

# Redes transnacionales de migrantes indígenas: la perspectiva desde Bogotá

JUAN THOMAS ORDÓÑEZ ROTH\*

Este capítulo analiza la experiencia de la población kichwa de Bogotá a la luz del papel que juega en las redes transnacionales de comercio y migración que han llevado al grupo indígena ecuatoriano a múltiples destinos en América Latina, Norteamérica, Europa y Asia. Sugiero que el caso de los kichwas establecidos hace varias décadas en la capital colombiana muestra la articulación de una perspectiva específica y local de las relaciones comerciales y de parentesco que conforman las redes transnacionales. Así, la comunidad de migrantes y sus descendientes bogotanos están localizados en un nodo particular de las redes, donde ha surgido un reconocimiento político único en el sistema de relaciones transnacionales que jerarquiza a la población en la ciudad. Esta localización ocurre dentro de un marco más amplio de conexiones comerciales y familiares en diferentes países, que genera experiencias y perspectivas disímiles de lo que implica ser indígena a lo largo del sistema.

La migración transnacional de los Kichwa-Otavalo tiene sus orígenes en los telares de la provincia de Imbabura, en la sierra norte ecuatoriana, que desde la colonia fue una región textilera que exportaba telas a otras regiones (Salomon, 1973). En las primeras décadas del siglo xx,

---

\* Universidad del Rosario.

algunas zonas urbanas de Imbabura, que habían sido tradicionalmente mestizas, empezaron a tener algunas familias indígenas residentes (Maldonado, 2004, p. 36). Durante estos años se establecieron telares desde los cuales una incipiente clase de comerciantes indígenas empezó a exportar los tejidos tradicionales, primero a Quito y otras regiones de Ecuador (Maldonado, 2004, p. 44) y más adelante a Popayán, Cali, Bogotá y otras ciudades en Colombia. Viajar y comerciar tejidos se volvió así parte central a la identidad otavaleña y un motor de ascenso social para muchas familias. También generó marcadas diferencias al interior de la población (Huarcaya, 2010; Maldonado, 2004; Torres, 2007) donde surgieron familias pudientes que aprovechaban la mano de obra de otros kichwas y, en ocasiones, algunos mestizos. Para Torres (2007), una de las características centrales de cómo se dio el comercio entre los otavaleños es que surgió una clase comercial que ha aprovechado la organización social indígena para emplear la mano de obra de las comunidades y así expandir las redes comerciales.

Los kichwa han estado presentes en la ciudad de Bogotá, y otras partes de Colombia, por lo menos desde la década de 1940, aunque hay noticias de artesanos y comerciantes otavaleños viniendo a Colombia a enseñar sus artes desde los años veinte del siglo pasado (Parsons, 1945). Esta presencia constante de casi cien años ha resultado en el asentamiento permanente de algunas familias, y varias generaciones de kichwas colombianos. La historia de la migración otavaleña a Colombia, sin embargo, es parte de un proceso migratorio mucho más amplio, que para la década de 1970 llevó a la expansión de redes comerciales que se habían conformado en América Latina y el Caribe (Salomon, 1973) hacia Europa Occidental, Norteamérica (D'Amico, 2011; Kyle, 2003; Meisch, 2002) y posteriormente Asia y algunos países de Europa del Este (Ordóñez & Colmenares, 2019). De comerciar telas, muchos kichwas pasaron a conformar grupos musicales itinerantes que a lo largo de los años han cambiado drásticamente de grupos de música andina tradicional, a presentaciones de música andina/nueva era donde los integrantes se visten como los indígenas norteamericanos de las películas. En el caso bogotano, los migrantes asentados permanentemente y sus descendientes colombianos no solo han participado de estos flujos, sino que hacen parte de un nodo importante para su

financiación y expansión a nivel mundial. Por otro lado, los kichwas capitalinos han surgido como un grupo indígena reconocido políticamente en la ciudad, que ha dejado de un lado la adscripción geográfica “Otavalo” en un proceso de “localización” donde su pertenencia a la ciudad emerge en una tensión entre las categorías de “migrante” e “indígena”. Así, en Bogotá los representantes políticos de la población reconocida prefieren usar simplemente el término “kichwa”, en ocasiones reemplazando “Kichwa-Otavalo” por “Kichwa-Bogotá” (Gracia, 2017).

El caso de la migración kichwa a Bogotá presenta características importantes para los estudios de migración transnacional, en cuanto a que constituye un nodo establecido hace casi un siglo que sigue articulado a redes migratorias que se extienden por casi todo el mundo. La larga presencia en la ciudad de algunas familias, junto con el tránsito continuo de otros migrantes otavaleños, implica que la experiencia de ser kichwa en la ciudad puede ser muy diferente para unos y otros. El artículo muestra cómo las relaciones con el Estado y el distrito capital afectan diferencialmente a actores que pertenecen a una población de indígenas comerciantes que en otros contextos comparten experiencias de migración.

Lo que presento a continuación es producto de una investigación realizada entre el 2014 y el 2017 donde, junto con un grupo de estudiantes de la Universidad del Rosario, busqué acercarme a las redes migratorias transnacionales kichwa desde la perspectiva de quienes están en Bogotá. A lo largo de varios años de trabajo etnográfico construimos trayectorias migratorias de diferentes comerciantes y músicos. Las conexiones que establecí con kichwas en Bogotá inevitablemente me llevaron también a Ecuador, donde levanté las trayectorias de personas mayores que ya han dejado de migrar y entrevisté a jóvenes que había conocido en Colombia, pero que estaban empezando sus viajes a Europa. Estas trayectorias las entiendo como “historias de vida migratoria” donde busqué discernir la extensión geográfica de los viajes, las estrategias usadas para hacerlos y sus efectos sobre las familias de los migrantes. A lo largo de estos años varios de mis estudiantes han escrito sus tesis alrededor del tema y mi reconocimiento a sus contribuciones aparece en estas páginas en las citas que hago de su trabajo.

## Los kichwa y la migración en Colombia

Colombia es un país que históricamente ha tenido tasas muy bajas de inmigración a su territorio (García Estrada, 2006; Palma, 2015). La crisis actual de migrantes venezolanos parece haber, de repente, puesto el tema en boca de todas las instancias del Estado, las universidades, la sociedad en general y también de la comunidad internacional. Pero la verdad es que hasta 2015 hablar de migrantes en este país tendía a ser una conversación limitada con referencia a algunas élites urbanas o regionales que habían absorbido los pocos extranjeros que llegaron. De esta forma, hablar de migración en nuestro país implicaba hablar de alemanes en Santander y Antioquia, “turcos” y libaneses en la costa atlántica, hasta algunos japoneses perdidos en el Cauca y unos pocos judíos europeos y gitanos rom que se le escaparon a las políticas racistas de la cancillería de Luis López de Mesa en los años treinta y cuarenta del siglo pasado (Aya Smitmans, Carvajal Hernández & Téllez Iregui, 2010; Bibliowicz, 2001; García Estrada, 2006; García, 2007; Martínez Ruiz, 2018; Sanmiguel, 2006). En este país “sin migrantes”, la constante entrada de indígenas comerciantes ecuatorianos a lo largo del siglo xx parece haber pasado desapercibida. El hecho de que se trataba de una población marginal (tanto en el sentido de que son indígenas y en el sentido numérico) y que además parecía itinerante ayudó a que esta población mantuviera el contacto con sus paisanos en Ecuador y estableciera patrones de asentamiento en algunos barrios de la ciudad que los mantuvo cerca unos de otros (Gracia, 2017). Para el 2005, cuando la Alcaldía de Lucho Garzón concedió oficialmente la existencia de grupos indígenas en la ciudad, los kichwa tenían una organización social y política robusta y contactos con otros grupos indígenas de la ciudad, lo que resultó en que fueran una de las cinco etnias que lograron obtener oficialmente el reconocimiento que le da origen al Cabildo Mayor Indígena Kichwa de Bogotá (Camainkibo) (Caicedo, 2010; Ordóñez, Colmenares, Gincel & Bernal, 2014).

A partir del 2005, con el reconocimiento oficial y un código específico del Departamento Administrativo Nacional de Estadísticas (DANE), los kichwa empezaron a aparecer en la literatura antropológica colombiana, siempre con el acápite o nota aclaratoria que menciona su

origen ecuatoriano, pero por lo general tratados bajo la rúbrica de las problemáticas indígenas en Colombia (Bocarejo, 2011; Correa, 2010; Zambrano, 2011). A su vez, los estudios del transnacionalismo kichwa, que parten de un lugar “origen” ecuatoriano, concentran su atención en el impacto de la migración sobre las relaciones comunitarias, familiares y económicas en Imbabura y tienden a mencionar solo de paso que casi todos los migrantes hasta los años noventa transitaban por Colombia en algún momento de sus trayectorias (Maldonado, 2004; Meisch, 2002; Ordóñez Charpentier, 2008). En esos tránsitos, los comerciantes y músicos se movieron por Colombia y trabajaron en diferentes ciudades a través de sus relaciones con kichwas asentados en el país. Estos, a su vez, se mantuvieron como actores en el sistema de redes que se fue expandiendo por el mundo y entraron a formar parte de grupos comerciales y musicales transnacionales, pero retornando a un punto de origen diferente a Otavalo, en este caso Bogotá, algo que la literatura no tiende a mencionar (Ordóñez *et al.*, 2014).

La historia del asentamiento en Bogotá muestra el establecimiento de algunas familias en la ciudad que sirvieron como nodos a través de los cuales otros comerciantes itinerantes entraban por temporadas, trayendo textiles desde Ecuador y retornando con artículos de cuero, sombreros y otros elementos. Quienes sabían construir los telares encontraron mejores oportunidades laborales, pues los kichwas en Colombia empezaron a proyectarse como emprendedores locales, con telares y mano de obra contratada en la ciudad, que exportaban sus productos a otras regiones del país e inclusive a Venezuela (Ordóñez, 2017). Saber construir y manejar un telar se constituyó como una importante estrategia para migrar para muchos jóvenes en Imbabura. La “mano de obra contratada” era mano de obra indígena que llegaba desde Ecuador a través de las relaciones de parentesco y compadrazgo que estos primeros migrantes mantuvieron con las comunidades de origen. Así, jóvenes indígenas llegaban a trabajar en las empresas textiles de padrinos, familiares o paisanos de sus padres que habían arreglado con ellos una temporada de trabajo a cambio de la alimentación y sostenimiento de los jóvenes y algo de dinero que generalmente se les pagaba a los padres directamente, una vez concluida la temporada (Ordóñez & Colmenares, 2019; Ordóñez, 2019). Este tipo

de arreglo está presente en casi todas las trayectorias migratorias que he recogido y todavía es común, en diferentes versiones, entre muchos kichwas hoy en día<sup>1</sup>.

Se podría decir que estos arreglos también hacen parte de las formas de asociación que usan los kichwa para expandir sus redes comerciales en otros países y establecer nodos de asentamiento en el exterior. Una mirada pasajera a la conformación del cabildo actual en Bogotá muestra que muchos de los “mayores” que lo gobiernan son miembros de las primeras familias asentadas y de sus socios comerciales que llegaron a Bogotá como trabajadores temporales en los telares (Gracia, 2017; Ordóñez *et al.*, 2014). Más que provenir de una comunidad o ciudad específica de los cantones de Otavalo, Cotacachi y Antonio Ante en Ecuador, lo que une a estas personas, hoy en día, son las experiencias comunes que comparten en el asentamiento de sus familias en Bogotá, a donde llegaron como trabajadores, socios y “aprendices” de otros comerciantes. El patrón de asentamiento y crecimiento a través de estos lazos comerciales no es único para el caso bogotano, está también presente en la conformación del Cabildo Kichwa de Sesquilé, una pequeña población 50 km al norte de la ciudad (Vargas, 2016).

