategias individuales (Durston; 2000:9)

Formas de capital social

Desde los diferentes aportes teóricos, se han identificado diferentes tipos de capital social de acuerdo a los niveles de confianza y extensión de la red de relaciones.

Según Martínez, el capital social se expresa de diferente manera en varios niveles (individual, familiar, comunitario y supracomunitario), para alcanzar beneficios deseados. Los niveles de capital social no son rígidos, son dinámicos y se relacionan los unos con los otros. Los sujetos sociales varían en estos tres niveles, ya que tanto los individuos, familias y dirigentes tienen hábitos y dinámicas diferentes aún cuando persigan objetivos comunes. Así los individuos pueden desarrollar iniciativas que tiende a consolidar su capital en el ámbito comunal, supracomunal o fuera. Las comunidades pueden establecer nexos externos sin pasar por la organización supracomunal. A nivel familiar se pueden usar con más eficiencia las relaciones de parentesco. A nivel comunitario son más útiles las relaciones de reciprocidad y cooperación tradicionales. A nivel supracomunal son importantes los vínculos con las organizaciones de base y la conformación de redes hacia afuera (Martínez, 2003:75).

Durston, realiza una clasificación similar de las formas de capital social al referirse a la existencia de capital social: individual, grupal, comunitario, puente y societal (Durston, 2001: 11).

El capital social individual, se manifiesta en las relaciones que tiene una

persona y se extiende a través de redes egocentradas o centradas en la persona, la reciprocidad en este tipo de capital es difusa; en este caso no se persiguen intereses comunes, sino más bien el beneficio de una persona usando la red social (Mota, 2006:791).

El capital social grupal, se refiere en cambio a los vínculos que existe en un grupo cara a cara, en donde todos se conocen, son amigos, existe confianza, relaciones de reciprocidad y compromiso; por lo general esta forma de capital tiene un alto grado de cierre de la red (Durston, 2001: 11).

El capital social comunitario, reside en sistemas complejos de relaciones, estructuras normadoras, gestionarias y sancionadoras; las comunidades son más que redes, la definición de comunidad abarca aspectos de actividad coordinada con cierto propósito común, autogobierno, superestructura cultural y sentido de identidad (Durston, 2001:12). Entre las características y funciones del capital social comunitarios están: control social a través de imposición de normas, creación de confianza, cooperación coordinada, resolución de conflictos, movilización y gestión de recursos comunitarios, legitimización de líderes, generación de estructuras de trabajo, prevención, sanción de polizontes que tratan de beneficiarse del capital social sin aportar y producción de bienes públicos. La presencia de capital social comunitario puede surgir por cuatro procesos diferentes: coevolución de estrategias, decisiones racionales de los individuos, socialización de las normas relevantes de una cultura en la infancia o niñez o puede ser inducida por una agente externo (Durston, 2001:13). El capital social comunitario se manifiesta en instituciones de cooperación grupal; no solo reside en las relaciones diádicas sino en sistemas complejos, estructuras normadoras, gestionadoras y sancionadoras (Mota, 2006:791). Al hablar de institución nos referimos al conjunto estable de roles y relaciones bien establecidas de una sociedad, las instituciones son sistemas que pueden producir satisfactores para las necesidades del grupo (Durston, 2001:13).

El capital social puente, se refiere en cambio a la extensión del capital social individual, grupal y comunitario; “son los vínculos que dan acceso a personas e instituciones distantes” (Durston, 2001:14). A nivel horizontal se puede acceder mediante alianzas a otras organizaciones, dentro del territorio; a nivel vertical se pueden generar relaciones con actores de mayor poder. El capital social puente, da

acceso a otras formas de recursos económicos y políticos que son escasos al interior de la comunidad; una de las expresiones de este tipo de capital se da en la relación que existe con el estado central (Durstón, 2001:14).

El capital societal, se refiere a las relaciones sociales y formas propias de cada cultura, en todas las sociedades del mundo (Durstón, 2001:14).

Bebbington, al hablar de los tipos de capital social, establece tres categorías: el “capital social de unión” que se refiere a los lazos de familia y de amistad cercana, geográficamente concentrados; el capital social puente, se refiere a los nexos que vincula a personas ubicadas en distintos puntos geográficos, estos lazos son meso intensos; y el capital social escalera se refiere a los nexos que crean relaciones y facilitan el acceso a esferas políticas (Bebbington, 2005:28).

Para conocer sobre la presencia de capital social en las organizaciones, Martínez y Bretón, proponen analizar el concepto, en los 3 niveles en que se manifiestan: familiar, comunal y supracomunal (Bretón, 2005: 76). Para esta investigación, se tomará como referencia los aportes conceptuales de Martínez, Durstón y Bebbington, para conocer las manifestaciones de capital social: individual, familiar, comunitario y supracomunitario de los indígenas comerciantes urbanos.

Los precursores o materia prima del capital social, definidos por Durstón, también podrían dar una pista en el intento por conocer el capital social de una comunidad. La magnitud del capital social dependerá de sus precursores como: memoria social, identidad, religión, vecindad, amistad, parentesco, principios de reciprocidad horizontal y vertical, satisfactores socioemocionales (pertenencia, afecto, honra, prestigio, autoestima, altruismo). Algunos de estos elementos se activan de diferente manera en ciertos momentos cuando se quiere iniciar un proyecto o frente a un riesgo (Durstón, 2001:7).

Capital social indígena

El concepto de capital social de los grupos indígenas es un aspecto poco explorado. En oposición al mundo occidental, dentro del mundo indígena se dan relaciones regidas por lo ritual, espiritual y sobre todo por una economía moral en donde la comunidad es el eje de sus acciones. A primera vista la economía indígena está fundada en las relaciones de reciprocidad y su organización es de carácter cultural no

obedece a una necesidad del mercado. En contextos distintos, al de su lugar de origen, ellos han sabido: adaptarse, incorporarse a lo ajeno, conservar elementos determinantes de su cultura y mantener sus formas de vida; sin embargo en estos procesos muchos abandonan su identidad étnica, otros se transforman y otros intentan reconstruir su identidad indígena, pero bajo nuevas variantes acordes a la dinámica de los mercados y el consumo (Mota, 2006: 804).

La visión de desarrollo desde la visión indígena, se basa en la noción del “Sumac Kawsay” que en kichwa se traduce como buena vida, bien vivir o vivir mejor y se refiere al modo de vida indígena, en base a relaciones de reciprocidad y solidaridad, de dar para recibir, garantizando el bienestar de los miembros de la comunidad. “Las personas son parte de la naturaleza, viven bajo principios y generan conciencia de su relación con el entorno, por ello solo toman de la naturaleza lo necesario” (De la Torre y Sandoval, 2004:27).

Esta noción de desarrollo es diferente a otras nociones y no está basada en la capacidad económica de acumulación personal y de competencia dentro del mercado (Quirola, 2009:105). A pesar de ello las comunidades indígenas han sido estereotipadas como organizaciones rurales, pobres, en donde la organización es colectiva, precapitalista, atrasada, premoderna. Por estas razones se ha financiado e implementado proyectos para integrarlos a la “modernidad” (Camus, 2002: 26).

Por otro lado la discriminación, pobreza y marginalidad para los indígenas sigue vigente en la actualidad a pesar de estar incluidos simbólicamente en los proyectos de modernización y reformas de las políticas de Estado, no se reconocen sus derechos (Mota, 2006:802).

Las causas de la pobreza indígena serían producto de las relaciones desiguales entre poblaciones indígenas y no indígenas, al parecer existiría una directa relación entre ser pobre y ser indígena, a pesar de ello muchas comunidades indígenas han salido adelante, tal vez se deba a su resistencia, organización, normas, costumbres, redes, cultura e identidad, características del capital social. Sin embargo a pesar de poseer estos elementos del capital social, resistir y adaptarse a nuevos contextos, todavía muchos de ellos se encuentran en situaciones de pobreza (Mota, 2006:804).

Los indígenas no tienen las mismas oportunidades de empleo, acceso a servicios públicos, salud. Existen por lo menos 300 millones de personas en el mundo

que son indígenas y pertenecen a alrededor de 5 mil grupos indígenas distribuidos en más de 70 países (ONU 2002) (Cimadamore, 2006:18). En América Latina la población indígena se acentúa en 40 millones, cifra que comprende el 10% del total de la población de la región (Cimadamore 2006:19). Existen alrededor de 400 grupos étnicos, con idiomas diferentes y distintas formas de organización y producción (Mota 2006: 802). En el caso de Ecuador, el 40% de la población indígena se encuentra en el área urbana (Uquillas, Carrasco y Rees, 2003:16).

Las mujeres y niños constituyen la población con menos acceso a los servicios de salud, así lo evidencian las tasas de desnutrición altas que limitan el aprendizaje y atrofia el crecimiento de los niños (Cimadamore, 2006:22). En el caso de las mujeres, representan el grupo con menos educación, ocupadas en trabajos mal remunerados, como empleadas domésticas (Uquillas, Carrasco y Rees, 2003:16).

Históricamente en América Latina, existe una larga tradición de organización y lucha indígena; en la década de los ochenta los indígenas estuvieron presentes en movimientos armados de Colombia, Guatemala y el Salvador. En los noventa, la lucha se centró en el reconocimiento de su cultura, tierra y derechos como pueblos (Mota, 2006: 808).

En el caso de Ecuador, se menciona que la década de los ochenta, fue la década perdida, pero otros criterios consideran que más bien pudo haber sido una época ganada para las organizaciones sociales frente a la crisis, en efecto el número de organizaciones creció, pero sobre la calidad de capital social no se conoce a profundidad. Por ejemplo el crecimiento de las OSGs en Ecuador, no es un indicador de la consolidación del capital social, muchas de ellas se crearon por la influencia de ONGs, iglesias y financiadores, como el Banco Mundial (Martínez, 1997: 120).

Las OSGs representarían espacios estratégicos para los organismos internacionales que han impulsado proyectos de “desarrollo” con enfoque de capital social, debido a que las OSGs están cerca de las bases y en contacto con la esfera micro regional; además tienen la capacidad de combinar lazos al interior del grupo con redes de trabajo externa (Bretón, 2005:38).

Los procesos de organización de las comunidades indígenas no son nuevos, pero son más visibilizados a partir de los años noventa en donde empieza a resurgir nuevamente el tema de la organización campesina en un contexto de implementación

de políticas neoliberales (Martínez, 1997:116). Las protestas indígenas más importantes en Ecuador se realizaron en 1990 y 1994, en primera instancia se luchaban por la tierra, luego toman fuerza otras demandas vinculadas a la etnicidad, plurinacionalidad, territorio, legalidad étnica, pluriculturalidad (Martínez, 2006:108) y actualmente se añade a la bandera de lucha el tema del agua y educación bilingüe.

Al hablar del desarrollo indígena, se ha usado también el enfoque de capital social por parte de los organismos internacionales⁹ para lograr que los indígenas sean actores de su propio desarrollo y superen los problema de pobreza, sin embargo la aplicación del concepto se cuestiona debido a que el capital social, tal como lo definen estos organismos, no es la solución ante la falta de salud, educación, alimentación y vivienda, respeto a derechos. El capital social no ofrece beneficios en donde no existen condiciones y políticas favorables, incluso el capital social indígena no es una garantía, pues se puede dar el caso de que las organizaciones indígenas estén lideradas por personas que lucran y obtienen recursos de instituciones y organismos internacionales (Mota; 2006:810).

No cabe duda de que en las comunidades indígenas, el capital social está profundamente enraizado en su sistema de relaciones de solidaridad, normas y su gestación es histórica propia, pero todo esto debe ser examinado de manera concreta (Flores y Rello, 2001: 9). Los vínculos sociales entre los indígenas se basan en usos y costumbres tradicionales, dinámicos y prácticos; sin embargo a su interior hay diferencias y desigualdades. La comunidad es el eje del sistema social, el mismo que está constituido por cuatro dimensiones: jurídico (normas, mecanismos de resolución de conflictos); organización del trabajo (derechos y obligaciones de servicio a la comunidad, uso de espacios y recursos); ceremonial-religioso (asociados al calendario agrícola) y estructura de gobierno (elecciones, cargos, autoridades). Pero esto no significa que no hayan juegos de poder y sistemas internos de dominio (Flores y Rello,

⁹ En vista de que las estrategias del Banco Mundial no han funcionado, desde el año 2004, el Banco renueva su estrategia incorporando a los pueblos indígenas para responder a las nuevas visiones de desarrollo en América Latina, en este sentido promueve procesos de desarrollo sostenible dirigidos a: reducir la pobreza, formar capacidades para el autodesarrollo indígena, fortalecer los marcos institucionales, normativos y demostrar el papel de los pueblos indígenas en el manejo de ecosistemas frágiles. (Figuerola s/f:45)

2001:21).

La existencia de vínculos comunitarios tradicionales, identificación de un objetivo y liderazgo del dirigente como catalizador, son características del funcionamiento del sistema social indígena. El capital social del dirigente puede fortalecer la acumulación de capital social en la comunidad, siempre y cuando exista la confianza, caso contrario se pierde el espíritu de cooperación y visión de proyecto común (Flores, 2001:14). La experiencia muestra muchos procesos en sentido contrario, donde la comunidad sirve de base a la acumulación individual de capital económico, social y de prestigio. El proyecto PRODEPINE diseñado y financiado por el Banco Mundial, constituyó para la dirigencia indígena un triunfo, pero para las comunidades un proyecto más de los muchos que se han implementado por parte de ONGs y otros organismos. En efecto este proyecto generó luchas de poder dentro del movimiento indígena por tener el control u ocupar un espacio dentro de este proyecto (Bretón, 2005:82).

El capital social de las comunidades en general, se ha caracterizado por la utilización de redes solidarias, instrumentos informales de financiamiento, pequeñas cooperativas, entre otras. Pero estos elementos no se manifiestan en la misma magnitud en todas las comunidades, ni implica una distribución equitativa de los beneficios¹⁰, existen grupos de poder que mantienen el liderazgo, dominio y concentran beneficios individuales (Flores y Rello, 2001:7), propiedad privada e intereses familiares sobre los generales (Martínez, 1997: 120).

En el espacio social se dan “luchas de clases y juegos de dominación”, en este sentido la red de relaciones a las que se tiene acceso, podrían ser un instrumento de poder. Según Bourdieu, estas conexiones jugarían un papel importante en la reproducción de clases, debido a que la posesión de la red permite el acceso diferenciado de recursos (Villalba, 2007:7). La solidaridad en este sentido puede ser, un elemento de uso exclusivo entre los miembros que pertenecen a la red de relaciones, los que no pertenecen pueden ser marginados (Martínez, 1997: 124).

¹⁰ Hace poco, en el Tercer Congreso de la Asociación Mexicana de Estudios Rurales, una organización de mujeres indígenas, ante la sorpresa de todos, señaló que no todos los usos y costumbres de las comunidades indias -demanda central del EZLN y todas las organizaciones indígenas en México- eran buenos, ya que algunas de ellos permitían la discriminación y la explotación de las mujeres (Flores,

En cuanto al sistema de organización indígena, como elemento de importancia para considerar la existencia de capital social, se puede decir que la familia es el principio de la organización dentro de la cosmovisión andina. “En los Andes el principio de organización social es el Ayllu, familia ampliada, en donde no solo son parientes los runas¹¹, sino todo lo que en la naturaleza coexiste” (De la Torre y Sandoval, 2004:22).

Dentro de la comunidad indígena una familia adquiere poder en la medida que sabe hacer algo y esta actividad influencia positivamente a la comunidad. La familia consolida su poder, autoridad y jerarquía en la medida que tenga más hijos, ahijados, hijos adoptivos y ayudantes. Esta red de relaciones se encuentra en interdependencia y permiten redistribuir en ellos mismos lo que se puede tener en exceso (De la Torre y Sandoval, 2004:25).

La familia indígena funciona como un equipo con responsabilidades compartidas, en donde se prioriza el interés del grupo, se movilizan todos los miembros disponibles de la familia al mercado laboral, pero muchas veces a costa del estudio de los hijos (Camus, 2002:66). El “dar para recibir” es eje del comportamiento indígena y éste se expresa en diferentes ámbitos y actividades de intercambio, la minga por esta razón es una de las expresiones más importante de reciprocidad indígena (De la Torre y Sandoval, 2004:26). La reciprocidad¹² en este sentido se manifiesta sin afán de lucro, incluso los intercambios mercantiles siguen otra lógica (Ferraro 2004:41).

Para un indígena es una manifestación de fortaleza y un honor el dar, no dar significa debilidad, cuando un indígena da más adquiere más respeto en el seno de su familia, comunidad y sociedad (De la Torre y Sandoval, 2004:23).

En las comunidades indígenas hay menos espacio para guardar y más para dar, es más importante tener ahora y compartirlo, desde allí se puede entender al prioste cuando

2001:7)

¹¹ Los seres humanos.

¹² Para Adler la red de relaciones de los marginados sigue otra lógica, diferente a la del mercado y se caracterizan por el aprovechamiento de recursos sociales, que opera en base al intercambio recíproco entre iguales (Adler 1987:11). La reciprocidad en este sentido se da cuando un trabajo es compartido, cuando se intercambian valores de acuerdo a las necesidades, mientras mayor sea la cercanía entre los miembros mayor la tendencia a desarrollar intercambio recíprocos (Adler, 1987:204).

gasta en una fiesta y comparte con su familia y miembros de la comunidad (De la Torre y Sandoval, 2004:26).

Críticas al concepto de capital social en los Andes

Con el propósito de aportar al debate de las potencialidades y limitaciones del concepto de capital social en el desarrollo rural, Martínez realiza un análisis crítico al estudio realizado por Perreault, Bebbington y Carroll, enfocado a las Juntas de Agua y formación de capital social en las comunidades de los Andes ecuatorianos (Martínez, 2003:73).

Martínez propone, que el capital puede ser definido desde dos dimensiones: relacional y procesual. La primera se refiere a las prácticas de reciprocidad, cooperación, redes y normas que facilitan la acción colectiva de los grupos, comunidades, familias e individuos. La segunda se refiere a procesos que puede crecer o decrecer. Sin embargo “no es fácil operativizar el alcance de este intento de definición” (Martínez, 2003:74). Los problemas que ha encontrado Martínez, en la aplicabilidad del concepto son: en primer lugar, se han adoptado posiciones comunitaristas o románticas y muy superficiales de las comunidades campesinas o indígenas, que hacen pensar que donde hay indígenas o campesinos hay capital social; la segunda se refiere a las dificultades de medición e impacto del capital social en las organizaciones rurales (Martínez, 2003:74). Por ello Martínez, utiliza el concepto de “capital social” y “campo social” de Bourdieu, como nociones teóricas antes que puramente técnicas, para delimitar el análisis del capital social en determinados espacios en donde este se genera, reproduce y amplía su relación con otros capitales (Martínez, 2003:75).

Perreault, Bebbington y Carroll, en su investigación señalan que se debe determinar ciertos criterios para evaluar procesos de fortalecimiento de capital social, así como definir determinados pasos. El primer paso, según el estudio, es distinguir los aspectos internos y externos de la capacidad organizacional (Perreault, Bebbington y Carroll, 2001: 114). Los aspectos internos, son condiciones que se dan al interior del grupo y permiten la participación de miembros, manejo adecuado de recursos, toma de

decisiones, responsabilidad de la directiva, entrega eficiente de servicios a los miembros. Los aspectos externos, son las relaciones que el grupo forma hábilmente con agentes externos, como por ejemplo: agencias de cooperación, estado, federaciones indígenas u otras (Perreault y Bebbington y Carroll, 2001: 114-115). El segundo paso, es identificar indicadores de la capacidad organizacional interna y externa; estos indicadores pueden estar relacionados con: la toma de decisiones, capacidad de planificación, movilización y manejo de recursos, comunicación y coordinación, resolución de conflictos (Perreault y Bebbington y Carroll, 2001:115-116).

Martínez, es crítico con la utilización de estos indicadores, pues cualquier organización rural podría tenerlos, es decir que todas las Juntas de Aguas, por ejemplo, tendrían capital social, pero no siempre es así. Estos indicadores solo permiten analizar una instancia en la que se manifiesta el capital social y no es la única, ni la más idónea para detectar su presencia. De acuerdo a Martínez en la investigación no se analiza que pasa con el capital social a nivel familiar o comunitario, pero se parte del supuesto de que la Junta de Agua es el resultado de la acumulación de capital social en los otros niveles, (Martínez 2003: 76).

El estudio de Perreault y Bebbington y Carroll, concluye manifestando que a pesar de las experiencias positivas de las Juntas de Agua de Porotog y Guanquilquí en la intensificación agrícola, localización de mercados y manejo de recursos, su sostenibilidad como organización está en cuestión, por la sobredependencia de los recursos de las ONGs que apoyaron en los procesos de formación de capital físico, capital financiero, capital humano y capital social (Perreault y Bebbington y Carroll, 2001:135).

Bebbington y el resto los autores en síntesis, han usado el concepto de capital social como herramienta de análisis para conocer el funcionamiento de las OSGs, vínculos y redes. Según los autores, el uso del concepto de capital social, les ha permitido comprender: la relación entre redes sociales, relaciones de confianza, mecanismos de solidaridad, lazos culturales, alianzas políticas, relaciones externas con otras organizaciones, estado y mercado (Bebbington, 2001:8). En esta misma línea Valarezo manifiesta que las OSGs, serían las estrategias que utiliza el campesinado para establecer un vínculo con el Estado y el mercado (Valarezo, 2001; 40).

Martínez al respecto señala que en la investigación se ha usado el concepto de capital social para referirse a la organización social, sin embargo el concepto de capital social es más amplio y se relaciona con la construcción y permanencia de relaciones sociales a más largo plazo; los niveles de organización pueden o no coincidir con la presencia de capital social. Por ejemplo la presencia de las Juntas de Aguas en las comunidades rurales, no necesariamente indica la existencia de capital social a nivel familiar y comunitario (Martínez, 2003:75). La experiencia positiva de las Juntas de Agua, según Martínez, no se debió precisamente a la presencia de capital social, “no siempre la Junta es la expresión de la presencia o ausencia de capital social en las bases”, el éxito en el manejo de agua de riego se debió a varios factores como: “presencia de ONGs, ubicación con respecto a los mercados, infraestructura, homogeneidad étnica, calidad de tierra, etc. A pesar de ello, como ya lo manifestaron los autores, las Juntas no son sostenibles, no son autónomas y tienen alta dependencia hacia las ONGs. Finalmente Martínez concluye señalando que el análisis de las Juntas sería más apropiado si se las relaciona con expresiones más genuinas de organización indígena o si se buscará explicación de la falta de vínculos con las organizaciones de tercer grado cantonal, su nivel de dependencia de una sola ONG o conflictos entre comuneros (Martínez, 2003:76).

Acceso a redes externas

La presencia de redes y la organización interna, si bien no son los únicos indicadores, ni resultados de capital social, como lo ha manifestado Martínez, son elementos que más bien pudieron haber sentado bases para el impulso o consolidación de capital social. Teniendo en cuenta el criterio de Martínez, en el que se señala que al hablar de organización no es igual a capital social, se considera importante tomar en cuenta el aporte de la investigación de Bebbington, para conocer como algunas organizaciones indígenas, accedieron a otras redes externas y junto a otros factores obtuvieron beneficios y acceso a otros capitales como el humano y económico.

Bebbington en este sentido, manifiesta en su investigación que la relación de las redes con agentes externos, en algunos casos, ha traído beneficios a los miembros

de las OSGs. Existen casos exitosos de comunidades¹³ en donde la presencia y apoyo de actores claves ha facilitado su desarrollo; estos actores no solo trajeron ideas, sino también redes de contactos que permitieron a las localidades interactuar con otras redes e instituciones, incluso hay redes que cruzan fronteras nacionales e internacionales; sin estos actores hubiera sido difícil obtener beneficios, como por ejemplo, acceder a canales de comercialización; instituciones o mercados (Bebbington, 2001:23-26).

Pero no solo la presencia de los actores externos ha permitido obtener beneficios, ha sido de mucha importancia la existencia de una organización interna en las comunidades indígenas. A manera de ejemplo se puede citar el caso de las comunidades Quiwi Quiwi y Gatazo, de la provincia de Chimborazo en Ecuador, para quienes la organización ha sido clave para asegurar un manejo más coordinado y eficaz del agua; ejercer una presión más tangible sobre instituciones públicas y lograr el acceso a recursos controlados por otros (Bebbington, 2001:24). Según Bebbington, la organización de las comunidades y las redes de contactos externos son importantes en la medida en que han promovido relaciones con el estado, mercado y la sociedad (Bebbington, 2001:26).

En las investigaciones realizadas por Bebbington y Perreault en Guamote¹⁴, usan el concepto de capital social para referirse a procesos de construcción y transformación de capital social, así como también a impactos directos e indirectos en la vida de la comunidad. Los autores manifiestan que el capital social se ha formado en tres niveles: la familia, organizaciones de base y organizaciones de segundo grado, los resultados de este proceso de cambio dan cuenta de una comunidad antes regida

¹³ En Ecuador, existen comunidades que han recibido apoyo de actores externos, para que las comunidades logren consolidar procesos de desarrollo local, por ejemplo la comunidad Gatazo recibió el apoyo de un profesor agrónomo para fortalecer la producción hortícola de la zona. En Salinas un sacerdote ayudó a canalizar el proceso de desarrollo local enfocado a la producción y transformación de lácteos y madera. En Bolivia, en el Alto Beni, varias agencias del desarrollo y cooperantes europeos acompañaron el proceso de producción del cacao (Bebbington, 2001:22-23).

¹⁴ Cantón de la Provincia de Chimborazo, con una población de 28.000 habitantes, 90% indígena y rural. Guamote era dominado por la hacienda, en 1954 nueve haciendas poseyeron el 61% de la tierra y la capacidad organizativa de la comunidad era muy baja. Las decisiones sobre el uso del suelo eran tomadas por el hacendado, quienes especializaron las tierras para la producción de ganado. Esta situación ha cambiado, hoy no quedan haciendas grandes, el gobierno local está en manos de los indígenas y el uso de la tierra se ha intensificado para uso agrícola, es así que el capital se ha formado en la forma de nuevas organizaciones (Bebbington y Perreault, 2001:81-82).

por relaciones de tipo vertical y gamonalistas a relaciones más horizontales que les ha permitido el control de sus recursos, participación en el mercado y participación en la esfera política (Bebbington y Perreault, 2001:84).

En Guamate por ejemplo, la estructura de la hacienda fue desafiada por presión de los indígenas, quienes fueron apoyados por la Iglesia local católica y líderes de la Federación Ecuatoriana de Indios (FEI). A nivel nacional estas presiones produjeron la reforma agraria de 1964 y 1973; para que los indígenas puedan negociar con el Estado tuvieron que constituirse en organizaciones legalmente reconocidas para recibir además los beneficios de proyectos de sistemas de aguas, caminos, crédito. Según Bebbington y Perreault, a finales de los setenta, se inició un proceso de formación de capital social ya que las organizaciones y redes, empezaron a unirse con otras comunidades y otros actores para conformar federaciones, las mismas que negociaban el acceso a recursos y movilizaban protestas (Bebbington y Perreault, 2001:84-86). Sin embargo, como se manifestó anteriormente, no siempre la existencia de la organización es garantía de la existencia de capital social.

Una de las federaciones que surgió en Guamate, fue la organización Jatun Ayllu, inspirada en la teoría de la liberación de la Iglesia Católica. “La organización manejó programas de desarrollo rural financiados por el estado y negociado por la Iglesia” (Bebbington y Perreault, 2001:87), además manejo un programa de crédito financiado por el Fondo Ecuatoriano Populorum Progreso (FEPP). La presencia de las federaciones, como Jatun Ayllu, jugó un papel importante en la designación de autoridades indígenas en el Cantón, el gobierno municipal asumió un rol más activo para liderar proyectos de desarrollo de la comunidad (Bebbington y Perreault, 2001:87-91).

Sin embargo, la sostenibilidad de las federaciones es un tema sensible, es considerado tan importante como la creación y expansión de las redes, ya que estas son más fuertes en la medida de los recursos que manejan, cuando las federaciones se vuelven dependientes de la donación de ONGs, se pone en riesgo su sostenibilidad (Bebbington y Perreault, 2001:87-93).

Tal vez, el aporte más significativo de las intervenciones de las ONGs, Iglesias y Estado, no ha sido precisamente la inyección de recursos, sino el fortalecimiento de redes, relaciones y apoyo a la organizaciones y formación de capital humano en

programas de educación bilingüe. Este proceso ha ampliado las posibilidades de acceso a capital natural y financiero a través de las federaciones y redes (Bebbington y Perreault, 2001:96-97).

