

El itinerario de jóvenes migrantes: Memoria de las familias indígenas en el desplazamiento entre el campo y la ciudad

SP.31: Procesos educativos en contextos de migración y desigualdad. Experiencias formativas, identificaciones y relaciones generacionales

Ponentes

Nombre	Pertenencia Institucional
Andrea Belén Tamayo Torres	Universidad Central del Ecuador (Quito - Ecuador)

1. Introducción

Esta investigación tiene como foco de estudio a la población migrante indígena de Cotopaxi que acude al Centro Nuevos Horizontes ubicado en el Sur de la ciudad de Quito en Ecuador, extensión del Colegio Intercultural Bilingüe Jatari Unancha que pertenece al Sistema de Educación Indígena de Cotopaxi (SEIC), ya que se considera que el espacio educativo es uno de los escenarios en los cuales se constituyen dichas identidades en disputa, además de haber sido el espacio en el que la investigadora participó de los procesos educativos comunitarios, como docente.

El Centro Nuevos Horizontes fue creado como un espacio educativo para adolescentes y jóvenes que han migrado. Esta necesidad es históricamente presentada por las mismas comunidades indígenas, quienes tienen familiares (parientes de hasta tercer y cuarto grado de consanguineidad) en la ciudad capital (Estudiantes Centro Nuevos Horizontes - Colegio Jatari Unancha 2018).

Sin embargo, a este centro educativo no solamente llega población indígena de Cotopaxi, también se inscriben migrantes internos provenientes de las provincias de Manabí (población montubia) y de Imbabura (población afrodescendiente), aunque en muy baja proporción (Tamayo 2018), así como personas adultas que por circunstancias distintas de vida no han podido terminar sus estudios de bachillerato y que hoy por hoy, se enfrentan a un mercado que exige que tengan un título para ejercer ocupaciones que antes no lo requerían, por ejemplo, auxiliares de limpieza (Tamayo 2018).

Por esta razón, el Centro Nuevos Horizontes tiene dinámicas distintas. Las clases son semipresenciales, es decir, se brindan los días sábados y domingos. Esto permite que los y las estudiantes que trabajan, puedan hacerlo entre semana (de lunes a viernes). Esta dinámica no se diferencia de otros centros educativos del Colegio Jatari Unancha, es decir, al igual que en la ciudad de Quito, en las comunidades indígenas de Cotopaxi el horario de clases se ejecuta los fines de semana. Así, quienes se encuentran en sus comunidades por lo general se dedican a actividades agrícolas, mientras que quienes han migrado a la ciudad, por lo general se dedican a otro tipo de labores como: venta de alimentos en mercados, obreros de la construcción, colectores de pasajes en transporte

público y empleadas domésticas.

Aquí se hace necesario diferenciar el trabajo remunerado, de aquel que, siendo trabajo, no es remunerado. En ese sentido, se encuentran quienes apoyan a sus padres y madres en la venta de alimentos en los mercados locales o quienes realizan trabajos de cuidado en sus hogares en la crianza de niñas y niños; y que no tiene otras personas que puedan realizar estas actividades, siendo los y las estudiantes quienes realizan estas labores (Estudiantes Centro Nuevos Horizontes - Colegio Jatari Unancha 2018).

La información presentada es la síntesis del trabajo realizado en entrevistas a actores clave, además de grupos focales con estudiantes, con el fin de obtener distintos puntos de vista sobre la misma problemática a ser abordada. En este estudio, se posiciona las reflexiones de las autoridades y docentes del Sistema Indígena de Cotopaxi, pero sobre todo de los estudiantes en situación de migración interna, quienes son los sujetos históricos, políticos y protagónicos de este estudio, sin embargo, no se reflejará con literalidad todos sus testimonios, con excepción de algunos que sean relevantes para presentar ideas precisas sobre los tópicos tratados.

Se trasciende de la idea de la antropología clásica en la cual el investigador realiza una serie de preguntas con el fin de “extraer” información, la cual posteriormente será categorizada por él. No se trata por tanto de un acto de hablar por las protagonistas de los procesos, en la cual, quien investiga repiten a su manera la palabra de las informantes; tampoco se trata de un ejercicio de ventriloquia, más bien se pretende la construcción de un diálogo entre quien investiga y los protagonistas de este proceso educativo: los estudiantes en situación de migración interna.

La subjetividad de los protagonistas tiene un locus diferente al de quien investiga, incluso siendo su docente, pues indiscutiblemente se marca una relación de poder (Giroux 2003), incluso si quien lleva el proceso pedagógico se ampara en metodologías populares y horizontales. Por tanto, se hace necesario superar aquella perspectiva del “informante”, puesto que las voces que dialogan con quien investiga son parte de la dinámica educativa, están en el cotidiano, por ello será indispensable presentar sus voces como protagonistas de este proceso.

2. Itinerarios de viaje y memorias de las familias indígenas

¿Qué es lo que motiva a los indígenas de Cotopaxi a abandonar sus comunidades de origen? ¿Qué motivo a otros miembros de su ayllu^[1]? ¿Qué mecanismos utilizaron para llegar a Quito? ¿Cuáles fueron las dificultades, pero también los momentos de victoria en dicho tránsito? Las experiencias entorno al viaje del sujeto migrante indígena manifiesta la complejidad en la que conforma su identidad.

Por eso, en el siguiente apartado se pretende presentar a través de las voces de quienes han migrado, un vistazo a esta construcción, tomando en cuenta la representación que para ellos tiene su ayllu tanto en el punto de partida como en el punto de llegada, sus historias de victoria y derrota, la influencia de los procesos de modernización en su construcción identitaria, la forma en la que se reconfiguran ciertos consumos culturales, el retorno temporal a la comunidad; poniendo énfasis en como todo esto constituye sus identidades en disputa.

Para aquellos sujetos indígenas que han migrado, la presencia de sus ayllus no desaparece con su traslado del campo a la ciudad. Al contrario de lo que se podría pensar, los lazos se fortalecen mucho más. De hecho, a través de las “redes” familiares (Eguiguren 2017) que se encuentran en el lugar de llegada, los indígenas en situación de migración tienen la posibilidad de apoyarse tanto en lo material, como en lo afectivo. Esto sucede porque dentro de los ayllus, generaciones anteriores han realizado este mismo proceso migratorio. Abuelos, padres, hermanos, tíos, primos, compadres son quienes acogen al sujeto indígena en situación de migración al momento de llegar a Quito (Estudiantes Centro Nuevos Horizontes - Colegio Jatari Unancha 2018, grupos focales).