---

1 Esta práctica muchas veces entra en conflicto con leyes y políticas de protección a menores de edad, contra el tráfico de migrantes y la explotación laboral. Tradicionalmente es algo que los hombres empiezan a temprana edad y las mujeres en la adolescencia. Muchos de los jóvenes son menores de edad que entran a Colombia y otros países de la región (he oído de casos en Chile y Brasil) sin sus padres a trabajar informalmente en negocios o casas de otros kichwas donde no les pagan directamente. Hay casos en que los jóvenes trabajadores se desaparecen, son maltratados o encerrados en las casas de sus patrones y obligados a trabajar en el servicio doméstico u otras actividades no acordadas con los padres. Existen denuncias y proyectos para contrarrestar el tráfico de estas personas jóvenes tanto en Ecuador (Coloma, 2012) como en otros países. Sin embargo, los procesos legales generalmente tienen poco seguimiento porque la actitud generalizada de la población es que es parte de la cotidianidad, algo que algunos estudios parecen ignorar cuando equiparan las redes migratorias con redes de tráfico de personas (Khoudour-Castéras, 2009). Todos los comerciantes mayores que he conocido, por ejemplo, consideran estos arreglos un importante hito en el aprendizaje comercial de su etnia (Ordóñez, 2019).

Las primeras familias que se quedaron en la ciudad se asentaron en la localidad de Engativá<sup>2</sup> donde podían reproducir algunas de las relaciones sociales y culturales de sus comunidades de origen y donde había amplias oportunidades comerciales (Gracia, 2017, p. 27). Las fiestas patronales de Ecuador aparecen en los recuentos de estos migrantes como pequeños eventos donde se reunían las familias a celebrar con comida tradicional y bailes andinos. A ellos llegaban indígenas otavaleños que vivían en la ciudad, pero también quienes estaban de paso, o quienes trabajaban temporalmente en los telares. Las fiestas, en otras palabras, servían, entre otras cosas, como espacios para conocer otros indígenas, potenciales socios comerciales, potenciales parejas sentimentales y, en últimas, contribuyeron a los sentimientos de “comunidad” entre los migrantes kichwas de la ciudad. Los San Juanes, en junio, que hoy en día son conocidos como *Inti Raymi*, también figuran de manera importante en las trayectorias, porque muchos migrantes a Colombia retornaban a Ecuador en esta época. De esta forma, tanto en Colombia como en Ecuador, las fiestas servían como puntos de encuentro donde se consolidaban relaciones familiares, comerciales y de compadrazgo (las cuales están todas entrecruzadas) que a su vez fortalecían las incipientes redes migratorias que se fueron conformando. En las trayectorias de muchos comerciantes es claro que conocieron a sus primeros “patrones” durante estas fiestas, y que estos muchas veces eran personas conocidas y relacionadas con sus familias que tenían negocios en diferentes partes de Colombia (Ordóñez & Colmenares, 2019)<sup>3</sup>.

El trabajo de Gracia sobre el Cabildo Kichwa de Bogotá (2017) muestra que a esta primera generación de migrantes le siguieron otras

---

2 El distrito capital esta subdividido administrativamente en 20 localidades.

3 En efecto, algunas de estas fiestas se han convertido en elementos centrales de las expresiones culturales de los kichwa a lo largo de las redes en diferentes partes del mundo. Cada nodo particular en el sistema las celebra y les atribuye una importancia particular que cambia a lo largo de las redes. Los migrantes en Europa, por ejemplo, tienden a volver a Imbabura en febrero, antes de las temporadas turísticas, y en sus trayectorias es la fiesta de *Pawkar Raymi*, la que genera algunas de estas relaciones (Ordóñez Charpentier, 2017).

que no siempre estuvieron tan interconectadas, sino que consistían en personas de otras comunidades o de sectores rurales que estaban tratando de acceder al comercio transnacional. Los descendientes de los primeros kichwas bogotanos hablan de las tensiones que tuvieron en los años sesenta y setenta cuando otros otavaleños llegaron sin un soporte económico. Así, describen el tener que cambiar su atuendo tradicional (que los identificaba como ecuatorianos en la ciudad y los asociaba con el comercio de telas), para diferenciarse de los indígenas que entraban a almacenes en sus barrios a robar (Gracia, 2017, p. 57).

Eventualmente estas diferentes generaciones terminaron entrelazadas a través de matrimonios y asociaciones familiares y comerciales. Hoy en día son representados por Camainkibo, aunque es significativo que el Cabildo no incluye a todos los kichwas asentados en Bogotá en sus registros. Un grupo significativo de comerciantes se ha mantenido al margen de esta entidad y no participan en sus actividades, aunque en ocasiones deben acercarse a este para tramitar documentos asociados a ser indígenas en la ciudad. De igual forma, la cercanía de Bogotá a Imbabura continúa atrayendo a jóvenes sin relaciones directas con estas redes que vienen a buscar trabajo en el comercio informal para poder mejorar la situación de sus familias y para acumular suficiente capital y así poder invertir en viajes a otros países. Migrar se ha constituido en una parte integral de la identidad para gran parte de los jóvenes y es vista como una etapa importante en la vida (Ordóñez Charpentier, 2008).

De esta forma, se puede decir que la migración Kichwa a Bogotá debe ser entendida a partir de diferentes generaciones de migrantes ecuatorianos que llegaron a asentarse en la ciudad. La población incluye a los descendientes de estos migrantes, que en muchos casos tienen nacionalidad colombiana y también migrantes temporales que entran y salen del país, y que en las últimas décadas no solo incluyen jóvenes que vienen a trabajar con comerciantes establecidos, sino que también son jóvenes aventurándose a Colombia para empezar a independizarse y que trabajan en la calle vendiendo ropa o tocando música sin relacionarse directamente con los otros.



## Bogotá como nodo en las redes transnacionales

Las últimas tres décadas han visto el surgimiento de estudios transnacionales de la migración que enmarcan las relaciones sociales de los migrantes en un universo mucho más amplio que incluye tanto los destinos como las comunidades de origen (Glick Schiller, Bash & Szanton Blanc, 1995; Guarnizo, Sánchez & Roach, 1999; Levitt, 2001; Portes, Guarnizo & Landolt, 1999). La perspectiva transnacional no solo permite entender la forma en que los migrantes se mantienen en contacto con sus comunidades de origen, sino hacen posible entender los efectos de la migración en sistemas de relaciones complejas donde no todos los actores en las redes migran, y donde los patrones de migración cambian a lo largo de sus vidas (Levitt & Glick Schiller, 2004). Las redes emergen en estos sistemas como las relaciones que configuran el universo de los migrantes y que articulan elementos a lo largo de un continuo y definen campos sociales transnacionales donde se desenvuelven las comunidades. Los estudios transnacionales de redes, además, permiten incorporar las migraciones de retorno a un sistema fluido y dinámico de relaciones, en vez de construirlas como el final de un ciclo de movimiento (Cassarino, 2004, p. 268).

Una de las críticas centrales a esta perspectiva ha sido la percepción de fluidez que ofrece, algo que muchas veces hace invisibles los efectos de otros actores como los Estados, los conglomerados económicos y militares que afectan y muchas veces limitan los movimientos (Suárez Navaz, 2008, p. 917). En efecto, el caso de los kichwa en Bogotá, como mostraré a continuación, claramente ilustra los efectos del Estado colombiano y de la administración distrital sobre diferentes actores de las redes. Para otros autores, el énfasis en redes familiares o comunitarias ha borrado actores locales que pueden no ser parte de las relaciones de parentesco o paisanaje pero que son cruciales para la movilidad a lo largo de ella (Krissman, 2005). Finalmente, y atado más a un problema metodológico de cómo se pueden seguir estas relaciones, muchos trabajos terminan, tal vez inadvertidamente, construyendo la migración transnacional como un sistema bipolar entre una comunidad de origen y la comunidad de destino. Aunque esto no

es siempre una presunción explícita, los trabajos de Fog Olwig (2007) sobre transnacionalismo caribeño y de Paerregaard (2009) que sigue la diáspora peruana por varios continentes, sobresalen por articular las relaciones entre diferentes nodos de las redes. Pero no es siempre evidente el cómo la “localización” actúa sobre sistemas complejos donde hay varios nodos de donde salen y entran migrantes. El desafío entonces es desentramar las relaciones inscritas en las redes kichwa y buscar articular lo que las hace “transnacionales” y que simultáneamente las ata a una “localidad” particular.

En Bogotá hay tres generaciones de kichwas nacidos en Colombia que tienen nacionalidad colombiana, múltiples familias donde hay miembros colombianos y miembros ecuatorianos con residencia legal (y algunas familias con miembros que tienen otras nacionalidades) y un número que probablemente excede a los otros dos grupos de kichwas que transitan por Colombia sin pasar por controles fronterizos o que entran con la tarjeta andina, que les da un permiso de estadía de 180 días al año (OECD, 2016), límite de tiempo que muchos exceden. Pero la capital colombiana es también un nodo en un sistema de relaciones mucho más amplio donde tanto la población kichwa establecida como quienes transitan por el país juegan roles diferentes en la reproducción y expansión de las redes.

En esta sección, abarcaré la forma en que la ciudad entra en las relaciones comerciales de las cuales dependen las redes migratorias kichwas y mostraré cómo viajar por ellas hasta la experiencia de los kichwas bogotanos con la de otros “paisanos” en el mundo. El término “kichwas bogotanos” se refiere a indígenas nacidos en Colombia y que residen en su capital o a migrantes con residencia legal de larga data en la ciudad. Aunque comerciar telas ha sido reemplazado en gran parte por viajar haciendo presentaciones musicales, las estrategias para financiar los viajes se han adaptado y las redes del comercio textil, que continúa a nivel local en algunos de los nodos. Subsiguientemente mostraré cómo, al destramar las redes, podemos ver algunas tensiones que atraviesan a esta población transnacional en términos culturales y políticos.

## Relaciones comerciales

A partir de la década de 1970, las redes que trajeron indígenas kichwa a Colombia y posteriormente algunos países del Caribe empezaron a expandirse a Europa y Norte América (Kyle, 2003; Meisch, 2002). Esta expansión empezó con el tradicional comercio de textiles, pero rápidamente se fue transformando para incluir presentaciones musicales callejeras que hoy en día son bien conocidas en muchas de las ciudades de estas regiones (Meisch, 2002; Ordóñez & Colmenares, 2019). De la misma forma en que lo hicieron en Colombia en épocas anteriores, algunos de estos migrantes se empezaron a quedar más permanentemente en países de Europa y Norte América, estableciendo nuevos asentamientos en algunas ciudades como Madrid, Nueva York y Milán. Así, partiendo de migrantes que he conocido en Bogotá entre el 2012 y el 2017, he podido reconstruir trayectorias migratorias en dos generaciones que incluyen personas asentadas permanente o semipermanentemente en España, Italia, Francia, Alemania, Holanda, Polonia, México y Estados Unidos y oí hablar de kichwas que estaban empezando a tratar de quedarse en Rusia.

La inversión que requerían estos viajes es mucho mayor que los viajes terrestres e interregionales de la etapa anterior y la diferenciación social que el comercio textil había generado sirvió para fomentar estas migraciones y consolidar el poder económico de algunos comerciantes y sus familias. De esta forma, kichwas con capital económico empezaron a financiar los viajes de comerciantes y músicos menos adinerados que trabajaban para ellos. Aunque también hubo una proliferación de agencias de viajes y prestamistas locales (no todos indígenas) en Otavalo, los casos que he estudiado siempre incluyen financiadores indígenas y están presentes en trayectorias mucho más recientes. Hasta la actualidad, una vez los grupos empiezan a trabajar, la mayor parte del dinero recolectado en las calles entra a cubrir los costos del viaje y de la mercancía<sup>4</sup> (artesanías y CD que se venden durante las presentaciones), mientras que los músicos “contratados” ganan relativamente

---

4 Entre los comerciantes que conozco, el término más común es “mercadería”.

poco. Esta forma de viajar replica las relaciones de los artesanos que sabían construir telares, pues los migrantes que financian muchas veces saben poco de cómo hacer arreglos musicales callejeros y dependen de otros músicos que han aprendido esto en viajes (Ordóñez & Colmenares, 2019). Y al igual que el aprendizaje del comercio textil, para muchos migrantes jóvenes sin recursos económicos aprender a tocar en la calle es algo que logran con viajes terrestres a Colombia. Al mismo tiempo, los kichwas en los nodos establecidos a veces se hacen miembros de los grupos musicales, y en otras ocasiones sirven como intermediarios para grabar los CD musicales que se venden en la calle. En ocasiones, integrantes de las redes en estos nodos también proveen artesanías y otras mercancías que los grupos pueden comprar una vez se les acaban las que traen en sus maletas.