A más de formas de la organización como tal, existen también redes sociales familiares o personales basadas en la reciprocidad y confianza. En Otavalo por ejemplo las redes de mercado, “basadas en las relaciones de personales y familiares en vez de organizaciones “modernas”, se extienden en Sudamérica, Norteamérica y Europa” (Perreault y Bebbington y Carroll, 2001:132-133).

En conclusión, considerando que en el Ecuador los esfuerzos por conocer a las OSGs es mínimo, los esfuerzos que han hecho los investigadores es válido en el sentido que aportan al debate del concepto de capital social y conocimiento de las dinámicas de las organizaciones campesinas e indígenas. De alguna manera el concepto de capital social “aporta a la comprensión del conjunto de dinámicas sociales presentes en sociedades cada vez más complejas y diferenciadas como las latinoamericanas” (Arriagada, 2003:26). A pesar de las diferentes definiciones del concepto, hay elementos comunes que tiene que ver con el conjunto de relaciones sociales como recursos de las personas o grupos; los recursos de las redes sociales se basan en las relaciones de confianza, reciprocidad y cooperación, pero no se manifiestan en la misma magnitud en los grupos (Arriagada, 2003:17-18). Más allá de las imprecisiones teóricas y metodológicas del concepto, el principal aporte es que rescata la incidencia de variables socioculturales, resalta las normas, valores y prácticas de la comunidad (Arriagada, 2003:24).

Medición de capital social

Valarezo, pensando en las capacidades que deben reunir las organizaciones para ser sostenibles, planteó la necesidad de medir los capitales que manejan: humano, social, ambiental y financiero y sugiere para estos casos la participación de los miembros y actores internos de la organización, porque ellos pueden autoevaluar su participación y capacidad de gestión (Valarezo, 2001:45). Valarezo en su estudio, al hablar de capital social, se refiere al conjunto de redes de reciprocidad, las mismas que forman el tejido social de la comunidad “estas redes, generalmente comparten visiones a futuro, propuestas, actitudes, normas, símbolos y elementos de identidad” (Valarezo, 2001;

43). Las redes están constituidas por asociaciones civiles, formales y no formales que agrupan también a la familia en donde se dan relaciones de cooperación más o menos permanente (Valarezo, 2001; 45).

La capacidad de gestión y la cultura organizacional de las OSGs han sido considerados indicadores importantes de capital social, los cuales fueron medidos a través de otros indicadores.

La capacidad de gestión de las OSGs, fue medido por cinco indicadores: tipo y calidad del manejo contable, metodologías participativas; capacidad de planificación; capacidad de movilizar aportes de los socios, capacidad de entregar servicios a los socios (Valarezo, 2001:46).

La cultura organizacional, fue medido por los siguientes indicadores: la capacidad de vincularse a redes sociales mayores, capacidad de generar vínculos con la cooperación nacional e internacional y por el grado de información, transparencia y legitimidad frente a sus bases (Valarezo, 2001:46). La cultura organizativa de las OSGs es un punto fuerte, muchas de ellas tiene vínculos sólidos con entidades de apoyo nacionales e internacional.

Sin embargo otros autores como Arriagada, manifiestan que existen dificultades de medición de capital social, ya que de la misma forma en que existen diversidad de conceptos de capital social, también existen diversidad de formas de medirlo. A esta dificultad se suma la ausencia de información básica que permita la medición cualitativa o cuantitativa de capital social (Arriagada, 2003:22).

El capital social tiene una importante dimensión cualitativa, por ello la medición cuantitativa difícilmente puede captar estas dimensiones del capital social, se podría usar metodologías que permitan captar más bien la participación de los actores sociales en grupos informales, usar encuestas sociales sobre valores y confianza, entre otros. Adicionalmente se podría evaluar la ausencia de capital social mediante mediciones de tasas de conflictividad social como: criminalidad, uso de drogas, suicidios, evasión de impuestos y otros (Arriagada, 2003:22). Martínez coincide al señalar que conocer los conflictos internos, es uno de los elementos que permitiría dar a conocer la existencia o no de capital social (Martínez, 2003:76).

Las mediciones cuantitativas de capital social, no están muy extendidas en la región, más bien se ha usado indicadores para el análisis de redes personales y grados

de asociatividad. Por ejemplo en un estudio realizado en Chile en 1999 se usa el término capital social para resumir el grado de asociatividad, confianza social, reciprocidad y compromiso cívico existente. En el estudio se explican las dificultades para medir el grado de asociatividad de organizaciones informales ya que en ellas no existen sistematización de información, registros, manejo de datos (Arriagada, 2003:23).

Saber si en una comunidad existe capital social, es complejo y como se mencionó anteriormente es difícil medir el capital social. Sin embargo para tener un parámetro de análisis dentro de este enfoque, Mota propone, identificar tres posibilidades de indicadores de capital social: membresía en asociaciones locales; acción colectiva y cohesión social (en la medida que se obtienen beneficios); grado de confianza y adherencia a normas (Mota, 2006:792).

Tomando como referencia estos parámetros y sin que la intención de esta tesis sea medir el capital social, permitirán orientar la investigación hacia la manifestación de algunos elementos que dan cuenta de la presencia de capital social como: existencia de organizaciones indígenas en la ciudad, manifestaciones de las redes que el migrante hace uso, principales conflictos y beneficios. Estos parámetros contribuirán al objetivo de esta tesis enfocada a conocer funcionamiento de capital social en indígenas urbanos del Centro Histórico de Quito.

CAPITULO II

PRESENCIA INDÍGENA EN LA CIUDAD

Para poder contextualizar la presencia indígena en el caso de Quito y comprender la dinámica del capital social en las comunidades migrantes indígenas urbanas, en primera instancia se contextualizará sobre el fenómeno migratorio interno y se ubicará la situación del indígenas en el contexto de la ciudad de Quito y su relación con los proyectos de modernización del Centro Histórico; finalmente se realizará una caracterización de una las más grandes organizaciones que agrupa a comerciantes migrantes indígenas de la ciudad, en consideración de que la presencia de la organización es un indicio de la presencia de capital social.

Migrantes indígenas urbanos

Hasta mediados del siglo XX, la presencia indígena en América Latina estaba más concentrada en el área rural que en la urbana, pero esta tendencia empieza a cambiar a medida que en los países se impulsa los modelos de desarrollo basados en procesos de industrialización en el área urbana, atrayendo a la población rural como mano de obra barata. Las limitaciones del modelo de desarrollo provocaron el deterioro de las condiciones de vida en el campo, el empleo urbano y crecimiento de barrios carentes de servicios básicos (Uquillas, Carrasco y Rees, 2003:9-10).

Se estima que la presencia indígena migrante en la ciudad, ha promovido la “creación de redes sociales y mecanismos de adaptación diversos, poco o nada conocidos” (Uquillas, Carrasco y Rees, 2003:10-11). En el caso de Ecuador, Perú, Bolivia, norte de Chile¹⁵, Guatemala, México; la migración a las ciudades ha sido en

¹⁵ Los pueblos indígenas en el norte de Chile son: aymaras, changos, atacameños, diaguitas. Pero la mayor parte de la población indígena en el resto del país es mapuche. La migración indígena de mapuches se dio ya en los años 20 del siglo XX, principalmente a la ciudad de Santiago ubicada en la zona centro del país. Según el censo de 2002, serían 604.349 indígenas quienes se reconoce como mapuches, representando el 87.3% de la población indígena total del país, de los cuales 182.963 habitan en la Región Metropolitana de Santiago, distribuidas en varias comunas como: Peñalolén, La Pintana, El Bosque, Lo Prado, La Florida, Puente Alto, Cerro Navia, Maipú y Pudahel. En gran parte de estas comunas en los años 60 y 70 se dieron movimientos urbanos mapuches fuertes motivados por: la minifundización, crisis agrícola, procesos de urbanización acelerados, falta de empleo, estudios y razones políticas. La mayor parte de los migrantes permanentes se dio en la década de los 70 y quienes mayoritariamente migraron fueron las mujeres (Chihuaiulaf, 2006).

su mayoría de indígenas quechuas y aymaras (Uquillas, Carrasco y Rees, 2003:10-11).

En el caso de México en los últimos 27 años la migración a las principales ciudades se ha producido de la zona centro y sur-este del país. En el caso de Guatemala, las primeras migraciones se realizaron desde las zonas orientales no indígenas del país, los migrantes, representaban una amenaza en el campo laboral, pues poseían un nivel de educación igual al de los capitalinos y competían por puestos de trabajo en las áreas de comercio y servicios; la industria no pudo absorber la mano de obra y muchos tuvieron que generar su empleo. Los indígenas se suman a esta corriente migratoria principalmente en los años setenta, quienes se insertan en actividades informales, pero por su nivel de instrucción y limitado castellano se disminuyeron sus posibilidades de insertarse en el mercado laboral. La ciudad en este sentido los obliga a “reaprender” nuevas formas de trabajo, debido a que sus conocimientos se remitían a actividades agrícolas (Camus, 2006:61-65).

En el caso de Lima al igual que en Quito ha existido la tendencia de formar clubes asociaciones de migrantes indígenas que buscan recrear espacios de su cultura y de protección (Uquillas, Carrasco y Rees, 2003:11). La inserción en el mercado laboral se ha concentrado de manera general en el sector informal y en ocupaciones no calificadas. En Ecuador el 30% lo hace en el sector de servicios y comercio, en Perú el 46% y en México el 85%. En la ciudad uno de los factores de segregación ocupacional es la educación, en Perú por ejemplo la falta de conocimiento del castellano ha limitado el ejercicio de sus deberes y derechos, al parecen también ha influido la falta de influencias y vínculos personales (Uquillas, Carrasco y Rees, 2003:17).

En Ecuador, en la década de los setenta, el boom petrolero impulsa un proceso

En la década de los 90 se cierra el ciclo migratorio del campo a la ciudad y crece el número de habitantes que migra desde la ciudad a la provincia, “Santiago hoy expulsa más personas de las que acoge”. A finales de los 90 es notable una gran disgregación e insatisfacción social a pesar de que en la ciudad se cuenta con más viviendas, metro, malls, carreteras, medios de comunicación, entre otros, los mismos que no han permitido reducir la pobreza, desocupación, delincuencia y violencia (Márquez, 2005: 2). Los Mapuches en Santiago ven reducidas las posibilidades de regresar a su lugar de origen por el trabajo, los estudios y las ocupaciones. A diferencia de la situación en las ciudades del sur, los Mapuches sí logran regresar a su comunidad de origen (Antileo, 2006:3). Los mapuches en la ciudad participan en diversas organizaciones, algunos son profesionales y la mayoría trabaja en la construcción, panaderías o en servicio doméstico. La fuerte discriminación ha motivado que muchos de ellos se invisibilicen, nieguen su identidad y cambien sus apellidos (García, 2003:3).

de modernización, que afecta el crecimiento urbano y reducción del empleo agrícola, debido a la monopolización de empresas en zonas rurales. En los años 80 se intensifican los desplazamientos del campo a la ciudad (León, 2003:223), debido a la pobreza extrema de las familias rurales, por ello la migración se constituyó en una alternativa para obtener un ingreso adicional o mejor. En unos inicios la migración era temporal, pero cada vez se ha hecho permanente en las ciudades, desarrollándose estrategias de adaptación en un contexto diferente (Uquillas, Carrasco y Rees, 2003:21-22).

Por ejemplo en el pueblo Puruhá se da que en las comunidades ya no tienen territorio, no tienen donde sembrar y porque paso esto, por ejemplo lo del Socio Bosque, Socio Páramo. Más antes mis padres ellos aceptaron que entrara esto del Socio Páramo, por la cual ellos vieron la dificultad, porque se secaron los ríos, puyos (cascadas) y es así como la gente de las comunidades se han quedado sin terreno y ellos buscan esa necesidad de migrar a la ciudad (16a, entrevista, 2010).

(...) al principio llegamos a la ciudad con una mentalidad de trabajar pero la situación en nuestros campos es lo que nos obligó a quedarnos en las ciudades, en los campos hay una triste realidad que ellos ya no dan por más inversión que se haga y los productos nuestros son devaluados, no son reconocidos por el tanto trabajo que se hace (3a, entrevista, 2007).

Bueno nosotros somos de la provincia de Cotopaxi. De la comunidad Tigua, nosotros somos conocidos más como pintores de Tigua. Yo soy pintor, en Tigua viví hasta los 9 años, o sea a los 9 años aprendí a pintar y por la falta de luz que no había allá entonces... (ahora por estos tiempos ya hay luz eléctrica, hace 3, 4 años, por ahí) quería trabajar de noche haciendo y no había luz. Entonces salí a la ciudad de Latacunga, trabajé hasta los 16 años, ahí con mi esposa vivía trabajando entonces casé y llegué para acá a Quito.

Siempre he trabajado en la pintura, a los 9 años he ayudado también a mi papá en agricultura así. En la ciudad hubo unos meses, una pequeña temporada que trabajé así como en controlador así pero no mucho, no me gustó el trabajo entonces también en estos años empecé a dejar de pintar pero realmente no acostumbraba con ningún trabajo (4a, entrevista, 2007).

Se puede decir que los migrantes que llegaron en los años de 1950 y 1970, se encuentra en una situación más estable y han reestructurado su organización a partir de la vida en la ciudad, pero los que han llegado en los últimos años viven en condiciones

difíciles, con muchas limitaciones. Últimamente se ha intensificado la llegada de jóvenes que buscan una mejor educación (Uquillas, Carrasco y Rees, 2003:22).

Otro tema es la educación, la gente sale y hay bastante joven que está estudiando aquí en Quito, la cual por ser la capital se torna el centro político y económico del país, entonces eso hace que la ciudad se vuelva atractivo.

(...) hay muchos jóvenes que trabajan y estudian, pero los jóvenes de hoy tienen otra perspectiva, estudian y buscan otros espacios. Yo conozco algunos jóvenes de San Roque que igual hacen danza, música, tienen otros espacios, de igual están en la ciudad, se vinculan a otros espacios más, pero de igual manera, creo que la mayor parte los jóvenes siguen trabajando en los mercados. La concentración aquí es más del pueblo Panzaleo y del Pueblo Puruhá (16a, entrevista, 2010).

En Ecuador, el conocimiento sobre los indígenas es fragmentario y no se tiene fácil acceso a información sobre la población total, condiciones de vida, formas de interacción y capital social, pero según datos del INEC (Instituto Nacional de Estadísticas y Censos) se estima que en el país viven 1'682.875 indígenas, es decir el 13% de la población total, pero según datos del CODENPE (Consejo de Nacionalidades y Pueblos Indígenas del Ecuador) se estima que la población total indígena es del 30 y 40% de la población total del país.

La población indígena se encontraría distribuida en un 63,4% en la Sierra, en un 10,2% en la Amazonía y en 26,4% en la Costa (corresponde en su mayoría ha indígenas kichwas serranos que han migrado, chachis, tzachilas, awas y éperas) (León, 2003:229).

Se estima que en Quito viven aproximadamente entre doscientos cincuenta mil (Soto, 2008:86) y trescientos mil indígenas kichwas y amazónicos organizados en asociaciones, cooperativas, iglesias, federaciones (Bastidas León, s/f: 6). La población migrante indígena, proviene en su mayoría de la Sierra centro de las provincias de Cotopaxi, Tungurahua y Chimborazo y de la Sierra norte de las provincias de Imbabura y Carchi (Bastidas León, s/f: 6).

Existe un patrón general en el proceso migratorio y se refiere al uso inicial de una residencia provisoria arrendada, comprada, apropiada o autoconstruida. Luego “cada familia se convierte en el centro de recepción y ayuda a los nuevos migrantes, dando preferencia a parientes y compadres” (Uquillas, Carrasco y Rees, 2003:22).

Estas redes comunales y de parentesco para recibir a nuevos migrantes han servido de soporte para ayudar en el primer contacto con el mundo urbano y a más de facilitar la vivienda, comida, han brindado los contactos necesarios para insertarse en el mundo de trabajo (Herrera, 2000:194).

Concepción de ciudad

La presencia indígena en la ciudad de Quito tiene una larga historia, por un lado el pueblo Quitus-Caras, autodefinidos así recientemente, habitó en la ciudad incluso antes de la llegada de los incas y españoles, hace más de 530 años atrás. Pero por otro lado con la conquista española, se inicia el proceso de reducción de los indígenas de otras localidades hasta las comunas de Quito; proceso que se incrementa con las concepciones de modernidad, organización de la ciudad, aplicación de medidas liberales y neoliberales (Gómez, 2008:108).

De acuerdo a Kingman “las ciudades andinas han surgido como resultado de las estrategias coloniales de control territorial y administración de las poblaciones indígenas”. Además en ella se fueron desarrollando oficios, obrajes, se organizaron mercados regionales para la organización de productos agrícolas y distribución de la mano de obra. Es así como en la ciudad se empieza a constituir espacios de poder, prestigio y acumulación de capital económico y cultural (Kingman, 2006:39).

Las ciudades coloniales y las del siglo XIX, estuvieron permanentemente relacionadas por la población proveniente del campo. En el espacio de la plaza pública se dieron encuentros e intercambios de la población mestiza e indígena, además este espacio permitió reproducir el mundo indígena y constituir un doble domicilio tomando en cuenta a la comunidad de origen. A finales del siglo XIX y principios del siglo XX el desarrollo de las vías, dinámica del mercado y transformaciones liberales, generan cambios en la concepción de ciudad y formas modernas de urbanismo, introduciendo “límites imaginados” entre la ciudad y el campo. Dentro de la ciudad lo urbano se asumió como una forma cultural de distinción, en cambio lo no urbano era relacionado con la presencia indígena y por tal razón se trataba de invisibilizarlos, discriminándolos y relacionándolos con la suciedad, barbarie o enfermedad. (Kingman, 2006:40-42).

En esta época la noción de “ornato”, se utilizó para organizar a las ciudades,

los espacios y grupos sociales. En los años treinta, en el caso de Quito, se dieron momentos de crisis económica social, pero también existió un relativo desarrollo industrial y crecimiento de las clases medias. Este contexto dio paso a nuevos cambios estructurales que se expresaron en los sistemas educativos, de salud, criterios de ornato, planificación y organización de las ciudades (Kingman, 2006:43).

Es así que desde este punto de vista “la ciudad ha sido percibida en los Andes como sinónimo de modernidad” (Kingman, 2006:45); hacia la segunda mitad del siglo XIX e inicios del siglo XX, la modernidad se identificaba con la idea de progreso y ornato, estas ideas no eran resultado de la industrialización y crecimiento de sectores sociales modernos, sino de un “ethos internacional basado en patrones de consumo”, para que las ciudades puedan insertarse a un comercio mundial como proveedores de materias primas y consumidores de productos industrializados (Kingman, 2006:48).

A mi criterio esta concepción de ciudad moderna, constituida en los albores del siglo XIX, ha influido aún más en la concepción negativa que ya se ha tenido del indígena. Cuando se piensa en indígena en la ciudad existe una fuerte carga negativa que viene desde la época colonial, pues la tendencia es a imaginar a alguien con vestido, poncho, que habla otra lengua, que tiene una estrecha relación con el mundo rural, que son pobres, atrasados, sin educación, aunque sean comunitarios. En la ciudad es frecuente que algunos de ellos estén mendigando en las calles, por ello además se les relaciona con valores bajos de la escala social, generando discriminación, exclusión social y dominación de un grupo sobre otro (Gómez, 2008:108).

En Ecuador ser indio es uno de los estigmas más poderosos (...) una serie de símbolos culturales tales como el idioma, la vestimenta, el estilo de pelo señalan al indio. Además el indio está marcado por su apellido, origen social rural, su origen familiar, su fenotipo europeo y su color de piel oscura (Herrera, 200:294).

La migración interna de indígenas en Quito, ha sido un fenómeno históricamente compartido con otras ciudades de Latinoamérica como La Paz, Guatemala, México, Lima. En el siglo XX, las transformaciones en el agro por la reforma agraria, fue uno de los factores que motivó la migración del campo a la ciudad de Quito (Granja, 2010:70), a partir de esta época es notoria la presencia masiva de migrantes provenientes del campo, situación que contribuyó al incremento del número de

comerciantes informales en el Centro Histórico, asentados en nuevos espacios recreados además por la construcción de los túneles y El Tejar (Granja 2010:69).

El fenómeno migratorio ha convertido a la ciudad de Quito en uno de los centros de atracción más importantes y ha presionado la dotación de equipamiento, infraestructura de los espacios.

En este complejo proceso de transformación y flujos de las ciudades a lo largo de la historia, el migrante que habita la ciudad ha sido frecuentemente invisibilizado. El migrante indígena en su primera confrontación con la ciudad se ha enfrentado a dos sentimientos: deseo de emprender un proyecto, temor al rechazo, discriminación y marginación. La imagen de ciudad para el migrante se ha ido construyendo y no le ha sido completamente ajena ya que la vio con los relatos, experiencia, informaciones de otros migrantes; pero la “ciudad imaginada” cobra mayor sentido cuando el indígena confronta a la ciudad real, en este momento es cuando la ciudad toma vida, adquiere significados y se vuelve el territorio donde el indígena despliegan sus estrategias para sobrevivir (Herrera, 2000:290).

“La ciudad en este sentido adquiere lugares y objetos significativos y otros no significativos presentes en la ciudad ocupada pero ausentes en la ciudad habitada”. Estos lugares en la ciudad son denominados por Marc Auge como “lugares antropológicos”, es decir lugares que cobran sentido para aquellos que lo habitan y son reconocidos por los migrantes como su territorio, los otros lugares fuera del territorio son lugares difusos (Herrera, 2000:290).

En la ciudad yo ya estoy integrada aquí, me gusta (...) yo estoy aquí trabajando desde los 18 años, este puesto con la Asociación nos ganamos... fue una lucha aquí veré, antes éramos solamente yo y mi tía y este espacio de aquí era el espacio para amontonar la basura, entonces nosotros como recién llegábamos no tenía nada ni charol, ni tazas, nada (15a, entrevista, 2010).

En este contexto el territorio en la ciudad se vuelve en un espacio móvil, cambiante y tiene sentido, cuando el migrante indígena lo ha seleccionado y despliega en él sus prácticas cotidianas. El espacio de trabajo, es la ciudad del indígena y para él es necesario conocer cómo funcionan: el mercado, la relación con los clientes, proveedores, grupos de delincuencia para defenderse y otros que le permitan desenvolverse (Herrera, 2000:290).

Los flujos migratorios y el uso de las redes sociales se han activado como puntos de llegada y canales de inserción laboral (Aliaga, 2002:51), en esta matriz de relaciones no esta extensa del manejo de las relaciones de poder incluso el clientelismo.

En la ciudad los indígenas se han incorporado en oficios en su mayoría informales y peor pagados: cargadores, albañiles, vendedores, servicio doméstico. La ciudad les ofrece marginalidad, subempleo y pobreza, en este sentido los indígenas son pobres no por ser indios sino por ser seres marginales por ello necesitan apoyo de su grupo étnico, lo que contribuye a reafirmar su identidad (Camus, 2002:33). La situación de exclusión en la ciudad está marcada por una invisible frontera étnica entre el mundo indígena y mestizo. La frontera étnica representa exclusión, pero por otro lado esta frontera delimita el territorio y es ahí donde se fortalece la unión de grupo, confianza y ayuda mutua (Herrera, 2000: 294).

El migrante en la ciudad ha tenido que enfrentarse a una estructura compleja de la ciudad, por la estratificación de clases que se da entre el norte, centro y sur de la ciudad. En el imaginario simbólico en el norte se ubican a las clases alta, en el sur a los sectores más pobres, pero la realidad refleja que en el norte existen barrios periféricos pobres y en el sur, especialmente en las partes bajas, se ubican segmentos de la población de clase media, en las zonas altas de las laderas se encuentra la población pobre. La clase social más rica, ha ido abandonando el centro¹⁶ para trasladarse a otros sectores de la ciudad, entre ellos los valles (León, 2003:248).

En su proceso de adaptación a la nueva ciudad, los indígenas se han movilizad hacia varios sectores del norte, centro y sur para buscar residencia, en: El Panecillo, San Roque, La Victoria, El Tejar, La Libertad, Toctiuco, Chillogallo, Monjas, Carcelén, Carapungo, Comité del Pueblo, entre otras 30 comunidades alrededor de la ciudad (Bastidas León, s/f: 6).

La ciudad representa un espacio ambiguo, por un lado representa la “civilización”, el deber ser (por ello muchos cambian sus patrones de consumo) y por

¹⁶ La conversión de casas en objeto de renta, explica la salida de clases altas del centro, pero sobre todo por “la contaminación social” generada por la presencia de “desconocidos”. Sin embargo las clases altas nunca dejaron de beneficiarse de este espacio, lo que se hizo fue darle un nuevo uso como objeto de renta (Kingman, 2006: 215).

otro lado es el espacio negativo, agresivo, donde la convivencia es difícil (Herrera, 2000: 295). Ejemplo de la ciudad como espacio ambiguo es también Guatemala, “ladinizarse” es el paso para hacerse guatemalteco, para “civilizarse” (Camus, 2006:32).

Yo soy del pueblo Puruhá Cacha y un poco diciéndole que más antes cuando mis padres migraron yo prácticamente ya no usaba el anaco, la bayeta¹⁷, todo lo que es así como me vez. Para mí ha sido un proceso, porque todo sigue un proceso y así cuando yo empecé a vincularme con las organizaciones comencé a retomar mis raíces a ver cuál es mi raíz, el hecho de que mis papás migraron a la ciudad, mis papás yo no se ponían el anaco, a veces era por la discriminación, cuando nosotros íbamos a la escuela, no podíamos ir con anaco, con nuestra bayeta, sino con el uniforme¹⁸ (...) (16a, entrevista, 2010).

En la ciudad la pertenencia étnica también ha sido motivo de discriminación. En Quito las mujeres adultas, especialmente, mantienen su vestimenta, igual que los hombres, pero los jóvenes tienden a modificar su estilo de vivir y adoptar lógicas urbanas (León, 2003). “En Guatemala el traje de la mujer indígena o el uso del idioma maya permiten la identificación social” dentro de la comunidad. En el medio urbano la vestimenta indígena pasa a ser un elemento de diferenciación social, por ello muchos indígenas en la ciudad manifiestan ser indígenas pero no usan sus trajes, símbolos de identificación social en la comunidad (Camus, 2006:75).

Por ello la comunidad, en la ciudad es revalorizada y aparece como refugio ante la violencia, inestabilidad laboral, alto costo de la vida y anulación del indígena en el espacio urbano. En la comunidad se practican relaciones de reciprocidad con los integrantes de la misma u otros y además es el lugar donde el indígena es reconocido y valorado (Herrera, 2000: 295).

A pesar de las dificultades de la vida en la ciudad, esta es percibida como un territorio en disputa, “en donde el migrante busca ya no solo sobrevivir sino conquistar

¹⁷ En Guatemala, las partes más significativas del traje de la mujer indígena son el “corte” (cubre la parte privada) y el “huipil” (blusa). Estas piezas son símbolos de una frontera étnica que pertenecen al grupo de las mujeres “indígenas”, “natural” o “maya” (Camus, 2002:311).

¹⁸ Camus menciona que las y los hijos de los indígenas cuando inician su carrera escolar van a sufrir un fuerte rechazo hacia su identidad étnica por su traje maya. Esto se reproduce por alumnos, profesores y el mismo sistema que impone la uniformidad a los alumnos (Camus, 2002: 326).

un territorio propio (...) en donde pueden reafirmar su calidad de indígenas, lengua, cultura (...)”. Son cada vez más los migrantes que se establecen definitivamente en la ciudad y han logrado traer a casi toda su familia, manteniendo su relación con la comunidad de origen, pero esto no es una regla, los jóvenes nacidos en la ciudad en muchos de los casos se sienten ajenos, pero mantiene una doble identificación como migrante y como quiteño (Herrera, 2000:296).

Centro Histórico, territorio antagónico y compartido

Se considera pertinente contextualizar la problemática de los indígenas del Centro Histórico, porque los indígenas han sido parte de su historia. El comercio se ha presentado en la historia de la ciudad, pero aproximadamente en los años 40 del siglo XX, los comerciantes más recientes se asentaron en gran parte del Centro Histórico, en lo que hoy es la calle Ipiales (Granja 2010:69).