De esta manera, el parentesco, entendido como red, se constituye en un mecanismo de vital importancia para acceder a recursos que, de otra manera, no sería posible conseguir en un solo viaje, el cual, por lo general, se convierte en el último viaje, puesto que la mayoría de indígenas en situación de migración prefiere tener una estadía permanente, una vez que, junto al ayllu, se decide dejar la comunidad (Estudiantes Centro Nuevos Horizontes - Colegio Jatari Unancha 2018, grupos focales). Eso, sin embargo, no les impedirá regresar en el futuro a sus comunidades, aunque dicho retorno sea realizado de manera temporal, como veremos más adelante.

Tanto las generaciones anteriores como las actuales tienen algo en común, todos han migrado por diversas aspiraciones personales y colectivas (a nivel de ayllus): “mi familia viajó en busca de un futuro mejor”, “porque la tierra no producía lo suficiente para vivir”, “para encontrar trabajo” (Estudiantes Centro Nuevos Horizontes - Colegio Jatari Unancha 2018, Grupos focales) es decir, los sujetos que han realizado este tránsito han constituido un imaginario con respecto a sus oportunidades, frente a realidades que se sopesaban demasiado complejas para hacer sostenible sus modos de vida en el campo.

“Según las conversaciones con los estudiantes quienes migran son personas de la parte central del país, jóvenes desde los 14 años; por ejemplo, de Chimborazo o Cotopaxi han migrado al suroriente de Quito. Esa es una de las razones por la cual se creó una extensión del colegio Jatari Unancha en la ciudad. Migran porque quieren trabajar, ayudar en las labores de los hermanos mayores o con su pareja y sirven como apoyo para seguir saliendo adelante. Nosotros conocemos que el espacio que más está ocupado por los migrantes es el Mercado San Roque, y el Mercado Mayorista. Es decir, migran a toda la parte de Guamaní o el suroriente de Quito, ahí es donde está asentada la mayoría de la población migrante. Y están en esos espacios porque allá en las comunidades no hay empresas grandes e igual el comercio es muy escaso y sólo local. Ellos tratan de buscar nuevas alternativas, no las mejores, pero nuevas alternativas en donde a ellos llega un poco más de dinero y por eso yo creo que la mayoría de migrantes viene por la necesidad”. (Docente entrevistado 1, abril 2018)

En este sentido, los sujetos en situación de migración no son meros actores pasivos movidos únicamente por las fuerzas estructurales (la instalación del minifundio, la insuficiencia de recursos agrícolas, la descomposición de la estructura agraria hacendaria para dar paso a la privatización de la tierra en pocas manos), existen unas ciertas experiencias a nivel cultural que permite que dichos sujetos desarrollen un relato con múltiples significados. El ayllu juega entonces un papel importante porque se convierte en el eje motor y punto central que motiva el viaje, puesto que no solo se trata de elaborar estrategias que hagan frente a estas difíciles situaciones económicas, sino que permitan reproducir sus formas de existencia y sus mundos de vida en la ciudad. En ese sentido, la experiencia comunitaria se constituye en una forma de resistencia frente al modo de vida predominantemente individualista en el capitalismo.

Los ayllus generan condicionamientos que vuelven a contextualizar y generan sentidos en los sujetos indígenas en situación de migración, así, por ejemplo, los interlocutores en esta investigación manifiestan que: “a pesar de vivir acá, hacemos las mismas cosas que allá hacíamos allá, en la casa” (Estudiantes Centro Nuevos Horizontes - Colegio Jatari Unancha 2018, Grupos focales). Una de las expresiones más relevantes en este sentido, es que, a pesar de sus vivencias en la ciudad, el ayllu no deja de ser la guía que el sujeto indígena en situación de migración “debe” seguir. Por tanto, el ayllu termina imponiéndose como forma que organiza socialmente a los sujetos indígenas, no solo en el conjunto, sino también en la vida doméstica.

Así, si se presenta una desavenencia o problema de algún tipo con el sujeto indígena en situación de migración, siempre será el ayllu el que intervenga con el fin de proporcionar una salida/condicionamiento/apoyo/amonestación a dicho sujeto (Tamayo 2018). Por esta razón, los sujetos indígenas en situación de migración replican en la vida doméstica manifestaciones culturales y formas de relacionamiento que sostenían en su comunidad de origen.

Por otro lado, durante su desplazamiento entre el campo y la ciudad, el sujeto indígena en situación de migración se encuentra inmerso en condiciones sociales y económicas complejas a ser sorteadas, por ejemplo, la discriminación y la subalternización por parte de ese “otro” de la ciudad, así como la subocupación de la mano de obra por la oferta excesiva de la misma, que hace que sus jornales sean reducidos y, por tanto, su situación sea precaria.

Este hecho se manifiesta en varios puntos específicos de Quito, por ejemplo: en las avenidas 6 de Diciembre y Granados al Norte de Quito, bajo el puente de Chillogallo al Sur de Quito o en el sector El Triángulo en los Valles (periferia de Quito), donde los indígenas venden su mano de obra como albañiles o plomeros, disputándose un lugar por obtener un lugar dentro de la industria de la construcción, pero también por conservarlo, lo que inevitablemente los lleva a una situación de competición laboral entre personas precarizadas. En estos espacios, ellos son contratados por horas (jornadas), donde no se brinda los derechos laborales de ley, así como el equipamiento de seguridad adecuado para sus funciones, generando con esto inestabilidad laboral y condiciones sociales de pobreza (Estudiantes Centro Nuevos Horizontes - Colegio Jatari Unancha 2018, Grupos focales).

También, la población migrante interna se encuentra focalizada en los mercados de Quito, en el caso de la población que participa en esta investigación, los padres de los estudiantes o ellos mismos, se encuentran localizados dentro del mercado Mayorista en el sur de la ciudad de Quito. En estos espacios, laboran como comerciantes formales (con un puesto dentro del mercado) o informales (en calles y veredas alrededor del mercado o caminando alrededor del mismo) (Estudiantes Centro Nuevos Horizontes - Colegio Jatari Unancha 2018, Grupos focales).

A pesar de las complejidades y dificultades que los rodean, esto no elimina como parte de las percepciones del sujeto migrante, contemplar a la ciudad como una alternativa para cambiar en algunos aspectos sus condiciones económicas:

“Sí mejoró la situación mía y de mi familia, acá tenemos más oportunidades, nosotros también queremos el buen vivir que tiene la gente de la ciudad [...] Aquí “siquiera” encontré trabajo, porque en donde mis papis [refiriéndose a la comunidad o campo] no teníamos a veces ni qué comer [...] A pesar de todos los problemas que hay acá, yo puedo apoyar a mis papás, porque allá [refiriéndose a la comunidad o campo] ya ni [se puede] sembrar”. (Estudiantes Centro Nuevos Horizontes - Colegio Jatari Unancha 2018, Grupos focales)

La ciudad entonces, deja de ser ese “monstruo”, ese espacio ensordecedor y terrible. Existen, pues, historias de logros, aunque estos no dejen de lado la nostalgia. La ciudad se resignifica para el migrante del campo. En ella también puede ver posibilidades a través de sus propias estrategias, aquellas como recurso para enfrentar históricamente al colonizador, en las que de una u otra manera logra introducirse como parte de la dinámica de la ciudad, aunque esto moleste a sus habitantes.