Por ejemplo, he seguido la trayectoria de un grupo de jóvenes músicos del Cantón Cotacachi que empezaron sus actividades en Colombia aproximadamente en el 2010. Fue viajando por el país que aprendieron a hacer arreglos musicales callejeros efectivos y que conocieron el Cabildo en Bogotá y a otros kichwa de la ciudad. En Bogotá, uno de sus integrantes conoció además algunos comerciantes que buscaban invertir en mandar grupos musicales a Rusia y a través de ellos hizo su primer viaje a este nuevo destino (Ordóñez, 2020). Los otros integrantes han viajado también a Rusia, pero después de un hit musical en todo Ecuador se han concentrado en hacer giras en Colombia, Panamá y Estados Unidos (además de múltiples presentaciones en Ecuador). Durante sus viajes iniciales por Colombia y las primeras estadías en Bogotá, estos jóvenes no solo afinaron sus habilidades musicales y sus presentaciones, sino que aprendieron cómo lidiar con la policía, cómo escoger buenos puntos de la ciudad y además hicieron contactos locales con los que financiaron viajes subsiguientes. Esto a través de acercamientos con la comunidad kichwa bogotana donde también oyeron de jóvenes que estaban viajando por Europa y Asia (Corea y Japón). En otras palabras, tanto las condiciones para migrar, como los imaginarios del “kichwa migrante” se consolidaron en su flujo por las redes que los llevaron a Bogotá.

Como es el caso de algunos de los viajes a Europa que posteriormente hicieron miembros de este grupo musical, los jóvenes contratados

muchas veces terminan en relaciones desfavorables con las personas que financian sus viajes más distantes. Sin embargo, en estos viajes conocen nuevos países, aprenden el idioma y a cómo lidiar con las autoridades y los turistas. Eventualmente se independizan y empiezan a financiar sus propios viajes en relaciones más equitativas entre amigos y familiares. Esta estrategia es transversal a las trayectorias de los músicos kichwa contemporáneos, como de artesanos textiles que llegaron a Colombia en los años setenta y ochenta en relaciones desiguales con patrones asociados a sus padres. Al igual que los músicos, trabajar para un comerciante más pudiente eventualmente los conectaba con socios y proveedores potenciales que influyeron en la posterior independencia de los artesanos más jóvenes (Ordóñez & Colmenares, 2019).

Colombia es entonces, para muchos, un primer paso antes de viajar más extensamente y un destino donde se adquieren habilidades y “contactos” específicos que son necesarios para entrar en redes más amplias. Además de esto, los kichwas bogotanos también están conectados a las redes a través del comercio y el parentesco y viajan en asociación con otros indígenas que conocen en Colombia u otros lugares. Este proceso es integral a la historia de las redes, como lo muestra la compilación de CD musicales producidos en los años noventa del siglo pasado por músicos kichwa que hace Lynn Meisch (2002, pp. 191-93). Grabados para vender en los viajes a Europa, la lista incluye dos CD hechos en Bogotá. Uno de estos, en efecto, es del grupo de la familia de dos de los gobernadores de Camainkibo, ambos nacidos en Colombia, que viajó por varios países de Europa en esa época. Es bastante común que estos viajeros de otras épocas se acuerden de otros grupos con los que coincidieron e interactuaron en Europa. Colaborando en algunas instancias y compitiendo con ellos en otras, el universo social al que se refieren estos músicos incluye kichwas de diferentes nodos en las redes. Viendo las fotos que guardó un comerciante otavaleño que viajó por Europa en los años noventa, por ejemplo, encontré algunas tomadas en una fiesta en Alemania donde aparecían personas que conocía de Otavalo abrazados de algunos de mis conocidos en Bogotá. Aunque no habían coincidido ni interactuado en Ecuador o Colombia, estas personas habían viajado juntas en Europa. Inevitablemente, a lo largo de estos viajes, algunos indígenas se fueron quedando en países

como España e Italia y son, hoy en día, “contactos” que sus antiguos compañeros de viaje pueden movilizar para facilitar los viajes de sus hijos y otros familiares.

Otra versión de las relaciones comerciales se puede ver en las conexiones que todavía dependen del comercio textil. En los últimos treinta años, esta forma de comercio, en Colombia y otras partes, ha pasado de elaboraciones artesanas con telares tradicionales a la manufactura de ropa en pequeñas industrias familiares. Comercializados a nivel nacional en Colombia, estos productos fluyen por las redes locales a intermediarios kichwas y no kichwas que entrelazan las actividades de familias que tienen miembros en diferentes partes del país. No es extraño encontrar en las calles del centro de Bogotá a jóvenes negociantes que están moviendo productos con socios o financiadores kichwas asentados en la ciudad. Esto explica, en parte, la consolidación de una pequeña población Kichwa en Sesquilé, Cundinamarca, donde una familia asentada en Bogotá movió sus telares al pueblo y atrajo trabajadores kichwas tanto colombianos como ecuatorianos que se fueron estableciendo ahí. Hoy en día cuentan también con el reconocimiento de un Cabildo y muchas familias viven de la manufactura de ropa que comercian a nivel nacional (Vargas, 2016).

Antes de la subida del dólar en Colombia, a partir del 2014, era común ver también muchos jóvenes comerciantes en el sector de San Victorino, en el centro de Bogotá, que venían en la temporada de fin de año a vender ropa que traían desde Imbabura. Con la devaluación del peso colombiano esto se hizo menos común y muchos empezaron, más bien, a comprar los productos en Colombia. Las redes comerciales indígenas se parecen adaptar efectivamente a estos tipos de cambio, gracias a las prácticas de asentamiento y relaciones comerciales que mantienen los kichwas en diferentes mercados. En efecto, algo similar ocurrió con la dolarización en Ecuador a partir del año 2000. Mientras el cambio de pesos colombianos a sucres ecuatorianos hacía muy rentable manufacturar en Ecuador y vender en Colombia, el cambio de pesos a dólares alteró algunas prácticas y articuló la producción de los kichwas en Colombia más a los mercados nacionales.

Gravitando de una forma u otra alrededor de estos entornos comerciales están los deseos de migrar de kichwas muy diferentes. Quienes

pertenecen a familias afluentes en cualquier parte del sistema cuentan con contactos a lo largo de las redes en diferentes partes del mundo y pueden movilizar estas relaciones para escoger sus destinos y financiar sus viajes. Pero también hay jóvenes, muchos de comunidades rurales en Ecuador o familias menos afluentes, que aprovechan el nodo en Bogotá y otras ciudades colombianas para hacer sus primeros viajes y comerciar ropa en la calle en destinos que por su cercanía a Imbabura son económicamente viables (Bogotá está a aproximadamente 24 horas en bus de Otavalo). El fin último de estas actividades es muchas veces tratar de ahorrar plata para los primeros viajes largos que implican tiquetes de avión o distancias mayores (como Brasil o Argentina a los que también viajan por tierra).

Hay múltiples versiones de estas relaciones que entrelazan la comunidad kichwa económicamente a personas en diferentes nodos de las redes y a migrantes que fluyen a través de ellas. “Fluir” es un verbo complejo en estos términos porque apunta a movimientos direccionados y fáciles en un sistema autocontenido (Suárez Navaz, 2008). Este no es el caso, claramente estos flujos están marcados no solo por las relaciones al interior de la comunidad, sino por el acceso que tienen los migrantes a diferentes regímenes migratorios. Alguien con familiares establecidos en Europa podrá llegar más fácilmente a estos países que alguien sin conexiones directas que les ayuden a financiar los viajes, producir cartas de invitación u otros papeles y que los reciba y ayude a aprender cómo moverse en el nuevo destino. Sin estas conexiones y sin dinero, Colombia es un destino mucho más accesible, al que cualquier ecuatoriano puede entrar simplemente con su cédula y donde además pueden conocer gente que los ayude más adelante a viajar a otros destinos. Y aunque no es parte central de este capítulo discutir cómo las dinámicas migratorias llevan a ciertos kichwas a unos países y a otros a nuevos destinos, es importante tener en cuenta que los flujos están determinados por factores políticos y económicos que entrelazan a diferentes Estados y sus políticas migratorias a las redes. Tener familiares en otros países es tal vez el mejor escenario para un joven migrante, pero los amigos y socios más distantes también influyen en las decisiones de migrar. No tener estos contactos obliga a los migrantes potenciales a asociarse con financiadores en las relaciones

mencionadas arriba. Sea como sea, los nodos ofrecen a las redes una serie de actores a través de los que se facilitan y potencian las actividades comerciales de quienes están inscritos en ellas. Por ejemplo, una de las trayectorias que recolecté de un joven músico de Otavalo incluía un viaje a Corea (organizado a través de contactos familiares tanto en Ecuador como en Colombia) que se hizo, en parte, para cubrir una deuda incurrida en un negocio fallido en Colombia. Este comerciante en particular tenía familiares bogotanos con los que financió el negocio en Colombia, pero también acceso a las redes que lo llevaron a Asia a través de sus familiares en Ecuador y Europa (Ordóñez 2020).

Otro caso se puede ver en la práctica de prestar o alquilar documentos cuando un comerciante no tiene acceso legal al Estado donde debe desenvolverse. En Bogotá era común, hasta hace algunos años, encontrar comerciantes kichwas ecuatorianos que habían dejado vencer sus cédulas de extranjería por los altos costos de la renovación. Sin papeles legales para trabajar en el país, revertían a socios de la comunidad con nacionalidad colombiana o residencia legal vigente que podían firmar contratos o prestar sus documentos para otro tipo de relaciones. Una vez se establecieron excepciones a estos costos para los ecuatorianos, la práctica dejó de ser tan común. En otras ocasiones, tener familiares con documentos de identidad colombianos que se puedan prestar facilita el movimiento al interior del país y, hasta hace algunos años, ayudaba a migrantes irregulares a navegar los retenes militares en las ciudades y carreteras de toda Colombia (Ordóñez, 2020).

## Una identidad migrante

Las relaciones comerciales y de parentesco pueden sobrepasar, en algunos, casos la misma identidad y adscripción étnica, que para una población transnacional varía inmensamente de un nodo a otro y a lo largo de la vida de las personas. Esto significa que dentro de los entornos comerciales kichwas hay personas que se asocian entre sí, pero que se ven y actúan de formas muy diferentes. Los hombres “tradicionales” son considerados los que tienen pelo largo trenzado y usan sombreros otavaleños, pero nos es inusual encontrarlos trabajando con otros que visten sin estos marcadores. Las mujeres “tradicionales”



siempre visten de alpargatas, anaco (un vestido de pana), blusa y decoraciones indígenas, mientras que otras mujeres solo usan sus trajes en fiestas y ocasiones especiales. En Bogotá la diferencia se puede ver al interior de las familias, donde la madre podría considerarse “tradicional” pero las hijas solo visten los trajes en eventos específicos. Algo similar pasa con el lenguaje. Los kichwas nacidos en Colombia y muchos de los kichwas urbanos de Imbabura y otras partes no hablan el idioma kichwa de corrido, aunque muchos lo entienden. Y mientras existen procesos de recuperación del idioma tanto en Ecuador como Colombia, Nueva York y otros nodos, hablar kichwa no es un marcador unívoco ni necesario para que una persona sea reconocida como kichwa. Finalmente, hay personas que no usan ningún marcador étnico y pueden llegar a describirse como “mestizos” de padres indígenas. Para la mayoría de kichwas que he conocido, más que tipologías estáticas, estas opciones comprenden topologías relacionales que despliegan en diferentes momentos de su vida, dependiendo de lo que están haciendo y dónde están viviendo.