Según investigaciones de Kingman, los arrieros y cargueros que entraban con abastos por Santo Domingo se dirigían a San Francisco y a las calles cercanas; en este espacio a más de los intercambios comerciales se intercambian costumbres. Santo Domingo, San Francisco, San Sebastián¹⁹ y San Roque han representado espacios de frontera, puntos de encuentro, relacionamiento y también de conflicto, en donde se ha reproducido la economía, religiosidad y cultura popular. El comercio ha sido parte de la dinámica cotidiana popular del siglo XIX y parte del siglo XX, la comercialización de alimentos, en particular, funcionaba a partir de una red de vendedores indígenas y mestizos, de los cuales algunos eran al mismo tiempo productores. En esta dinámica en el comercio callejero se insertó la mujer, quien pasó a dominar esta rama (Kingman, 2009: 3-5).

El comercio quiteño se organizó a partir de las plazas de mercado y calles del centro, la actividad fomentó la circulación de todo tipo de gente por el centro de la ciudad, permitiendo la reproducción de costumbres, cultura, religiosidad y encuentros. “El mundo de las plazas y calles abiertas comienza a romperse a partir de la segunda

¹⁹ Hasta inicios del siglo XIX, San Sebastián y San Roque, eran percibidos como barrios semirurales en los que se daba una producción obrajera (Kingman, 2006: 105).

mitad del siglo XIX con la modernidad católica (1861-1875), finales del siglo XIX y primeras décadas del siglo XX” (Kingman, 2009: 5-6).

En este sentido se puede decir que uno de los principales mercados con presencia indígena estuvo ubicado en lo que hoy es el Centro Histórico de Quito, por su ubicación estratégica y facilidad de conexión con otros poblados (Granja 2010: 20).

Pero además el Centro Histórico de Quito se ha constituido en un punto importante que ha acogido al migrante indígena proveniente de diferentes ciudades del país, convirtiéndose así en uno de los sectores más densamente poblados de la ciudad, que se ha caracterizado por la dinámica de comercio popular a bajos precios, alquiler de vivienda, ubicación central, entre otros (Paredes, 1990:25).

Este espacio se ha convertido en la ciudad del indígena, un territorio en disputa, compartido con el mundo mestizo y en donde el indígena diariamente despliega actividades laborales siguiendo una lógica productiva propia no acumulativa caracterizada por relaciones de reciprocidad (Naranjo, 2000:156).

La población total en el Centro Histórico de Quito es de 27.029 (INEC, 2001), el 65% vive en condiciones de pobreza y 3 de cada 10 vive en situación de indigencia. Según otras investigaciones se estima que en sus 22 manzanas habitarían 80.000 personas (Aguirre, Carrión y Kingman, 2005:58). En este espacio también se han concentrado instituciones públicas, privadas, lo que amplía la dinámica del sector, además se registran 5.000 edificaciones patrimoniales, 362 monumentos históricos, 183 escuelas y 4.000 propietarios de locales comerciales (Aguirre, Carrión y Kingman, 2005:58). La población flotante estimada que transita diariamente es de aproximadamente 400.000 personas (AMMS-DMQ, 2006: 40).

El Centro Histórico, se ha considerado desde mucho tiempo atrás como un espacio de lucha, por un lado las políticas de recuperación urbana intentan conservar el patrimonio y convertirlo en un sitio rentable en función del mercado del turismo, suelo y por otro lado presión de la población, que lucha por mantener conservar su espacio de trabajo.

Entonces todavía niña, para tener un puesto nosotros teníamos que ganarnos, el policía municipal, trabajaba cuidando la calle hasta las 4 de la tarde y mientras el policía estaba nosotros teníamos que cuidar el puesto para coger a partir de las 4 hasta las 8 de la noche y trabajamos ahí cuando se iba el policía, entonces teníamos que ir a cuidar, porque además el grupo de compañeros que trabajábamos ahí

en la vereda (...) no éramos organizados, entonces era el que primero cogía el puesto era la pelea por la esquina (yo tenía la esquina), entonces se peleaba por coger el puesto de la esquina entre compañeros, el que llegaba primero se cogía. Entonces mis hermanos se turnaban, como estudiaban en la tarde ya en la mañanita estaban paraditos en el puesto hasta que yo llegue del colegio (17a, entrevista, 2010).

Desde la época republicana, ha existido una influencia europea de cómo deben ser las ciudades. Las plazas se constituyeron en “adornos públicos” y esta concepción, ha contribuido para que en el imaginario colectivo se vea al indígena como lo “incivilizado”, como un problema urbano, excluyéndolo del espacio de la nueva ciudad (Granja 2010: 28). Por ello se dio inicio al proceso de reubicación de los vendedores fuera de las plazas, para que ellas se conviertan en espacios limpios y organizados para el paseo de las clases sociales (Granja 2010: 29).

En los años cuarenta el desarrollo de la ciudad estuvo enfocado en la expansión periférica y las nuevas concepciones del desarrollo y modernización de las ciudades, han impulsado la conservación del Centro Histórico como espacio cultural y patrimonial importante para dinamizar el turismo e inversión inmobiliaria (Valdivieso, 2007:3). “El Centro Histórico constituye un espacio simbólico referencial, pero también un espacio de innovación y especulación inmobiliaria” (Kingman, 2009: 8).

Se ha atribuido el deterioro del centro al comercio, venta ambulante, descuido de los residentes, tránsito vehicular, contaminación y delincuencia (Aguirre, Carrión y Kingman, 2005:61). Por estas razones se ha pretendido modernizarlo y conservarlo, pero en este proceso se ha olvidado a los comerciantes indígenas, campesinos, mestizos, ellos han sido excluidos o “escondidos” a pesar que durante años se han establecido en las calles y plazas (Granja, 2010:17).

Conforme al cambio de siglo se va regulando el mercado en función de la higiene y el ornato. El ornato y sentido del gusto estaban orientados por los requerimientos de distinción, separación social y por construcción de un modelo de progreso. El ornato fue un elemento de afirmación de las élites (...) (Kingman, 2009: 6).

La conservación del Centro Histórico de Quito, ha llamado la atención, debido a que es uno de los más grandes del mundo y mejor preservado de América Latina. “En 1978 fue declarado Patrimonio Cultural de la Humanidad por la UNESCO”, y partir de

este año el Municipio de Quito desplaza esfuerzos para lograr la recuperación física y económica del Centro Histórico a costa de afectar las condiciones sociales, económicas de los comerciantes ubicados en este espacio (Valdivieso, 2007:3).

Espacio laboral

En el Centro Histórico, los indígenas han desplegado su red de contactos para insertarse en el mercado laboral principalmente en: los Centros Comerciales del Ahorro y en el Mercado de San Roque.

De acuerdo a estudios realizados en el año 1976 por el Municipio de Quito, se establece que en el Centro Histórico existían 4.809 vendedores indígenas y mestizos, de los cuales 3,524 tenían sitio fijo y 1.285 eran ambulantes, sobrepasando la capacidad de los mercados (Granja, 2010:45). En el año de 1998, los comerciantes informales representaban 8.000, concentrados principalmente en el sector de La Ipiales y un número menor disperso en las calles del Centro Histórico (Valdivieso, 2007:6). En el año 2000, existían 10.000 vendedores organizados en 98 asociaciones (Jijón 2005:3).

Las actividades de comercio en el Centro Histórico, han permitido la creación de puestos de trabajo especialmente de ropa y alimentos a bajos precios. En el año de 1998 se estima que 320.000 personas compraban en el Centro Histórico, proveniente del sur y norte de la ciudad (Valdivieso, 2007:6). Hace algunos años “el 76,8% de las personas que hacían sus compras en el Centro Histórico llegaban de otros sectores de la ciudad, 42,5% del sur y 30,6% del norte” (Aguirre, Carrión y Kingman, 2005:58).

Pero al parecer la situación actualmente ha cambiado, ya que el proceso de recuperación del Centro Histórico ha provocado que este espacio deje de ser uno de los lugares de mercadeo importante, como lo fue hasta la década de los 70, tampoco es un centro bancario y los espacios administrativos han sido reubicados. Esto da la sensación de que el centro poco a poco se queda solo, al servicio del turismo (Aguirre, Carrión y Kingman, 2005:65) y explotación inmobiliaria. En uno de los testimonios se menciona “el Centro Histórico ha quedado abandonado, entonces por ejemplo hace poco, acá llegaba el 16% a comprarnos, hoy solo sé que llega el 13%. En el sur es el 43%, entonces imagínese como ha bajado las ventas aquí” (17a, entrevista, 2010).

La Municipalidad ha considerado, un problema el apareamiento de ocupantes

del espacio físico, tugurios, mafias que controlaban la venta de puestos, usureros, maltrato a clientes, tráfico, falta de higiene y seguridad. Por ello la Municipalidad, ha realizado una serie de acciones para recuperar el espacio, conservar el patrimonio y hacerlo más atractivos para el turismo (Valdivieso, 2007:4).

Para los comerciantes ha sido importante la creación de asociaciones, como formas de organización social para defenderse del: desalojo del espacio público por parte de la Municipalidad, también para defenderse de los traficantes del espacio público y para ayudar a los miembros en caso de muerte o defensa del trabajo (Granja 2010:70).

Antes de ser organización, la autoridad municipal no respetaba. Nosotros nos criamos guerreras, con una situación de saber enfrentar a la policía municipal, sabíamos que el espacio que nos estábamos ganando no era tan fácil, nos enfrentaban a la autoridad incluso no siendo presa fácil como mujeres. Sin embargo se recurría a la autoridad municipal con otros compañeros cuando se tenía que pedir permiso del puesto, entonces se tenía que ir con el abogado, presidente de la federación para que haya ese respeto, para que no se pasen con nosotros.

En la calle, al irse organizando y haciendo más grande la masa, la gente ya podía pelear por su estabilidad en los sitios de trabajo, el puesto que se tenía venía la policía y le iba llevando y ya no le dejaban quedarse ahí, entonces para tomarse la calle, la vereda, el espacio público, debía existir la organización. Para poder conseguir que nos den los permisos además debía irle agradecer al comisario, por decirle, dejarle dinero, gallinas, que se yo... lo que se podía dar. Me acuerdo mi papá se iba de noche a dejar choclos, gallinas así cosas. Bueno había comisarios buena gente, pero había otros que no le aceptaban.

El medio nos enseñaba que si nosotros mismo no aprendemos a defender, aprendernos nuestras leyes... quienes nos iban a defender (...) (17a, entrevista, 2010).

Las acciones municipales, para defender el espacio público, se han transformado en agresiones verbales y actitudes hostiles que descalifican la presencia de comerciantes. A pesar de ello los comerciantes, en especial los ambulantes, se han visto en la necesidad de entrar en la lógica de corrupción y que en muchos de los casos han tenido que pagar para no ser despojados de sus mercaderías (León, 2003: 264).

A partir de 1988 se crean varias instituciones y se implementan varios planes para poner en marcha el proceso de recuperación del Centro Histórico. Es así que en

1994 se crea la ECH (Empresa de Desarrollo del Centro Histórico de Quito) con el propósito de “recuperar el espacio público para revalorizar la riqueza patrimonial del Centro Histórico y “dignificar” el comercio popular mejorando la relación entre comprador y vendedor” (Valdivieso, 2007:4). Se crea además la Unidad Ejecutora del Comercio Popular encargada de la operación del proyecto, designación de locales en los centros comerciales del ahorro y administración.

Centros comerciales del ahorro

El proyecto de Modernización del Comercio Popular, sería la herramienta para negociar con los comerciantes su reubicación en los centros comerciales del ahorro (Valdivieso, 2007:6). El BID (Banco Interamericano de Desarrollo), en el año de 1994, fue una de las principales organizaciones que financió la recuperación del Centro Histórico para: mejorar la imagen urbana, motivar el turismo y eliminar el comercio ambulante, considerado obstáculo para la modernización de la ciudad (Granja, 2010:51).

Yo me recuerdo que ellos tuvieron del BID 51 millones de dólares para que se deje desalojado el Centro Histórico y se haga los centros comerciales, pero sabemos que no cuestan los centros comerciales esto y además nosotros terminamos pagando, supuestamente ellos pagaron la mitad y nosotros la otra mitad, nosotros pagamos 300 dólares cada local, pero el costo que nos ha tocado a nosotros...bajar las ventas (...) (17a, entrevista, 2010).

En este sentido, el Municipio inicia un proceso para legalizar las actividades de aproximadamente 6.000 comerciantes, se los incorpora al crédito formal y se les propone una reubicación con local comercial propio (Valdivieso, 2007:6). Sin embargo los comerciantes debían pagar la compra del local dentro de un centro comercial poco funcional, poco atractivo para el cliente, con pasillos reducidos, que dificultan la movilidad y transporte de mercaderías (Granja 2010:93).

El mismo Municipio se encargó de destruir la organización, aquí se acabaron las organizaciones, aquí entró el Municipio, cuando el Municipio tuvo en sus manos a los compañeros, ellos se fueron dando cuenta que no era así y entonces se dieron cuenta de que el dirigente era su hermano, su compañero, su amigo y no el Municipio. Han pasado 7 años que mucha gente se dividió y luego regresó a buscarnos y bueno como compañeros le volvimos a dar el respaldo (17a, entrevista, 2010).

A este proceso de reubicación se suma el debilitamiento de los lazos sociales logrados por los comerciantes a lo largo del tiempo, cuyas bases no eran materiales, sino simbólicas (Granja 2010:81). Pero al contrario, este proceso fortaleció las redes de mafias y corrupción, quienes aprovecharon la oportunidad para extorsionar a los comerciantes y supuestamente venderles los mejores puestos en los centros comerciales (Blanco y Negro, 2003).

Como parte del proceso de reubicación se construyeron varios centros comerciales, en el Centro Histórico con una capacidad de ofertar alrededor de 6.000 locales comerciales para reubicar a 5.302 comerciantes, entre ellos indígenas. La presencia del comercio informal en las calles, veredas y plazas del Centro Histórico y en otros lugares se prohibió de acuerdo a la Ordenanza Municipal 029 en donde se señala una multa a los ciudadanos que compren en las calles (Valdivieso, 2007:10). En cambio en “la ordenanza 304, regula el comercio informal y en base a esta ordenanza se retira la mercadería a los comerciantes” (17a, entrevista, 2010).

Es así que como parte del proceso, en el año 2002, fueron reubicados la mayor parte de comerciantes informales, entre ellos indígenas, en 8 centros comerciales del ahorro y pese a la reubicación los vendedores otra vez se han visto obligados a salir a las calles porque las ventas en los centros comerciales del ahorro son muy bajas. De los centros comerciales construidos, el Centro Comercial Hermano Miguel es uno de los más grandes, el mismo que albergaría al mayor número de migrantes indígenas comerciantes que fueron reubicados en el año 2002 (1a, entrevista, 2007). En el 2003 inicia la operación de estos centros (Valdivieso, 2007:10).

Tabla 1. Centros comerciales del ahorro en el Centro Histórico

Centro Comercial	Área	No. Puestos	Negocios
El Tejar	3.298 m ²	920	Locales comerciales Patio de comidas Baterías
Ipiales Mires	3.913 m ²	209	Locales comerciales Patio de comidas Guardería
La Merced	1.795 m ²	208	Locales comerciales Patio de comidas Baterías
Granada	4.120 m ²	430	Locales comerciales Patio de comidas
Montúfar	5.706 m ²	433	Locales comerciales Patio de comidas Baterías Guardería
Hermano Miguel	17.500 m ²	1.590	Locales comerciales Patio de comidas Baterías
Sanguña	-	429	Locales comerciales Patio de comidas
Total	-	4.219	

Fuente: Valdivieso, Nancy (2007). Modernización del Comercio Informal en el Centro Histórico”. CIESAL- Simposio URB-1, FLACSO Ecuador.

Elaboración: Sonia Cárdenas

Adicionalmente, como parte de este proceso, se construyó el centro comercial El Camal al sur de la ciudad para incorporar alrededor de 1.800 comerciantes y desconcentrar el comercio en la zona centro (Valdivieso, 2007:10).

“A que esto le han hecho lindísimo para los turistas”, los que vienen de Estados Unidos, de tantos países... pero llegan a los BBB²⁰?, no llegan porque ya les traen planificados a los diferentes hoteles, Majestic, o los de lujo, pero llegar acá realmente no, no llega el turismo y nosotros no nos beneficiamos del turismo, por lo tanto

²⁰ Popularmente se conoce a los centros comerciales del ahorro como BBB: buenos, bonitos, baratos.

aquí nos quedamos 7.000 comerciantes en 8 centros comerciales del Centro Histórico. El Hermano Miguel es el más grande con 1.600 locales, entonces se dará cuenta que con 7.000 comerciantes alrededor hay que darle gracias a Dios que por lo menos podemos vender una pieza, entonces la situación de ventas realmente ha decaído, es terrible cada vez, cada año y la gente ya no sabe qué hacer (17a, entrevista, 2010).

Sin embargo desde la perspectiva de los comerciantes la reubicación no ha sido la solución, pues las ventas han disminuido y muchos locales permanecen cerrados, lo que podría indicar que las condiciones económicas de los comerciantes no han mejorado. Por ello en los años 2005 y 2006, existieron intentos de diálogo con la Municipalidad, sin tener respuesta eficaz, los comerciantes desde entonces han desplegado acciones de protesta callejera (Valdivieso, 2007:13).

Un error de los BBB es que todos vendemos lo mismo, se pierde capital y hay mucha competencia, algunos compañeros por vender bajan demasiado los precios casi al costo...en el proceso de reubicación el Municipio propuso realizar los BBB, pero la solución al indígena no se dio, las dificultades de venta en los BBB han provocado la salida de aproximadamente del 60% de compañeros a las calles. Solo en el Centro Comercial Hermano Miguel las condiciones son diferentes por su ubicación (1a, entrevista, 2007).

En todos los centros comerciales estamos mezclados mayoristas y minoristas, pero el minorista por decirle compra con 30 centavos menos, el pobre minorista tiene que ganarse 30 centavitos en pieza ya no es como antes. Entonces si usted vendió y ganó, regresa a la casa y come... cree usted que solo se gasta la ganancia, no... se gasta el capital y la ganancia y todos los días eso (17a, entrevista, 2010).

Las razones de protesta de comerciantes han tenido que ver con: el cierre de calles en el sector de Ipiales, disminución de la visita de clientes, creación excesiva de centros comerciales en un solo sector, dificultad en los proceso de legalización de sus actividades, dificultad de acceso a créditos, persistencia de ventas ambulantes de nueva población, incremento de la competencia por la presencia de comerciantes asiáticos, falta de transparencia en la adjudicación de locales y reajustes del valor pactado (Valdivieso, 2007:13).

Los centros comerciales del ahorro se han caracterizado por ser espacios predominantemente femeninos, se puede observar que en la mayoría de locales están

las mujeres atendiendo, en muchos de los casos junto a sus hijos, quienes también ayudan en la venta.

(...) aquí en nuestro sector se da que el 75% son madres y jejas de hogar, entonces son las que más son comerciantes, entonces es la que enfrenta el hogar, la que está con los hijos la que trabaja en el local ahora es la mujer. En ocasiones nosotros somos mejores administradoras que el mismo hombre... será porque las mujeres no nos dejamos llevar por los vicios, el mismo hecho de criarnos como mujer que debemos cocinar, planchar y que desde pequeñas aprendemos de las responsabilidades del hogar, entonces como que eso nos ha hecho fuertes para saber cómo administrar una organización, sindicato, como llevarles a los compañeros.

No fue fácil mantener la estabilidad, llegamos nosotras a dirigir todo el Tejar, porque éramos un grupo de mujeres muy aguerridas y ahí formamos el Frente de Defensa de los Comerciantes Minoristas, primero la Junta de Defensa, con la Junta le votamos a Roque Sevilla (17a, entrevista, 2010).

Desde que estuvieron en las calles las mujeres se han caracterizado por su lucha para defenderse de las amenazas sobre el espacio ganado, al que han considerado simbólicamente como propio.

Yo tuve maestros, estuvo el doctor Telmo Hidalgo, luego le siguió la Lic. Yolanda Añasco quien se quedó después de que murió Telmo. Ella nos enseñaba de política, ella decía “así tiene que hablar, no tiene que dejarse, vamos a decir, vamos a prepararnos las mujeres”. Yo le digo había 50 mujeres y 1 hombre y todas votaban por el varón para que sea el presidente “es que las mujeres no podemos, el varón es el que puede” decían antes las compañeras. Entonces la Lic. decía “las mujeres podemos tenemos que aprender”, entonces la mayoría somos dirigentes mujeres hasta este momento, entonces los compañeros varones ya no (17a, entrevista, 2010).

Sin embargo llama la atención, la ausencia de mujeres indígenas en la dirigencia de los centros comerciales del ahorro, a pesar de que ellas han compartido las luchas por defender y ganar el espacio y se encuentra físicamente en los lugares de trabajo junto a sus familias y sus hijos. “Yo no sé nada de eso... mi esposo es el que sabe más, yo no habló bien castellano” (8a, entrevista, 2010).

En la directiva todavía no hemos puesto a las mujeres, algunas dicen que no se puede entrar no más, que no pueden hablar y nadie quiere. Toca hacer de poner despacio (11a, entrevista, 2010).

Mi familia me apoya en el negocio, mi esposa me apoya bastante cuando yo salgo fuera, ella asume el liderazgo y también mis hijos

me apoyan y ayudan cuando regresan de clases (3a, entrevista, 2007).

No se podría decir que esta situación se replica en todos los espacios, merece un estudio aparte conocer sobre esta realidad.

Mercado de San Roque

Como describe Kingman, San Roque es un barrio popular con población predominantemente indígena, mestizo-indígena y también mestiza. El mercado de San Roque es parte de este barrio y se ha constituido como un espacio de intercambio y encuentro de la población indígena migrante, pero también un espacio en disputa por el futuro plan de reubicación de mercados por parte de la Municipalidad.

“El mercado de San Roque es uno de los lugares más tradicionales de la ciudad, cuyo origen se remonta al mercado prehispánico” (León, 2003:247). Desde la historia se ha considerado el mercado como un espacio de intercambio comercial, cultural y social, el cual se ha mantenido presente incluso después de la conquista inca, pero con la llegada de los españoles el mercado adquiere una nueva connotación al considerarlo también como un espacio para la realización de actividades cívicas y fiestas religiosas (Granja 2010:22).

El nuevo mercado de San Roque, se formó después de que fue desmontado el mercado de San Francisco que ocupaba la antigua estructura del mercado de Santa Clara en las calles adyacentes a la plaza de San Francisco. El mercado de San Roque hoy es el segundo más importante, pero era el más grande de Quito hasta que se formó el mercado Mayorista. El mercado ha generado vínculos ocasionales entre comprador y vendedor, vendedor y proveedor. A pesar de distintas formas de violencia simbólica o de abuso, en las relaciones directas del mercado, era posible recrear el juego de la negociación antes que la sola imposición y dominio. Estas formas de intercambio eran abiertas y no siempre pasaban por la intermediación del dinero, el trueque, estaban presentes en las relaciones hasta ya entrado el siglo XX (Kingman, 2009: 5). Las nuevas racionalidades de intercambio, para el control de pesos, medidas y circulación de monedas, eliminaron esta forma tradicional de intercambio (Granja 2010: 29).

“Los mercados han sido tradicionalmente espacios femeninos en la vida de la

ciudades andinas” (Barragán: 2009:24). En el caso del mercado de San Roque no es la excepción ya que la población femenina representa el 70,5%, quienes además de vender se encargan del cuidado de los niños y casa. Los hombres en cambio trabajan como estibadores, comerciantes de legumbres, cuidadores, guardias y participan en la conformación de organizaciones (León, 2003:258-259).

En el mercado de San Roque se estima la presencia de más de 1.700 vendedores, pero la población aumenta tomando en consideración a la población flotante de los familiares que ayudan en las ventas, estibadores, cuidadores de carros, guardias y personal de aseo (León, 2003: 258).

Se registra además que el 45% de los comerciantes del Mercado de San Roque no son indígenas, mientras que el 55% son indígenas inmigrantes, principalmente de Cotopaxi, Chimborazo y Tungurahua. Es por esta razón que en el mercado existen también disputas entre los que se consideran mestizo e indígenas (León, 2003:258-259).

La influencia de los medios de comunicación ha contribuido a la creación de un imaginario en San Roque como un espacio sucio, peligroso y que hay que recuperar (Kingman, 2009: 2). Luz María Endara, más conocida como Mama Lucha, se encarnó también en el imaginario del miedo de San Roque, aun cuando su centro de operaciones habitualmente era el Panecillo (Kingman, 2009: 12) y estuvo presente también en otros sectores. Este imaginario de San Roque ha sido aprovechado en el discurso que justifica la intervención por parte de la municipalidad.

Es así que se ha incluido a este sector dentro del proyecto de recuperación patrimonial del Centro Histórico, al igual que los centros comerciales del ahorro de pronto ha pasado a ser el sector motivo de preocupación y objeto de interés, pese que muchos años este espacio fue abandonado. Aunque el análisis de Kingman se refiere a la anterior administración municipal, no sabemos hasta qué punto estas acciones se han modificado actualmente.

Se ha mencionado que el problema en el barrio y en el mercado de San Roque es la violencia, pero paradójicamente como lo señala el mismo autor, el sector norte presenta mayor número de delitos contra la propiedad o relacionados con la violencia sexual, en este sentido San Roque no es el único sitio en donde se viven situaciones de violencia (Kingman, 2009:13). Al acercarme a la población indígena involucrada veo

que esta percibe como negativo la posible salida del mercado de San Roque, en un testimonio se menciona: “el rato que se vaya San Roque, para mí es una equivocación, que se quiere quitar la delincuencia es cierto, pero la delincuencia está en todas partes” (17a, entrevista, 2010).

Organización de comerciantes indígenas en la ciudad

Se ha mencionado que los migrantes indígenas son poseedores de recursos del capital social, los mismos que se recrean en redes de confianza, reciprocidad y cooperación presentes en la vida cotidiana, en donde la familia y la comunidad son la base de su organización.

Cuando el indígena llega a la ciudad es importante la información de contactos con mayorista o clientes fijos, incluso se presta dinero para que los recién llegados no tengan dificultades. Los indígenas en la ciudad operan a través de redes por la alta cohesión de la familia y del grupo, en algunos casos la cohesión se ha fomentado por la presencia de la iglesia evangélica, la misma que ha apoyado en varios temas sociales, incluso en la obtención de empleos (León, 2003:274).

En el espacio urbano el capital social no ha actuado solo, conjuntamente con el capital simbólico, el migrante indígena ha recreado a la comunidad de origen a través de bautizos, matrimonios, fiestas patronales, carnavales, funerales, etc. La forma de organización ha sido a través de asociaciones, organizaciones de mujeres, barriales y comunitarias. A través de estas redes también se mantiene el vínculo con la comunidad de origen (León, 2003:273).

La extensión de la red de vínculos de migrantes indígenas en la ciudad de Quito, ha permitido la creación de estas asociaciones y organizaciones. Una de las organizaciones creadas para representar y defender a los migrantes indígenas comerciantes es la Organización Jatun Ayllu Kitu Runakuna, pero no todos los indígenas están organizados o son miembros (Herrera, 2000:296).

Jatun Ayllu Kitu Runakuna

Se considera que uno de los elementos que nos ayudará a comprender sobre el funcionamiento del capital social de los indígenas es conociendo su organización, relaciones solidaridad, conflictos y luchas. En este sentido se ha considerado

pertinente investigar sobre los orígenes y caracterización de los miembros de la Organización Jatun Ayllu Kitu Runakuna, reconocida como una de las más grandes organizaciones, que agrupa a los indígenas residentes de Quito (León, 2003:275).

La iniciativa de conformar la Organización surgió por el deseo de contar con un espacio en donde se pueda compartir un mismo proyecto a la manera de los indígenas y que les permita, defenderse, dignificar el trabajo y mejorar las condiciones de vida. Las demandas y deseos de organización del pueblo indígena permitieron que en el mes de octubre de 2001, se realizara la primera Asamblea con la participación de más de quinientos residentes indígenas y nativos de Quito.

En junio de 2003, la Organización consiguió su personería jurídica ante el Ministerio de Bienestar Social, según Acuerdo Ministerial No. 464, con 5 asociaciones como socios y en junio de 2007 se registró legalmente en el CODENPE, integrando a 28 organizaciones más (1a, entrevista, 2007).

La Asamblea se convirtió en un espacio en el que las organizaciones podían discutir sobre: la reubicación de comerciantes ambulantes en los centros comerciales, levantamiento de inventarios, carnetización de vendedores ambulantes, cultura, identidad, salud, desarrollo y necesidad de organizarse a la manera de los indígenas sin las condiciones propuestas por el Municipio (Bastidas, s/f: 6).