De esta forma, se constituye “un espacio donde cualquier sentido puede solaparse y refundirse precisamente en el extremo que aparentemente se le opone” (Cornejo Polar 1996, 841). La ciudad y el campo como binarios opuestos no pueden evitar las transmisiones de elementos culturales entre una y otra; y es en ello, donde el migrante logra inscribir sus historias de victorias.

Con respecto a la influencia de los procesos de modernización en su construcción identitaria, no se puede negar que estos sucedan en todos los espacios de la sociedad (Hobsbawm 1999), esto se debe a que ningún lugar en el mundo es ajeno a la influencia del capitalismo globalizante, esto a su vez no suprime la existencia de rezagos de regímenes anteriores, al contrario, son gracias a estos que el capitalismo se constituye y continúa su funcionamiento. Es por ello que, a pesar de la influencia permanente del ayllu y de cómo este les permite sostener de diferentes formas su mundo comunitario de vida en la ciudad, esto no evita que los sujetos experimenten la modernización de la ciudad. Esto sucede porque la población indígena al verse inserta dentro de dichas dinámicas, se ve en la necesidad de reestructurar la forma en la que constituyen sus relaciones sociales.

En este proceso de ingresar a la ciudad, los sujetos indígenas encuentran formas particulares de apropiación del fenómeno de la globalización y de las modalidades específicas en las que se presenta el capitalismo en particular, que se manifiesta en la forma en la que se transforman sus subjetividades con respecto a los elementos que conforman su identidad: su comunidad de origen, los sentimientos de pertenencia o de desarraigo que experimenta (Vásquez Arreaga 2014) o los consumos que realizan (Hobsbawm 1999). En este sentido, los entrevistados manifiestan que llegar a la ciudad ha cambiado la manera en cómo la conciben: “no sé, hay más cosas, más variedad, más movimiento, es como que te abre la mente” (Estudiantes Centro Nuevos Horizontes - Colegio Jatari Unancha 2018, grupos focales). Así, es posible observar que, aunque no se deja atrás el mundo andino, tampoco se desprecia el mundo occidental, por esta razón Degregori (2014) afirmará que:

“El solo hecho de migrar constituye ya en la mayoría de los casos, en mayor o menor grado, un acto de modernidad. Por lo general no migra el resignado a su suerte, sino aquel que se rebela contra ella y busca cambiarla en el mundo exterior. La migración expresa, por tanto, tendencialmente, un cierto ánimo, una cierta actitud psicológica que acentúa la apertura a lo nuevo y la orientación al futuro. Por lo demás, aunque muchas veces se perciban ellos mismo como los más pobres y oprimidos, lo que tienden a migrar son los más jóvenes, lo más educados y no los más pobres entre los pobres de una comunidad”. (Degregori 2014, 19)

De esta forma, la modernización se entrelaza con una tradición “viva y móvil”, pero “heterogénea y contradictoria en sus componentes” (Mariátegui citado en Degregori 2014, 20). En este sentido, lo manifestado por los estudiantes da cuenta que la experiencia migratoria no es uniforme, no refleja tampoco grados de “aculturación”, sino que, por el contrario, lo que se aprecia es un complejo entramado de relaciones que a la vez que reflejan modos de vida del ayllu, también se ven elaborados de acuerdo a la experiencia que se va adquiriendo en la ciudad. Así, “la vida del migrante decurre, conflictiva y contradictoriamente, en el tránsito entre dos mundos, entre dos espacios, entre dos tiempos” (Lentz 1985, 12).

De la misma forma, existen contradicciones inherentes con respecto a los consumos que el sujeto migrante realiza en su movimiento entre el campo y la ciudad. Por ejemplo, en referencia al uso de la vestimenta manifiestan: “a veces aquí también, vestimos como allá [comunidad], aunque aquí es menos” (Estudiantes Centro Nuevos Horizontes - Colegio Jatari Unancha 2018, Grupos focales). Dentro de las instalaciones escolares es frecuente observar, sobre todo en las mujeres, el uso de la vestimenta que es propia de las comunidades indígenas en Cotopaxi, sin embargo, esta es alternada con prendas de vestir correspondientes a un “misti[2]” o a un sujeto de la ciudad que vive las dinámicas de modernización de la misma.

De la misma forma, en referencia a la música existe una doble o triple forma de consumo; es decir, no solo música que es escuchada dentro de las comunidades, correspondiente a la música de banda, o música de género urbano que la ciudad acumula sobre ellos, como es el “reguetón”, sino también la música que escuchan en el movimiento migratorio (transportes de bus interprovincial) que termina siendo un consumo habitual, entre estas: tecno cumbias, música chicha[3] (Estudiantes Centro Nuevos Horizontes - Colegio Jatari Unancha 2018, Grupos focales).

Entre otros consumos también se encuentra la comida, la cual, tiene pocas variantes, dado la fuerte producción de tubérculos en toda la Sierra Centro y Norte de Ecuador, lo que determina la alimentación de esta población. Sin embargo, es necesario mencionar que, en los contextos de fiesta, en las comunidades indígenas se sirve como parte de los alimentos el “cuy”. Esta tradición se sostiene en los ayllus que han migrado en la ciudad, sin embargo, no es una costumbre habitual del habitante de la ciudad.

A todo esto, se incluye como parte de las dinámicas del migrante interno su retorno temporal a la comunidad, tema que se manifestó retomar. Los sujetos indígenas en situación de migración realizan esta acción siempre que

existen ciertos eventos importantes para el ayllu, como: los matrimonios, los bautizos, la visita a sus difuntos el segundo día de noviembre, algunas mingas, entre otros (Estudiantes Centro Nuevos Horizontes - Colegio Jatari Unancha 2018, grupos focales).

En este retorno opera la nostalgia, que permite reconstruir lazos con el lugar de origen, pero también operan los condicionamientos que la ciudad ha acumulado sobre el migrante. Muchos regresan con vestimenta, tecnología y consumos propios de la ciudad (Tamayo 2018). Estos a su vez, son la puerta para que el indígena de la comunidad pueda observar dentro de su propia dinámica este “otro mundo”, del cual ya no pueden replegarse. Las introducciones de nuevos elementos culturales de la modernización se hacen presentes y también cobran forma dentro de las comunidades.