Esta fluidez, ampliamente estudiada en los Andes (Allen, 2002; de la Cadena & Starn, 2007; Weismantel, 2001; Wibbelsman, 2009), no impide que estas personas se relacionen entre sí. Por más de que haya tensiones y que la autenticidad kichwa sea altamente debatida entre ellos, el comercio y la migración se han consolidado como elementos centrales de lo que significa “ser kichwa” a lo largo del sistema. Para Vertovec, identidad y transnacionalismo son conceptos que demandan una suerte de yuxtaposición en el sentido de que por un lado las redes transnacionales se mantienen y reproducen a partir de percepciones de una identidad común, mientras que, por otro, la identidad de ciertos individuos o grupos puede ser negociada en un mundo social que abarca más de un lugar (2001, p. 573). Esto resuena rotundamente en el caso kichwa.

Ya hemos visto cómo las redes transnacionales se expanden a través de relaciones sociales y comerciales atadas a un origen en las comunidades de Imbabura, pero también dislocadas de Ecuador en la medida que se han establecido nodos como los de Bogotá. Pero la migración genera además configuraciones identitarias comunes entre muchos individuos a lo largo y ancho de las redes que le dan forma a

sus deseos y expectativas del futuro y que también unen a individuos y grupos que pueden ser bastante disímiles. No podemos asumir que a lo largo de tantas generaciones el origen en Imbabura sea una relación geográfica discreta o directa. Para kichwas nacidos en nodos fuera de la región, la relación con Otavalo puede variar mucho. Esto implica que el “origen” puede ser percibido como algo directo, es decir “yo soy de Otavalo”, por ejemplo; puede ser indirecto: “soy de Bogotá, pero mi familia es otavaleña”; o mucho más difuso: “los kichwa que vienen originalmente de Otavalo están en todas partes, yo soy kichwa de Bogotá”. En esta última opción, lo que puede ser considerado común entre personas que se autorreconocen como kichwas de diferentes nodos en las redes es que los “kichwas están en todas partes”, es decir, la migración entra a jugar un papel generativo que crea identidades comunes frente a relaciones escalonadas y distanciadas de un territorio particular. En cierto sentido, por más que Imbabura juegue un rol simbólico importante como el lugar de origen de los kichwas, para ciertos actores en la red la relación ha sido desterritorializada, o, por lo menos, reterritorializada, dependiendo de la perspectiva que tengan en el sistema (Gupta & Ferguson, 1992, p. 9).

Esto no significa que Imbabura salga de la ecuación, pero la noción de “origen” replicada en muchos de los textos sobre la migración transnacional otavaleña, tiende a ser naturalizarla por los autores, como si significara algo similar para todas las personas implicadas. Visitar Otavalo puede ser, para muchos indígenas, volver a su región de origen, pero para algunos es más conocer de dónde son sus padres o de dónde son familiares que conocen o han oído mencionar. No es extraño ver kichwas en Imbabura cuya experiencia de la región es más cercana a la de los turistas de todo el mundo que entran en masa en algunas temporadas. En este sentido, la relación con Imbabura debe ser entendida como algo que varía entre las personas y que puede variar a lo largo de la vida de individuos particulares. Ese “turista” otavaleño, a pesar de ser turista, eventualmente puede quedarse en la región e incorporarse en la vida diaria de sus ciudades o comunidades hasta el punto de integrarse completamente en ellas, por ejemplo. O un kichwa que lleva más de la mitad de su vida en otros lugares puede volver a la región y no sentirse “en casa” totalmente. Sea como sea,

las diferencias de perspectivas frente al lugar de origen que hay a lo largo de las redes sugiere que hay más elementos que unen a las personas en todos los nodos.

Los jóvenes en Bogotá, al igual que sus pares a lo largo de las redes, crecen en familias donde ven el retorno y salida constante de personas que viajan por el mundo y donde la afluencia de algunos está claramente ligada a la efectividad comercial de estos viajes. Aprenden el comercio desde que son pequeños y esperan seguir trabajando en él de una forma u otra toda su vida. El espíritu comercial kichwa permea muchas esferas de la cotidianidad y su relación con migrar hace de estas prácticas una expectativa de vida para muchos de los jóvenes, especialmente los hombres. En una entrevista en 2015, el gobernador de Camainkibo habló de este espíritu comercial y los problemas de desescolarización que tienen los jóvenes en Bogotá, pues a los 14 o 15 años pueden estar haciendo negocios en varias ciudades del país a través de los contactos de su familia (especialmente los hombres). Terminar los estudios de bachillerato, en estos escenarios, entra en un segundo plano. La mayoría de edad en esta comunidad se establece más en función a este tipo de independencia que en una edad específica. Aunque esto es similar en otras poblaciones indígenas (Correa, 2010), lo singular es que el medio de independencia implica comerciar y migrar a través de estas redes complejas. La mayoría de edad es entonces también una medida de las habilidades que adquiere una persona para lidiar, por su cuenta, con otros comerciantes indígenas, pero también con otros actores no indígenas, socios comerciales y amigos, y autoridades de diferentes ciudades y países que tienen inherencia sobre el movimiento y el comercio.

Esto hace posible que un migrante kichwa nacido en Bogotá reconozca las experiencias de indígenas kichwas criados en Ecuador o España como similares en lo que se refiere al deseo de migrar y a la historia de migración de sus familiares y conocidos. Un grupo tocando en Alemania puede incluir miembros que son bogotanos, otros que son ecuatorianos y familiares que llevan varios años en España, por ejemplo. Hay también grupos de músicos que se pelean con sus financiadores estando en el exterior y se reorganizan cuando se encuentran con otros kichwas que no necesariamente conocían y que están viajando

independientemente desde diferentes nodos en la red. Todos comparten la experiencia de la migración y se reconocen como personas que pertenecen a una misma etnia, aun cuando pueden diferenciarse drásticamente en términos de los idiomas que hablan, sus acentos en español y las prácticas que consideran propias. Aunque no es tan común que las mujeres jóvenes viajen solas, sin sus padres o sus representantes (padrinos, tíos, etc.), están surgiendo nuevos patrones de movimiento donde las indígenas también se “aventuran” a lugares desconocidos a probar suerte. La aventura de migrar, que esconde dinámicas económicas y sociales que también influyen en estos movimientos, es transversal a la vida cotidiana de la mayoría de los kichwas.

Esta “identidad migrante” que aparece en diferentes nodos de las redes y que comparten indígenas con experiencias de vida diferentes también ha generado unas configuraciones de identidad cosmopolitas altamente influidas por los lugares que visitan y los países donde se establecen. La afluencia económica y el conocer países industrializados, sus sistemas educativos, de salud, de transporte y sus destinos turísticos y habitantes, entre otros, genera nuevas formas de “ser kichwa”, donde las modas, actitudes y prácticas de consumo pueden contrastar con las de los indígenas en las comunidades ecuatorianas o en otras partes de la red (Huarcaya, 2010; Meisch, 1995, 2002). Los gustos y disposiciones que emergen en las redes entran entonces en los debates sobre la pertenencia y la autenticidad.

En lo que queda del capítulo pretendo tratar de desentramar un poco las redes que he descrito y mostrar que la experiencia kichwa en Bogotá presenta algunas particularidades que nos permiten complejizar lo que implica el estudio de estas migraciones transnacionales indígenas. Por un lado, aunque la conexión entre las personas y sus prácticas a lo largo de todo el sistema es latente, los roces entre personas en diferentes nodos también son notorios. Así, en las relaciones transnacionales que entrelazan a todos estos actores, tanto migrantes como quienes no migran, surgen procesos de “localización” que complejizan las nociones de “unidad”, “comunidad” e “identidad”. Por otro, el caso de Bogotá muestra que la identidad kichwa —que no pretendo ni puedo definir— está siempre en movimiento y depende de la posición que toman las personas frente a las dinámicas transnacionales y

sus localizaciones particulares en nodos específicos. En cierto sentido, ser kichwa es una configuración que está siempre en tensión entre las categorías de “indígena” y de “migrante” o por lo menos esta tensión es muy evidente en Colombia. Esto es particularmente notorio en Bogotá, donde las políticas multiculturales en que se han inscrito algunos kichwas no son necesariamente compatibles o complementarias con la categoría de “migrante”.

## Desentramando redes

A lo largo de su presencia de casi un siglo en la capital colombiana, los kichwa en Bogotá se han consolidado como una población heterogénea donde la nacionalidad, el estatus migratorio y la identidad son articulaciones políticas, étnicas y personales que pueden cambiar a lo largo de la vida de las personas. Al fin y al cabo, la alta movilidad implica que una persona de sesenta años en Imbabura puede haber vivido varios años o décadas en Colombia, haber viajado a Europa u otros destinos internacionales y haber retornado a su “comunidad”, tanto en Ecuador como en Colombia, en diferentes momentos con diferentes tipos de estatus asociados a su afluencia económica. A lo largo de los años, la persona puede haber adquirido otra nacionalidad o tenidos hijos en diferentes países que a su vez se han movido y establecido en el exterior y con los que tiene contacto haciendo viajes temporales o semipermanentes. Si multiplicamos estas opciones a lo largo de todas las posibilidades que ofrecen las redes kichwa en el mundo, saber, de dónde es una persona y cómo se entiende a sí misma es muy difícil.

Es también evidente que las redes migratorias que han sostenido estas relaciones son extensas y que no podemos asumir que los límites de una o dos naciones comprenden una realidad exclusiva de elementos y procesos que definen a la población (Wimmer & Glick Schiller, 2002). En efecto, la expansión geográfica que he descrito y a la que me refiero como un sistema de relaciones, podría ser visto como un campo social transnacional en donde se proyectan las redes, articulando diferentes procesos de localización y deslocalización que siempre están en tensión (Levitt & Glick Schiller, 2004; Suárez Navaz, 2008). Para

el caso bogotano, donde parte de la población tiene nacionalidad y reconocimiento político como “indígenas” en Colombia, surgen preguntas sobre el carácter “local” de una población que está entrelazada con personas y procesos en múltiples lugares en varios continentes, y donde el flujo de migrantes, dinero, mercancías, ideas e imaginarios es parte de la cotidianidad kichwa en todo el mundo.

La distribución de recursos, formas de solidaridad y apoyo para aprender a comerciar e independizarse constituyen estas redes migratorias como una transformación de redes que se podrían enmarcar en los estudios sociológicos clásicos de las redes sociales. A lo largo de los años, tanto sociólogos como antropólogos han buscado tipificar las conexiones entre los individuos en una red, haciendo énfasis en diferentes cualidades de las relaciones para medir su efectividad (Granovetter, 1973; Krissman, 2005; Massey *et al.*, 1993; Mitchell, 1974; Verdery, Mouw, Edelblute & Chávez, 2018). Sin embargo, en esta sección busco más bien analizar los efectos de estas redes sobre la población en Bogotá y la forma en que la experiencia de los kichwas bogotanos tiene efectos sobre otros nodos. En este sentido, no debemos asumir que las relaciones entre los actores son todas iguales, sino que dependen de diferentes factores como el parentesco, la afluencia económica, la organización de empresas formales e informales de comercio y otros. Tampoco podemos asumir que las relaciones son estáticas, sino que cambian a lo largo de la vida de las personas, a veces fortaleciéndose, en otras ocasiones disipándose.