En este contexto, Paco Moncayo, alcalde de esta época, dispuso la conformación de un Cabildo Mayor Indígena para que éste sea el órgano que canalice las demandas de las organizaciones de comercio de vendedores informales estacionarios y/o ambulantes ante el Concejo Metropolitano (Bastidas, s/f:6). El Cabildo Mayor Indígena, funcionaba de acuerdo a los lineamientos del Municipio y no de acuerdo a las necesidades del pueblo indígena, por esta razón en el año 2001 nace la Unión de Organizaciones Jatun Ayllu Kitu Runakuna, como organización de hecho por la necesidad de unirse y de defenderse contra el atropello y persecuciones por parte del Municipio que ha reprimido el comercio en las calles del Centro Histórico. “El término Jatun Ayllu es kichwa y significa gran familia honesta, responsable, respetuosa, honorable” (Organización Jatun Ayllu Kitu Runakuna, 2008:11).

Se estima que la organización está conformada por 5.000 indígenas según (1a, entrevista, 2007), pero de acuerdo a un censo levantado en el año 2003 se establece que la organización está conformada por 2.964 miembros agrupados en 25

asociaciones de base ubicadas en el centro, norte y sur de la ciudad (PBS, 2005:6).

Para cumplir con los objetivos y canalizar las demandas de los migrantes indígenas frente al municipio y otras organizaciones, las bases han elegido a sus representantes para que formen parte del Consejo de Gobierno de Jatun Ayllu, órgano de máxima autoridad. La relación de la Organización con otros actores externos, como el Municipio, estaría dando cuenta de una de las formas de capital social a nivel supracomunitario como lo define Martínez (Martínez, 2003:75) y Durston (Durston, 2001:14).

En sus inicios la organización fue presidida por Teresa Simbaña, Ex Directora de Asuntos Indígenas del Municipio, quien impulsó su nacimiento con el objetivo de organizar al mayor número de indígenas posibles, vinculados al comercio informal, cargadores, estibadores, obreros de la construcción, entre otros (León, 2003:277). Posteriormente Salvador Quishpe asume el liderazgo pero es remplazado por Feliciano Mejía, actual dirigente de la organización.

Desde sus inicios la Organización ha trabajado independientemente de la Oficina de Asuntos Indígenas del Municipio; le ha sido difícil conciliar sus objetivos internos con la respuesta municipal, debido a que la oficina no cuenta con el presupuesto necesario para responder las demandas de la comunidad (León, 2003:277). Pero también porque los objetivos municipales respecto a la población migrante no son similares a las de los propios actores.

La Organización de indígenas en la ciudad ha permitido que los grupos de migrantes puedan compartir su cosmovisión y también han sido espacios de decisión, y de diálogo con el Estado y otras organizaciones (Uquillas, Carrasco y Rees, 2003:24). En sus primeros años de funcionamiento, la organización se convirtió en una instancia de capacitación, realización de foros, talleres y ayuda a mujeres maltratadas. En el año 2002, la Organización registró 500 denuncias de mujeres indígenas maltratadas, muchas de las cuales recibieron acompañamiento y apoyo de traducción (León, 2003:272). Una de las demandas de la Organización al Municipio ha sido la necesidad de establecer centros comerciales propios de los pueblos indígenas que permitan la comercialización de los productos del campo a la ciudad (Bastidas León, s/f: 10). Es así que en este mismo año 2002, la Organización planteó a la Municipalidad, la necesidad de mejorar las condiciones de vida de los indígenas en

la ciudad en varios ejes: en el campo de la educación se solicito fortalecer las posibilidades de estudios para los niños indígenas, acceso al trabajo, legalización de tierra, seguridad, necesidad de contar con espacio propio para la sede y para desarrollar actividades de comercio de los miembros. Con estas demandas se fortalece el diálogo iniciado con la esfera estatal y como consecuencia en junio de este año se establece la: instalación de mesas de planificación y coordinación, suspensión de operativos de desalojos, búsqueda de espacios alternativos para ubicar a los comerciantes, búsqueda de espacios verdes para construir centros comerciales indígenas, entrega de credenciales a miembros de Jatun Ayllu, adjudicación de un predio para el funcionamiento de la sede (El Comercio, 23/01/2002).

El BID, ha sido uno de los promotores del nuevo desarrollo de los centros históricos para el turismo y alineado con los intereses de la Municipalidad, en el año 2005 financia la realización de varios estudios y un censo para conocer la potencialidad de construir un centro comercial de indígenas, con el propósito no mencionado de provocar movilización masiva de indígenas al sur de Quito y liberar los espacios del Centro Histórico. El marzo de 2006 el BID entrega a la Organización, un anteproyecto del Centro Comercial acompañado de planos y estudios: censo de comerciantes indígenas, estudio de mercado para conocer demanda de usuarios, oferta de centros comerciales en el sur de Quito, diseño borrador del predio del centro comercial Jatun Ayllu, estudio socioeconómico de los indígenas en Quito.

Esta propuesta es presentada a la Municipalidad y en septiembre de 2006 se acepta el proyecto, en este momento el alcalde autoriza y entrega la Organización Jatun Ayllu un predio de 49.000 m² aproximadamente, mediante la figura de uso de “uso de suelo” (Organización Jatun Ayllu Kitu Runakuna, 2008:12).

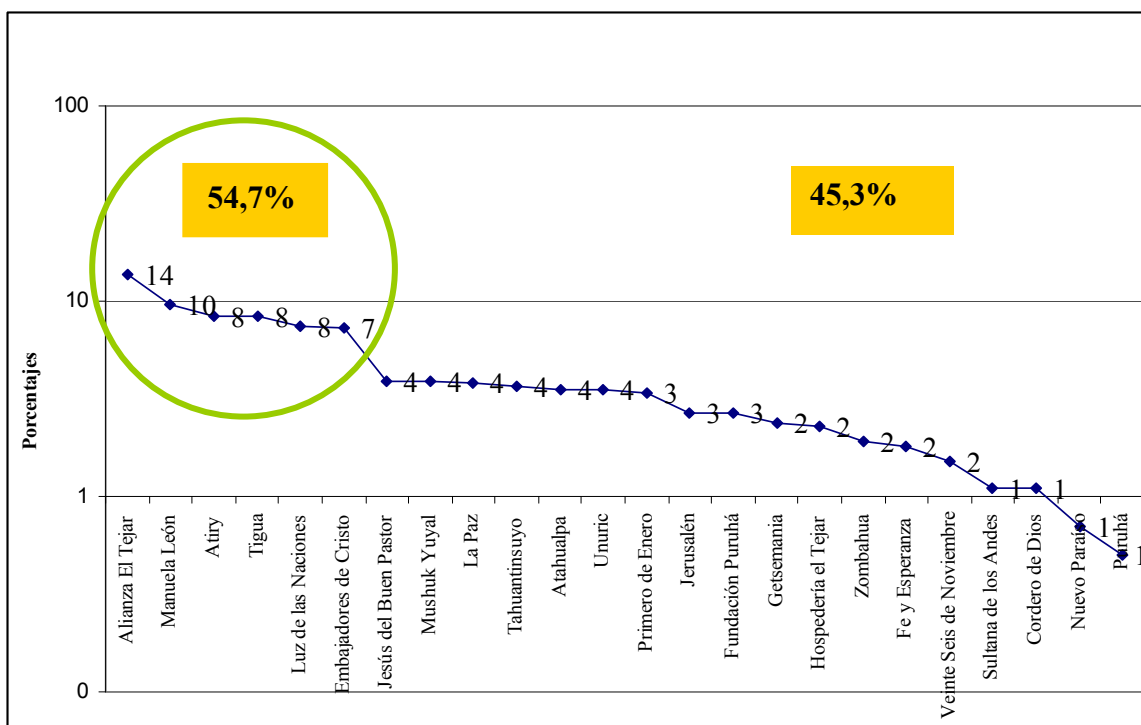
Esta es una de las demandas de lucha de la Organización que se concreta y de alguna manera beneficia a la Municipalidad, ya que al facilitar este predio en el sur, descongestiona la presencia indígena en el Centro Histórico. En el año 2007, conjuntamente con el CODENPE se firma un convenio por \$50.000 dólares para la ejecución del proyecto de Fortalecimiento de Capacidades, ejecutados en el año 2008 y dirigido a 1.000 miembros, con el propósito de socializar a las bases los avances de las negociaciones con el Municipio y adjudicación del predio en el sector de las Cuadras. Jatun Ayllu durante su tiempo de vida como Organización ha podido

concretar alianzas con el CODENPE, Municipio y BID para impulsar proyectos de fortalecimiento de capacidades, realización de estudios de factibilidad para hacer realidad en el futuro la construcción de un centro comercial multicultural (1a, entrevista, 2007). Los miembros de Jatun Ayllu están convencidos de la necesidad de formalizar sus actividades económicas sin embargo su propuesta de construir un centro comercial es una idea que se está discutiendo y consultando con el Municipio, CODENPE y BID.

Los miembros de la Organización

Las asociaciones miembros de la Organización son: Alianza El Tejar, Manuela León, Atriy, Tigua, Luz de las Naciones, Embajadores de Cristo, Jesús del Buen Pastor, Mushuk Yuyal, La Paz, Tahuantinsuyo, Atahualpa, Unuric, Primero de Enero, Jerusalén, Fundación Puruhá, Getsemania, Hospedería el Tejar, Zombahua, Fe y Esperanza, Veinte Seis de Noviembre, Sultana de los Andes, Cordero de Dios, Nuevo Paraíso, Puruhá, Alejo Sáez.

Gráfico 1. Miembros de las asociaciones



Fuente: PMB Puma Business Solutions, (2005). “Censo Socioeconómico, Unión de Organizaciones Indígenas Jatun Ayllu Kitu Runakuna”. Banco Interamericano de Desarrollo Ecuador.
Elaboración: Sonia Cárdenas

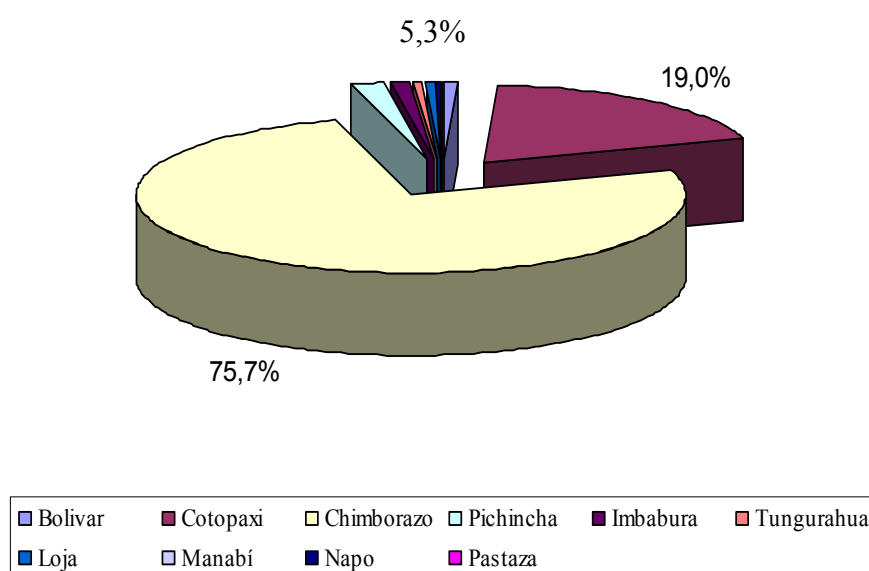
Las asociaciones fueron creadas en Quito y sus miembros son indígenas migrantes provenientes de la sierra centro, norte y sur del país. Como se puede observar en el gráfico uno, las asociaciones que concentran el mayor número de migrantes y que agruparían al 54,7% de miembros son: Alianza el Tejar, Manuela León, Atiry, Tigua, Luz de las Naciones y Embajadores de Cristo. El 45,3% de los miembros pertenecen a otras asociaciones más pequeñas (PBS, 2005: 8).

Llama la atención el origen cristiano de muchas de las organizaciones, mientras el nombre de otras hace referencia a toponimias o a referencias culturales indígenas.

Procedencia

Los indígenas miembros de la Organización son de las Provincias de: Imbabura, Cotopaxi, Tungurahua, Bolívar y Chimborazo, Loja, Manabí, Napo y Pastaza. Aproximadamente un 75,7% provienen de la provincia de Chimborazo y un 19% de Cotopaxi (PBS, 2005:12).

Gráfico 2. Provincia de origen de los miembros



Fuente: PMB Puma Business Solutions, (2005). “Censo Socioeconómico, Unión de Organizaciones Indígenas Jatun Ayllu Kitu Runakuna”. Banco Interamericano de Desarrollo Ecuador.
Elaboración: Sonia Cárdenas

En la Organización existen 7 pueblos indígenas auto-reconocidos como: Cañaris, Puruhás, Saraguro, Quitu-Cara, Cayambe, Otavalo, Panzaleo, los mismos que se han

agrupado en diferentes asociaciones para realizar actividades informales especialmente de comercio (1a, entrevista, 2007).

Los grupos familiares se han conformado en la ciudad en promedio con 5 miembros en donde existe una fuerte presencia masculina como jefes de hogar. En las familias aproximadamente el 57% habla kichwa y español, un 35% solo español y un 7% solo kichwa (PBS, 2005:29).

Educación

A nivel país se constata que un 53% de la población indígena urbana tiene primaria, el 21,7% carece de instrucción escolar o es analfabeta. El 8% de los indígenas realizan labores intelectuales, 2,3% ocupan cargos directivos y en un 5% son técnicos. En el caso de la población indígena 1 de cada 4 ocupados es niño o joven de 5 a 17 años, de los cuales sólo el 67% estudia y trabaja, esta situación ha provocado un alto grado de deserción escolar (León, 2003:224-239).

En el caso de la Organización Jatun Ayllu se evidencia que el 85,75% ha tenido acceso a la educación fiscal de los cuales han terminado la primaria un 67,4%, 29,4% la secundaria y un 3,2% tiene educación superior (PBS, 2005: 32). Entre los dirigentes de la organización indígena, existe en todo caso, conciencia de la educación como capital político y social.

(...) a mis hijos les digo estudie, eso te abre muchas puertas, el estudio te da libertad, sales de la ignorancia. A veces uno hace cosas porque ve a los otros pero no porque siente, yo a través de los talleres incluso he tenido muchas amigas periodista, me ayudaron mucho (15a, entrevista, 2010).

(...) a la gente le insistimos preparen a su hijos, porque ellos son el futuro...pero preparados (17a, entrevista, 2010).

En el futuro los miembros de la organización esperan que el porcentaje de educación superior aumente, para que los hijos continúen con los proyectos de desarrollo de las comunidades en la ciudad. Algo que no se planteaba las generaciones anteriores de migrantes.

Vivienda

Un indicador de las condiciones de vida es la característica de la vivienda. En el país

el 50% de las viviendas indígenas no cuenta con suministro de agua por red pública, el 29,7% de las viviendas son de piso de tierra y en el 33,2% de las viviendas existen componentes de hacinamiento y ausencia de servicios de higiénicos (León, 2003:242).

En el caso de Jatun Ayllu se ha determinado que el 58,2% de los miembros de viven en el Centro Histórico arrendando una vivienda y en muchos de los casos en condiciones de hacinamiento. El 41,8% de la población viven en barrios ubicados en el sur y norte de la ciudad.

Por lo general los migrantes al no poder vincularse con el mercado formal industrial, comercial y profesional de trabajo, gravitan hacia ocupaciones marginales, inicialmente ocupan viviendas baratas, tugurios, hacinándose en casas viejas de los centros de las ciudades para luego ocupar otros espacios de la periferia (Adler, 1975:22). Según Adler la cercanía física de los miembros de la comunidad permite intensificar la confianza en la red de intercambios, pero esta red tiene una estructura dinámica. Por ejemplo cuando se agregan o nacen nuevos parientes en los espacios de vivienda, se disminuyen las condiciones del espacio, lo que provoca que muchas redes tiendan a dividirse al crecer y se constituyan en macro redes con varios núcleos espaciales (Adler, 1987:169).

Es así que en el Centro Histórico de la ciudad, se puede observar la existencia de viviendas comunitarias que albergan a comunidades enteras, pero estos espacios se hacen cada vez más pequeños, por la presencia de nuevas familias constituidas por los hijos de los indígenas nacidos en la ciudad.

Participación en el mercado de trabajo

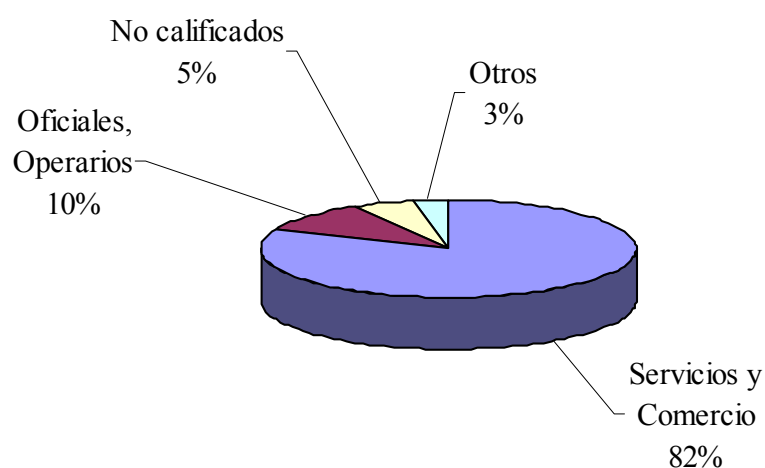
Los indígenas a nivel nacional se encuentran distribuidos en un 40% en la zona urbana y el 60% en la zona rural (León, 2003:229). En la ciudad de Quito la fuerza de trabajo indígena se encuentra ocupada en 22,9% en el comercio, en la construcción en un 16,7%, en la industria manufacturera el 15,1% y en servicio doméstico el 12,9% (León, 2003: 250).

En este sentido la rama de ocupación más importante de la población indígena es el comercio, a nivel de país en las zonas urbanas el 29% de la población indígena se dedica también a actividades de comercio (León, 2003:251).

En las ciudades, el indígena migrante trabaja inicialmente en trabajos de la

construcción, comercio ambulante y en ocupaciones de baja rentabilidad (León, 2003:224). Dentro de las categorías de ocupación de los indígenas de Jatun Ayllu se puede observar que el 82% son trabajadores de servicios y comerciantes como lo muestra la siguiente grafica. El resto de la población se dedica a otras actividades del sector como operarios de maquinarias, técnicos, entre otros.

Gráfico 3. Ocupación miembros de Jatun Ayllu



Fuente: PMB Puma Business Solutions, (2005). “Censo Socioeconómico, Unión de Organizaciones Indígenas Jatun Ayllu Kitu Runakuna”. Banco Interamericano de Desarrollo Ecuador.
Elaboración: Sonia Cárdenas

La fuerza laboral de los miembros de la organización se concentra mayoritariamente en un 37% en el Centro Histórico de la ciudad, principalmente en actividades de comercio ubicados en los Barrios: La Merced, La Victoria, San Roque (PBS, 2005:10).

En este sentido se puede encontrar dentro del perímetro del Centro Histórico:

- Migrantes indígenas que viven cerca de su lugar de trabajo.
- Migrantes que viven en otros barrios pero que se trasladan diariamente a su puesto de trabajo en el centro.

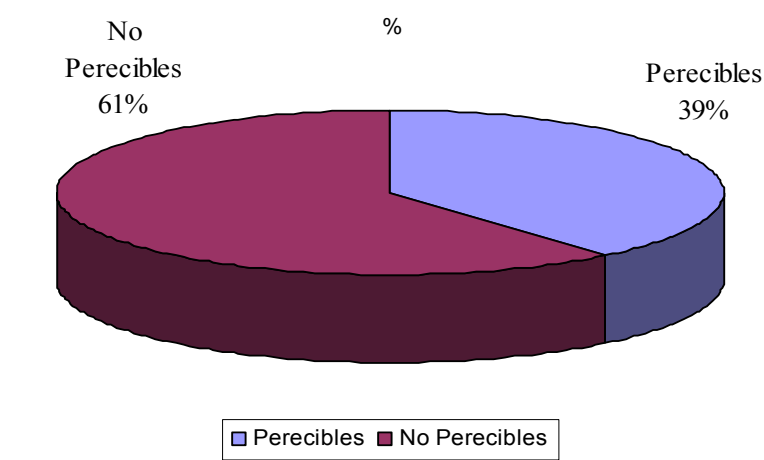
De acuerdo al censo levantado por la Municipalidad de los comerciantes del Centro Histórico, se observa que el 53,57% de encuestados viven en el mismo sector, el 34,82% viven en el sur de la ciudad y el 11,61% viven en el norte y valles (AMMS-DMQ, 2007).

Comercialización de Productos

De las familias que se dedican al comercio de productos, el 39% comercializa productos perecibles y el 61% productos no perecibles (PBS, 2005:48).

La competencia entre los mismos miembros de la organización no es considerada como una amenaza, mientras se mantengan los precios de los productos todos ganan.

Gráfico 4. Comercialización productos perecibles y no perecibles



Fuente: PMB Puma Business Solutions, (2005). “Censo Socioeconómico, Unión de Organizaciones Indígenas Jatun Ayllu Kitu Runakuna”. Banco Interamericano de Desarrollo Ecuador.
Elaboración: Sonia Cárdenas

Los productos perecibles que más se comercializan en las ferias y mercados son las legumbres y frutas, el sitio en donde se realizan las ferias de productos perecibles en el Centro Histórico es el Mercado de San Roque.

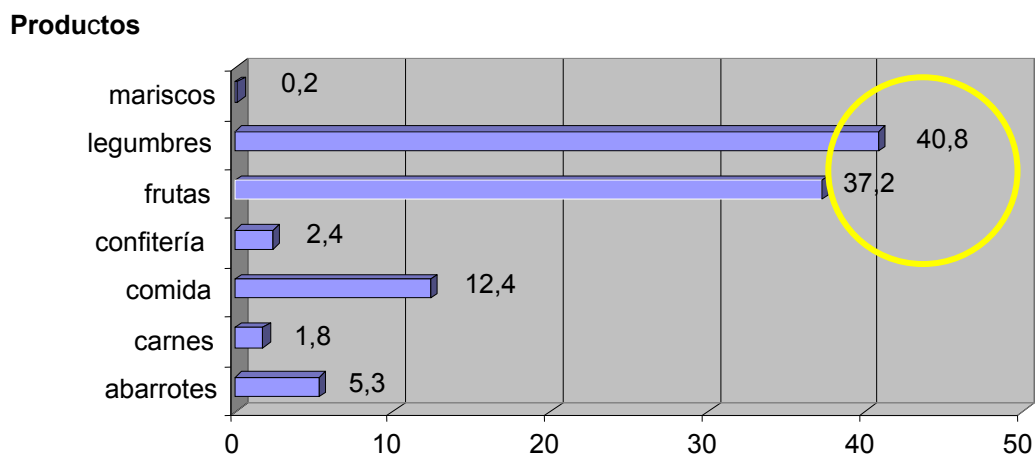
De acuerdo al porcentaje estimado, las frutas y legumbres se comercializan en un 78% del total de productos perecibles comercializados. El promedio de venta semanal de productos perecibles es de \$26,75 por comerciante (PBS, 2005:56).

Los proveedores de frutas y legumbres no son necesariamente indígenas miembros de Jatun Ayllu, por ello el deseo de contar con un espacio propio, para que los proveedores sean de la misma comunidad.

Los proveedores mayoristas actuales llegan con sus camiones de productos al Mercado de San Roque y realizan en la madrugada de los días martes, viernes y sábados la distribución al por mayor de productos perecibles se realiza a vendedores

en general muchos de ellos con puestos fijos y ambulantes.

Gráfico 5. Comercialización de productos perecibles



Fuente: PMB Puma Business Solutions, (2005). “Censo Socioeconómico, Unión de Organizaciones Indígenas Jatun Ayllu Kitu Runakuna”. Banco Interamericano de Desarrollo Ecuador.
Elaboración: Sonia Cárdenas

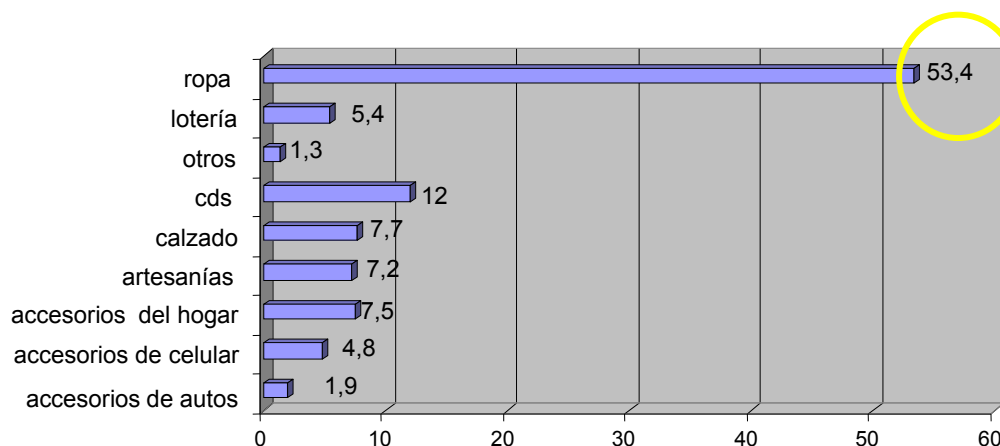
De entre los productos no perecibles comercializados, se puede observar que los productos comercializados son: ropa, cds, calzado, artesanías, accesorios para el hogar, entre otros. Los mayores niveles de comercialización son de ropa y los cds.

Del total de indígenas miembros de Jatun Ayllu, el 53,4% se dedican al comercio al comercio popular de ropa.

El 62,21% de los comerciantes al 2005 informaron dedicarse al comercio de productos de formas ambulante, el 34,15% lo hacen en puestos fijos, el 27,56% en un local arrendado y el 6,5% en un local propio (PBS, 2005:57).

Gráfico 6. Comercialización de productos no perecibles

Artículos



Fuente: PMB Puma Business Solutions, (2005). “Censo Socioeconómico, Unión de Organizaciones Indígenas Jatun Ayllu Kitu Runakuna”. Banco Interamericano de Desarrollo Ecuador.

Elaboración: Sonia Cárdenas

Ingresos

La pobreza afecta más a la población indígena que a la no indígena debido a un condición poscolonial de discriminación que se origina en la conquista europea y se profundiza con la formación de los Estados-Nación en los siglos XX y XXI. En Ecuador el porcentaje de indígenas pobres e indigentes es del 75,8% (León, 2003:254). En la ciudad las causas de la pobreza son provocadas por la escasez de recursos, salarios inadecuados, por ello las estrategias de supervivencia en la ciudad depende de las relaciones de parentesco, identidad, alianza (Altamirano, 1988:53). Pero si se mira no solo los niveles de ingreso sino el capital social de estas poblaciones, habría que relativizar esas cifras ya que gracias a sus redes sociales y de apoyo mutuo las formas como enfrentan los indígenas situaciones de pobreza son más ventajosas que otros sectores sociales propiamente urbanos.

A nivel nacional el 75,8% de los indígenas perciben ingresos que esta por “debajo de la canasta básica de bienes y servicios”²¹ (León, 2003:240). En el caso de

²¹ En el año 2003, el costo de la canasta básica de bienes y servicios para 4,4 miembros promedio por hogar era de \$290 dentro de la línea de pobreza y de \$209 dentro de la línea de indigencia (León, 2003:

los miembros de la organización Jatun Ayllu, el ingreso mensual promedio de un comerciante miembros de Organización es alrededor de \$267,3, el de un albañil \$ 251,29, un estibador \$ 173,18 y el de una empleada domestica es de \$148,46 (PBS, 2005:39).

La caracterización realizada de los miembros de la Organización Jatun Ayllu, da cuenta de la presencia de los indígenas en el mercado de trabajo principalmente en el Mercado de San Roque, Centros Comerciales del Ahorro y calles del Centro Histórico.

La presencia de la Organización en la ciudad, en este caso podría ser un indicador de capital social, en donde la alta cohesión de la comunidad, se manifiesta en las acciones realizadas para defenderse del maltrato y entablar diálogos con actores externos a la comunidad.

Los inmigrantes indígenas en la ciudad tiene tres lecturas: Una es la ciudad que imaginan antes de llegar, es la ciudad próspera que representa un futuro y la segunda ciudad es la que los recibe, es la ciudad dura en la que no es fácil sobrevivir y una tercera ciudad es la que se conquistan y en la que se quedan (Aguirre, Carrión y Kingman, 2005:70).