Por tanto, no se puede pintar el paraje de páramo sin observar la intromisión de la modernización de la ciudad. Los migrantes han retornado, no solo en términos materiales, sino con otras manifestaciones culturales, que “son y no son”, que están presentes, pero a su vez no logran imponerse totalmente. El retorno se constituye, por tanto, en una expresión tangible del tránsito y las experiencias que ha vivido el sujeto migrante, por las cuales genera un cumulo de contenidos repletos de inestabilidad y multiplicidad, puesto que este se encuentra “más atento a la fijación de sus experiencias distintas y encontradas que a la formulación de una síntesis globalizadora” (Cornejo Polar 1996, 841) de dichas experiencias.

3. Voces múltiplemente situadas: la construcción identitaria del sujeto migrante

Para hablar sobre la construcción identitaria de los indígenas que se mueven entre el campo y la ciudad, se hace necesario retomar el debate planteado por Antonio Cornejo Polar acerca de la categoría “heterogeneidad”, para llevarla como un foco que permita comprender el fenómeno social de la migración. La “heterogeneidad” refiere a los “procesos de producción de literaturas en las que se intersecan conflictivamente dos o más universos socio-culturales” (Cornejo Polar 2003, 10). Esta categoría permite analizar no solo las producciones literarias, sino toda manifestación cultural que sea producto de este choque entre dos o más culturas.

En fenómenos sociales como la migración, se evidencia en los sujetos y sus manifestaciones culturales estas disputas y repulsiones entre la cultura andina y la cultura occidental, que no llegan a presentarse como una síntesis armónica. El desplazamiento que provoca la migración interna; es decir, este movimiento entre el mundo andino y el mundo occidental, duplica el lugar de enunciación del sujeto, generando discursos y prácticas que se manifiestan como contrapuestos, repelidos, pero a la vez, como enredados y urdidos entre sí.

Por eso Cornejo Polar afirmará que “el discurso del migrante es radicalmente descentrado, en cuanto se construye de ejes varios y asimétricos, de alguna manera, incompatibles y contradictorios” (Cornejo Polar 1996, 841) . El discurso del sujeto indígena que migra a la ciudad es en realidad el resultado de dos centros, de dos mundos contrapuestos, es la construcción de una voz cuya posición está “doble o múltiplemente situada” (Cornejo Polar 1996, 841), pero esta voz no integra estos mundos de manera uniforme, los mantiene urdiéndose en constante contradicción.

En este sentido, una situación que se evidencia en la ciudad de Quito, consiste en que los indígenas en situación de migración conservan niveles básicos de identidad, como la vestimenta (ver anexos), la lengua y la convivencia bajo el mismo techo con miembros de sus familias ampliadas o ayllus, a menos que sea la primera generación en migrar, en cuyo caso podrían encontrarse solos, aunque esto no es muy frecuente.

Esto a su vez, hace manifiesto comportamientos paradójicos, puesto que por un lado el sujeto indígena en situación de migración busca reunirse con sus iguales en la ciudad procurando conformar un “nosotros”(Said 2005) comunitario. Esta práctica es el resultado de la experiencia previa del sujeto migrante, que condiciona la forma en que realiza su residencia en la ciudad, tendiendo a repetir las relaciones sociales del campo, las cuales son contrarias a la ciudad y sus lógicas que se insertan dentro del relato del capitalismo moderno.

Al mismo tiempo, el migrante adopta nuevos consumos culturales adquiridos por su residencia en la ciudad. Estos generan comportamientos de acuerdo a los masivos e inéditos condicionamientos que la ciudad acumula sobre sí (Cornejo Polar 1996, 838). Puesto que en cualquier lugar que el sujeto migrante se encuentra procura “habitarlo” aunque no se produzcan en las condiciones sociales más deseadas (Said 2005). Por tanto, la migración y el habitar desde esta forma constante de desplazamientos no son ideas contrapuestas. Al contrario, a partir de esto se constituye una “mirada contrapuntística” (Said 2005); es decir, una forma de construir la identidad desde significados propios que solo pueden ser tejidos por quien se encuentra hablando desde

múltiples lugares.

Por esta razón, la población indígena de Cotopaxi, constituye estrategias de espacialización (Clifford 1999) que le permitan constituirse como cultura en términos de sus prácticas de tránsito. En este sentido, Clifford (1999) señala la importancia del movimiento y entiende a las culturas como sitios de residencia y viaje, procurando comprender el conocimiento que se producen en este desplazamiento constante. Así, este constante ir y venir de la ciudad al campo y del campo a la ciudad, configuran unas formas de constituir una identidad propiamente migrante, es decir, su identidad está marcada tanto por lo aprehendido en el campo, como por aquellas nuevas prácticas que se instituyen en la ciudad.

El encuentro entre las distintas matrices culturales provocadas por la migración, confronta poco a poco “lo extraño” con “lo propio” en medio de una compleja convivencia contradictoria. Así, por ejemplo, dentro de la ciudad de Quito, el sujeto migrante se ve confrontado por la necesidad de hacer el uso de la lengua española, lengua que no es dominante en su entorno, pero que se ve obligado a aprender, en medio de esta dinámica, el habla se transforma, no solo para el sujeto migrante, sino también para el sujeto de la ciudad.

Así, los discursos que en un primer momento supondrían emerger desde el predominio de la lengua española, están marcados por quichuismos, es decir, este uso de palabras, términos e incluso sonidos del habla kichwa, posibilitando que la cultura indígena se vaya urdiendo en el lenguaje cotidiano de la ciudad, teniendo una amalgama contradictoria que viabiliza y a la vez rompe con las formas en las cuales se hace el acto comunicativo a diario:

“El lenguaje con el cual los migrantes desarrollan su discurso, esta “media lengua” – ni español ni quichua – es la demostración más palpable, y quizás la más rica en contenidos, de la existencia real del conflicto al que hemos aludido. Un análisis semiótico [...] nos revelaría en muchos sentidos, la doble pertenencia, la doble afiliación del migrante al espacio, al tiempo, al mundo del trabajo y del ocio”. (Lentz 1985, 12–13)

De esta manera, la migración puede ser entendida desde la inestabilidad y la multiplicidad que conlleva el desplazamiento de un lugar a otro. Entonces, se puede observar en el sujeto migrante esta pugna entre dos matrices culturales contrapuestas: campo – ciudad, mundo andino – mundo occidental. Esto le permite “tramar narrativas bifrontes” (Cornejo Polar 1996, 841), es decir, una suerte de hilar entre dos discursos que son completamente contrapuestos entre sí, por un lado, el mundo andino con su cosmovisión y sus tradiciones, pero, por otro lado, el mundo occidental con su correlato de sobreproducción y consumismo.