Como bien lo ilustra Torres (2007), la forma en que se configura el comercio kichwa, aprovechando la fuerza de trabajo de las comunidades en pro de inversionistas indígenas, diferencia a las prácticas kichwas de comercio y migración de otros casos de redes migratorias donde el fin último parece ser el movilizar personas para insertar su fuerza de trabajo en contextos externos a su comunidad (Massey, Goldring & Durand, 1994; Portes & Walton, 2013). En últimas, las redes migratorias kichwa son redes comerciales que movilizan capital, personas e imaginarios en un sistema que, aunque no es cerrado (hay muchos actores no indígenas involucrados), sí retroalimenta la acumulación de capital e influencia de actores internos. La diferenciación interna ha, en efecto, cambiado la distribución de poder en Imbabura a través de

los efectos de estas redes sobre la región (Colloredo-Mansfeld, 2009; Huarcaya, 2010; Lalander, 2010). Pero también ha generado enclaves migratorios en otros países, que a través de procesos de asentamiento se han consolidado como comunidades establecidas en sus propios términos, atadas a dinámicas de diferenciación social, representación política e identidad en otras naciones (Ordóñez *et al.*, 2014; Ruiz Balzola, 2008; Sobczyk & Miras Soriano, 2015; Torres, 2005). ¿Cómo se articulan esta diversidad de experiencias en un sistema de relaciones transnacionales que parecen mantener, por lo menos discursivamente, una identidad indígena que las abarca todas, al mismo tiempo que fomenta la continua expansión de las redes y el movimiento de personas a través de ella?

## Los kichwa-Bogotá

En 2005 la Alcaldía de Bogotá, en un acto histórico, tomó la determinación de reconocer que hay grupos indígenas en su territorio y tras un proceso legal y político complejo ofreció este reconocimiento a cinco grupos indígenas (Bocarejo, 2011; Zambrano, 2011). Entre los cinco, solo dos cabildos muisca tienen una relación histórica con el territorio de la ciudad y son parte de un proceso de reetnificación que surgió a partir de la Constitución Política de 1991 (Chaves & Zambrano, 2006). De los tres restantes, los inga y los pijao son poblaciones indígenas desplazadas a la ciudad por la violencia. La quinta son los kichwa, una población sin lazos territoriales directos en Colombia que, sin embargo, se considera parte de la historia moderna de la ciudad. En este sentido, el Cabildo Kichwa es un caso singular en los procesos de reconocimiento étnico en Colombia porque surge de la experiencia urbana de un grupo indígena de comerciantes.

El Cabildo, por estar atado al distrito capital colombiano, puede inscribir en sus censos a todos los kichwas con nacionalidad colombiana y a sus familiares con residencia legal que estén asentados permanentemente en Bogotá. La membresía es voluntaria, es decir, estar inscrito en el Cabildo es algo que buscan propositivamente los miembros que, hoy en día, están distribuidos por varios sectores de la ciudad. No todos los kichwas de Bogotá, tanto colombianos como residentes

legales, se inscriben, y en 2015 el gobernador estimó en una entrevista que además de las 2000 personas que tenía en su censo había otras 1500 asentadas en la ciudad.

Este reconocimiento implica que la ciudad ofrece la posibilidad de organizarse políticamente a las comunidades y de acceder a programas y proyectos diferenciales enmarcados dentro de las políticas multiculturales de la ciudad. Así, los kichwas pueden acceder a proyectos de salud, nutrición, fomento de la cultura y otros a través de la figura del Cabildo, que los representa frente a la administración de la ciudad. A su vez, entrar en esta relación con el Estado colombiano implica que los kichwa han tenido que orientar aspectos y representaciones de la vida social de sus integrantes a las prácticas que el Estado entiende como autóctonamente “indígenas”. Muchas críticas al sistema multicultural en Colombia han llamado la atención a esta dialéctica que construye “lo indígena” de una forma que muchas veces asume más de lo que reconoce (Bocarejo, 2012; del Cairo, 2007; Guarnizo *et al.*, 1999; Ulloa, 2004). Es decir, hay un énfasis en presunciones de lo que implica una “cultura” indígena, atada a prácticas ahistóricas o “ancestrales” que la acercan a la naturaleza contenida en un “territorio” específico. El sistema de reconocimiento diferencial colombiano, en otras palabras, no siempre reconoce la realidad contemporánea, ni la historia de los grupos en cuestión.

En el caso de los kichwa, muchos elementos cotidianos de la vida comunitaria y rural en Ecuador se han vuelto aspectos centrales a sus relaciones con el Estado colombiano. Prácticas que pueden entrar dentro de las rúbricas de lo “ancestral” juegan roles mucho más visibles que el comercio y la migración, que, como mostré arriba, son transversales a la vida cotidiana. En este sentido, a falta de lazos con un territorio específico dentro de Colombia, el Cabildo ha optado por enfatizar sus “raíces” en prácticas y conocimientos asociadas a la naturaleza y a un pasado prehispánico idealizado. Por ejemplo, las prácticas de sanación han entrado a la categoría de “medicina ancestral” que recibe fomento de la Secretaría de Salud de la ciudad de diferentes formas (Ariza, 2018) por tratarse de medicinas naturales y conocimientos de la naturaleza propios de los “indígenas.” Así, aunque los kichwas bogotanos incluyen personas que llevan generaciones en entornos urbanos, hay



una hipervaloración de medicinas “naturales” y conocimientos sobre plantas medicinales que los sabedores recuerdan de su vida más rural o que han adquirido trabajando con médicos tradicionales de otros grupos o en viajes a Ecuador, donde conocen Taitas sanadores otavalesños. Las perspectivas sedentaritas, atadas a símbolos arbóreos que apuntan a raíces profundas en un territorio específico que ha criticado Malkki (1992) permean muchas de las actividades del cabildo, donde la naturaleza, los volcanes de Imbabura y Cotacachi, los cóndores y otros símbolos asociados al paisaje Andino ecuatoriano saturan los discursos públicos y las representaciones artísticas que se promueven.

Al mismo tiempo, la falta de lazos al territorio colombiano se resuelve discursivamente con perspectivas panindigenistas donde las fronteras nacionales son imposiciones de los herederos de la colonización europea. Así, elementos compartidos entre los Kichwa-Otavallo, indígenas de Nariño y Cauca o la lengua inga (que pertenece a la misma familia lingüística que el kichwa) son movilizados para mostrar que los kichwa siempre han tenido relaciones con el territorio nacional. Por más que hay muchas conexiones entre estos grupos que tienen bases históricas y contemporáneas (Rappaport & Cummins, 2012; Salomon, 1973), estos elementos compartidos han sido contruidos y reimaginados frente al Estado colombiano, y son distantes de la experiencia individual de la mayoría de los kichwas en la ciudad.

Estos reclamos de pertenencia, sin embargo, no tienen a la ciudad de Bogotá como objeto central, mientras que al interior del Cabildo hay una rica historia registrada en fotografías y memorias familiares que habla de su relación de décadas con la ciudad, y que rastrea cómo la comunidad ha crecido con el distrito capital y ha estado atada a él por muchos años. Estas “raíces” no siempre son tan visibles. La tensión acá está en pertenecer a un grupo étnico indígena que implica una relación y lazos específicos con la naturaleza y un territorio, frente a pertenecer a un grupo de migrantes que, como la mayoría de los bogotanos, llegó a la ciudad a lo largo del siglo xx y contribuyó a su vertiginoso crecimiento. Pero también implica que un grupo de personas que en su mayoría se ha desenvuelto en entornos urbanos a lo largo de tres generaciones, tenga que posicionarse como una población cercana a la naturaleza y los entornos rurales.

Estos elementos contradictorios han generado tensiones entre diferentes miembros de la comunidad, pues los ha obligado a debatir qué es “tradición” en un entorno urbano. En un ritual de limpieza en uno de los parques de Bogotá, por ejemplo, se discute agitadamente si el agua que se usa para la purificación puede estar en un balde, o debe estar fluyendo naturalmente. Para unos, el agua es agua sin importar qué la contiene, para otros el acto de fluir implica que el agua está viva. O una familia que pide intercesión del Cabildo para solucionar un problema de infidelidad se rehúsa a permitir el tradicional castigo con ortiga de la pareja involucrada por considerarla demasiado violenta. Las negociaciones al interior del Cabildo abundan, pero hacia afuera, lo que tiene que ver con las autoridades distritales, parecen proyectar una unidad homogénea y una organización efectiva. La etnicidad, al fin y al cabo, es relacional (De la Cadena & Starn, 2007) y en Bogotá se ha tenido que reconfigurar políticamente frente al Estado colombiano a partir de los marcos legales nacionales y de las percepciones de lo que es un “indígena” para la sociedad colombiana. Estas negociaciones están informadas por prácticas propias de muchas tradiciones familiares, por múltiples experiencias de migración y por la participación del Cabildo en eventos culturales con los otros grupos indígenas reconocidos y no reconocidos de la capital colombiana.

Pero el Cabildo no incluye a todos los kichwas asentados en la ciudad y estas negociaciones están también atravesadas de problemas y debates donde otros kichwas en Bogotá critican la autenticidad que promulga Camainkibo. Específicamente, muchos de los kichwas asentados más recientemente no reconocen muchas de las prácticas como las que conocen de Ecuador. Ven elementos que promueve el Cabildo como prácticas y tradiciones incompletas o diluidas y mantienen su distancia por desconfianza en los líderes políticos de la organización. Hablando con un comerciante que llegó a la ciudad en los años ochenta y no hace parte del Cabildo, por ejemplo, comenté que estaba aprendiendo kichwa con dos de los líderes asociados a esta institución. En efecto, en diferentes proyectos distritales los grupos indígenas de la ciudad habían organizado muestras culturales de sus tradiciones, comida, y lengua en las que estos líderes habían dictado clases de kichwa abiertas a los habitantes de la localidad de Bosa. “Ellos no hablan el

kichwa de verdad, ellos no saben qué es hablar nuestro idioma”, me comentó despectivamente el comerciante, enumerando varios potenciales profesores que me podrían ofrecer una mejor oportunidad de aprender el idioma de verdad. En otro caso, el grupo de jóvenes músicos que mencioné arriba también tuvo problemas cuando miembros del Cabildo les increparon el vender CD a precio muy bajo en el centro de la ciudad y vestirse como indígenas norteamericanos, una estrategia que se usa principalmente en Europa para atraer turistas. “Ellos creen que son dueños de lo kichwa en Bogotá, que nos pueden decir qué es nuestra cultura”, me explicó uno de los músicos mientras nos preparábamos para ir a uno de los partidos de fútbol tradicionales de las fiestas de Pawkar Raymi, en Peguche, una de las parroquias rurales de la ciudad de Otavalo en 2017.

### ¿Quién responde?

De lo anterior podemos ver al Estado colombiano actuando sobre las redes, generando escisiones entre personas que se relacionan en otras esferas sociales y económicas como miembros de un mismo grupo. Pero tal inherencia no se limita al reconocimiento diferencial y en el caso de Bogotá no solo es el Estado colombiano el que entra a determinar quién pertenece o no al cabildo y qué es autóctonamente Kichwa. El Estado ecuatoriano también entra en los ámbitos sociales y políticos en los que se desenvuelve la población Kichwa en la ciudad.

Mientras que la membresía al cabildo está determinada por tener derechos de ciudadanía en Colombia, es decir, la nacionalidad o residencia legal por asociación con un familiar colombiano, el Cabildo también cumple con funciones que son casi consulares. La “binacionalidad” es evidente simplemente entrando y mirando las carteleras en su oficina principal. Junto con circulares e instrucciones de cómo inscribirse, de cómo hacer trámites en diferentes instituciones del distrito o de qué deben mostrar los hombres jóvenes para no tener que prestar el servicio militar en Colombia, hay también información sobre actividades del Consulado ecuatoriano, instrucciones para inscribir la cédula ecuatoriana y votar en sus elecciones, y otros trámites similares. Esto responde a una realidad evidente en el mismo censo del Cabildo,

es decir, gran parte de las familias inscritas tienen miembros que son ciudadanos ecuatorianos y están ahí o porque tienen doble nacionalidad o residencia legal.