El proceso de regeneración del Centro Histórico ha generado tensiones y ha afectado a la población indígena. Actualmente las tensiones en el sector continúan y a pesar de que la vida en la ciudad es percibida como dura, esta es la ciudad que los migrantes imaginaron antes de llegar, la ciudad que los ha recibido y la ciudad que se percibe como propia y han conquistado con su presencia.

CAPITULO III

CAPITAL SOCIAL DE ÍNDIGENAS EN QUITO

Para conocer otros elementos del capital social de migrantes indígenas en Quito, se indagará sobre el funcionamiento de las redes sociales que los migrantes usan para insertarse en las dinámicas cotidianas cuando llegan a la ciudad y las que utilizan para incorporarse al mercado de trabajo. Luego de ello se abordará el surgimiento de nuevas redes de indígenas en Quito, beneficios, límites y tensiones como resultado de su proceso de adaptación en la ciudad.

Primer contacto en la ciudad

Para llegar a comprender el complejo sistema de capital social en las comunidades indígenas en la ciudad, es necesario conocer como el indígena interactúa dentro de las redes sociales. Las redes sociales se entenderán como la base activadora del capital social, en donde se recrean las relaciones e intercambios recíprocos y en donde se establecen normas que se manifiestan en diferentes campos (Aliaga, 2002: 65). Según Adler, las redes se constituyen en un recurso importante para sobrevivir en la ciudad, en donde se ha levantado una estructura social basada en una agrupación de parientes y vecinos (Adler, 1987:26).

Cuando el migrante llega a la ciudad uno de los primeros temas que el migrante en la ciudad debe resolver es el tema de la vivienda. Por ello la llegada de los indígenas a la ciudad, en algunos casos, se facilita por la presencia de algún familiar en la ciudad, quien a más de facilitar un espacio de vivienda, ayuda en el acceso a un medio de trabajo. Los parientes representan puntos de contacto de ayuda en la ciudad y este es uno de los elementos previos que se toma en cuenta antes de migrar. “El sentido colectivo es muy fuerte, el migrante indígena tiene una especie de obligación moral de recibir a quienes vienen de su comunidad especialmente si son familiares” (Herrera, 2002:50).

Mis padres vivían aquí, vinieron dos meses adelantados entonces y la mayoría de la familia como primos o tíos viven al sur de Quito, entonces estuvo un más decir me voy a Quito. Mis padres eran artesanos pero tuvieron un trabajo en una institución que se llama INIAP entonces creo por ese trabajo más trasladaron acá, entonces yo no quería quedar en Latacunga solo, obvio que tenía que venir

con mi familia (4a, entrevista, 2007).

Sin embargo no siempre el apoyo familiar está presente, existen también casos, de acuerdo a los testimonios levantados, de indígenas que han llegado solos a la ciudad y que no han tenido la posibilidad de hacer uso de su red de familia más cercana, en unos casos porque no la tienen y en otros casos porque su red familiar está muy alejada del lugar que se consideraría como su territorio de trabajo.

A pesar de que yo tenía un tío de mi esposa que vive en Chaguarquingo no visite, esta encima toca subir y yo estoy acostumbrado a vender a veces hasta de noche, se tornaba peligroso subir allá, entonces tuve que buscar el albergue mismo, entonces solo en el terminal pasaba más, ahí había un padre que administraba este albergue (14a, entrevista, 2010).

Aquí vive mi tía pero ella trabaja también limpia cocina, mi tía vive en Pisulí pero... ella no (13a, entrevista, 2010).

Antes los migrantes que llegaban a la ciudad y no tenían apoyo familiar llegaban por recomendación de un amigo a las hospederías, las más conocidas son la Hospedería Sagrado Corazón de la Congregación de las hermanas lauritas y la Hospedería Campesina de la Tola de los hermanos salesianos ubicados en el Tejar y la Tola (hasta el año 2002) respectivamente, considerados lugares de acogida para los migrantes de procedencia indígena. “Hace años los migrantes llegaban a casa de las hermanas lauritas y a otra casa de los hermanos de La Tola, ahora nuestros compañeros construyen terreno aquí y van agrupándose, ya se contactan con las familiares y no llegan a hospedería” (1a, entrevista, 2007).

Las hospedarías mencionadas son las más conocidas por los migrantes entrevistados, por su cercanía al ex terminal terrestre Cumandá, Centro Histórico y Mercado de San Roque, aunque también se menciona la existencia de otros albergues cerca del ex terminal y otro como el Albergue Nocturno San Juan de Dios para campesinos mestizos e indígenas.

(...) antes yo me quedaba en un albergue en el terminal Cumandá, pero que cobraban un dólar, a parte la comida un dólar también. Yo tengo compañeros de la otra raza mestizo, pero ellos están albergados en el San Juan de Dios, por el Tejar. Me han contado también de la hospedería de las hermanas lauritas (14a, entrevista, 2010).

El servicio que brinda la Hospedería Campesina de la Tola de los hermanos salesianos, es considerado un sitio de referencia como un segundo hogar, un espacio importante para descansar.

En las Cuadras encontramos con un amigo y dijo trabajemos conmigo para ser acompañante y de ahí nos dijo hay una casa de dormir por acá no más, pero no sabíamos de que es. Escuchamos de una casa por el Tejar, pero como estuve en Guaranda... la casa era de unas monjitas, a las cinco de la mañana nos sacaban afuera y a las siete de la noche nos apagaban las luces, luego quiera o no quiera teníamos que dormir, por eso tenía miedo de que todas las hospederías serían así. Aquí en cambio es mucha confianza, es como ser mi casa, para que también gracias a Dios (13a, entrevista, 2010).

La Hospedería Campesina La Tola, pertenece a la comunidad salesiana y se fundó en el año 1973 en el sector de la Tola y en el año 2002 se trasladó al sur de Quito en Chillogallo cerca al complejo deportivo Fundeporte. Brinda diariamente albergue en promedio de 45 a 55 indígenas, quienes llegan a la ciudad en busca de trabajo. En su mayor porcentaje pertenecen a las provincias de Cotopaxi 39%, Chimborazo 20%, Imbabura 19%, Tungurahua 18% y en un menor porcentaje son de las provincias de Pichincha y Bolívar (Vásconez, 2010:1-6).

La mayor parte de indígenas que hace uso de la hospedería son varones, en el año 2009 se registró una participación en promedio de un 92% de hombres, las esposas de este grupo se han quedado en la comunidad de origen al cuidado de sus hijos y tierras. Las pocas mujeres indígenas que han hecho uso de la hospedería, por lo general se dedican a lavar platos, pelar granos en los mercados y ventas ambulantes. Los varones en cambio se dedican al trabajo de cargadores, betuneros, vendedores ambulantes y en construcción, en otros casos se evidencia también que se dedican a la mendicidad (Vásconez, 2010:1-5).

En la hospedería salesiana actualmente los indígenas deben cancelar por el servicio de hospedaje la cantidad de 30 centavos por noche y 30 centavos más por la cena. De igual manera por el hospedaje en la casa de las hermanas lauritas, se debe cancelar la misma cantidad, pero no existe servicio de cena.

La existencia del capital social individual, se manifiesta en casos en los cuales

los indígenas han llegado solos a la capital y en base a la recomendaciones de conocidos y apoyo de organizaciones de la iglesia han logrado conseguir hospedaje para luego insertarse en el mercado de trabajo de la ciudad. La pertenencia étnica o religiosa del indígena, podrían ser indicadores de confianza, que promueven con más intensidad la cooperación de estas organizaciones o conocidos.

Residencia como elemento de cohesión social

No se dispone de información acerca de la residencia indígena en la ciudad por sectores, pero actualmente ellos están presentes en toda la ciudad de Quito, en su mayoría viviendo en el Centro Histórico, de acuerdo a los antecedentes históricos antes mencionados. El censo realizado a una de la organizaciones de indígenas más grandes de Quito, puede dar una pista que permita conocer los lugares de mayor presencia indígena, es así que en el estudio se estima que en el centro de la ciudad se estaría concentrado el 58,2% de la población y en el sur de la ciudad el 36,8% de la población indígena (PBS, 2005:9).

“Venimos al Centro Histórico una por la comodidad, dos porque mis suegros ya habían sabido vivir en la zona centro, entonces por la facilidad, porque teníamos familiares, nos quedamos” (3a, entrevista, 2007). En este sentido, en algunos de los testimonios levantados, se reconoce al espacio del Centro Histórico y San Roque como un espacio vivo, que se va convirtiendo en su territorio, en la medida en que ellos la habitan y van recorriendo sus calles, para desplazarse hasta sus sitios de trabajo. “Los territorios poseen un carácter simbólico antes que físico, la comunidad se imagina en la urbe y la ciudad se conquista diariamente” (Herrera, 2002:81).

San Roque es una ciudad viva, los proveedores mayoristas descargan los productos de noche y a partir de esta hora ya se empieza a descargar, hay estibadores de todos los giros: papas, limones, ya en la mañana queda poco por descargar (...) por la forma de San Roque difícil usar triciclo (12a, entrevista, 2010).

En el testimonio se refleja como es sentido el espacio que se va conquistando diariamente ya que cuando se piensa en el Centro Histórico se piensa en su belleza, edificaciones y plazas, pero difícilmente en su gente, el centro no ha sido percibido como un lugar vivo a pesar de que diariamente circula en sus calles mucha gente (Aguirre, Carrión y Kingman, 2005:58).

En su mayoría los indígenas han desarrollado sus actividades laborales cerca de sus espacios de vivienda y poco a poco estos espacios de vivienda se han convertido en espacios simbólicos de cohesión social, de apoyo a toda la familia, vecinos, parientes y miembros de la comunidad.

De acuerdo a la investigación de Lucía Herrera, los migrantes han relatado sobre las dificultades de retorno a sus comunidades de origen y más bien han logrado traer casi toda su familia para radicarse definitivamente en la ciudad (Herrera, 2002:17). Es así que de acuerdo a la percepción de los indígenas migrantes entrevistados, ya son pocos los migrantes que actualmente están llegando a la ciudad, los antiguos migrantes se han establecido en la ciudad, incluso han logrado adquirir conjuntamente viviendas en el centro, norte y sur de la ciudad.

Este año no ha habido muchos compañeros, la mayor parte ya están en las ciudades, los campos quedan abandonados (...) más bien estamos tratando de solucionar problemas de los compañeros que vinieron algunos años atrás (3a, entrevista, 2007).

Yo creo que la mayoría de comunidades ya han venido a Quito y también a Guayaquil, algunos están en los mercados, en los centros comerciales, casi la mayoría sale buscando la economía (15a, entrevista, 2010).

Antes teníamos una población de 200 diarios cuando la hospedería estaba en la Tola, pero ahora ha cambiado. Ahora los que han venido ya tienen sus casitas a las afueras de la ciudad. En el caso de los de Chimborazo están por Guamaní, por la parte alta de Nuevos Horizontes; de Cotopaxi están en Chillogallo, Ciudadela Ibarra; de Imbabura están en el sector de Calderón (...) por esa razón ha reducido la población de indígenas. A partir del movimiento indígena empieza a cambiar esta realidad (9a, entrevista, 2010).

Los migrantes entrevistados que han iniciado su proceso de migración hace 30 años o más, han fortalecido su red de relaciones entre los miembros mismos de la comunidad para ayudar a nuevos migrantes y brindar a sus hijos nacidos en Quito mejores oportunidades, “yo le digo a mis hijos ustedes también son indígenas de Chimborazo” (1a, entrevista, 2007). En este sentido la presencia de comunidad de origen se mantiene simbólicamente en la memoria, recuerdo y nostalgia. La comunidad es el lugar antropológico que se define como propio, dando un sentido de identidad y pertenencia a los indígenas residentes que migraron y nacieron en Quito (Herrera, 2002:80).

Según Herrera en la ciudad los adultos indígenas han buscado su relación con la tierra, por ello han remplazado esta idea por la de la casa propia (Herrera, 2002:36). Buscar una residencia en este sentido es un elemento que da cohesión a más de los lazos familiares. “El barrio adquiere importancia al construir un territorio más o menos definido donde se ubican migrantes que provienen de una determinada comunidad” (Herrera, 2002:51). La Libertad Alta es un ejemplo, sin embargo en el centro Histórico también se han constituido espacios de residencias de comunidades indígenas como es el caso de la Comunidad de Gualalag- Quillopungo (Espín, 2009:73) y la Comunidad de Columbu de la provincia de Chimborazo.

Es así que en el centro de la ciudad se han consolidado conjuntos de viviendas con presencia indígena. Los nuevos migrantes llegan directamente a las viviendas donde están miembros de sus comunidades y generalmente los que tienen familia no hacen uso de las hospederías. En estos espacios de residencia se han fortalecido redes de ayuda para los propios miembros de la familia.

En las viviendas comunitarias ubicadas en el Centro Histórico se comparten con los miembros el mismo lugar de origen, costumbres, religión, ocupación, idioma, obstáculos y aspiraciones. Es así que los miembros de la Asociación Iglesia Animadores de la Fe se han organizado para obtener una residencia en donde todos puedan vivir con sus familias. Este es un ejemplo de unidad conformada por varias familias emparentadas que viven en una misma residencia, ubicada la Plaza 24 de Mayo del Centro Histórico, en las calles Loja y el Robo.

En este espacio residencial habitan en promedio 40 familias, es decir aproximadamente 150 personas, las mismas que viven en diferentes tipos de piezas y mini departamentos contiguos; el acceso se realiza por dos entradas principales ubicadas en las calles Loja y Ambato.

Se estima que aproximadamente el 70% de los miembros de la residencia trabajan en el comercio de ropa en los centros comerciales del ahorro ubicados en el Centro Histórico, especialmente en el Centro Comercial Hermano Miguel. Otros miembros trabajan en otros oficios como vendedores de perecibles, cds, lotería y estibadores (1a, entrevista, 2007).

La comunidad es kichwa y practica la religión católica, se han agrupado bajo el nombre Iglesia Embajadores de Cristo Animadores de la Fe, esta organización es una

de las asociaciones que conforman la Organización Jatun Ayllu Kitu Runakuna.

Dentro de la comunidad se han constituido espacios de formación religiosa para indígenas residentes o no, el líder de la comunidad a más de dirigir la organización celebra misas en la capilla de la residencia. La organización de la enseñanza de la Biblia esta dividida por género, el lunes y viernes se imparte la enseñanza para las mujeres y el martes y jueves para los hombres.

La cercanía con el espacio de trabajo genera nuevas relaciones de intercambio basadas en la confianza, por ello en este espacio se ha creado una guardería comunitaria para brindar un servicio a las madres que trabajan y está dirigida por las mujeres de la misma comunidad. Además funciona un pequeño taller de confección de sábanas y la Caja de Ahorro y Crédito Kuri Wasi.

Dentro de la residencia se ha conformado otra agrupación denominada Comité de Desarrollo Comunitario Runa Kawsai, constituida con el objetivo de construir 30 viviendas para los hijos de migrantes residentes que han formado una familia y necesitan un nuevo espacio.

El Comité Runa Kawsai dispone de un terreno de \$ 10.000 m², ubicado en La Cocha, sector El Beaterio, al Sur de Quito, actualmente se han iniciado los trabajos de construcción de las primeras viviendas producidas en minga con el apoyo de toda la comunidad y en donde es posible que otros miembros de otras asociaciones se sumen. Las hermanas lauritas, están apoyando en la difusión de este proyecto, a la vez que motivan la participación de indígenas en otras actividades de formación social y religiosa.

Otro ejemplo de residencia indígena es el caso de la Asociación “Nueva Esperanza” ubicada en las calles Loja y Chimborazo, la residencia agrupa a 50 familias, es decir más o menos 200 personas, en departamentos ubicados de manera contigua (3a, entrevista, 2007).

Por el momento gracias a Dios y por el trabajo que hemos realizado tengo vivienda propia aquí mismo en la zona centro. Nosotros fuimos los primeros impulsores de este tipo de trabajo para obtener vivienda, proyectos comunes generados donde una persona común y particular no tenía posibilidad. Una de las alternativas más acertadas ha sido la unidad, iniciamos con 20 personas, luego con 30 y ahora tenemos 70 familias, estamos en solo sitio, en esta casa (3a, entrevista, 2007).

Los miembros de la residencia son de la Parroquia Columbu, provincia de Chimborazo. En su mayoría se dedican al comercio de comida, ropa, productos perecibles, entre otros. El 97% son cristianos evangélicos y el 3% son católicos, pero para la comunidad no existe ningún problema en aceptar a nuevos miembros, siendo la religión aparentemente secundaria (3a, entrevista, 2007).

La intensidad en la que se da el intercambio ha permitido que en la comunidad exista de igual manera una capilla de oración y una corporación de Ahorro y Crédito Comunal, dirigido por 5 miembros de la comunidad.

La corporación que se creó hace año y medio y funciona como una caja de ahorro y crédito, venimos trabajando en este sistema, es una institución financiera que realmente nos ha dado muy buenos resultados la misma que nos ayuda a apalear algunas necesidades que de por medio se presentan. Nosotros damos préstamos hasta \$ 3.500 dependiendo del caso, empezamos dando los créditos desde \$ 300 dólares. Venimos trabajando con las personas que están dentro de la comunidad y también estamos prestando servicios al público en general pero dependiendo de las referencias y de constatar que tiene negocio (3a, entrevista, 2007).

La vivienda en el caso de las dos asociaciones mencionadas son propias, fueron obtenidas a través de un crédito bancario a nombre de toda la comunidad.

El capital social familiar se manifestaría en las relaciones cara a cara que existe con los miembros de la familia, en donde existe confianza, reciprocidad y compromiso. Las redes familiares han ayudado al indígena migrante a encontrar hospedaje y trabajo, por lo general los familiares recomiendan trabajar en actividades similares. Uno de los elementos que ha dado mayor cohesión al capital familiar ha sido la vivienda, la cercanía con los miembros de la comunidad intensifica las relaciones de confianza y seguridad frente a amenazas.

Inserción al mercado de trabajo

Un factor decisivo en el proceso de migración ha sido la presencia de un pariente, quien apoya a realizar actividades productivas similares o idénticas (Adler, 1987:16), “la inserción en el mercado laboral dependerá del conocimiento que el migrante tenga del nuevo medio, proximidad cultural, existencia o ausencia de nexos de parentesco, paisanaje, grado de instrucción” (Rodríguez, 1988:24).

Mi esposo también trabaja vendiendo dulces, mi tía me trajo para

acá para empezar a trabajar, mi tía también trabaja vendiendo dulces. Nosotros compramos los dulces en Guajaló, compramos en Confiteca y venimos a vender de madrugada, todos los días compramos cajas por unidades, vendemos a 50 o 40 depende, a veces ganó 3 o 4 dólares. Yo vivo ahora cerca con mi suegra, vengo a vender acá porque aquí se vende más, tengo otras familias que están por la pileta acá arriba, aquí en Quito somos hartísimos los que nos dedicamos a vender arriba esta mi cuñada (6a, entrevista, 2007).

Actualmente los indígenas migrantes que trabajan en el Centro Histórico se dedican en su mayoría al comercio de productos perecibles y no perecibles, pero no siempre estuvieron dedicados a estas actividades. De acuerdo a los testimonios de los indígenas migrantes, en algunos casos el inicio de su actividad estuvo enfocado al área de servicios como albañiles, empleadas domésticas, cargadores, desgranadores. Uno de los testimonios menciona que “el 50% de los compañeros antes de ser comerciante fue albañil ya que no se necesita alto conocimiento ni tampoco alto capital” (1a, entrevista, 2007). En otros testimonios se mencionan que antes de ser comerciantes fueron saloneros, tejedores, panaderos.

Yo trabajé como salonero, hoy soy sastre, ya no soy cargador, sigo como comerciante le coso camisa, pantalón, en taller cuando hay tiempo en vacación trabajo en los uniforme, ahora estamos haciendo pantaloncitos de hacer cobro baratito tengo clientes (2a, entrevista, 2008).

Antes de ser comerciante, fui tejedor en una fábrica en Carapungo, en Quito estoy dedicado 4 años a la artesanía, los años han pasado rápido. De mi comunidad soy el único que estoy aquí la mayoría se va a Europa, familias enteras se han ido (14a, entrevista, 2010).

En este sentido el migrante en la ciudad ha tenido que tomar la decisión de cambiar de actividad o permanecer en el mismo giro, demostrando así su creatividad para adaptarse e incorporarse en nuevos contextos que le permitan ejercer su actividad laboral.

Los cambios en los giros de las actividades laborales de los migrantes en la ciudad, de acuerdo a los testimonios, han sido motivados en algunos casos por recomendaciones de la red de contactos o por los deseos de mejorar su situación actual.

(...) mi papá me trajo y él trabajaba en construcciones, el mismo me puso en San Roque unos días para que cargara, 3 días estuve así, de

ahí encontré a un señor que me dijo vamos a trabajar en una panadería y de ahí comencé a trabajar por 4 años como oficial, así limpiando latas, así trabajaba, luego trabaje 3 años como maestro. Después un finadito me dijo porque mejor no te ingresas a esta asociación, ahí mi hermano también trabajaba y él me vendió la carreta (no me dio regalando) y de ahí comencé a trabajar (11a, entrevista, 2010).

La demanda de nuevos productos por parte de los clientes, ha sido otro factor que ha motivado cambios en los giros de los negocios:

Quando llegué a Quito estaba de paso para Guayaquil con mercadería, llevaba unos pantalones, blusas, de pronto no pude vender en Guayaquil (...) y bueno dije bueno voy a probar a ver cómo me va con las pulseras aquí, entonces saque unos cartoncitos con nombres de pulseras, entonces los alumnos se acercaron y rodearon todos y eso nomás quería, entonces dije a partir de ahora voy a trabajar en Quito con las pulseras nomás y todo me fue bien y casi gane más que con los pantalones (14a, entrevista, 2010).

En el caso de los indígenas migrantes que han dedicado al comercio, su situación en el Centro Histórico no ha sido fácil, los planes de recuperación del Centro Histórico afectaron sus negocios directa e indirectamente.

Los clientes que antes tenía con la recuperación de la zona centro se perdió.....de alguna manera ellos también ganaban su dinero, con esto de la recuperación ellos quedaron desempleados (...) esto afecto a nuestro local, nosotros dábamos nuestro servicio de comida exclusivamente a ellos porque vendíamos a costos bajísimos a 65 ctvs. Bajo esta realidad nos vimos obligados a cambiar el sistema de negocio, entonces sin tener otra alternativa después de haber analizado, tomamos la decisión que a este negocio definitivamente había que darle por terminado (3a, entrevista, 2007).

La reubicación de los comerciantes en los centros comerciales del ahorro, no fue la solución, pues en este espacio se empezó a dar una dinámica de competencia que también afectó a los miembros de las asociaciones indígenas, motivando el cierre de algunos negocios y la salida de comerciantes nuevamente a las calles.

Hay mucha competencia, cada uno de nosotros tratamos de hacer mejor las cosas, ofrecemos variedad y tratamos de que no haya rivalidad, por ejemplo el uno hace una cosa diferente al otro, entonces estas son pequeñas diferencias que llevamos para poder mantenernos todos en el negocio (3a, entrevista, 2007).

De acuerdo a los testimonios, las relaciones de trabajo con la familia o miembros de la red no son percibidos como competencia, sino más bien como un respaldo. Para el caso de los comerciantes de ropa, estar en el mismo giro no ha sido un problema, más bien la relación familiar es aprovechada para ofrecer al cliente cuando solicita otros colores, modelos y tallas. Pero no siempre es así, en el interior de la red familiar se pueden dar momentos de tensión.

Como yo tenía poquita mercadería y mi prima mismo también, así mismo me iba a recorrer (...), ella también iba y se ponía aladito, pero nos enojamos, le dije a mi marido: “yo también quiero vender para mi hijo (13a, entrevista, 2010).

Las asociaciones indígenas se estructuran sobre relaciones de parentesco y comunitarias, vinculadas a espacios de trabajo (Herrera, 2002:55). En este sentido la presencia de la familia ha permitido organizarse para defenderse del maltrato municipal. Como ejemplo la Asociación de Granizados y Jugos de Coco San Francisco de Quito “Refrescrito”, logró en base a varios años de lucha organizar su trabajo y obtener carnets de autorización para poder vender en la calle.

Dentro de la asociación somos ocho de Tungurahua, mi primo, hermano, cuñado y así tengo otras familias, todos somos de Baños. Los demás son de Riobamba, así mismo son familia, hermanos, cuñados, primos. Nuestra organización pertenece solo al Centro Histórico, (...), nosotros estamos repartidos, por zonas fijas, unos compañeros, están por la Mideros, otros por la Marín, otros por el puente del Tejar (10a, entrevista, 2010).

Según Altamirano “una de las características básicas de una familia campesina, es que esta no se disgrega en la ciudad. Si bien el contexto urbano impone nuevas respuestas, la familia tiende a reutilizar sus propias formas de organización y funcionamiento” (Altamirano, 1992:401). En el caso de los miembros de la Organización “Refrescrito” han demostrado su nivel de organización, adaptación al contexto urbano y capacidad de respuesta frente a los desalojos realizados por parte de la autoridad municipal.

En base a la organización han podido realizar mejoras a la presentación del producto, diversificar e incluso fijar precios en consenso por los miembros, por ejemplo el jugo de coco se vende a 30 y 50 centavos. A pesar de que los precios de las materias primas aumenten ellos tratan de mantener el precio final para no afectar las ventas.

Yo compro los cocos en una bodega grande de coco y de ahí me bajo. Todos los cocos de Esmeraldas, van a dejar en la bodega, diga usted compro unos 30 cocos cada 3 días. El azúcar también compró por quintal, pero ahora hay escasez de azúcar no hay, pagué hasta \$ 44 el quintal antes costaba \$32, pero yo no puedo subir el precio del producto, porque la gente ya sabe, subo... ya no me compran. Todos los de la asociación mantenemos el mismo precio (10a, entrevista, 2010).

Los miembros de la asociación, además están organizados para vigilar la presencia de la competencia de nuevos vendedores que no pertenecen a la red.

Verá nosotros controlamos así entre nosotros, pero con estos señores morenos, esta incontrolable, no ve que ellos son más bravos más agresivos, a veces sacan cuchillo. Ya digo jodido, pero hay que luchar que más toca, gracias a Dios se ha sacado adelante nuestra asociación. Cuando digo los señores morenos, son los que andan jalando un balde, bueno fuera que ellos hicieran coco como nosotros, ellos apenas ponen un coco o dos cocos y de ahí aumentan con agua y leche y ya este es el coco de ellos. Lo que es nosotros vuelta, así vea no tiene ni una sola gota de leche y es puro coco, ya digo la gente que ya sabe en verdad ya vienen acá, pero algunos toman por tomar y compran a cualesquiera, pero la gente diga usted ya va probando, ya sabe que esta bueno regresan acá (10a, entrevista, 2010).

En este caso se puede también observar que dentro de la red de relaciones existe un límite y cada miembro se convierte en guardián de su grupo, restringiendo el acceso a nuevos miembros. “Nosotros tenemos un convenio con la administración, que dice que nosotros ya no podemos recibir socios ya no tenemos espacio a donde ubicar, por eso no hemos cogido más socios, quieren ingresarse pero no hemos recibido y no hay donde” (10a, entrevista, 2010). En otro testimonio de igual manera se menciona “Si alguien quiere entrar como socio, ya no hay espacio, nosotros mismos hemos decidido más bien ampliar los espacios de trabajo” (15a, entrevista, 2010).

En los testimonios de los comerciantes indígenas se puede observar su capacidad de respuesta e iniciativa para diversificar sus productos dependiendo de las necesidades de los clientes y temporada.

Nosotros tenemos un puesto en el Centro Comercial Hermano Miguel, pero en el subsuelo, ahí vende mi esposa y mis hijos. Cuando no sale la venta de ropa vendemos gafas (1a, entrevista, 2007).

Cuando está sol trabajamos con jugo de coco y cuando esta frío

trabajamos con el algodón de azúcar (...). Los fines de semana es bonito el algodón, yo diría mejor que esto todavía, pero cuando está solazo en cambio es mejor esto, depende el clima. Con el algodón si me quedo hasta de noche tipo siete de la noche, con el jugo de coco hasta las cuatro (10a, entrevista, 2010).

En resumen de acuerdo a estos testimonios, se puede observar que las redes de parentesco se reproducen en la ciudad, aunque sea menos extensa, la ayuda solidaria es una constante para el indígena, estableciéndose así una especie de cadena de ayuda (Herrera, 2002:35).