Por eso, es que el sujeto indígena en situación de migración desarrolla la capacidad de actualizar dos lenguas confrontadas: el kichwa y el español, y dos tecnologías históricamente antagónicas desde el encuentro del Fray Valverde con Atahualpa: la oralidad y la escritura (Cornejo Polar 2003). Por tanto, sus discursos son producto de la contradicción entre sus múltiples lugares de enunciación, en los que habita y por los cuales transita.

Con esto, lo que se procura señalar es que las experiencias del sujeto indígena migrante, no se definen en una síntesis globalizadora de los distintos sistemas culturales que se encuentra viviendo. Más bien, ejerce ambos en una constante contradicción y vive a través de esta contradicción todas las experiencias que encuentra cotidianamente, construyendo sentidos. Por tanto, el discurso del sujeto migrante puede llegar a estar fragmentado, disperso, desbordado y hasta “esquizofrénico” (Cornejo Polar 1996) configurando de esta manera su identidad y su itinerario como migrante.

La construcción de la identidad del sujeto indígena en situación de migración también está marcada por la mirada del otro; ese otro que, en este caso se refiere al habitante de la ciudad que, a su vez, se encuentra alienado por la ideología dominante. En este sentido, la llegada del migrante interpela al observador quiteño, que lo ve llegar y transformar su espacio. Emerge en el capitalino un temor, una ansiedad por reconocer al migrante que habita su ciudad. El sujeto indígena que migra desestabiliza el interior del habitante de la ciudad, porque este último deja de reconocer su entorno y el orden social establecido por la hegemonía al que se encontraba acostumbrado (Chambers 1994).

Existe, por tanto, una interpelación ética, política y afectiva al sujeto nativo, puesto que la que se consideraba como morada de un “nosotros-ciudad” empieza a ser tomada por un “ellos-indígenas”. En este caso de estudio, implica también una transformación para los “quiteños” o para “la ciudad capital”, ya que lo que en principio tenía un sentido de pertenencia para los ciudadanos de la capital, ahora se torna desconocido. De esta manera, se

genera miradas “bifrontes” (Cornejo Polar 1996); es decir, miradas negativas y positivas de los migrantes.

Con respecto a las miradas negativas, se observa que los indígenas que migran del campo a la ciudad se encuentran expuestos a formas de subalternización por parte de los habitantes de la ciudad. El “deber ser cultural” hace mirar al sujeto migrante como un ser “malo”. Con lo cual se activan los dispositivos racistas y discriminatorios. Asimismo, los migrantes pueden ser vistos como sujetos sin remedio, repelidos, humillados e inmersos en un mundo hostil (Cornejo Polar 1996). Son llamados “los vagabundos” (Bauman 1999), los de abajo, quienes se ven seducidos por la modernidad capitalista, pero que al mismo tiempo están restringidos y reducidos por ella, por tanto, son rechazados por esa misma sociedad que los seduce:

“La verdad las personas en la ciudad tienen otra cultura, por ejemplo, en el campo nosotros somos sencillos y humildes y mis padres eran chapados a la antigua y tenías que hacer caso a tu mayor para vivir en la casa. En cambio, aquí en la ciudad, cuando vienes del campo y te miran primero físicamente como estás vestido y se dan cuenta que eres del campo y piensan “les vamos a ver la cara” y te dicen quieres trabajar no te preguntan de qué y tú solo por ganar el dinero para comer tienes que trabajar y generalmente tienes que lavar baños o limpiar zapatos que es lo más común aquí”. (Docente entrevistado 3 y ex estudiante del Jatari Unancha, abril 2018)

Se constituyen así un primer tipo de discurso, donde el sujeto migrante es visto de manera negativa y a través de esta se formulan discursos que lo convierten en una amenaza, no solamente por el desconocimiento que se tiene del extraño o el miedo que éste genera (Reguillo 2006), sino porque el migrante se transforma en competencia dentro del mercado laboral. En este sentido, es importante recordar que “los viajeros se mueven bajo compulsiones culturales, políticas y económicas muy fuertes y que ciertos viajeros son materialmente privilegiados y otros oprimidos” (Clifford 1999, 51). En el caso de los indígenas que migran del campo a la ciudad, en su mayoría viajarán quienes tienen posibilidades, esas condiciones y esfuerzos realizados para salir de la comunidad, pueden verse mermados una vez que se encuentran dentro de la ciudad, puesto que fenómenos sociales como el desempleo chocan con las expectativas del sujeto indígena que migra.

Es por esta razón que, en lo referente a la venta de su fuerza de trabajo, el indígena en situación de migración es una persona capaz de abaratar su mano de obra, no por una decisión propia, sino por la situación de vulnerabilidad social y económica en la que llega a su lugar de destino, lo que lo obliga a enfrentarse al mercado y a la competencia que este genera entre trabajadores precarizados. Es por eso que Said (2005) afirmará que “la cultura occidental moderna es en gran medida obra de exiliados, emigrados y refugiados”, y esto se debe precisamente a que son los migrantes, a través de este tipo de trabajo precarios, quienes edifican las ciudades modernas.

Otra forma de generar miradas negativas es a través de los discursos de desarraigado, pérdida o dolor que tanto migrantes como habitantes de la ciudad ponen de manifiesto. En estos, se victimiza al sujeto indígena considerándolo como “un pobrecito” que ha tenido que hacer muchos sacrificios para que uno de los suyos pueda permanecer en la ciudad; o a su vez donde quien migra, lo hace en solitario, sin redes de apoyo en la ciudad, generando una subjetividad afectada por el dolor profundo que implica la separación de su familia ampliada o ayllu (Said 2005).

Por otro lado, es posible constituir otras formas de mirar al sujeto migrante, donde el acento se encuentra en sus historias de victoria (Said 2005), que también son posibles y existen dentro de las dinámicas del sujeto migrante, como se pudo evidenciar en el apartado anterior. Los relatos de logros se deben precisamente a la exploración que este sujeto hace de un mundo distinto al suyo. Esto permite el acceso a nuevas tecnologías, que a la vez apertura el panorama del conocimiento de quien migra. Todo esto, hace que el sujeto migrante tenga la posibilidad de participar de manera influyente dentro de una cultura distinta a la de su comunidad de origen (Clifford 1999).