El rol que juega el Cabildo en la vida social y política de los kichwas que no son colombianos es amplio. En primer lugar, todos sus miembros están entrelazados con kichwas que no son colombianos a través del comercio y el parentesco, y estas personas son incluidas en actividades culturales que no requieren el registro del Cabildo. Pero, además, como Cabildo Mayor de la capital del país, Camainkibo es la institución Kichwa más conocida por las instituciones colombianas y es considerada la que puede “reconocer” oficialmente si alguien pertenece a esa etnia o no. Así, muchos migrantes que tienen problemas de diferente índole con las autoridades en todo el territorio nacional, terminan entrando en contacto con Camainkibo para solicitar ayuda o consejos para lidiar con las autoridades y la burocracia colombiana. Además de esto, el Cabildo que es contactado en ocasiones por instituciones colombianas que no siempre pueden diferenciar burocráticamente entre un “migrante” y un “indígena” cuando llegan a su jurisdicción. Mientras que, en teoría, un indígena extranjero solo es “extranjero” administrativamente en Colombia, la ambigüedad de tener un cabildo “kichwa” que represente a la etnia abre espacios en los que se convierte en la institución que atiende inicialmente algunos casos. Un ejemplo puntual son los menores de edad que a veces entran en contacto con el Instituto Colombiano de Bienestar Familiar (ICBF), institución que muchas veces contacta al cabildo primero, aun cuando la nacionalidad de los menores los pone, generalmente, bajo la jurisdicción del consulado ecuatoriano (Ordóñez, 2019). Tratar de contactar familiares de un menor de edad que se encuentra solo en Bogotá es probablemente más fácil y rápido para el Cabildo que para el Consulado, especialmente si se trata de una familia en una comunidad rural. Estos problemas han sido abordados tanto por el Cabildo como por el Consulado Ecuatoriano en Bogotá y para el 2016 estaban disminuyendo, pero el área gris entre las dos categorías puede llegar a causar grandes estragos burocráticos.

Otro problema transversal a la situación en Bogotá es que mientras que los miembros del cabildo tienen acceso al sistema de salud

colombiano, los migrantes indocumentados o simplemente migrantes sin seguro solo pueden acceder a los servicios de urgencias. Cuando surgen problemas médicos (uno común son mujeres migrantes embarazadas que necesitan atención prenatal) es usual que estos migrantes se acerquen a Camainkibo a buscar ayuda. Para muchos, la conclusión termina siendo que “los kichwas en Bogotá no ayudan a su propia gente”, porque encuentran una estructura institucional a la que no pueden acceder. Esta crítica, que está basada en algo real que pasa todo el tiempo, es también injusta, pues administrativamente el Cabildo tiene las manos atadas y debe cuidar que sus registros sigan las reglas de documentación establecidas por la ley colombiana. Por otro lado, muchas veces es a través del Cabildo que estos migrantes necesitados entran en contacto con representantes de la Secretaría de Salud que pueden asociarlos a diferentes tipos de programas, como atención a habitantes de calle o servicios de urgencia. Al fin y al cabo, los kichwas con más experiencia y conocimiento de las instituciones distritales son los que han trabajado en el Cabildo.

Lo que esto significa es que las políticas multiculturales de Bogotá emergen en las redes kichwa tanto como un elemento que provee acceso al Estado colombiano para unos, pero que también se constituyen como barreras de acceso a este para otros. Todo depende de la persona en cuestión y su posición relativa en el Cabildo, que es en muchos sentidos su posición relativa en las redes migratorias que intersectan a Bogotá. El resultado del reconocimiento político en el distrito capital incluye una serie de beneficios localizados y atados a una parte de la población que muchos otros kichwas ven como excluyentes. Estas percepciones también viajan, y he oído a diferentes kichwas tanto en Ecuador como en Colombia quejarse de que los kichwas bogotanos acaparan los beneficios que le deberían pertenecer a todos por igual, sin importar su nacionalidad o estatus migratorio.

Lo anterior apunta a tensiones particulares en Bogotá entre la población bogotana y también entre el Cabildo y kichwas extranjeros. Aunque estas tensiones aparentemente son particulares a la ciudad, tienen repercusiones a lo largo de las redes. Así, los kichwas colombianos son vistos por muchos en Ecuador como pretenciosos, y una exploración pasajera de las redes sociales, especialmente Facebook, resultaría

en memes que ponen en entredicho la autenticidad de los kichwa con acento colombiano o las pretensiones aiosas con las que llegan migrantes recientes a Colombia. Los flujos en las redes, que unen a las personas en sus viajes en Europa, parecen, desde esta perspectiva, más bien roces y tensiones, donde la nacionalidad, el acento, la vestimenta y las prácticas se usan para separarse y debatir la autenticidad.

## Conclusiones

La experiencia de los kichwas en Bogotá muestra que por más que Colombia no haya sido históricamente un país “de migrantes”, sí ha tenido flujos migratorios más allá de los que tradicionalmente se han estudiado. A partir del asentamiento de unas cuantas familias, la población de comerciantes indígenas de Imbabura estableció un nodo singular en una red de relaciones comerciales y sociales que hoy abarca casi todos los continentes del mundo. El rol que ha jugado la capital colombiana, y el país en general, en esta expansión de redes migratorias ha sido subestimado en los estudios de la migración kichwa. El caso, además, muestra unas articulaciones económicas, sociales y políticas singulares que requieren más estudio y que aportan teóricamente a los estudios de redes migratorias. En específico, los kichwas en Bogotá nos muestran la forma en que los estados y la administración de las ciudades entran a determinar procesos que posicionan algunos actores en las redes sobre otros, y al mismo tiempo muestra cómo esta posicionalidad genera tensiones a lo largo de las redes. Las jerarquías que han generado las políticas multiculturales colombianas en Bogotá cambian al moverse a lo largo de las redes, generan escisiones en un punto, uniones en otro, dependiendo del contexto de los migrantes. Esto implica que las configuraciones políticas, sociales y económicas a lo largo de las redes atan intrínsecamente a los migrantes a espacios sociales que exceden cualquier “localidad”, pero que al mismo tiempo localizan los espacios de formas específicas para cada individuo. La “territorialización” en la capital colombiana tiene un carácter político y étnico que subraya orígenes rurales y prácticas culturales “ancestrales” que acercan a los indígenas a la naturaleza, mientras que le restan visibilidad a una rica historia de migración y comercio. Esto

hace que la adscripción “indígena” se refiera a elementos que no todos los kichwa en el campo social transnacional reconocen; hay en efecto una etnicidad kichwa muy particular a Bogotá. Las expresiones de “lo indígena” que ponen en juego los proyectos del Cabildo son entonces formas particulares de posicionarse frente al distrito capital, que toman elementos de cotidianidades disímiles y los jerarquizan. Mientras que la migración es una parte cotidiana de la mayoría de las familias en Bogotá, no aparece de forma explícita como un elemento diferenciador en los programas y eventos para visibilizar a la población que promueve el Cabildo. Estos tienden a basarse en muestras musicales, en prácticas de curación, y muestras gastronómicas donde la adscripción “indígena” supera o sobresale por encima de la adscripción “migrante”.

En una articulación particular al nodo kichwa en Bogotá, algunos de sus líderes e integrantes hablan en ocasiones de sí mismos como “Kichwa-Bogotá (Gracia, 2017). A veces en chiste, otras un poco más serios, lo que los integrantes buscan es una adscripción que represente su experiencia y que les ofrezca una especie de singularidad en el sistema de relaciones transnacionales que los define. Kichwa-Bogotá es un intento de “localizar” más la experiencia de las familias asentadas en la ciudad y demarcar el campo de acción del Cabildo sobre una comunidad diferenciada de otras en el sistema. Pero esta localización espacial agrupa relaciones que se intersectan en espacios sociales organizados jerárquicamente (Gupta & Ferguson, 1992, p. 8) en un sistema de redes con diferentes nodos, donde la posición en la red cambia el orden de la jerarquía. Así, los migrantes jóvenes que entran a Colombia buscando hacer sus primeros negocios tienen una perspectiva totalmente diferente a la de sus pares bogotanos de lo que es “kichwa” cuando llegan a la ciudad. Para el migrante reciente, su posición lo puede subordinar al Cabildo; es decir, puede llegar a depender de Camainkibo para relacionarse como kichwa con instituciones del Estado. Su contraparte bogotana, atado a la intermediación del Cabildo con el Estado, ejerce derechos y recibe beneficios a los que el joven migrante no puede acceder, mientras que ese mismo migrante puede ver su etnicidad como más auténtica que la de su par colombiano. Para un kichwa nacido en Bogotá, ese migrante puede verse más pobre, más rural, casi perdido en la gran ciudad; una persona desconectada del mundo kichwa

bogotano. Eventualmente pueden terminar juntos tocando en una esquina en España o Alemania, relacionándose como pares en un grupo independiente o trabajando para otros kichwas que han financiado los viajes y cuyo estatus también es variable, dependiendo de dónde se encuentran en la red. La “autenticidad” probablemente no emergerá como un problema a debatir entre ellos hasta que se encuentren nuevamente en Bogotá u Otavalo.

Esto sugiere otra particularidad importante del nodo bogotano y es un peso político que tiene inherencia en cómo se organizan y entienden los kichwas en Ecuador y Colombia. Más que una población binacional, lo que parece estar emergiendo son etnicidades emparentadas con nacionalidades diferentes. Entender cómo entran otros nodos a en estas relaciones requiere ver también como se está “localizando” el ser kichwa en otras naciones. Los nodos establecidos en diferentes ciudades de España son los más estudiados (Ruiz Balzola, 2008; Sobczyk & Miras Soriano, 2015, 2015; Torres, 2005) y presentan una diferencia significativa al caso de Bogotá: la ausencia histórica de reconocimiento diferencial a comunidades indígenas, que por más que tienen una presencia en el país serán inscritas primero en la categoría “migrante” y solo con el tiempo entrará a jugar un papel importante “indígena” (Suárez-Navaz, 2012). En otras palabras, ser indígena en estos nodos, para el Estado, está subordinado a ser migrante ecuatoriano o descendiente de un migrante ecuatoriano. Yo sugiero que para algunos kichwa de Bogotá esta relación es inversa.

Por otro lado, el tránsito por las redes altera la posicionalidad de las personas frente al mundo social que va cambiando con los movimientos. Un taita sabedor en Bogotá no es reconocido necesariamente de la misma forma en Otavalo, al igual que un kichwa otavaleño que ha aprendido formas tradicionales de curación, pero no ejerce, puede terminar practicando versiones de estas prácticas como “sabor” en otros contextos. Un artesano que he entrevistado varias veces en Ecuador me mostró fotos de él haciendo rituales de limpieza en una demostración cultural en Holanda, por ejemplo, mientras que nunca ejerció como sabedor durante la década que vivió en Colombia. Nuevamente residiendo en el Ecuador, una de sus fuentes principales de información para la curación de sus familiares y algunos conocidos



es una serie de libros sobre remedios naturales y caseros que compró en España. Entender el campo social transnacional kichwa es algo que también obliga entender cómo la posicionalidad en las redes cambia a lo largo de las vidas de las personas.

## Repensar la identidad

Los debates alrededor de la identidad que marcaron la antropología de la década de 1990 pusieron sobre la mesa lo difuso y problemático que podía ser atar la identidad a lugares específicos en un mundo donde la globalización ha acelerado las conexiones entre diferentes lugares y los flujos de capital, bienes, y personas (Appadurai, 1996; Clifford, 1997; Gupta & Ferguson, 1992; Malkki, 1992; Ong, 1999; Vertovec, 2001, 2007). Appadurai es tal vez el más conocido proponente de la idea de que las identidades grupales estarían en un proceso de “desterritorialización”, ofreciendo el concepto de “paisajes étnicos” (*ethnoscapes*) para describir las geografías sociales imaginadas que se ven de forma diferente dependiendo de la posicionalidad de los actores. La perspectiva de Appadurai es hiperfluida en el sentido de que ve las nuevas formas de movilidad que ofrecen las diferentes tecnologías como generadoras de procesos de desconexión territorial que implican un movimiento doble en que las identidades tienden a homogeneizarse mientras que las políticas de diferencia empiezan a tener un rol a escala global (Appadurai, 1996, p. 139). Algunas críticas a esta perspectiva han llamado la atención a la jerarquización de espacios geográficos en términos de los flujos que Appadurai ve como casi caóticos o sin estructura (Heyman & Campbell, 2009). Los flujos de capital, información, personas y demás no ocurren aleatoriamente, y el caso descrito en este artículo muestra la continua relevancia de los estados y otros actores en la conformación de los flujos y en los efectos que tienen sobre las identidades grupales. El hecho de que Camainkibo participe en eventos conjuntos con los otros cabildos reconocidos en la ciudad, por ejemplo, apunta a otra forma de comunidad imaginada, un panindigenismo urbano, que por las características del desplazamiento interno en Colombia sería único a lo largo de las redes transnacionales.