A diferencia de la economía de mercado, la organización de redes de parentesco para insertarse en el mercado de trabajo se ha caracterizado por la capacidad de adaptación, organización, toma de decisiones en consenso para garantizar el bienestar común de la red e intercambios recíprocos entre iguales. Esta otra forma de actuar tal vez se deba a que dentro de la cosmovisión indígena no existe el concepto de desarrollo, riqueza y pobreza es decir que no existe la concepción de un estado lineal de vida en donde exista lo anterior y posterior. Existe más bien una visión holística que busca crear condiciones materiales e individuales para construir y mantener el buen vivir, que se define como el allí káusai o sumac káusai. El buen vivir constituye una categoría central de la filosofía de vida de las comunidades indígenas (Morales: 2007:101).

Algunas estrategias para captar clientes

“Es en torno al trabajo cotidiano que se desarrollan tácticas y estrategias de ocupación en los espacios públicos” (Barragán, 2009:316). Es así que los migrantes indígenas que trabajan en el Centro Histórico han desplegado una serie de estrategias para ganar un espacio en el que consideran su territorio de trabajo.

En el Centro Histórico especialmente, los indígenas independientemente de su giro de trabajo están pensando en mejorar su trabajo.

Quando estoy caminando por las calles yo pienso cómo puedo lograr algo propio, yo admiro como otros venden en locales artesanías de toda clase. Si yo tuviera eso mis hijos trabajarían en el local y yo aprovecharía para salir a vender...pero vamos a seguir luchando (12a, entrevista, 2010).

Es así que ellos en el proceso de lucha en la ciudad han adoptado varias estrategias para ganar a los clientes. Hacer reír al cliente, mostrar alegría, llamar su atención ha sido una estrategia como se mencionan en algunos testimonios. “Frente a la competencia, el que llama, el chistoso es el que vende más, si yo vendo otro no vende y así” (2a, entrevista, 2008).

Para nosotros para ganar la venta, vemos otros productos, la gente creo que ya se cansa solo de coco coco, estamos pensando poner helados de paila, en el mismo carrito, o espumilla, si valdría poner todas esas cosas (...), nosotros damos yapita, por ejemplo están pasando las señoritas y yo digo: “buenos días, buenas tardes tenemos juguito de coco, de a como le podemos servir de 30 o de a 50”, entonces con cariño. A veces también jugamos y decimos: “recupere ese coco perdido” y así se gana la clientela, entonces la gente se ríe y compra. Tengo ya conocidos, algunas ya saben y vienen a tomar coco acá. Ahora la competencia está al frente (...) (11a, entrevista, 2010).

Yo trato de mantener mi alegría más que todo, trato de ganar amistades, conversar hacer cualquier pregunta especialmente pregunto cómo se llama, de dónde es y me toca seguir gritando así. Por ejemplo las palabras más comunes que digo son: “pulseritas con nombres, equipos, signos, frases de te amo, te quiero, te extraño, a 30 centavitos” a veces cuando están pasando regresan y dicen cuánto dijo y se animan. Entonces yo trato de mantener la sonrisa más que todo. Cuando no se vende que vamos a hacer... yo me mantengo sereno (14a, entrevista, 2010).

Otra de las estrategias mencionadas está enfocada en proporcionar un producto que fue hecho especialmente para el cliente.

Subo a los carros con toda la tela armada con pulseras, incluso la gente que ahí me ve me dice que le dé haciendo los nombres ese ratito. Un nombre le saco en 3, 4 minutos depende del tamaño del nombre, por ejemplo si tiene 4, 5 letras en 4 minutos le entrego, si nombre es más larguito demora hasta 6 minutos (...). Yo tengo un listado de pedidos que dice para mañana me trae tal nombre, tal nombre, entonces yo tengo una libretita y con eso yo aprovecho cuando vengo en bus especialmente cuando vengo por acá. Actualmente estoy vendiendo a 30 centavitos las pulseras, cuando recién llegue vendía a 25 centavos a pesar de muchos de mis compañeros, amigos que son artesanos mismos estaban vendiendo a 50 centavos. Yo no quiero pasar de ahí porque al menos cuando doy a 25 centavos a un niño de la escuela, también hace esfuerzo por comprar, bueno así hace animar para seguir trabajando, yo le cuento a mi esposa, a mis hijos, ellos también tienen más ánimo de seguir haciendo (14a, entrevista, 2010).

Conocer al cliente, dejarlo descansar del producto y saber el momento adecuado para vender ha sido también importante.

Mi zona de trabajo, me he concentrado en 6 colegios: Mejía, Simón Bolívar, Amazonas, Consejo Provincial, Técnico Sucre y termino en el colegio Miguel de Santiago y por estar trabajando en este Colegio llegué a conocer la hospedería. Si me voy todos los días a un mismo colegio se cansan, yo debo de hacer descansar por los menos unos quince días. Al Colegio Mejía, por ejemplo voy seguido quince días, y así voy rotando de colegios (14a, entrevista, 2010).

Otra estrategia mencionada ha sido ampliar la red de clientes que en un inicio estaba concentrada para los miembros de la comunidad indígena.

Nuestro servicio (...) antes en ciertos aspectos era exclusivo, solamente para nuestro compañeros hace 7 años atrás, ya que había un buen número de compañeros que laboraba en la zona centro, como los estibadores, cargadores (...) después de la recuperación de la zona centro muchos compañeros fueron objetos del desalojo y quedaron muchos sin empleo (...). Entonces es cuando ahí sacamos nuevas iniciativas de mejorar un poco el sistema de comidas (...) ya que como nosotros dábamos a precio módicos la gente de la ciudad se sentía apática por los cargadores, había ese recelo, pero nosotros los hacíamos con el fin de ayudar a la gente de escasos recursos. Entonces llegamos a una resolución de mejorar la atención, hoy en día nuestra atención no está dirigida a ciertos sectores sino más bien a todos (3a, entrevista, 2007).

Expansión de las redes en la ciudad

Las redes de base indígena creadas en la ciudad, de acuerdo a los testimonios, han surgido para lograr objetivos comunes, reforzar lazos de unión, ayuda a la comunidad, defenderse del maltrato, discriminación, pérdida de identidad, facilitar flujos de información para obtener una vivienda, trabajo, educación para los hijos, ayuda a otras organizaciones, celebraciones religiosas y fiestas por ejemplo.

Algunas organizaciones se formaron en el camino, otras como la del Mercado San Roque ya existían, la organización de las comidas se organizó posterior ya cuando nosotros residíamos aquí en esta ciudad.

La causa que me motivó formar parte de las organizaciones, fue la injusticia, en ese entonces cuando todos trabajaban de manera independiente y personal había mucha represión por parte de las autoridades de la zona centro y la intendencia. Esto nos impulsó a organizarnos como comunidad, antes un compañero indígena era presa fácil de estos famosos personeros, simplemente decía este local no cumple con esto vamos a cerrar, lo que hacía el compañero

era suplicar ayuda.

Con la organización tuvimos la oportunidad de parar este tipo de abuso de la autoridad, de ahí en adelante al menos en la zona centro hay mayor trato al comerciante en los locales pero anterior a esto era una triste realidad. La organización frente algún problema siempre ha estado apoyando a sus miembros, si alguien fuera de la organización tiene algún problema no se puede saber y tampoco hemos podido asistir (3a, entrevista, 2007).

En esa época nadie me ayudó a llegar a Quito, yo no tengo hermanos, pero como era dirigente desde joven ya sabía como hacer las cosas, yo mismo pensaba instalar el negocio y yo impulsé la organización con otro compañero.

En 1975 se fundó Hospedería Campesina El Tejar, formamos sindicatos de cargadores con las madres lauritas, la hermana Genoveva ayudó a organizar. En 1982 nosotros formamos propia organización Atiry Asociación de Trabajadores Independientes Runacunapac Yuyay. El 29 de abril de 1983 sacamos estatuto jurídico, el mismo año puse un saloncito de comidas para los cargadores (2a, entrevista, 2008).

Por ejemplo existen sectores organizados, abarca más la iglesia evangélica y otras asociaciones más donde están aglutinados los comerciantes, personas que están trabajando en los distintos sectores (16a, entrevista, 2010).

La mayoría de los miembros se caracterizan por pertenecer a las mismas comunidades, compartir historias de migración, cosmovisión, tradiciones, religión, lengua, giros de trabajo y vivienda. En algunos casos los indígenas en las ciudades se han adaptado creativamente manteniendo en la ciudad su lengua de origen, sistema de familia, organización, compadrazgo, tradiciones, pero en otros casos la presencia indígena en la urbe ha transformado su sentido de identidad; se aprenden nuevas manera de actuar, incluso la apariencia se cambia para integrarse como un habitante de la ciudad. Este cambio tal vez permite reducir la tensión para que el indígena pueda trabajar con más tranquilidad en la ciudad (Herrera, 2002:45).

No se puede llegar y decir toma ponte el anaco porque eres Puruhá, es difícil para un joven que ha estado consumido por esta cultura occidental es difícil romper, “todo menos indio...a mi díganme de todo menos indio”, pero no, es el hecho de educar al joven y llegar a sensibilizarse de la riqueza de lo que es la cultura indígena, de la riqueza, de lo que representa, es todo, es una madre de dónde venimos, nuestras costumbres son indígenas. Yo me siento mucho más indígena que mestiza o quiteña (16a, entrevista, 2010).

Muchas comunidades han adoptado elementos del desarrollo entendido desde el punto de vista occidental y lo han incorporado en sus formas tradicionales de vida, incluso en los discursos de los líderes indígenas se habla de desarrollo, superación de la pobreza, basado en la modernidad y acumulación de bienes (Morales: 2007:104).

Morales menciona que en la población indígena, en especial la que vive en espacios urbanos, existe una mayor adopción del concepto de desarrollo. Se sostiene que la incorporación de este concepto se ha hecho desde los misioneros, centros de educación y ONGs a través de proyectos de cooperación al desarrollo e incluso la dirigencia indígena ha adoptado discursos desarrollistas (Morales: 2007:104). Estas consideraciones demuestran que en la ciudad existe una fuerte influencia de un sistema de vida distinto al de las comunidades, sin embargo no podemos perder de vista que entre ciudad y campo hay flujos constantes.

Por las condiciones actuales en las que viven miembros de las comunidades, lamentablemente en la ciudad el trabajo ya no es visto como una celebración, una fiesta tal como se concebía en las comunidades indígenas del campo, en la ciudad el trabajo se constituye en una obligación (16a, entrevista, 2010).

Las organizaciones con presencia indígena históricamente se han caracterizado por su fuerte cohesión social, pero no son estáticas están en movimiento. En la red familiar por ejemplo se han agregado parientes, nuevos descendientes, vecinos o agentes externos, situación que ha hecho que la red tienda a crecer o a dividirse para crear otras redes especiales.

Es así que nuestro país cuenta con uno de los movimientos indígenas más organizados del continente, la CONAIE (Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador)²², organización que representa a las nacionalidades²³ y pueblos²⁴

²² “La CONAIE, se creó en 1986 para representar la población indígena y para facilitar más acciones coordinadas entre diferentes pueblos y organizaciones indígenas. Su creación fue una culminación de tres décadas de trabajo (...) muchos de sus líderes se habían capacitado por el trabajo de ONGs, la Iglesia, programas de alfabetización y otros actores externos. La CONAIE ha recibido ayuda financiera, técnica y consejos de ONGs y de la Iglesia Católica, aún cuando estas relaciones a menudo han tenido dificultades debido a preocupaciones sobre la autonomía institucional y étnica”. La CONAIE, jugó un papel importante en el levantamiento indígena de 1990 (Bebbington y Perreault, 2001:94). “Se estima que a nivel nacional hay más de 3000 comunidades indígenas y campesinas, 180 federaciones u organizaciones de segundo grado, 20 organizaciones provinciales, seis organizaciones regionales distribuidas en las cuatro organizaciones nacionales (FENOC, FEINE, FENACLE y CONAIE), de las

indígenas (Morales: 2007:34). La organización se consolidó en los años 80 y se ha caracterizado por un discurso de fuerte contenido étnico, posición alejada de partidos tradicionales, sindicatos y un alto nivel de movilización (Bretón, 2005:42). Los pueblos indígenas de la sierra se agrupan en el ECUARUNARI (Confederación de la Nación Kichwa del Ecuador), en la Amazonia en la CONFENAE (Confederación de las Nacionalidades Indígenas de la Amazonia del Ecuador) y en la costa en la CONAICE (Confederación de las Nacionalidades Indígenas de la Costa del Ecuador) (Morales: 2007:39).

Desde los ochenta y especialmente en los noventa, “las plataformas organizativas en torno a la identidad étnica” se han constituido en espacio de interlocución y contestación con agentes externos (Bretón, 2005:23). Lo que ha producido también que en la red se integren nuevos contactos permanentes o efímeros. Herrera menciona que la ampliación de la red compleja de relaciones del indígena en la ciudad, no siempre es un indicador de mayor seguridad, con cada nuevo contacto la red se mueve, cambia, adquiere distintos niveles de profundidad y se vuelve inestable, los vínculos que se generan a veces son muy puntuales, fugaces, superficiales y efímeros. Pero no todos los contactos frecuentes son superficiales, muchos de ellos pueden generar fuertes lazos de sentimientos compartidos (Herrera, 2002:52).

En la ciudad las formas de organización indígena son parte de su cosmovisión, la misma que no es estática sino cambiante, pero también sus estrategias de relación con la ciudad. De acuerdo a los testimonios, en el campo la gente se organiza y en la

cuales la CONAIE es reconocida como la de mayor liderazgo y fuerza étnico-política” (Torres, 2001: 159).

²³ “Nacionalidad es una entidad histórica y política que tiene en común una identidad, historia, idioma, cultura propia, que vive en un territorio determinado, mediante sus propias instituciones y formas tradicionales de organización social económica, jurídica, política y ejercicio de autoridad propia”(Morales: 2007:34). En la actualidad se preservan las siguientes nacionalidades: kichwa, awa, chachi, tsáchila, épera, secoya, huao, shuar, cofán, zápara, shiwiar, waorani, achuar. Los pueblos la nacionalidad kichwa son: Karanki, Natabuela, Otavalo, Kayambi, Kitu Kara, Panzaleo, Salasaka, Chibuleo, Waranka, Karanki, Puruhá, Kañari, Saraguro (en la sierra); Kichwa de la Amazonía y Mantawancavilca-puná en la Costa (Morales: 2007:35).

²⁴“Pueblo es una colectividad originaria, conformada por comunidades o centros con identidades culturales que les distingue de otros sectores de la sociedad ecuatoriana; está regido por sistemas propios de organización social, económica, política y legal” (Morales: 2007:34).

ciudad se recrea esta misma estructura de organización social, pero ésta debe adaptarse al contexto de la ciudad y las necesidades de la comunidad en un contexto urbano.

A pesar de que no todos los indígenas son miembros de organizaciones u asociaciones, estas están presentes en la ciudad. Las asociaciones de comerciantes indígenas en la ciudad son miembros de la Organización Jatun Ayllu Kitu Runakuna y no solo se han organizado para defenderse del maltrato, estos espacios de organización, de fuerte cohesión social han obtenido otros logros e impulsado por ejemplo la creación del colegio Intercultural Bilingüe Chaquiñán.

Yo soy conocido del profesor Herdoiza León, muchos me conocían y yo pedí esta casa y le recibimos para fundar la escuela Bilingüe Chimborazo aquí adentro. Nuestros propios indígenas normalistas del Colegio Jaime Roldós Aguilera del Cantón Colta son nuestros profesores en Quito (...). Cuando esto no me cabe son 170 alumnos y en 1997 solicitamos un espacio más grande y unificamos con el Colegio Chaquiñán. Aquí nos reuníamos hasta las dos de la mañana para sacar adelante ese proyecto de educación bilingüe (2a, entrevista, 2008).

La Asociación Alejo Sáez²⁵, por otro lado, ha impulsado la creación y el funcionamiento de la escuela intercultural bilingüe CEDEIB-Q, pensada para niños migrantes e hijos de migrantes. Además ha ofrecido ayuda a indígenas migrantes, incluso han reunido dinero para otorgar pequeños préstamos (Herrera, 2002:33), de la misma manera como lo hace la Asociación Nueva Esperanza y Embajadores de Cristo Animadores de la Fe.

Estas mismas formas de organización han permitido aglutinar a los indígenas en el culto evangélico, asambleas de barrios, mingas (Herrera, 2002:36).

De ahí pase a estudiar la palabra del señor (...). En Chimborazo 15 de julio de 1975 fui bautizado, vine a Quito comprometido con la palabra del señor. Tengo dos áreas, soy pastor evangélico, los domingos nos reunimos a las 4 de la tarde, hay bastante gente para estudiar la Biblia, este es mi parte espiritual (2a, entrevista, 2008).

La ayuda a los miembros de la comunidad no solo se manifiesta en estos ámbitos, sino también en la resolución de conflictos e incluso los de pareja (Herrera, 2002:35).

Nosotros tenemos ley de la comunidad, cualquier problema que existe nosotros llamamos la atención, sentamos allá adentro, el

²⁵ La asociación Alejo Sáez se creó en el año 1989, con 16 socios, hoy son 60 (Herrera, 2002:55).

problema lo resolvemos nosotros mismos, sea este grave o no. Si recibe castigo, castigamos con nuestras propias manos, no yo pero otras personas (2a, entrevista, 2008).

En la cosmovisión indígena no hay separación, existe dualidad y complementariedad (...) se establece que si en la pareja se produce conflicto, no hace falta mandar a la cárcel, es necesario restablecer la armonía, mediante propias normas y procedimientos propios de la comunidad. El Consejo de Mayores realiza: el jalado de orejas, ortiga y baño de agua fría. Luego las dos partes deben decir lo positivo y negativo y luego se espera que la familia regrese a la armonía del hogar (Organización Jatun Ayllu Kitu Runakuna, 2008:13).

Se manifiesta la existencia de diferencias entre la ley estatal y la ley indígena. La ley estatal sanciona al culpable, separa a la familia y al hogar, en la ley indígena en cambio se busca restablecer la armonía, no castiga se cura, se sana el desequilibrio y participa la comunidad dando consejo (Organización Jatun Ayllu Kitu Runakuna, 2008:13).

A la red de relaciones creadas en la ciudad se suma la participación de los jóvenes. Por ejemplo hace 10 meses se formó en Quito la Red Juvenil de Pueblos y Nacionalidades del Ecuador, conformado por jóvenes de cuatro organizaciones nacionales FEI²⁶, FENOCIN, CONAIE Y FEINE, con el objetivo de fortalecer el trabajo de las organizaciones de base, canalizar propuestas y formar nuevos jóvenes líderes. Como dice uno de los entrevistados:

El tema juvenil es un tema nuevo, ha habido momentos coyunturales, pero no secuenciales y tampoco ha habido trabajos a mediano y largo plazo, sino a corto plazo (...).

La red de relaciones de los indígenas a más de ser familiares, son de trabajo, de ayuda, de amistad, religiosas, en donde se comparte un sentido de pertenencia.

Yo he ido aprendiendo muchas cosas, yo he visto que muchos líderes indígenas han nacido catequistas, han sido líderes de las iglesias. Un ejemplo Lucho Macas (...). Yo antes en mi casa era la más devota, era primerita en la iglesia todos los domingos y me fascinaba ser catequista y decía espero ser catequista en eso llegue a Guayaquil y con las hermanas lauritas, tengo una buena relación, aunque no esté vinculada a ninguna religión, como yo fui coordinadora de los jóvenes indígenas en Quito y en Guayaquil entonces tuve una buena

²⁶ Federación Ecuatoriana de Indios. Fue creada en 1944 desde el Partido Comunista para impulsar el sindicalismo entre la población indígena (Bretón, s/f:116).

relación. En eso las hermanas querían que yo sea monja y yo esperaba ser monja antes. Pero cuando te metes a una organización aprendes muchas cosas y dices no esto no es para mí o tienes que seguir esta vida, esto es lo correcto (...).

Entonces si no hubiera estado en la organización hubiera sido monja. Hasta ahorita la hermana Martha (ella me conoce) siempre me dice “Olguita que esperas aquí te está esperando Jesús”. Las hermanas me ayudaron a abrir las puertas a estos espacios de la organización indígena (16a, entrevista, 2010).

En el caso de los indígenas que son evangélicos o católicos por ejemplo participan en cultos y refuerzan sus lazos de unión, pero también en otros casos existen espacios de encuentro en actividades deportivas que movilizan a la red de relaciones a otros espacios como Chillogallo, Caupicho, Guamaní (Herrera, 2002:52).

Los vínculos en este sentido no están inscrito a espacios de proximidad como lo menciona Bourdieu, la presencia de la comunidad de origen o de los espacios de relación social en la ciudad están presente simbólicamente y en esta la red de vínculos el indígena se moviliza. El volumen de capital social entonces dependerá de la extensión de la red de vínculos en donde el indígena se pueda movilizar y de la propiedad de capital cultural, simbólico y económico de los vinculados a la red (Bourdieu, 2001:84).

El peso del capital social comunitario se manifiesta en estas relaciones amplias y complejas. Comunidades enteras, se han establecido en las ciudad, replicando formas culturales, religiosas, estructuras de autogobierno, normas y sanciones, movilizand recursos, generando estructuras de trabajo y obtención de beneficios para los miembros, como la creación de centros educativos, de unidades productivas, cajas de ahorro y crédito, implementación de estrategias, entre otras; de la misma manera la cohesión interna, les ha permitido defenderse del maltrato.

Tensiones en la red de relaciones

En algunos testimonios se puede constatar la presencia tensiones dentro de la red de relaciones que provocan preocupaciones. Estas tensiones se ven incrementadas por la presencia de otras redes como las de la delincuencia y chulqueros que cobran altos intereses por préstamos.

Aquí en este mercado hay mucha delincuencia, estamos trabajando

para modernizar este mercado, presentando proyectos al Municipio, para poder brindar la seguridad al cliente, aquí hace falta mucho, bien que roban en nuestra narices y la banda de ellos es de la señora que está aquí cerca, roban y van a meter allá. Ellos roban en los carros y se meten rapidito van y vuelven (15a, entrevista, 2010).

En mis tiempos le conocí a la Mama Lucha pero gracias a Dios nunca tuve problemas, esa señora era demasiado terrible, por ejemplo en el mercado la señora cobraba a todita la gente que vendía en los puestos, pero no solo ahí sino también en el mercado Ñaquito, en la América. Ella era bien bien autoritaria, si no le pagaban la señora iba gritando y pegando, regando las cosas. Hasta antecitos que se muera, la señora en San Roque cocinaba y salía a repartir los platos quiera o no quiera iba dejando a toditos, después de una media hora u hora pasaba cobrando, era una terrible la señora y en todo aspecto era problemática, ella también cobraba deudas pero ella cobraba más de lo que la gente debía, ella tenía su gente, se dice que mantenía a ocho abogados de cuenta de ella (10a, entrevista, 2010).

(...) muchos se han endeudado con los chulqueros, cobran hasta el 10% y 20% mensual, pagan diario, entonces el chulquero le acaba a la persona. La otra situación que se ha dado son las mafias por ejemplo, por un problemita de un solo centímetro de puesto le contratan a una mafia para que venga a pegarle a la otra, entonces ha sido una cuestión muy dura en la calle en especial (17a, entrevista, 2010).

Otros factores de preocupación están relacionados con los fracasos de solicitudes realizadas a la Municipalidad para la mejora de los puestos de trabajo: “lo más duro ha sido lo que no nos permite los administradores tener un sitio digno para tener una mejor atención al cliente, por ejemplo no hay espacio (...) mire ahora estamos encima de la yerba” (15a, entrevista, 2010). Además existen rumores de nuevos desalojos de comerciantes:

Se ha oído rumores de que nos van a quitar a nosotros, quieren ver dentro de unos años todo limpio, nos dijeron que nos quieren mandar a las paradas de la Ecovia, de las paradas del Trole, pero ya a las afueras, entonces no nos conviene. No nos conviene diga usted nos ponen en la parada Jefferson Pérez, esa parada pasa casi vacía...como asociación nosotros debemos estar unidos (10a, entrevista, 2010).

En este testimonio se evidencia la preocupación y oposición de los comerciantes frente a los rumores de reubicación. A pesar de contar con un carnet o permiso de venta otorgado por el mismo Municipio, estos no se constituyen en una garantía.

De acuerdo a la investigación coordinada por Kingman, otro factor de preocupación de los comerciantes es la posible salida del mercado de San Roque, la municipalidad ha planteado trasladar los mercados de San Roque, Ofelia y Mayorista a la Central de Abastos Mayoristas que se ubicaría en Tambillo y Aloag. Esta propuesta ha sido planteada desde hace ya varios años y rechazada por la población del sector (Kingman, 2009:7-9).

Pienso que la cuestión de San Roque, sería matarnos a los del centro histórico, en especial a los comerciantes minoristas, porque mire usted viene de donde sea a los productos de San Roque y de pasadita viene por acá (17a, entrevista, 2010).

Los habitantes de San Roque ven a la reubicación del mercado como una amenaza para su supervivencia en la ciudad, pues afectaría a la red de trabajo, vivienda, espacios de encuentro y socialización (Kingman, 2009:18). Esta preocupación de un posible traslado, también es compartida por los comerciantes de los centros comerciales del ahorro, pues consideran que bajaría considerablemente el nivel de sus ventas de la misma manera como sucedió cuando fue trasladado el ex terminal terrestre Cumandá al sur de la Ciudad.

La otra situación que se dio fue la salida del terminal terrestre, aparentemente qué bueno que salió, pero lógicamente no ha habido políticas que vean a que sector están afectando, porque por lo menos antes la gente venía al terminal y decían “por lo menos aquí vamos comprando algoito vamos viendo, pero ahora no”. El terminal está en el sur, entonces donde va ir a comprar la gente... en el sur pues o en la misma tiendita que haya en el terminal o por último no compró nada, pero acá al centro ya no llegan (17a, entrevista, 2010).

Ante la preocupación del desalojo del mercado de San Roque, sus habitantes en forma de protesta se han organizado para realizar mingas de trabajo y cambiar la imagen pero estas acciones han sido minimizadas por los medios de comunicación (Kingman, 2009:18).

San Roque, a diferencia de los imaginarios del miedo y violencia, generado desde los medios, ha sido percibido como un espacio de encuentro hospitalario para los indígenas migrantes, en donde se encuentra la comunidad, se facilita un trabajo, se habla la misma lengua y esta relación es posible que se haya activado con la presencia del mercado (Kingman, 2009:15). “El mercado no es solo el lugar de trabajo, sino el

espacio a partir del cual han organizado su vinculación a la ciudad”, en donde han redefinido el sentido de comunidad en el espacio urbano “sobre todo en los momentos de lucha frente a los intentos de expulsión en la zona” (Kingman, 2009:16).

Otro elemento que ha provocado tensión en la red de relaciones, se ha dado cuando sus integrantes sienten ser aprovechados por la dirigencia de la organización “(...) nunca se organizó bien, ellos lo que trataban de hacer es gastar por gastar la plata, nunca pensaban alguna vez hemos de necesitar...nada... ellos cogían la plata, se acababan” (10a, entrevista, 2010).

Nosotros pertenecíamos a la FIDECOMIC a la del MPD, es a nivel nacional y bien grande, pero después nos retiramos porque francamente nos obligaban a marchas, así apoyar, como usted sabe son de política, cuando era de hacer campaña, llamaban a todo mundo, si no se iba pagar multa, por eso no nos gustó. Por eso nos independizamos, pero verá por una parte es bueno ser parte de una organización, en caso de que necesitemos un apoyo se levantan todos, pero por otra parte es bueno ser independiente hemos luchado solos y bueno nos retiramos, nosotros pagábamos 10 dólares cada mes a la federación... eso sacaban (10a, entrevista, 2010).

Frente a situaciones de desconfianza muchos de los líderes han salido de la dirigencia y no han sido reelegidos, pero existen otros casos de líderes que más bien se han ganado la confianza de la comunidad y son reelegidos.

“Vengo colaborando en el Consejo de Jatun Ayllu por siete años, en el primer período tuvimos la oportunidad de hacer algunos proyectos, la misma que la gente lo vio con buen óptica entonces para el segundo período me reeligieron es por eso que todavía permanecemos en el Consejo de Gobierno” (3a, entrevista, 2007).

Un último elemento identificado que afecta a la red de relaciones se refiere a la presencia nuevamente de comerciantes en el espacio del Centro Histórico. De acuerdo a algunos testimonios, existen nuevos comerciantes ambulantes en las calles que son defendidos por el resto de comerciantes, cuando la policía municipal retira sus productos.