4. Estudiantes migrantes: el sujeto indígena en situación de migración dentro de los procesos de educación formal e intercultural

Si el sujeto indígena ve en la migración una oportunidad para transformar su vida y la de su ayllu ¿por qué deciden continuar estudiando? Para el sujeto indígena, estar en situación de migración no implica dejar los procesos educativos que se encuentra llevando a cabo. En muchos casos, el obtener un grado de bachiller es considerado un símbolo de prestigio frente a la comunidad (Mery Martínez 2018, comunicación personal), aunque también implica mejorar sus condiciones materiales de vida. Es por estas razones que muchos de ellos persiguen, aunque con muchas dificultades, culminar sus estudios hasta el nivel medio.

En este sentido, se constituyen discursos contradictorios, por un lado, se manifiesta como “una gran responsabilidad” (Estudiantes Centro Nuevos Horizontes - Colegio Jatari Unancha 2018, grupos focales), puesto que responden a un mandato colectivo del ayllu, es decir, el estudio no es únicamente un deseo o acto individual, sino comunitario, por tanto, en ciertas ocasiones también se percibe por los sujetos migrantes como “una carga” (Estudiantes Centro Nuevos Horizontes - Colegio Jatari Unancha 2018, grupos focales).

Por otro lado, se constituyen nuevos discursos que se aproximan más a las realidades urbanas por la individualidad que en estos se manifiesta: “es que quiero llegar a ser alguien en la vida” (Estudiantes Centro Nuevos Horizontes - Colegio Jatari Unancha 2018, grupos focales). Esta frase popular analizada ontológicamente lleva a pensar en las contradicciones del ser y en la negación que el sujeto hace de sí mismo. Estudiar, por tanto, se convierte en un símbolo de status, de poseer capital cultural (Bourdieu y Passeron 1998).

La construcción del sujeto está mediada por sus relaciones interpersonales, así, el espacio educativo se constituye también en un momento de encuentro con sus coterráneos y parientes. Así, dentro de un mismo centro educativo podemos observar que se encuentran insertos ayllus numerosos, esto se evidencia en la repetición que existe de los apellidos en diferentes años escolares, en el caso de estudio, dentro del Centro Nuevos Horizontes tenemos: los Vega, los Toaquiza, los Cuchiparte, etc. (Tamayo 2018), que dan cuenta de la vivencia comunitaria que llega también a formar parte de las dinámicas del aula de clase.

Sin embargo, el espacio educativo también se encuentra a la “mitad del camino”, es decir, responde a varias lógicas de las comunidades indígenas, pero también a los nuevos contextos de la ciudad en los cuales los indígenas se ven insertos. En este tránsito de un espacio a otro, existe una especie de limbo en lo que respecta al campo educativo. Se plantea el problema con el siguiente testimonio:

“Allá teníamos clases para hacer la minga y recolectar el chocho, aprendíamos lo que había más cerca, salíamos a caminar y ayudábamos con las cosas que tocaban hacer a nuestros papás y nuestros abuelos. Acá no hay nada de eso, no podemos salir del colegio en recreo, es peligroso, acá no tenemos clases para aprender de la tierra, sino para aprender de cómo es la ciudad”. (Estudiantes Centro Nuevos Horizontes - Colegio Jatari Unancha 2018, grupos focales)

Se parte del supuesto que afirma que toda actividad educativa debe propender a que el sujeto contribuya con la sociedad que lo rodea y lo sostiene. Pero, qué sucede si el sujeto está constantemente movilizándose, qué sucede si se encuentra entre dos contextos a la vez (campo y ciudad). Su constitución múltiplemente situada tendrá otro tipo de necesidades en lo referente al aprendizaje y a los contenidos proporcionados por la institución escolar. Esto se manifiesta en que la educación intercultural tiene otros planteamientos, objetivos y métodos en comparación con la educación proporcionada en la ciudad, esto no significa que la educación de la ciudad sea mejor o peor, es distinta precisamente porque responde a otras dinámicas.

Por otro lado, el sujeto indígena en situación de migración tiene diversos problemas en los procesos de educación pensados para la ciudad. Esto se debe a que la misma responde a la racionalidad instrumental capitalista, los contenidos y el modelo educativo están determinados por el sistema económico mundial con el fin de perpetuar la continuación de su engranaje. Esto ha implicado un intento de modernización acelerada y homogenización en todos los aspectos que a él atañen, desde la infraestructura hasta la pedagogía. Los gobiernos actuales, especialmente en América Latina han replicado y hegemonizado este tipo de educación.

En nuestro país tanto la educación como otros sectores sociales (salud, social, servicios) se constituyen como un modelo único, estandarizado, homogenizante bajo el mismo principio. Es así que se diseña un modelo de infraestructura –único-, una lista de equipos tecnológicos y de equipamiento descontextualizados de la realidad de los estudiantes. Así mismo, se impone una malla curricular única, se selecciona el perfil del personal y los contenidos a ser brindados. De esta manera, los estándares internacionales del mercado son aplicados por quienes gobiernan (Giroux 2003, 135), sin tomar en cuenta los modos de vida local, las cosmovisiones, las

realidades del tránsito del sujeto del campo a la ciudad y sus condiciones sociales y económicas.

De igual manera, como se evidenció en el testimonio presentado por un estudiante en situación de migración al principio de este apartado, la educación intercultural en la práctica tiene un acento muy fuerte en la conservación de las vivencias de las comunidades indígenas - campesinas. En este sentido, las prácticas educativas ejercidas desde la educación intercultural bilingüe tampoco abordan las nuevas e inéditas experiencias que los sujetos indígenas que migran a la ciudad acumulan sobre sí.

Con esto no se quiere afirmar que la educación intercultural en Ecuador no reproduzca perspectivas homogenizadoras, puesto que al igual que la educación en la ciudad, responde a las perspectivas del capitalismo en el campo y, por tanto, existe una educación intercultural formal alineada a un modelo generado por el gobierno que es funcional al sistema. Sin embargo, y pese a ello, no se puede negar que la educación intercultural conserva otros matices que innegablemente son legado de la lucha de los pueblos y nacionalidades por conservar y revitalizar su cultura. Así mismo, en casos como los del Colegio Jatari Unancha, se puede visibilizar esta lucha contra los paradigmas de la educación tradicional y funcional al capitalismo, cuando se propone contenidos y metodologías propias y acorde al contexto.

Finalmente, dentro de la dinámica escolar que se presenta en otros centros pertenecientes a la Unidad Educativa Intercultural Bilingüe Jatari Unancha, se hace necesario mencionar la existencia de migraciones temporales desde el campo hacia la ciudad, es decir, aquellas en donde los sujetos indígenas en situación de migración realizan labores de sustento en la ciudad, pero en las que en realidad tienen su vivienda y su vida en el campo. Algunos estudiantes migran a la ciudad por trabajo, pero, apenas finalizan su empresa realizan el retorno a su lugar de origen, en donde, además de reunirse y convivir junto a sus familiares, se articulan en relaciones más complejas dentro de sus ayllus siendo parte, por ejemplo, de los centros educativos que en ellas se asientan. Es decir, a pesar de tener la oportunidad de estudiar en espacios como el Centro Nuevos Horizontes y generar una migración permanente en la ciudad, deciden regresar a sus comunidades y permanecer en las escuelas que se ubican en sus respectivos territorios, con el fin de cultivar y sostener sus entramadas relaciones a pesar de ya no habitar la totalidad de su tiempo en las mismas.