Esto nos obliga a repensar qué es la identidad kichwa. En este artículo he seguido la costumbre bogotana de obviar la adscripción geográfica Kichwa-Otavalo y optado por referirme simplemente a “los kichwas”, localizando con topónimos los diferentes grupos de kichwas en los nodos que menciono. Pero este uso es también un artificio analítico, asume que kichwa es algo en sí mismo en los sistemas que he descrito. Lo que he borrado por conveniencia es, en efecto, una ambigüedad que cambia dependiendo de la posicionalidad del observador. Kichwa-Otavalo es una adscripción que se refiere a las comunidades asociadas a la ciudad de Otavalo que incluye centros urbanos (Peguche es tal vez el más conocido), pero en realidad muchos indígenas que viven en los Cantones de Otavalo, Cotacachi y Antonio Ante se reconocerían como Kichwas-Otavalo en ciertas situaciones y se entenderían como miembros de un grupo común. Todos reconocerían algo de sus comunidades locales en el término kichwa, que también describe una familia lingüística que está presente en múltiples partes de Ecuador, Colombia y Perú, y que representa diferentes dialectos hablados por personas que se ven como inherentemente diferentes. En Bogotá, kichwa se refiere puntualmente a una población conformada por migrantes y sus descendientes provenientes de los tres cantones de Imbabura mencionados arriba. En Europa y otros lugares del sistema de relaciones transnacionales, kichwa se refiere a poblaciones relacionadas, pero con acápites posicionales locales en cada nodo. No todos emergerán políticamente como una forma de representación, sino que sus significados dependerán de múltiples factores asociados tanto a la migración en sí (la presencia histórica en un nodo particular, por ejemplo) como a la posición política y social de las comunidades en cada nodo.

Vale mencionar que una de las características más curiosas para el turista que llega a Otavalo es la predominancia de representaciones artesanales del imaginario nativoamericano estadounidense. Los atrapa sueños, mocasines con diseños de grupos indígenas norteamericanos, la imagen *hollywoodesca* de un lobo blanco o gris aullándole a la luna llena; todos permean la vida cotidiana otavaleña. Preguntar por estas representaciones es adentrarse a cambios en las estrategias de comercialización de la música andina en Europa, que se basan en presentaciones callejeras y ventas de CD. Hoy en día esta música cambia a lo

largo de las redes, se acerca a la música nueva era en la medida que se expande por Europa y es acompañada de danzas y rituales que los músicos adaptan de presentaciones vistas en Internet y en películas, para un público que las reconoce con emoción como “indígenas” del Viejo Oeste. En cierto sentido, este reconocimiento es más directo a la experiencia globalizada que comparten tanto kichwas como europeos de representaciones de culturas y prácticas indígenas norteamericanas, y genera reconocimiento más efectivamente que un grupo de hombres tocando quenás con pantalones blancos, alpargatas y ponchos y, por ende, atrae más espectadores y clientes. Presentarse como indígenas con Penachos, trajes de cuero y diseños con mullos de colores es mucho más rentable. Este utilitarismo no es mío, es la respuesta a mis preguntas de músicos Kichwa que vivieron las transformaciones de presentarse con trajes típicos ecuatorianos a trajes de indígenas norteamericanos. Y, sin embargo, es una respuesta incompleta porque ignora que las representaciones han entrado a la estética local en Otavalo y son considerados como representaciones válidas del poder indígena.

En Bogotá, sin embargo, no son tan comunes las presentaciones nativoamericanas, aunque la gente habla de irse de “plumífero” a Europa con trajes comprados generalmente a un puñado de artesanos en Imbabura. Esto apunta nuevamente a una diferenciación relacionada a los contextos locales de los grupos en cuestión. En los nodos colombianos con reconocimiento político, lo “indígena” no puede seguir este tipo de representaciones porque está atado al Estado colombiano, mientras que en Ecuador, donde las articulaciones políticas de reconocimiento son muy diferentes, hay más espacio para la innovación y la apropiación de nuevos elementos que son reconstituidos con significados que no ponen la autenticidad en cuestión.

Lo que ata a todas estas personas son prácticas comerciales y estrategias migratorias que se reproducen a partir de las relaciones sociales y económicas de todos los actores en las redes. Es ahí donde las tensiones se disipan y las personas, cosas e ideas fluyen. Y estos flujos contribuyen a mantener ideas de lo que es kichwa, pero también generan tensiones y procesos de diferenciación. Esta variedad de condiciones y contextos hacen de los migrantes que viajan a través de las redes sujetos cosmopolitas que saben leer bien los entornos en los que

se desenvuelven. La historia del comercio transnacional es también una historia de conocer y aprender a moverse en diferentes entornos nacionales, con diferentes formas de reconocimiento e ideas de lo indígena. Y, en este sentido, uno podría leer la singularidad del reconocimiento kichwa en la ciudad de Bogotá como uno de los efectos de estas prácticas.

## Referencias

- Allen, C. J. (2002). *The Hold Life Has: Coca and Cultural Identity in an Andean Community* (2 edition). Washington, D.C.: Smithsonian Books.
- Appadurai, A. (1996). *Modernity at Large: Cultural Dimensions of Globalization*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Ariza, J. (2018). *Encuentros burocráticos de la diferencia: la configuración del Sistema Intercultural de Salud Propia Indígena del pueblo Kichwa en Bogotá* (Tesis. Antropología). Universidad del Rosario.
- Aya Smitmans, M. T., Carvajal Hernández, L. & Téllez Iregui, G. (2010). Investigación sobre las causas de la escasa inmigración en Colombia: ¿Ausencia de políticas públicas o políticas públicas restrictivas? *Opera*, 10(10), 167-183.
- Bibliowicz, A. (2001). Intermitencia, ambivalencia y discrepancia: historia de la presencia judía en Colombia. *Amérique Latine Histoire et Mémoire. Les Cahiers ALHIM. Les Cahiers ALHIM*, (3). Recuperado el 10 de diciembre 2019, de <https://alhim.revues.org/535>
- Bocarejo, D. (2011). Dos paradojas del multiculturalismo colombiano: la espacialización de la diferencia indígena y su aislamiento político. *Revista Colombiana de Antropología*, 47(2), 97-121.
- Bocarejo, D. (2012). Emancipation or Enclosurement? The Spatialization of Difference and Urban Ethnic Contestation in Colombia. *Antipode*, 44(3), 663-683. DOI: 10.1111/j.1467-8330.2011.00889.x
- Caicedo, L. P. (2010). Los Kichwa-Otavalos en Bogotá. En: A. Torres (Ed.), *Niñez indígena en migración: derechos en riesgo y traumas culturales* (pp. 139-226). Quito: Flacso.
- Cassarino, J.-P. (2004). Theorising Return Migration: The Conceptual Approach to Return Migrants Revisited. *International Journal on Multicultural Societies*, 6(2), 253-279.

- Chaves, M. & Zambrano, M. (2006). From blanqueamiento to reindigenización: Paradoxes of mestizaje and multiculturalism in contemporary Colombia. *Revista Europea de Estudios Latinoamericanos y Del Caribe / European Review of Latin American and Caribbean Studies*, (80), 5-23.
- Clifford, J. (1997). Spatial Practices: Fieldwork, Travel, and the Disciplining of Anthropology. En: A. Gupta & J. Ferguson, *Anthropological Locations: Boundaries and Grounds of a Field Science*. Berkeley: University of California Press.
- Colloredo-Mansfeld, R. (2009). *Fighting Like a Community: Andean Civil Society in an Era of Indian Uprisings*. Chicago: University of Chicago Press.
- Coloma, S. (2012). *Diagnóstico sobre la trata de personas en los cantones de Otavalo y Cotacachi, provincia de Imbabura*. Quito: OIM y Flacso.
- Correa, F. (2010). Trabajo infantil indígena en Colombia. En: F. Correa (Ed.), *Infancia y trabajo infantil indígena en Colombia*. Bogotá, D.C.: Universidad Nacional de Colombia.
- D'Amico, L. (2011). *Otavalan Women, Ethnicity, and Globalization*. Albuquerque: University of New Mexico Press.
- De la Cadena, M. & Starn, O. (2007). Introduction. En: *Indigenous Experience Today*. New York: Berg.
- del Cairo, C. (2007). La política amazónica y la expresión de un régimen de representación sobre lo étnico en Colombia. En: O. Quijano Valencia & J. Tovar (Eds.), *Biopolítica y filosofías de vida* (pp. 111-140). Popayán: Editorial Universidad del Cauca.
- Fog Olwig, K. (2007). *Caribbean Journeys: An Ethnography of Migration and Home in Three Family Networks*. Durham: Duke University Press.
- García Estrada, R. de J. (2006). *Los extranjeros en Colombia: su aporte a la construcción de la nación (1810-1920)*. Bogotá, D.C.: Planeta.
- García, M. del R. (2007). *Identidad y minorías musulmanas en Colombia*. Bogotá, D.C.: Universidad del Rosario.
- Glick Schiller, N., Bash, L. & Szanton Blanc, C. (1995). From Immigrant to Transmigrant: Theorizing Transnational Migration. *Anthropological Quarterly*, 68(1), 48-63.
- Gracia, M. (2017). *Kichwa-Bogotá: indígenas extranjeros en el marco del multiculturalismo colombiano* (Tesis. Maestría en Estudios Sociales). Universidad del Rosario, Bogotá.

- Granovetter, M. S. (1973). The strength of weak ties. *The American Journal of Sociology*, 78(6), 1360-1380.
- Guarnizo, L. E., Sanchez, A. I. & Roach, E. M. (1999). Mistrust, fragmented solidarity, and transnational migration: Colombians in New York City and Los Angeles. *Ethnic and Racial Studies*, 22(2), 367-396. DOI: 10.1080/014198799329521
- Gupta, A. & Ferguson, J. (1992). Beyond "Culture": Space, Identity, and the Politics of Difference. *Cultural Anthropology*, 7(1), 6-23.
- Heyman, J. M. & Campbell, H. (2009). The anthropology of global flows: A critical reading of Appadurai's 'Disjuncture and Difference in the Global Cultural Economy'. *Anthropological Theory*, 9(2), 131-148. DOI: 10.1177/1463499609105474
- Huarcaya, S. M. (2010). Othering the Mestizo: Alterity and Indigenous Politics in Otavalo, Ecuador. *Latin American and Caribbean Ethnic Studies*, 5(3), 301-315. DOI: 10.1080/17442222.2010.513830
- Khoudour-Castéras, D. (2009). Efectos de la migración sobre el trabajo infantil en Colombia. *Revista de Economía Institucional*, 11(20), 229-252.
- Krissman, F. (2005). Sin Coyote Ni Patrón: Why the "Migrant Network" Fails to Explain International Migration. *International Migration Review*, 39(1), 4-44. DOI: 10.1111/j.1747-7379.2005.tb00254.x
- Kyle, D. (2003). *Transnational Peasants: Migrations, Networks, and Ethnicity in Andean Ecuador*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- Lalander, R. (2010). *Retorno de los runakuna: Cotacachi y Otavalo*. Quito: Abya Yala.
- Levitt, P. (2001). *The transnational villagers*. Berkeley: University of California Press.
- Levitt, P., & Glick Schiller, N. (2004). Conceptualizing Simultaneity: A Transnational Social Field Perspective on Society. *International Migration Review*, 38(3), 1002-1039. DOI: 10.1111/j.1747-7379.2004.tb00227.x
- Maldonado, G. (2004). *Comerciantes y viajeros: de la imagen etnoarqueológica de "lo indígena" al imaginario del kichwa otavalo "universal"*. Quito: Editorial Abya Yala.
- Malkki, L. (1992). National Geographic: The Rooting of Peoples and the Territorialization of National Identity Among Scholars and Refugees. *Cultural Anthropology*, 7(1), 24-44.