Entonces como no va dar iras que a una señora que está con el termito vendiendo el arrocito con leche le van quitando los policías y esta serie de delincuentes que están aquí, son matones y no son capaces de mandarles, entonces a estos policías hay que mejor que decirle que se vayan. Entonces por eso yo peleo (...) (17a, entrevista, 2010).

A pesar de la reubicación de la mayoría de indígenas en los centros comerciales del ahorro, existen indígenas comerciantes ambulantes presentes en las calles del centro (1a, entrevista, 2007) que son constantemente sancionados por disposición municipal que prohíbe las ventas ambulantes en el Centro Histórico de Quito.

Sin embargo los nuevos comerciantes, son considerados también como una amenaza ya que están ocupando las calles, un lugar simbólico al que renunciaron los comerciantes de los centros comerciales del ahorro.

Si en el puesto de la calle que yo estaba trabajando se pone otro compañero, no es justo...salgo yo mismo, entonces esa es la contestación de la gente y es lógica. Entonces los compañeros dicen que “si nosotros no vedemos acá, como vamos a dejar que otros compañeros cojan los puestos que nosotros teníamos antes”, entonces no (...). A una compañera le digo cómo te fue en la venta de correas, me dice “como ahora andan ambulando a dólar correa aquí quien me paga 1,20 correa” entonces es la competencia entre los unos y los otros, por ello a los ambulantes también hay que buscarles un espacio. A pesar de que hay muchas contradicciones con lo de los centros comerciales (17a, entrevista, 2010).

Desde la percepción de los comerciantes de los centros comerciales del ahorro, los nuevos ambulantes deberían ser reubicados para que no sean amenaza en el comercio, pero su reubicación no debería ser en un centro comercial del ahorro, por las desventajas que estos presentan.

Yo personalmente como dirigente, me puse alguna vez a agruparles a los ambulantes para buscarles un nuevo mercado, pero hubo las contradicciones “ya no más un centro comercial”, pero que solución se le da a la gente que nacieron igual que nosotros que empezaron igual que nosotros, que viven de eso y mantiene a su familia (17a, entrevista, 2010).

La presencia de nuevos comerciantes ambulantes se suma a la problemática que ya enfrentan los comerciantes de los centros comerciales del ahorro, pues sus ventas han bajado considerablemente con la construcción de otros centros comerciales del ahorro en el norte, sur de la ciudad y la salida del Terminal Terrestre Cumandá. La gente del sur, de acuerdo a uno de los testimonios, prefiere hacer sus comprar en el sur y ya no en el Centro Histórico.

Cuando se estaba en la calle, se podía pagar a los bancos, educación de los hijos, comida todo, acá ya no pudieron hacer esto, ya nos encerramos acá dentro ya no era fácil y con esto de la

descentralización del comercio la gente dice “como voy a ir al Ipiales a comprar un pantalón que aquí en el sur compré en 12 dólares, me ahorro pasajes y tiempo y ya no voy” (17a, entrevista, 2010).

El Centro Histórico sigue siendo actualmente un espacio en disputa, por un lado la Municipalidad continúa con sus planes de regeneración urbana en el Centro Histórico como espacio turístico y por otro lado los comerciantes luchan por conservar su espacio de trabajo. En San Roque por ejemplo también se sigue luchando por mantener su espacio de trabajo, cerca a sus lugares de vivienda y vida cotidiana.

Nueva estrategia de control

El proceso de recuperación de los espacios patrimoniales, se ha caracterizado por no mirar realmente el impacto social en la población, es así que el Municipio, bajo la figura de la negociación ha convencido a la gente y ha intervenido en la zona del Centro Histórico, pero al parecer los términos de las negociaciones, ya han sido decididas de antemano debido a que después del proceso de negociación se realizan intervenciones unilaterales (Kingman, 2009:7-9). No sabemos hasta que punto esta política del Municipio ha sido modificada por la administración actual.

Siempre trataron de dividirnos, pero la organización se mantuvo y pudimos lograr. Los centros comerciales cuando entramos hicimos un esfuerzo y entregamos a la ciudad el Centro Histórico. Pero bueno fue el aporte nuestro... quiero decirle que yo siempre me opuse a la reubicación, porque siempre veíamos en el Municipio que iban a jugarse con nosotros, iban a ponernos a nosotros de frente para obtener su situación económica como Municipio que si lo lograron (17a, entrevista, 2010).

En este sentido un elemento que llama la atención se refiere a la aceptación de una posible reubicación de indígenas comerciantes del Centro Histórico en un centro comercial al sur de la ciudad, en el discurso se manifiesta, por un lado la necesidad de salir de los centros comerciales del ahorro porque no fue la solución al migrante, pero por otro lado se plantea la construcción de un centro comercial multicultural, fuera del espacio del Centro Histórico, como solución.

El sentir de los comerciantes indígenas de los BBB es que fueron metidos en una caja de fósforos casi obligados y sin consenso de las bases. Se debe ahora pensar en los hijos en el empleo que se debe generar para que ellos puedan trabajar (1a, entrevista, 2007).

El centro comercial Jatun Ayllu es diferente a todos los centros comerciales. El Recreo, el Quicentro Sur²⁷ tienen lo de la ciudad, el nuestro es un centro típico de la cultura de cada comunidad. El centro comercial a pesar de que iban a ingresar las anclas grandes como el KFC, iba a ser distinto en la ropa, comida en todo (15a, entrevista, 2010).

La Organización de indígenas migrantes Jatun Ayllu Kitu Runakuna, desde el momento de su creación ha trabajado con el afán de ofrecer a sus miembros mejores oportunidades. En esta investigación no se quiere desmerecer el trabajo como Organización, al contrario la idea de este proyecto podría ser interesante pero también tiene sus implicaciones. Llama la atención por ejemplo, el apoyo brindado por el BID y el Municipio para el diseño de este proyecto, tal vez esta sea una nueva estrategia de control y manejo de futuras tensiones, pero tampoco podemos perder de vista las propias estrategias de la población migrante frente a las instituciones del estado.

El Municipio por un lado ha facilitado la adjudicación de un predio en comodato al sur de la Ciudad²⁸ y por otro lado el BID ha financiado varios estudios de factibilidad. Una de las conclusiones del estudio de mercado, financiado por el BID en el 2006, refleja que existe una demanda potencial en el sur y “buenos” hábitos de consumo ya que la mayoría de los encuestados al menos tienen un familiar migrante en el exterior que envía sus remesas para gastos familiares. El Centro Comercial el Recreo, en el año 2006, por ejemplo fue visitado por 120.000 personas, de las cuales el 40% compraban y el 60% paseaban pero a futuro se convertirán en compradores²⁹. En el año 2010 se registra 2'170.000 visitas; según un estudio de Ipsa Group en Quito “el grueso de los locales en los centros comerciales son los de ropa y calzado con un 66% de participación (El Comercio, 2010).

Los centros comerciales se han concebido como espacios de generación de cultura, ciudades con avenidas, sitios con descanso, de encuentro y áreas protegidas, (Aguirre, Carrión y Kingman, 2005:176), pero estos responden a la necesidad de consumo de la actual estructura de mercado, no solucionan los problemas de fondo y

²⁷ El Quicentro Sur demandó una inversión de 100 millones de dólares (El Comercio, 08/08/2010)

²⁸ En la página web de la municipalidad se puede constatar la adjudicación del predio.

fuera de ellos persisten los problemas para los más marginados.

Los centros comerciales generan la imagen de ciudades perfectas, limpias y ordenadas, basadas en normas de convivencia y de comportamiento ciudadano, pero afuera siguen los problemas, la falta de oportunidades” (Aguirre, Carrión y Kingman, 2005:177).

Al aparecer la moda, nuevas necesidades de consumo y competencia han determinado la vida de estos espacios, es así que hace 15 años el Centro Comercial Caracol o el Multicentro eran los lugares de reunión de los jóvenes, pero estos se vaciaron y envejecieron, fueron remplazados por el Megamaxi, el Jardín, el Quicentro y el Recreo (Aguirre, Carrión y Kingman, 2005:177).

En el imaginario indígena, el centro comercial multicultural es concebido como una ciudad perfecta con todas las características y ventajas de otros centros comerciales, pero no igual a los BBB. El diseño del centro comercial multicultural, incluye la venta de locales a la banca, almacenes, supermercados entre otros. En otra sección está planificado construir una plaza multicultural, para la venta de ropa, alimentos, bisutería, artesanía y cárnicos.

El proyecto de Jatun Ayllu es un proyecto modelo para que el mercado sea competitivo. La diferencia será la atención personalizada, en los Centros Comerciales esto se está perdiendo (Organización Jatun Ayllu Kitu Runakuna, 2008:5).

En opinión de un funcionario de la Dirección de Comercialización del Municipio, al parecer detrás de estas buenas intenciones de la Municipalidad y el BID, la idea de que los indígenas salgan del Centro Histórico, no solo de los BBB sino de los espacios de vivienda, facilita los planes de regeneración urbana del Centro Histórico y limpieza social de sus calles.

Los dirigentes de la Organización, están convencidos de que es necesario mejorar la calidad de vida de los miembros, incluso han socializado la propuesta a las bases, sin embargo no sabemos hasta qué punto se da un proceso de retroalimentación desde las bases para que la dirigencia pueda conocer claramente si la población indígena está dispuesta a salir o no del espacio del Centro Histórico y cuáles son las implicaciones.

No es bueno ser solo comerciante queremos ser microempresarios. Algunos compañeros compraron puestos en los BBB, otros arriendan. El centro comercial indígena será de los indígenas pero

con la participación de bancos, almacenes, supermercados entre otros. Este modelo de centro comercial es llamado “ancla” ya que atrae a mucho usuarios y los indígenas debemos abrirnos paso a la competencia (1a, entrevista, 2007).

De acuerdo a este testimonio ¿Hasta qué punto la propia organización indígena ha asumido las propuestas del desarrollo y del ordenamiento civilizatorio?. Esta posición es muy cercana a los discursos de desarrollo en base al buen funcionamiento de un mercado moderno y competitivo, pues en el afán de cambiar de estatus en la ciudad, se piensa entrar en la lógica de mercado y competir con la empresa privada, en donde no hay un contexto favorable. Es necesario que esta propuesta pueda ser madurada, reenfocada y pueda tomar en cuenta los efectos que provocaría en la red social de relaciones.

Para este caso es difícil mostrar en una investigación el alcance de estos conflictos en la red de relaciones, pero nos permiten ver al Centro Histórico como un campo de fuerzas. En San Roque, por ejemplo la población se opone a un posible reubicación y los acuerdos se logran en base a intensos debates como parte de una opinión subalterna.

Finalmente se puede decir que más allá de estos conflictos y tensiones, la presencia indígena en la ciudad y su incorporación en el mercado de trabajo se ha caracterizado por su lucha diaria y creatividad por adaptarse al contexto urbano. En la ciudad se han replicado formas de organización y la comunidad de origen y la urbana está presente en el imaginario como una gran familia. San Roque y calles del Centro Histórico han sido espacios vivos de gran significado para el migrante en donde habitan y en donde simbólicamente han delimitado su territorio. En este proceso de adaptación, el indígena a más de sus redes ha recurrido a varias estrategias para ganar un espacio en la ciudad; hoy son más los indígenas migrantes que se quedan permanentemente en la ciudad, es por ello que los hijos y nueva generación de jóvenes indígenas representan una esperanza y apoyo para sus comunidades en la ciudad.

CONCLUSIONES

El capital social ha sido considerado desde sus inicios un concepto en construcción, al parecer las nociones de redes, normas, confianza solidaridad, reciprocidad fueron dando forma a lo que se conoce como capital social.

Desde varios puntos de vista se ha usado el concepto como una herramienta para relativizar la visión que se tiene de la exclusión social o como el elemento que hace falta para salir de la pobreza, es por ello que se ha tomado en cuenta en el diseño de políticas públicas. El BID, Banco Mundial y agencias de cooperación han sido promotoras del uso de este concepto en proyectos de desarrollo como estrategia de superación de la pobreza. En el modelo neoliberal, la responsabilidad social se ha transferido a las organizaciones comunitarias, pero los resultados no han sido positivos, a través de los proyectos de desarrollo se ha generado deuda externa y se ha tratado de promover capital social, donde no existe en el corto plazo, generando mayor división y expulsión de miembros que no pertenecen a la red de relaciones. Es así que el concepto ha sido parte de las agendas del desarrollo y ha estado ligado a otros conceptos como pobreza, desarrollo comunitario, modernidad y sostenibilidad.

Martínez y Bretón han sido muy críticos en este sentido y advierten que se ha hecho un uso romántico de este término en proyectos de desarrollo, debido a que se han encauzado a las organizaciones campesinas e indígenas en otros rumbos que no cuestionan el modelo económico (Bretón, 2005:87). Dichas intervenciones, han fraccionado y excluido a un sector importante de la población vulnerable, además han generado una alta dependencia hacia instituciones financiadoras de proyectos, transformando a las comunidades en ejecutoras de proyectos de corto plazo, poniendo así en riesgo su sostenibilidad (Martínez, 1997: 120). “El capital social no es la solución a los problemas de los pobres, en donde las condiciones externas se mantengan iguales y no existan políticas que articulen la sostenibilidad y capital social en beneficio de estos sectores” (Martínez, 2003: 82).

Cabe mencionar que el concepto de capital social, en el debate académico, también ha sido usado por otros autores, como herramienta de análisis para conocer la trayectoria de las organizaciones de los andes ecuatorianos, pese a las críticas, estas

investigaciones son un aporte, tomando en cuenta que existe poco material sobre capital social indígena.

La aplicación imprecisa del concepto ha hecho suponer que donde hay organizaciones, existe capital social, sin conocer realmente si este existe a nivel familiar o comunitario; la existencia de la organización en sí misma no garantiza la existencia de capital social, este es solo un elemento. Para superar esta dificultad y conocer si existe o no capital social, Martínez propone analizar las manifestaciones de capital social en varios niveles o formas, abordar los conflictos de las comunidades y conocer la ausencia de vínculos o dependencia con otros actores (Martínez, 2003:76). Valarezo, propone en cambio conocer la capacidad de gestión y cultura organizacional (Valarezo, 2001:46); Arriagada, propone más bien usar metodologías para captar la participación de actores o analizar tasas de conflictividad (Arriagada, 2003:22). Por otro lado Mota propone identificar el grado de pertenencia a asociaciones, acción colectiva para obtener beneficios, grados de confianza y adherencia a normas (Mota, 2006:792).

En esta investigación, se ha tomado como referencia estos aportes, pero se ha delimitado el alcance de la investigación y solo se han abordado algunos parámetros: niveles o formas de capital social (individual, familiar, comunitario y supracomunitario), existencia de organizaciones indígenas en la ciudad, manifestaciones de las redes que el migrantes hace uso, principales conflictos y beneficios. En base a estos parámetros se han desarrollado los capítulos de esta tesis para conocer la presencia y funcionamiento del capital social de indígenas migrantes del Centro Histórico de Quito.

Para los fines académicos de esta investigación se ha hecho uso del concepto de capital social como herramienta de análisis y partiendo de la definición de Bourdieu se ha considerado al concepto como un recurso actual o potencial que posee un individuo o un grupo, en virtud de que poseen una red de relaciones y que en interacción con otros capitales, ha permitido obtener beneficios que no solo se circunscriben al ámbito económico. Bourdieu además inscribe el tema en un campo de fuerzas sociales y disputas de poder (Bourdieu, 2001:83).

Dentro del mundo indígena se dan relaciones regidas por lo ritual, espiritual en donde siempre está presente la familia y la comunidad. Para el caso de los migrantes

indígenas se puede observar que la red de relaciones se dan manifestaciones de solidaridad, reciprocidad, confianza y cooperación entre sus miembros. La presencia de la familia en la ciudad ha permitido a los migrantes conocer a la ciudad por los relatos, sentirse seguros por la alta cohesión del grupo, obtener un trabajo y residencia. Sin embargo la adaptación en la ciudad no es fácil; a pesar de que el Centro Histórico, en el inconsciente colectivo, es un espacio simbólico propio y ganado, existen políticas que excluyen al indígena.

Formas del Capital Social

El capital social se puede manifestar de varias formas. En este trabajo se puede evidenciar la presencia de cuatro niveles o formas de capital social: individual, familiar, comunitario y supracomunitario.

Entendemos por capital social individual el de los migrantes que han llegado solos a la capital y han hecho uso de redes de ayuda por parte de la iglesia o conocidos para encontrar hospedaje y trabajo.

La existencia del capital social familiar, se manifiesta en el uso de redes de familias asentadas en varios barrios de la ciudad de Quito y que han ayudado al indígena migrante a encontrar hospedaje y trabajo, en muchos casos cerca de los lugares de residencia. Uno de los elementos que ha dado mayor cohesión social al capital social familiar y la idea de comunidad ha sido la vivienda. La cercanía física de la familia intensifica la red de relaciones de confianza; existen experiencias de comunidades enteras que han migrado y han logrado adquirir residencias en el Centro Histórico, en donde vive toda la familia y en donde se han replicado formas de organización dentro del contexto urbano.

El capital social comunitario se manifiesta en relaciones amplias y complejas, dentro de los espacios de comunidad se ha recreado a la comunidad de origen, a través de las manifestaciones culturales, formas de organización, estructuras normativas y de sanción para la resolución de conflictos, incluso los de pareja; este espacio es donde el migrante se siente seguro ante las dificultades que enfrenta la ciudad.

El capital social comunitario, presente en las asociaciones indígenas, ha permitido alcanzar algunos beneficios, relacionados con la creación de escuelas y

colegios bilingües; cajas de ahorro y crédito comunitario, microempresas; guarderías; además han permitido movilizar recursos y defender el espacio de trabajo.

Las asociaciones que se han creado en la ciudad, de acuerdo a los testimonios, fueron impulsados por personas de sus mismas comunidades y que también fueron líderes en su comunidad. Defenderse del maltrato ante la autoridad municipal, si bien no fue la razón principal, fue una de las razones para organizarse o para visibilizar la existencia de las organizaciones (en el caso de las que ya estaban formadas). La unión de la comunidad y el liderazgo de los dirigentes, en algunos casos, ha permitido alcanzar logros en el ámbito del capital cultural, más allá de un campo estrictamente económico.

Dentro del capital social familiar y comunitario se ha encontrado una similitud en las actividades laborales de los miembros; este elemento en primera instancia no se constituía como competencia, sino más bien como un apoyo. Pero la descentralización del mercado, como lo llaman los comerciantes, de acuerdo a los testimonios, ha afectado este tipo de relación debido a que el proceso de intervención municipal en el Centro Histórico provocó que se dispersara al tejido social y se crearan nuevas relaciones de trabajo. La salida del terminal terrestre Cumandá afectó las ventas en el sector, existe demasiada competencia, no hay espacio y a esta situación se suma la preocupación de la posible salida del Mercado de San Roque.

Los capitales, tanto familiar como comunitario, están constituidos por redes dinámicas, es decir que están en movimiento por la presencia de nuevos integrantes de la familia o parientes de sus comunidades de origen, lo que ha hecho que las redes tiendan a crecer o dividirse para crear otras redes.

El capital social supracomunitario, en cambio se relaciona por la interlocución de la red comunitaria con otros actores externos. A nivel meso se puede observar que algunas organizaciones indígenas han estado en interlocución con la Municipalidad, para defenderse del maltrato y tratar de gestionar proyectos en beneficios de la comunidad. Pero llama la atención las formas de negociación por parte de la Municipalidad y el BID, quienes al parecer usan estrategias diferentes de negociación para reducir las tensiones con el sector indígenas y conseguir su reubicación a otros espacios, fuera Centro Histórico.

La Organización Jatun Ayllu Runakuna, a través de su Consejo de Gobierno, ha estado en interlocución con actores externos, quienes en un momento inyectaron recursos a la Organización para realizar investigaciones o capacitaciones. Sin embargo, según los testimonios, las necesidades concretas de los indígenas comerciantes aún persisten, la situación de vida es cada vez más preocupante y a esta situación se suma la incertidumbre ante una posible reubicación de comerciantes del Centro Histórico y salida de San Roque. Algunos dirigentes se muestran optimistas con esta posibilidad siempre y cuando en el sur de Quito se construya un gran centro comercial indígena.

Presencia de organizaciones como indicador de capital social

Martínez menciona que hablar de capital social no es igual a hablar de organización, incluso se ha pensado que donde hay indígenas hay capital social, pero no se averigua sobre su calidad, cual es el lugar que este ocupa en la comunidad y cuáles son los niveles de conflicto. Según la delimitación realizada, la presencia de organizaciones en la ciudad es solo un elemento de la presencia de capital social indígena.

Para el caso de esta investigación y tomando en cuenta esta referencia, se puede observar que en el espacio urbano existen organizaciones indígenas, en donde se perciben un alto grado de cohesión social y en donde se han recreado a la comunidad como apoyo para insertarse en la ciudad. Estos aspectos hablan de la posibilidad de existencia de capital social y también de conflictos en un campo de fuerzas como lo es el espacio del Centro Histórico.

Muchos indígenas migrantes son miembros de asociaciones y han realizados acciones colectivas para lograr beneficios; existen manifestaciones de confianza, reciprocidad; establecimiento de normas y alta cohesión social que no solo se limita a espacios de proximidad como lo menciona Bourdieu (Bourdieu, 2001:84), la comunidad existe simbólicamente en todos los espacios incluso en el religioso, en las oraciones de los más devotos, se pide por el éxito de las organizaciones.

Muchos migrantes comparten su lugar de origen, religión, residencia, historias de migración, historias de lucha por conquistar el espacio de trabajo. Tal vez estos elementos les han permitido consolidar más su presencia en la ciudad.

En la red de relaciones también se dan conflictos internos y tensiones como parte normal de la vida de las organizaciones. En los testimonios se percibe como elemento de preocupación la presencia de la delincuencia, chulqueros, rumores de nuevos desalojos de comerciantes en el sector de Ipiales y Mercado de San Roque o cuando la dirigencia se aprovecha de los miembros.

Cabe mencionar que las redes a nivel familiar y comunitario no son estáticas, la presencia o ausencia de un nuevo miembro hace que la red tienda a crecer o a dividirse para crear otras redes como se ha visto en esta investigación.

Beneficios y límites de la organización

Entre los beneficios del capital social que se pueden detectar en las entrevistas a muchos migrantes, está el pertenecer a una organización para defenderse del maltrato, legalizar su espacio de trabajo, establecer precios, defenderse de la competencia, mejorar la calidad del producto, compartir estrategias para captar clientes, incorporar a la familia, ayudar en caso de muerte de algún miembro, pero los beneficios se manifiestan no sólo en estos ámbitos sino también en la resolución de conflictos de pareja, entre otros.

La pertenencia a la comunidad, también ha permitido hacer uso de instrumentos informales de financiamiento. En las comunidades urbanas se han creado pequeñas cajas de ahorro y crédito comunitario, como ejemplo se puede nombre a la Caja de Ahorro-Crédito Kuri Wasi y la Caja de Ahorro-Crédito de la Asociación “Nueva Esperanza”.

Otros de los beneficios, se circunscriben en el ámbito del capital humano, es así que las asociaciones han podido construir guarderías comunitarias y fundar escuelas creadas por autogestión propia como: Escuela Intercultural Bilingüe CEDEIB-Q, Escuela Bilingüe Chimborazo y Colegio Intercultural Bilingüe Chaquiñan.

“Cuando es la gente unida se sale adelante cuando es organizada, pero cuando es desorganizada nunca se supera, nunca se sale adelante” (10a, entrevista, 2010). Este pensamiento es una constante del sentir de algunos indígenas comerciantes organizados del Centro Histórico. Sin embargo existen límites (Bourdieu, 2001:85) para el acceso de nuevos integrantes, estos límites están marcados -de acuerdo a los

testimonios- por las disposiciones municipales de regulación del comercio y por las disponibilidades realmente existentes en los espacios de trabajo; hoy se percibe que hay mucha competencia y es difícil que un nuevo socio sea aceptado. En estos casos la solidaridad puede ser un elemento exclusivo solo para los que pertenecen a la red (Martínez, 1997:124), existe un sector que puede ser excluido por las condiciones impuestas por la municipalidad y por las del mercado mismo, más que por el deseo de los miembros.

Adaptación a la ciudad

El migrante en la ciudad se ha enfrentado a dos sentimientos contradictorios: el deseo de trabajar y el temor al rechazo. La ciudad imaginada adquiere vida cuando delimita su territorio y este imaginario cobra sentido cada día cuando recorre sus calles y en donde también se va delimitando una frontera étnica con el mundo blanco y mestizo.

Se estima que en la ciudad de Quito, habitarían 300.000 indígenas (Bastidas León, s/f: 6), de los cuales el 23% se dedica a actividades de comercio (León, 2003:251), rama que a nivel nacional es la predominante incluso comparando con otros países de latinoamericana (Uquillas, Carrasco y Rees, 2003:9-17). Tomando en cuenta estos antecedentes la inserción en el mercado de trabajo se ha facilitado por la presencia de un familiar, quien ha facilitado un espacio de trabajo en la misma rama: se evidencia, por ejemplo, que en el Centro Histórico buena parte de los indígenas se dedican al comercio de perecibles y no perecibles.

Pero no siempre los indígenas que llegaron a la ciudad fueron comerciantes, de acuerdo a los testimonios, muchos relatan el inicio de actividades en otros oficios como cargadores, albañiles, saloneros, tejedores. En el proceso de adaptación en la ciudad, muchos comerciantes indígenas han tenido que cambiar sus giros de negocios como respuesta a los problemas generados por la puesta en marcha de los planes de recuperación del Centro Histórico.

En este sentido, la dinámica del comercio en el Centro Histórico se ha visto afectada. Esta situación ha exigido cambios en las estrategias por conservar un espacio de trabajo. Es así que los migrantes indígenas creativamente han visto necesario: diversificar sus productos de acuerdo a las necesidades de los clientes; ampliar la red de clientes no solo enfocada a miembros de la comunidad; mejorar la

calidad y presentación del producto; ofrecer varios tipos de productos de acuerdo a la temporada; hacer reír al cliente; ofrecer productos a bajos precios y personalizados; dejar descansar al cliente y controlar la competencia de personas no miembros de la red de relaciones, entre otras. Cabe mencionar que estas estrategias son compartidas en familia y en la comunidad, en virtud de que los miembros trabajan en muchos casos en los mismos giros de negocio.

El Sumac Kawsay que en kichwa se traduce como buena vida, bien vivir o vivir mejor es la base de cultura indígena; cabe decir que para las comunidades indígenas no existen los conceptos de desarrollo, riqueza y pobreza. La familia, en este sentido, se considerada como la base de la organización, el dar y recibir es el eje de su comportamiento. Al incorporarse a la ciudad muchos migrantes han sabido conservar sus tradiciones, reconstruyendo sus prácticas de la comunidad de origen y sobre todo adaptándose creativamente al contexto urbano, pero no siempre es así en otros casos muchos indígenas abandonan su identidad o la transforman bajo la dinámica de la ciudad.

“La sociedad urbana en el contexto de la globalización genera una diversidad de elementos culturales. Se trata de una modernidad guiada por la necesidad de consumo, pero las formas en que se accede a ello varían, de acuerdo a los distintos sectores sociales. Las oportunidades de acceso no son las misma (...) no se trata solo de un problema de recursos sino de posibilidades dadas” (Aguirre, Carrión y Kingman, 2005:142).

Las formas como se integra a la modernidad un indígena quiteño son distintas a la de un mestizo o a las de un miembro de las élites, depende las posibilidades (Aguirre, Carrión y Kingman, 2005:142). De acuerdo a los testimonios es difícil para un indígena, en especial los jóvenes, no dejarse influenciar por los hábitos de consumo de la ciudad. En este sentido algunos miembros de las comunidades indígenas han adoptado el concepto de desarrollo entendidos desde el punto de vista occidental, incluso en los discursos la dirigencia existe una mayor adopción de este concepto. Esto nos indica que en la ciudad existe una fuerte influencia de un sistema de vida distinto a las comunidades (Morales, 2007:104).

Sin embargo no se pierde la esperanza de que se retomen elementos identitarios y de afirmación de derechos como población. Si bien la situación de jóvenes

indígenas en la ciudad es diferente a la de sus generaciones anteriores, existe un fuerte deseo de buscar una mejor educación. “El nivel educativo es uno de los principales diferenciadores de la situación socioeconómica entre los indígenas y el resto de la sociedad”, para los indígenas estar en la ciudad ya supone un cambio (Camus, 2002:342).