5. Conclusiones

Este estudio nace de la necesidad de comprender el mundo de vida y la conformación de las identidades de los estudiantes indígenas en situación de migración de Cotopaxi a través de sus propias voces, y, de la comprensión de que en el diálogo intercultural entre docente (mi persona) y estudiante, ambos enseñan algo y ambos aprenden algo del otro.

Así, se abordó de manera prioritaria junto con el sujeto indígena en situación de migración y a través de su voz, la conformación de su identidad, la construcción de su cúmulo de conocimientos y saberes, las estrategias de sostenimiento y resistencia frente a la expoliación del sistema, todas ellas surgidas a través de su propia experiencia histórica y de su memoria comunitaria y migrante. De esta manera, se brindó otra mirada acerca del sujeto indígena en situación de migración, considerado como una “víctima histórica” o “víctima del capitalismo”, para sugerir que se constituyen en sujetos políticos que sostienen complejos entramados de relaciones, las cuales se manifiestan de manera heterogénea y no armónica tanto en los modos de vida del ayllu como en las nuevas experiencias que los migrantes van adquiriendo en la ciudad.

Esto no implica grados de aculturación, sino más bien la movilidad que genera en el migrante una vida contradictoria, conflictiva, mutable, inacabada, en constante construcción entre dos mundos de vida. Así, el fenómeno de migración interna analizado desde la categoría “heterogeneidad” (Cornejo Polar 2003, 1996), permite visibilizar este choque entre dos culturas como son: la cultura andina y la cultura occidental, donde no se concluye en una síntesis armónica entre ambas, sino que se manifiestan siempre contrapuestas, repelidas, pero a la vez enredadas y urdidas entre sí.

Este encuentro, provocado por la migración, entre las matrices culturales contrapuestas (andina y occidental) condenará a los sujetos migrantes a duplicar su lugar de enunciación y, por tanto, sus discursos se constituyen desde una perspectiva “bifronte” (Cornejo Polar 1996), desde una voz que está “doble o múltiplemente situada” (Cornejo Polar 1996), esto a su vez genera una dinámica de confrontación entre “lo extraño” y “lo propio”, en medio de una compleja convivencia antípoda e inestable, tanto en el campo como en la ciudad, que configura la identidad del sujeto migrante en una dialéctica siempre inacabada, indefinida, contradictoria y mutable.

Así, mientras se compartió la experiencia docente en el Centro Nuevos Horizontes del Colegio Jatari Unancha, se visibilizó las prácticas heterogéneas de los estudiantes: consumos culturales de música y vestimenta tanto andina como urbana, uso del lenguaje kichwa, español y de la mezcla no armónica de ambos, la dinámica del ayllu presente en la ciudad, no solo como redes (Eguiguren 2017) de apoyo para el indígena en situación de migración, sino como formas culturales de habitar el espacio urbano.

En medio de esta dinámica contrapuesta el sujeto migrante opta, por mandato comunitario (su ayllu así lo exige) más que por sí mismos, continuar con sus estudios en la ciudad. En ese sentido, los indígenas de Cotopaxi que migran buscan experiencias educativas que se aproximen a sus realidades campesinas. Unidades educativas como el Jatari Unancha – Centro Nuevos Horizontes, brindan este tipo de apertura que no se aleja completamente de sus experiencias en el campo.

[1] Los ayllus corresponden a una construcción socio-cultural que enmarca a los miembros de una familia no solo por su línea consanguínea (familia ampliada), sino por la articulación entorno a la tierra y otras tradiciones comunitarias.

[2] Misti se refiere al mestizo o “amestizado”, en particular, se refiere a los rasgos de blanqueamiento por los cuales optan algunos sujetos indígenas cuando se encuentran insertos en las dinámicas de la ciudad.

[3] La música chicha es un género musical nacido en Perú y que combina música tropical y andina, esta música, retoma el contexto social del migrante y del poblador popular de Lima (Llanos 2001).

Notas de la ponencia:

1. El sistema de referencias es Chicago

Bibliografía de la ponencia

- Bauman, Zygmunt. 1999. *La Globalización: consecuencias humanas*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Bourdieu, Pierre, y Jean-Claude Passeron. 1998. *La Reproducción: elementos para una teoría del sistema de enseñanza*. México, D.F.: Fontamara.
- Canal RTU, dir. 2011. *Indígenas de Cotopaxi se tomaron U. Salesiana para exigir devolución de hacienda Guasaganda*. <https://www.youtube.com/watch?v=PnQesCNnuVw>.
- Chakravorty Spivak, Gayatri, y Santiago Giraldo. 2003. “¿Puede hablar el subalterno?” *Revista Colombiana de Antropología* 39: 297–364.
- Chambers, Iain. 1994. *Migración, cultura, identidad*. Buenos Aires: Amorrortu Editores.
- Clifford, James. 1999. *Itinerarios transculturales*. Barcelona: Gedisa.
- Cornejo Polar, Antonio. 1996. “Una heterogeneidad no dialéctica: sujeto y discursos migrantes en el Perú moderno”. *Revista Iberoamericana* 62 (176): 837–44. doi:10.5195/REVIBEROAMER.1996.6262.
- ———. 2003. *Escribir en el aire: ensayo sobre la heterogeneidad sociocultural en las literaturas andinas*. 2. ed. Obras completas de Antonio Cornejo Polar, Vol. 3. Lima: Centro de Estudios Literarios “Antonio Cornejo Polar”.
- De Certeau, Michel. 1996. “Andares de la ciudad”. En *La invención de lo cotidiano*, Primera edición. México D.F.: Universidad Iberoamericana, Departamento de Historia Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente.