En las generaciones de jóvenes urbanos se presentan antagonismos, por un lado para algunos jóvenes se produce una integración a la cultura urbana, ganados por el mercado de consumo y que reniegan de su ascendencia indígena. Por otro lado se puede encontrar a grupos reproductores de su etnicidad, en ellos “el ser joven es una identidad social novedosa” (Camus, 2002:341-342).

La presencia de la Red Juvenil de Pueblos y Nacionalidades del Ecuador, proyecto apoyado por la CONAIE, puede ser un indicador del deseo de los jóvenes de estar presente en las decisiones políticas que benefician en un futuro a sus familias y comunidades en la ciudad, sin embargo la situación económica de muchas familias puede frustrar estas aspiraciones e insertar desde muy temprano a los jóvenes en el mercado laboral (Camus: 2002: 342).

Son cada vez más los migrantes que se quedan definitivamente en la ciudad, pero no es una regla, muchos de ellos regresan periódicamente a su comunidad de origen. A pesar de que la vida en la ciudad es dura, muchos luchan por el espacio concebido simbólicamente como territorio propio. “Se está en casa cuando se pueden manejar sin problemas los códigos sociales, lingüísticos y en donde se interactúa sin tropiezos” (Herrera, 2002:45).

La presencia de la mujer en los espacios de trabajo es histórica, en esta investigación se puede observar que el Mercado de San Roque y los Centros Comerciales del Ahorro, son espacios predominantemente femeninos. Actualmente la dirigencia femenina mestiza es predominante en los centros comerciales del ahorro, pero no se conoce acerca de su participación del liderazgo femenino indígena, al parecer este espacio ha sido delegado a los varones, por el alcance de la investigación no se ha logrado profundizar más sobre este tema.

Dentro de la red de relaciones de indígenas migrante, al parecer existen un flujo de información fluido y gracias a él se dan instrucciones para migrar, oportunidades de

residencia, empleo. Los flujos de información han facilitado el acceso al mercado de trabajo “he apoyado a amigos en la colocación de negocio de comidas y a otro en el mercado en la venta de perecibles” (3a, entrevista, 2007). Los miembros pueden participar del oficio de la red que los recibe, los recién llegados en algunos casos trabajan de ayudantes o en actividades similares. Dentro de las organizaciones los flujos de información se manifiestan en los espacios de reunión “nosotros tenemos reuniones cada mes y extraordinariamente cada 3 meses, para informar sobre el movimiento económico” (3a, entrevista, 2007). Dentro de la familia el flujo de información ha permitido conocer sobre lugares de alojamiento, préstamos comunitarios; también ha permitido ayudar a parientes con calamidades domésticas, ayudar a parientes para la construcción de viviendas, apoyar en el cuidado de niños, fomentar la formación religiosa, participación en otras redes, entre otras.

La familia dentro de la comunidad indígena es un equipo con responsabilidades compartidas y persigue un fin común, la familia es el principio de la organización. “Dar para recibir es el eje de su comportamiento”, la reciprocidad en este contexto se manifiesta sin afán de lucro (De la Torres y Sandoval, 2004:26). El sistema de relaciones, de los indígenas migrantes, está caracterizado por su historia, religión, cultura, estructura normadora, sin embargo también se dan conflictos relacionados a los espacios de trabajo o desconfianza en algunos dirigentes.

De lo que se ha podido observar en esta investigación la homogeneidad étnica y religiosa son elementos que fortalecen los lazos de unión, sentido de pertenecía, relaciones de confianza, cooperación y reciprocidad. Esto nos hace pensar que existe una reserva importante de prácticas solidarias de capital social y de cooperación que se manifiestan en distintos niveles del capital social.

El concepto de capital social usado en esta investigación, es rescatable en la medida en que nos ha permitido conocer varios niveles en donde se manifiesta y funcionamiento de las redes (base del capital social) de las que el migrante hace uso, en un espacio de lucha como lo es el Centro Histórico. Si bien el capital social indígena se relaciona con la construcción y permanencia de relaciones sociales a más largo plazo; la presencia de redes familiares y la organización en la ciudad ha permitido consolidar este capital social. Sin embargo la presencia de organismos

externos actualmente están influyendo en una posible salida de los indígenas del Centro Histórico, lo que a criterio personal, provocará un quiebre profundo en el tejido social acumulado por años y como lo manifiesta Martínez mientras no cambien las condiciones macroeconómicas, los indígenas en el espacio urbano seguirán siendo marginados organizados o no (Martínez, 1997: 117).

BIBLIOGRAFÍA

- Adler, Larissa de Lomnitz (1987). *Cómo Sobreviven los Marginados*. México: Editorial Siglo Veintiuno Editores.
- Aguirre Milagros, Fernando Carrión, Eduardo Kingman (2005). “El quiteño es como el camaleón”, II Capítulo. En *Quito Imaginado*, Armando Silva (editor): pp 136-207. Bogotá Colombia. Edición: Convenio Andrés Bello, Distribuidora y Editora Aguilar, Altea Taurus, Alfaguara, S.A.
- Aguirre Milagros, Fernando Carrión, Eduardo Kingman (2005). “Ciudad blanca, ambientes oscuros”, I Capítulo. En *Quito Imaginado*, Armando Silva (editor): pp 30-136. Bogotá Colombia Edición: Convenio Andrés Bello, Distribuidora y Editora Aguilar, Altea Taurus, Alfaguara, S.A.
- Aliaga, Lissete (2002). *Sumas y Restas: El Capital social como Recurso en la Informalidad. Las redes de los comerciantes ambulantes de la Independencia*. Perú: Fondo Editorial de la Facultad de Ciencias Sociales Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- Álvarez, Sonia (2002). “La transformación de las instituciones de reciprocidad y control: del don al capital social y de la biopolítica a la focopolítica”. *Rev. Venez. de Econ. y Ciencias Sociales* 2002, vol. 8, n° 1 (ener.-abr.), pp. 57-89.
- Antileo, Enrique (2006). “Mapuches Santiaguinos: Posiciones y discusiones del movimiento Mapuche en torno al dilema de la urbanidad”. Investigación Para la Cátedra de Antropología Social, VIII semestre, Universidad de Chile. Disponible en: http://meli.mapuches.org/IMG/pdf/MAPUCHE_URBANOS_PARA.pdf (Visitada en 10/1/2010).
- Arriagada, Irma (2003). “Capital Social: potencialidades y limitaciones analíticas de un concepto”. Seminario taller “Capital social, una herramienta para los programas de superación de la pobreza urbana y rural, enero, 8 y 9, Santiago de Chile.
- Arriagada Irma y Francisca Miranda (2005). “Propuestas para el diseño de programas de superación de la pobreza desde el enfoque de capital social”. En *Aprender de la experiencia: el capital social en la superación de la pobreza*, Irma Arriagada, editora: pp. 197-228. Santiago de Chile, Comisión Económica para América Latina y el Caribe (CEPAL). Publicación de las Naciones Unidas.
- Arboleda Olga, Alfredo Manuel Ghiso Cotos y Elkin Horacio Quiroz Lizarazo (2008). “Capital social: revisión del concepto y propuesta para su reelaboración”. Artículo de la investigación denominada: “Proceso de consolidación de capital social en la ciudad de Medellín en el marco de los enfoques de desarrollo humano y responsabilidad social”. Revista Semestre Económico, volumen 11, No. 21, pp. 75-90, Universidad de Medellín. Disponible en: <http://www.udem.edu.co/NR/rdonlyres/EC45005D-4AEF...odecapitalsocial.pdf>. Visitada en 08/03/2010).
- Altamirano, Teófilo (1992). “Migración y estrategias de supervivencia de origen rural entre los campesinos de la ciudad”. En *Ciudades de los Andes: visión histórica y contemporánea*, Eduardo Kingman (Comp.): pp. 385-420. Quito-

- Ecuador: Editorial CIUDAD.
- Bebbington, Anthony (2001). "El capital social y la intensificación de las estrategias de vida: organizaciones locales e islas de sostenibilidad en los Andes rurales". *Capital Social en los Andes*, Anthony Bebbington y Víctor Hugo Torres (ed): pp.11-38. Quito-Ecuador: Ediciones Abya Yala.
- (2005). "Estrategias de Vida y estrategias de intervención: el capital social y los programas de superación de la pobreza". En *Aprender de la experiencia: el capital social en la superación de la pobreza*, Irma Arriagada, editora: pp. 21-46. Santiago de Chile, Comisión Económica para América Latina y el Caribe (CEPAL). Publicación de las Naciones Unidas.
- Bebbington, Anthony y Víctor Hugo Torres (2001). *Capital Social en los Andes*. Quito: Ediciones Abya Yala.
- Bebbington, Anthony y Thomas Perreault (2001). "Vidas rurales y acceso a recursos naturales: El caso de Guamote". *Capital Social en los Andes*, Anthony Bebbington y Víctor Hugo Torres (ed): pp.69-104. Quito-Ecuador: Ediciones Abya Yala.
- Barragán, Rossana (2009). "Más allá de los mestizo, más allá de lo aymara: organización y representación de clase etnicidad en el comercio callejero de la ciudad de La Paz". *Historia social urbana*, Eduardo Kingman Garcés (Comp): pp. 293-317. Quito-Ecuador: Flacso.
- Bastidas, León (s/f). Ponencia ambulante en Ecuador. Disponible en: <http://www.wiego.org/paper/Ponenciavendedorescornell.doc>. (Visitada en 01/07/2009).
- Bourdieu, Pierre (2001). "El Capital Social. Apuntes Provisionales". *Letra Internacional* No. 70, pp. 83-87. Madrid.
- Bretón, Víctor (2005). *Capital Social y etnodesarrollo en los Andes*". Quito-Ecuador: Ediciones Centro Andino de acción Popular-CAAP.
- (s/f). "De la ventriloquia a la etnofagia o la etnitización del desarrollo rural en los andes ecuatorianos". Disponible en <http://www.euskomedia.org/PDFAnlt/antropologia/11/07/07113136.pdf>. (Visitada en 09/28/2010).
- Camus, Manuela, (2002). *Ser indígena en ciudad de Guatemala*. Tesis que presenta para obtener el grado de doctora en ciencias Sociales otorgado por la Universidad de Guadalajara y el CIESAS de México. Guatemala: Editorial FLACSO S.A.
- Cimadamore D. Alberto y otros, (2006). *Pueblos Indígenas y Pobreza: Enfoque Multidisciplinarios*, Colección Clacso-Prop, Buenos Aires.
- Chihuailaf, Arauco (2006). "Migraciones mapuches en el Siglo XX". *Amérique Latine Histoire Mémoire* Número 12. Disponible en: <http://alhim.revues.org/index121.html> (Visitada en 1/10/2010).
- De la Torre Luz María y Carlos Sandoval P (2004). *La reciprocidad en el mundo andino. El caso del Pueblo de Otavalo*. Quito. Ediciones: Abya Yala.
- Durston, Jhon (2000). "¿Qué es el capital social comunitario?". CEPAL, Serie Políticas Sociales, N° 38. Disponible en <http://www.biblioteca.org.ar/LIBROS/lc11400.pdf>. (Visitada 01/12/2008)
- (2001). "Capital Social – Parte del Problema, Parte de la Solución: su papel en la persistencia y en la superación de la pobreza en América Latina y

- el Caribe”. Conferencia “En busca de un nuevo paradigma: capital social y reducción de la pobreza en América Latina y el Caribe”, septiembre 24-26, Santiago de Chile.
- Espín, María Augusta (2009). “La presencia indígena en la ciudad: La construcción del indígena urbano en el barrio de San Roque”. Tesis para obtener el grado de maestría en ciencias sociales con mención en antropología, convocatoria 2006-2008. Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO). Quito.
- Flores Margarita y Fernando Rello (2001). “Ponencia presentada en la Conferencia Regional sobre Capital Social y Pobreza”. CEPAL y Universidad del Estado de Michigan, Santiago de Chile, pp. 1- 20. Disponible en <http://www.eclac.org/prensa/noticias/comunicados/3/7903/flores-relo.pdf>. (Visitada en 07/21/2010).
- Ferraro, Emilia (2004). *Reciprocidad, don y deuda: Relaciones y formas de intercambio en los andes ecuatorianos, la Comunidad de Pesillo*. Quito: Abya Yala, Quito.
- Figueroa, Verónica (s/f). “Capital Social y Desarrollo Indígena Urbano: Una propuesta para una convivencia multicultural, los Mapuches en Santiago de Chile”. Tesis Doctoral, Departamento de Economía, Ciencias Sociales y Métodos. Universidad Ramón LLull. España.
- García, Javier (2003). “La Cosmovisión Urbana de los Mapuches de la Pintana”. *Archivo Chile*, Centro de Estudios Miguel Enríquez. Disponible en: http://www.archivochile.com/Chile_actual/02_pueb_orig/chact_po0004.pdf. (Visitada 10/01/2010).
- Granja, Ángeles (2010). “Análisis de la situación de los comerciantes informales del Centro Histórico de Quito, después de su reubicación en los Centros Comerciales del Ahorro, vista desde la perspectiva de los propios comerciantes”. Tesis para obtener el título de Maestría en Ciencias Sociales con mención en Estudios de la Ciudad, Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO). Quito.
- Gómez, Ricardo (2008). “Indígenas urbanos en Quito: el proceso de etnogénesis del pueblo Kitukara”. *En Identidades, etnicidad y racismo en América Latina*. Fernando García (comp): pp. 107-120. Quito-Ecuador: Editorial Flacso.
- Herrera, Lucía (2000). “La ciudad del migrante: apuntes para el estudio de la representación de la ciudad en el discurso de los migrantes indígenas”. *Dialogo Intercultural: Memorias del Primer Congreso Latinoamericano de Antropología Aplicada*, Consuelo Fernández (editora): pp.289-297, en Quito-Ecuador: Editorial Abya Yala.
- (2002). *La ciudad del migrante: la representación de Quito en relatos de los migrantes indígenas*. Quito – Ecuador: Editorial Abya Yala.
- INEC, V Censo Población y Vivienda del 2001.
- Kingman, Eduardo (2009). “Ciudad, seguridad y racismo”. Ponencia elaborada para el Instituto de Estudios Peruanos.
- Kingman, Eduardo (2006). *La ciudad y los otros. Quito 1860-1940. Higienismo, ornato y policía*. Quito – Ecuador: Editorial Flacso.
- León, Guadalupe (2003). “Exclusión Social y Estrategias de vida de los Indígenas en Quito, Guayaquil y Tena”. En *Exclusión Social y Estrategias de Vida de los*

- Indígenas Urbanos en Perú, México y Ecuador*, ed. Jorge Uquillas, Tania Carrasco y Martha Rees, pp. 223-286, Capítulo IV. Quito: Consultoría para el Banco Mundial Ecuador.
- Lechner, Norbert (1999). “Desafíos de un Desarrollo Humano: Individualización y Capital Social”. Contribución al Foro Desarrollo y Cultura organizado por Science Po para Asamblea General del Banco Interamericano de Desarrollo, BID. Disponible en: <http://www.desarrollohumano.cl/extencion/bid.pdf>. (Visitada en 07/21/2010).
- (2002). “El Capital Social como problema cultural”. En *Revista Mexicana de Sociología-2 Año LXIV.2*, pp. 91-107, (Abril-Junio 2002) México DF: Instituto de Investigaciones Sociales, Universidad Nacional Autónoma de México.
- León, Guadalupe (2003). “Exclusión Social y Estrategias de vida de los Indígenas en Quito, Guayaquil y Tena”. En *Exclusión Social y Estrategias de Vida de los Indígenas Urbanos en Perú, México y Ecuador*, Jorge Uquillas, Tania Carrasco y Martha Rees (editores): pp. 223-286, Capítulo IV. Quito-Ecuador: Banco Mundial.
- Márquez, Francisca (2005). “Identidades Urbanas en Santiago de Chile”. Documento presentado en el VI Congreso de Antropología del Mercosur, retoma resultados de las investigaciones de Fondecyt No. 1020266 y No. 1050031, Uruguay.
- Morales, Patricio (2007). *Los Hijos del Sol: Reflexiones sobre el pensamiento político de los pueblos indígenas en el Ecuador*. Quito-Ecuador: Editorial CODENPE
- Mota, Laura y Eduardo A. Sandoval (2006). “El Rol del Capital Social en los Procesos de Desarrollo Local, Límites y el alcance en Grupos Indígenas” Toluca-México. *Red de Revistas Científicas de América Latina y el Caribe, España y Portugal. Economía, Sociedad y Territorio, enero-abril, año/vol V, número 020*. Disponible en: <http://redalyc.uaemex.mx/src/inicio/ArtPdfRed.jsp?iCve=11102005&iCveNum=3429>. (Visitada en 09/30/2008).
- Martínez, Luciano (1997). “Organizaciones de segundo grado, capital social y desarrollo sostenible”. *Iconos, Revista de Ciencias Sociales* No. 2, pp. 115-124. Flacso Ecuador.
- (2003). “Capital Social y Desarrollo Rural”. *Iconos, Revista de Ciencias Sociales* No. 16, pp. 73-83. Flacso Ecuador.
- (2006). “Las organizaciones de segundo grado como nuevas formas de organización de la población rural”. En publicación: *La construcción de la democracia en el campo latinoamericano de Grammont, Huter C.* CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, Buenos Aires. Disponible en <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/grupos/gram/C04MValle.pdf> (Visitada en 08/04/2010).
- Naranjo, Marcelo (2000). “Etnicidad e Informalidad”. *Desarrollo cultural y gestión en centros históricos*. Andrés Guerrero (ed). Quito, Ecuador: FLACSO Ecuador.
- Quirola, Diana (2009). “Sumac Kawsay. Hacia un nuevo pacto social en armonía con la naturaleza”. *El buen vivir: una vía para el desarrollo*. Alberto Acosta y

- Esperanza Martínez (comp): pp.103-114. Quito, Ecuador: Ediciones Abya Yala.
- Perreault, Thomas, Anthony Bebbington y Thomas Carroll (2001). “Organizaciones de Riego y Formación de Capital Social”. *Capital Social en los Andes*, Anthony Bebbington y Víctor Hugo Torres (ed): pp.105-140. Quito-Ecuador: Ediciones Abya Yala.
- Piselli, Fortunata (2003). “Capital Social: un concepto situacional y dinámico”. *El capital social, Instrucciones de Uso*, Arnaldo Bagnasco, Fortunata Piselli, Alejandro Pizzorno, Carlo Trigilia (comp): pp. 53-88. Buenos Aires-Argentina: Fondo de Cultura Económica de Argentina S.A.
- Rodríguez, Nelson (1990). *Migración a la Ciudad de Quito y Mercado Laboral*. Quito: Editorial Fraga.
- Rosero, Luis (2006). “Capital social, asentamiento urbanos y comportamiento demográfico en América Latina”. *CEPAL, Notas de Población* No. 81, p. 73-95. Santiago de Chile. Disponible en http://www.eclac.cl/publicaciones/xml/8/27108/lcg2300-P_4.pdf (Visitada en 07/15/2010).
- Torres, Víctor (2001). “¿Los municipios son agentes de cambio social? Reflexiones sobre el capital social y el desarrollo local en Ecuador”. *Capital Social en los Andes*. Quito: Ediciones Abya Yala.
- Valarezo, Galor Ramón (2001). “El índice de capacidad Institucional de las OSGs en el Ecuador”. *Capital Social en los Andes*, Anthony Bebbington y Víctor Hugo Torres (ed): pp.39-68. Quito-Ecuador: Ediciones Abya Yala.
- Villalba Unai (2007). “Participación y desarrollo: ¿Capital Social y/o empoderamiento?”. Ponencia presentada en el Congreso “El desafío del desarrollo humano. Propuestas locales para otra globalización”, 8, 9,10 de febrero. Instituto Hegeoa, Facultad de Ciencias económicas y empresariales. Bilbao.
- Valdivieso, Nancy (2007). Modernización del Comercio Informal en el Centro Histórico”. CIESAL- Simposio URB-1, FLACSO Ecuador. Disponible en: <http://www.reseau-amerique-latine.fr/ceisal-bruxelles/URB/URB-1-VALDIVIESO.pdf>. Visitado 07/31/2010
- Naranjo, Marcelo (2000). “Etnicidad e Informalidad”. *En Desarrollo cultural y gestión en centros históricos*, ed. Andrés Guerrero. Quito: FLACSO Ecuador.
- PMB Puma Business Solutions, (2005). “Censo Socioeconómico, Unión de Organizaciones Indígenas Jatun Ayllu Kitu Runakuna”. Banco Interamericano de Desarrollo Ecuador.
- Soto, Ileana, (2008). “Revisión de categorías sociolingüísticas en la fundamentación de una propuesta de EIB en ambientes urbanos. El caso de Quito”. *Revista Académica Alteridad* No.5, Universidad Politécnica Salesiana. Noviembre de 2008.

Documentos

- Administración Municipal Manuela Sáenz del Municipio del Distrito Metropolitano de Quito (2006). “Agenda del Desarrollo del Subsector Centro Histórico”.

Administración Municipal Manuela Sáenz, del Municipio del Distrito Metropolitano de Quito (2007). “Censo Indígenas Comerciantes del Centro Histórico”.

El Comercio (2002). “Los Indígenas por una red de comercio”. 1/23/2002

El Comercio (2010). “Todos los caminos llevan al mall”, sección: Negocios. 8/8/2010

El Hoy, Blanco y Negro (2003). “Mamaluchismo persiste”. 5/07/2003

Jijón Francisco (2005). “Gestión del Espacio Público en el Centro Histórico”.

Vásconez Ana Rosa (2010). “Informe General de la Situación Actual 2010. Fundación Proyecto Salesiano Centro Hospedería Campesina “La Tola”.

Organización Jatun Ayllu Kitu Runakuna (2008). “Memorias Taller de Fortalecimiento de Capacidades CODENPE- Jatun Ayllu”, pp 1-17. Quito.

Nómina de Entrevistados

Entrevista 1a, Feliciano Mejía, Presidente Consejo de Gobierno Jatun Ayllu (comerciante), 20 de septiembre de 2007

Entrevista 2a, José Guapi, Presidente Asociación Atiry, (sastre), 2 de febrero de 2008

Entrevista 3a, Francisco Pallas, Miembro Consejo de Gobierno Jatun Ayllu, (comerciante) 27 de febrero de 2007

Entrevista 4a, Ernesto Ucsha, pintor de cuadros de Tigua y comerciante de artesanías, 8 de septiembre de 2007.

Entrevista 6a, Teresa, vendedora de dulces, 9 de septiembre de 2007.

Entrevista 8a, Eloísa, vendedora de ropa en C.C. Hermano Miguel, 1 de septiembre de 2010.

Entrevista 9a, Ana Rosa Vásconez, Trabajadora Social Hospedería Campesina La Tola, 31 de agosto de 2010.

Entrevista 10a, José Olmedo, Presidente Asociación Refrescrito, 31 de agosto de 2010.

Entrevista 11a, Gabriel Lema, vendedor de jugo de coco, 31 de agosto de 2010.

Entrevista 12a, Juan Chimba, estibador giro de papas, 31 de agosto de 2010

Entrevista 13a, Yolanda, vendedora ambulante de figuras para refrigeradoras, 1 de septiembre 2010.

Entrevista 14a, José Rafael Orellano Cahiguango, vendedor ambulante de pulseras, 2 de septiembre de 2010.

Entrevista 15a, Martha Pérez, vendedora de granos, 3 de septiembre de 2010.

Entrevista 16a, Olga Tene, Severino, Carolina y Jumandi, miembros Red Juvenil de Pueblos y Nacionalidades del Ecuador, 4 de septiembre 2010

Entrevista 17a, Marlene Mañay, dirigente Centro Comercial Hermano Miguel, 8 de septiembre de 2010.

ANEXO

Conceptos de Capital social

Autor	Definición
Banco Mundial, 1998	Se refiere a las instituciones, relaciones, actitudes y valores que gobiernan la interacción de personas y facilitan el desarrollo económico y la democracia (Flores y Rello, 2001:2).
BID	El BID ha definido al “capital social como las variadas formas de organización social que han existido a lo largo de la historia y que han sido usadas por generaciones para movilizar recursos y atender fines de orden social económico y político” (Mota, 2006: 790).
Bourdieu, 1985	“El capital social es la suma de recursos, actuales y potenciales correspondientes a un individuo o grupo, en virtud de que estos poseen una red duradera de relaciones, conocimiento y reconocimientos mutuos más o menos institucionalizados, esto es la suma de capitales y poderes que semejante red permite movilizar. Hay que admitir que el capital puede revertir una diversidad de formas, si se quiere explicar la estructura y dinámica de las sociedades diferenciadas” (Martínez, 2003:73). Se refiere también a las redes permanentes y membresía al grupo que aseguran a sus miembros un conjunto de recursos actuales o potenciales (Flores y Rello, 2001:2). Bourdieu critica el modelo neoliberal.
Coleman, 1990	Se refiere a los aspectos de la estructura social que facilitan ciertas acciones comunes de los actores dentro de la estructura (Flores y Rello, 2001:2). Fine critica a Coleman, mencionando que el concepto se deriva de la corriente neoclásica (Martínez, 2003:73). A Coleman le interesa capital social en su relación con la formación de capital humano. El CS está definido por su función, facilita algunas acciones que se enmarcan dentro de la lógica de elección racional de los individuos. El capital social es productivo (Villalba, 2007:7). “Bourdieu y Coleman coinciden en definir al capital social como un conjunto de recursos disponibles para el individuo derivado de su participación en redes sociales” (Arboleda, 2008:77).
Durkheim, 1897	Se refiere a la ausencia de conflictos sociales latentes y a la presencia de fuertes lazos sociales (Rosero, 2006:76).
Lechner Norbert	“Entendido como la trama de confianza y cooperación desarrollada para el logro de bienes públicos” (Lechner, 1999:12).
Portes, 1998	El capital social para Portes representa la capacidad de lograr beneficios mediante la pertenencia a redes y otras estructuras sociales (Rosero, 2006 :76). “Hace énfasis en el carácter colectivo del capital social, ejerce influencias como fuente de control social, apoyo familiar y beneficios a través de redes sociales” (Arboleda, 2008:79).
Putman, 1993	<p>“Rasgos de la organización social como confianza, normas y redes que pueden mejorar la eficiencia de la sociedad facilitando acciones coordinadas” (Lechner, 1999:12). La existencia de asociaciones o comunidad cívicas fuertes (Lechner, 1999:12) contribuye a una forma de gobierno más transparente y mejora indicadores socioeconómicos (Bebbington, 2001:13).</p> <p>“Redes recíprocas informales, confianza y normas-en instituciones jerarquizadas y horizontales- que facilitan la cooperación y coordinación para beneficio mutuo (Álvarez, 2002:78).</p> <p>Putman además hace referencia a los “Aspectos de las organizaciones sociales, tales como las redes, las normas y la confianza que permiten la acción y la cooperación para beneficio mutuo (desarrollo y democracia)” (Flores y Rello, 2001:2). “El capital social debe ser entendido como el conjunto de redes y normas de reciprocidad que garantizan la interacción y la cooperación social” (Villalba, 2007 :7)</p> <p>Putman se refiere a las potencialidades organizativas de varias regiones de Italia, donde se constata una red de organizaciones que acogen y potencian inquietudes humanas. En</p>

	las zonas de mayor capital social, existe mayor desarrollo económico y político (Martínez, 1997:115). Putman menciona que las redes sociales poseen valor para quienes se hallan en ella (Arboleda, 2008:78).
Vylder	Reconoce distintos tipos de capital: financiero (dinero), físico (infraestructura productiva), humano (escolaridad), social (democracia, prensa, derechos, humanos, normas, justicia y demás instituciones) como bienes colectivos cuya acumulación es la base del desarrollo (Torres, 2001:149).
Flores Margarita y Fernando Rello, 2001	“El CS es la capacidad de acción colectiva que hacen posible ciertos componentes sociales, con el fin de obtener beneficios comunes”. Es la capacidad de obtener beneficios a partir del aprovechamiento de las redes sociales, la existencia de las redes brinda ventajas a los individuos que tienen acceso a ella. La capacidad de obtener esta ventaja adicional es un capital (Flores y Rello, 2001:10)
Fukuyama, 1995	Define al capital social como los recursos morales, confianza y mecanismos culturales, que refuerzan los grupos sociales (Flores y Rello, 2001:2). Fukuyama fue un teórico social de modelos del ajuste (Martínez, 2003:7).
Woolcock, 1998	Se refiere a las normas y redes que facilitan la acción colectiva y el beneficio común (Flores y Rello, 2001:2).