- Degregori, Carlos Iván. 2014. *Conquistadores de un nuevo mundo: de invasores a ciudadanos en San Martín de Porres*. 2da ed. Obras escogidas ideología y política 8. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- Deleuze, Gilles, y Félix Guattari. 2002. *Mil mesetas: capitalismo y esquizofrenia*. 5. ed. Pre-Textos Ensayo 94. Valencia: Pre-Textos.
- Díaz Polanco, Héctor. 2007. *Elogio de la diversidad: globalización, multiculturalismo y etnofagia*. 2. ed. Sociología y política. México, D.F: Siglo Veintiuno Editores.
- Eguiguren, María Mercedes. 2017. “Los estudios de la migración en Ecuador: del desarrollo nacional a las movilidades”. *Íconos - Revista de Ciencias Sociales* 58 (mayo): 59–81. doi:10.17141/iconos.58.2017.2497.
- El Telégrafo. 2016. “Los chagras siempre vieron a Quito como la capital para su progreso”. Sociedad. *El Telégrafo*. septiembre 3. <https://www.eltelegrafo.com.ec/noticias/quito/11/los-chagras-siempre-vieron-a-quito-como-la-capital-para-su-progreso>.
- Farrell, Gilda. 1988. *Caminantes y retornos*. Quito: Instituto de Estudios Ecuatorianos.
- Freire, Paulo. 2004. “La conciencia oprimida”. En *Concepción y metodología de la educación popular selección de lecturas*, editado por María Isabel Romero y Carmen Nora Hernández, 1:35–98. La Habana: Editorial Caminos.
- Giroux, Henry A. 2003. *La inocencia robada: juventud, multinacionales y política cultural*. España: Morata.
- Granda Merchán, Sebastián. 2020. *Estado, educación y pueblos indígenas en los Andes ecuatorianos: la experiencia del Sistema de Escuelas Indígenas de Cotopaxi*. 1. ed. Serie Investigación decolonial 2. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador/ Ediciones Abya Yala/ Universidad Politécnica Salesiana.
- Grimson, Alejandro, y Karina Bidaseca, eds. 2013. *Hegemonía cultural y políticas de la diferencia*. Primera edición. Colección Grupos de trabajo. Ciudad de Buenos Aires, Argentina: CLACSO.
- Hobsbawm, Eric J. 1999. *Historia del siglo XX*. Buenos Aires: Crítica.

- Instituto Nacional de Estadística y Censos. 2010. “Fascículos Provinciales”. *Instituto Nacional de Estadística y Censos*. <http://www.ecuadorencifras.gob.ec/fasciculos-provinciales/>.
- Lentz, Carola. 1985. *Migrantes campesinos de Licto y Flores: Mariano, Alfonso, José, Lorenzo, Manuel, historias de vida recopiladas y comentadas*. Quito: Ediciones Abya-Yala.
- Llanos, Jorge Thieroldt. 2001. “La cultura chicha como un nuevo y desconcertante nosotros”. *Debates en Sociología* 0 (25–26): 187–211.
- Ministerio de Educación. 2014. “Actualización del MOSEIB”. <https://educacion.gob.ec/moseib/>.
- Moreta, Modesto. 2015. “Tres provincias tienen mayor emigración”. *El Comercio*, abril 14, sec. Actualidad. <http://www.elcomercio.com/actualidad/provincias-mayor-emigracion-ecuador.html>.
- Movimiento Indígena de Cotopaxi. 1980. “Proyecto Educativo”. Cotopaxi, Latacunga. Archivo Histórico Educativo. Sistema de Educación Indígena de Cotopaxi.
- Pachano, Simón. 1988. “Campesinado y migración: Algunas notas sobre el caso ecuatoriano”. En *Población, migración y empleo en el Ecuador*, editado por Simón Pachano, 197–224. Antología de las ciencias sociales del Ecuador. Quito: ILDIS.
- Patiño, Agustín, y Ruth Bunshi. 2004. “Efectos de la emigración en la provincia de Cotopaxi”. En *Migraciones: un juego con cartas marcadas*, editado por Francisco Hidalgo Flor, Jaime Atienza A., Pontificia Universidad Católica del Ecuador, Centro de Investigaciones para el Desarrollo (Ecuador), y Plan Migración, Comunicación y Desarrollo (Quito, Ecuador). Quito: Pontificia Universidad Católica del Ecuador / Abya Yala / Friedrich Ebert Stiftung / ILDIS / Proyecto Regional Amazonía Sostenible / CINDES / Plan Migración, Comunicación y Desarrollo.
- Reguillo, Rossana. 2006. “Los miedos contemporáneos: sus laberintos, sus monstruos y sus conjuros”. En *Entre miedos y goces: comunicación, vida pública y ciudadanías*, editado por Jorge Iván Bonilla Vélez, José Miguel Pereira G., Mirla Villadiego Prins, y Cátedra UNESCO de Comunicación Social (Bogotá, Colombia). Colección Biblioteca del profesional. Línea comunicación, medios y cultura. Bogotá: Pontificia Universidad

Javeriana, Facultad de Comunicación y Lenguaje, Departamento de Comunicación, Cátedra UNESCO de Comunicación Social.

- Rodríguez, Nelson. 1988. “Migración a la ciudad de Quito, empleo y salarios”. Resultados del Proyecto “Migración a la ciudad de Quito, mercados, fuerza de trabajo y salarios, octubre/85 a septiembre/87”. Quito: Facultad de Economía, Universidad Central del Ecuador.
- Said, Edward. 2005. *Reflexiones sobre el exilio: ensayos literarios y culturales*. Madrid: Debate.
- Sierra, Natalia, y Angel Tibán. 2007. “La Educación Intercultural Bilingüe en el Ecuador: historia, balance y perspectivas”. Quito: IIE.
- Vásquez Arreaga, Jorge Daniel. 2014. *Identidades en transformación: juventud indígena, migración y experiencia transnacional en Cañar, Ecuador*. Quito, Ecuador: FLACSO Ecuador.
- Vision 360. 2018. “El Círculo de la Pobreza, Richard Carapaz”. https://www.youtube.com/watch?time_continue=778&v=JyKA_29gtQc.
- Walsh, Catherine E. 2009. *Interculturalidad, estado, sociedad: luchas (de)coloniales de nuestra época*. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar, Ecuador: Abya-Yala.
- ———. 2010. “Interculturalidad crítica y educación intercultural”. En *Construyendo interculturalidad crítica*, editado por Jorge Viaña Uzieda y Luís Tapia Mealla, 75–96. La Paz: Convenio Andrés Bello, Instituto Interamericano de Integración.
- Yépez, Natalia, y Francisco Gachet. 2014. “Migración interna en la región Andina: tendencias históricas y problemas actuales”, septiembre. <http://repositorio.flacsoandes.edu.ec/handle/10469/6565>.

Fuentes de la ponencia

- Estudiantes Centro Nuevos Horizontes - Colegio Jatari Unancha. 2018. Educación intercultural en contextos de migración interna. Audio.
- Tamayo, Andrea. 2018. “Diario de campo en la docencia durante 2016 - 2018.” Diario de Campo. Quito: Centro Nuevos Horizontes, Unidad Educativa Intercultural Bilingüe Jatari Unancha.

Imágenes Adjuntas