- Martínez Ruiz, E. (2018). *Quinta Sión: los judíos y la conformación del espacio urbano de Bogotá*. Bogotá, D.C.: Editorial Pontificia Universidad Javeriana.
- Massey, D. S., Arango, J., Hugo, G., Kouaouci, A., Pellegrino, A. & Taylor, J. E. (1993). Theories of International Migration: A Review and Appraisal. *Population and Development Review*, 19(3), 431-466..
- Massey, D. S., Goldring, L. & Durand, J. (1994). Continuities in Transnational Migration: An Analysis of Nineteen Mexican Communities. *American Journal of Sociology*, 99(6), 1492-1533.
- Meisch, L. A. (1995). Gringas and otavaleños. *Annals of Tourism Research*, 22(2), 441-462. doi: 10.1016/0160-7383(94)00085-9
- Meisch, L. A. (2002). *Andean Entrepreneurs: Otavalo Merchants and Musicians in the Global Arena*. Austin: University of Texas Press.
- Mitchell, J. C. (1974). Social Networks. *Annual Review of Anthropology*, 3(1), 279-299.
- OECD. (2016). *OECD Reviews of Labour Market and Social Policies: Colombia 2016*. Retrieved from <http://www.oecd-ilibrary.org/content/book/9789264244825-en>
- Ong, A. (1999). *Flexible Citizenship: The Cultural Logics of Transnationality* (2nd printing, edition). Durham: Duke University Press Books.
- Ordóñez Charpentier, A. (2008). Migración transnacional de los Kichwa Otavalo y la fiesta de Pawkar Raymi. En: A. Torres & J. Carrasco (Eds.), *Al filo de la identidad: la migración indígena en América Latina* (pp. 69-88). Quito: Flacso.
- Ordóñez Charpentier, A. (2017). *La migración transnacional en Peguche, Ecuador, y la fiesta del Pawkar Raymi*. Universidad Andina Simón Bolívar Ecuador.
- Ordóñez, J. T. (2017). Familias transfronterizas: el caso de la migración transnacional otavaleña. *Revista Intellector. Cenegri*, 14(28), 05-19.
- Ordóñez, J. T. (2019). Trabajo Infantil y migración transnacional indígena ecuatoriana en Colombia: reflexiones desde la población Kichwa-Otavalo. En: J. Nájera, D. Lindstrom & S. Giorguli (Eds.), *Migraciones en las Américas*. México, D.F.: Colegio de México.
- Ordóñez, J. T. (2020.). Strategies of documentation among Kichwa transnational migrants. En: S. Horton & J. M. Heyman (Eds.), *Paper-Trails:*

- Migrants, Documents, and Legal Insecurity in the Global*. Durham: Duke University Press Books.
- Ordóñez, J. T. & Colmenares, F. A. (2019). Tres generaciones del transnacionalismo Kichwa-Otavaló. *Migraciones Internacionales*. DOI: 10.33679/rmi.v1i36.767
- Ordóñez, J. T., Colmenares, F. A., Gincel, A. & Bernal, D. R. (2014). Migraciones de los Kichwas-Otavaló en Bogotá. *Revista de Estudios Sociales* 35(48), 43-56.
- Paerregaard, K. (2009). *Peruvians Dispersed: A Global Ethnography of Migration*. Rowman & Littlefield.
- Palma, M. (2015). “¿País de emigración, inmigración, tránsito y retorno? La formación de un sistema de migración colombiano”. *Oasis*, 0(21), 7-28.
- Parsons, E. C. (1945). *Peguche canton of Otavaló, Province of Imbabura Ecuador*. Chicago: University of Chicago Press.
- Portes, A., Guarnizo, L. E. & Landolt, P. (1999). The study of transnationalism: pitfalls and promise of an emergent research field. *Ethnic and Racial Studies*, 22(2), 217-237. DOI: 10.1080/014198799329468
- Portes, A. & Walton, J. (2013). *Labor, Class, and the International System*. Elsevier.
- Rappaport, J. & Cummins, T. (2012). *Beyond the Lettered City: Indigenous Literacies in the Andes*. Duke University Press.
- Ruiz Balzola, A. (2008). Estrategias, inversiones e interacciones de las mujeres migrantes kichwa otavaló. En: A. Torres & J. Carrasco (Eds.), *Al filo de la identidad: la migración indígena en América Latina* (pp. 47-68). Quito: Flacso.
- Salomon, F. (1973). Weavers of Otavaló. En: D. R. Gross (Ed.), *Peoples and Cultures of Native South America*. Garden City, New York: Doubleday / The Natural History Press.
- Sanmiguel, I. (2006). Japonenses en Colombia, Historia de Inmigración, sus descendientes en Japón. *Revista de Estudios Sociales*, 23, 81-96.
- Sobczyk, R. & Miras Soriano, R. M. (2015). La dimensión étnica de la identidad: la diáspora comercial de Otavaló. *Latinoamérica. Revista de Estudios Latinoamericanos*, (60), 207-237. DOI: 10.1016/j.larev.2015.03.004



- Suárez Navaz, L. (2008). La perspectiva transnacional en los estudios migratorios: génesis, derroteros y surcos metodológicos. En: G. R. Joaquín & L. V. Joan (Eds.), *La inmigración en la sociedad española: una radiografía multidisciplinar* (pp. 771-796). Barcelona: Ediciones Bellaterra.
- Suárez-Navaz, L. (2012). Kichwa Migrations Across the Atlantic Border Regime: Transterritorial Practices of Identity and Rights within a Postcolonial Frame. *The Journal of Latin American and Caribbean Anthropology*, 17(1), 41-64. DOI: 10.1111/j.1935-4940.2012.01189.x
- Torres, A. (2005). De Punyaro a Sabadell... la emigración kichwa otavalo a Cataluña. En: G. Herrera, M. C. Carrillo & A. Torres (Eds.), *La migración ecuatoriana: transnacionalismo, redes e identidades* (pp. 433-448). Quito: Flacso.
- Torres, A. (2007). El espejismo de la igualación: comunidad, clase y etnia en la emigración de los Kichwa Otaval. *Asuntos Indígenas*, 3, 26-33.
- Ulloa, A. (2004). *La construcción del nativo ecológico: complejidades, paradojas y dilemas de la relación entre los movimientos indígenas y el ambientalismo en Colombia*. Instituto Colombiano de Antropología e Historia (ICANH).
- Vargas, A. F. (2016). *Los migrantes de la laguna: un estudio de la construcción y configuración de flujos migratorios de la comunidad kichwa en Sesquilé* (Monografía de grado programa de Antropología). Universidad del Rosario, Bogotá.
- Verdery, A. M., Mouw, T., Edelblute, H. & Chávez, S. (2018). Communication flows and the durability of a transnational social field. *Social Networks*, 53, 57-71. DOI: 10.1016/j.socnet.2017.03.002
- Vertovec, S. (2001). Transnationalism and identity. *Journal of Ethnic and Migration Studies*, 27(4), 573-582. DOI: 10.1080/13691830120090386
- Vertovec, S. (2007). Super-diversity and its implications. *Ethnic and Racial Studies*, 30(6), 1024-1054. DOI: 10.1080/01419870701599465
- Weismantel, M. (2001). *Cholas and Pishtacos: Stories of Race and Sex in the Andes*. Chicago: University of Chicago Press.
- Wibbelsman, M. (2009). *Ritual Encounters: Otavalan Modern and Mythic Community*. Urbana and Chicago: University of Illinois Press.

- Wimmer, A. & Glick Schiller, N. (2002). Methodological nationalism and beyond: nation-state building, migration and the social sciences. *Global Networks*, 2(4), 301-334. DOI: 10.1111/1471-0374.00043
- Zambrano, M. (2011). El lugar de la etnicidad y la etnicidad en su lugar. Sobre las dificultades de abordar la etnicidad en la ciudad. En: M. Chaves (Ed.), *La multiculturalidad estatalizada: indígenas, afrocolombianos y configuración de Estado en Colombia y América Latina* (pp. 191-200). Bogotá, D.C.: ICANH.

# Sobre los autores

## Felipe Andrés Aliaga Sáez

Doctor en Sociología y Procesos Políticos Contemporáneos, DEA en Ciencia Política de la Universidad de Santiago de Compostela, España. Sociólogo y licenciado en Sociología de la Universidad de Concepción, Chile. Posdoctorado del Instituto de Migraciones de la Universidad de Granada, España.

Actualmente es profesor de tiempo completo de la Facultad de Sociología de la Universidad Santo Tomás en Bogotá, donde es coordinador del Grupo de Estudios sobre Migraciones Internacionales y Vulnerabilidad (GEMIV). También es coordinador general de la Red Iberoamericana de Investigación en Imaginarios y Representaciones (RIIR), la cual participa en el GT Migraciones. Forma parte de U-Nómades, Red Internacional de Estudios Migratorios.

Sus principales líneas de investigación son las migraciones y los imaginarios sociales, las cuales ha desarrollado en proyectos en Chile, España, Ecuador y Colombia.

Correo electrónico: felipealiaga@usantotomas.edu.co

## Paola Vanessa Baracaldo Amaya

Socióloga de la Universidad Santo Tomás. Actualmente, asesora en el Observatorio de Desarrollo Social del CI3ME, Ministerio de Defensa. Asimismo, se ha desempeñado como auxiliar en investigación en: Fodein (2019): *Imaginarios en torno a la integración de estudiantes venezolanos*

*en Colombia. Estudio comparativo entre colegios de Bogotá y Cúcuta;* y Fodein (2018): *Imaginarios en torno a la integración de inmigrantes venezolanos en Bogotá y Cúcuta*, y desde las políticas públicas. Ganadora del Premio Excelencia Tomasina, mejor estudiante investigadora 2018; obtuvo calificación de tesis meritoria en sustentación para optar para el título de socióloga; becaria como joven investigadora en el mismo año; y mejor monitora académica 2017-II. Ha sido ponente nacional e internacional en diferentes simposios, congresos y *workshop*, como también autora de artículos en materia de migración y memoria y conflicto armado.

Correo electrónico: paolabaracaldo@usantotomas.edu.co

## **Carolina Bernal Márquez**

Internacionalista, con énfasis en participación y desarrollo, de la Universidad del Rosario. Formación académica orientada a las áreas de cooperación, desarrollo y, sobre todo, en asuntos migratorios. Ha enfocado su carrera a las relaciones interculturales y las trayectorias migratorias de los ciudadanos, participando en voluntariados con el SJR y su experiencia como pasante en EU-LAC Foundation en el marco del Festival Latinoamericano: Migración y Viajeros.

Correo electrónico: carolina.bernalma@urosario.edu.co

## **Catalina Camargo Pardo**

Magíster en Comunicación por la Universidad de Medellín. Comunicadora social de la Universidad de Pamplona. Actualmente se desempeña como profesora universitaria especializada en las áreas de la comunicación para el desarrollo, educación e investigación. Pertenecer al Grupo de Investigación en Ecología y Biogeografía, en donde adelanta estrategias de sostenibilidad, sustentabilidad y efectividad ambiental. Hace parte del equipo de profesores del Grupo de Investigación Observa, donde realiza proyectos de cultura e identidad del ciudadano

de frontera. Amante de las TIC y nuevas narrativas digitales, creadora de contenidos web y autora del libro *Los nativos digitales de básica secundaria*.

Correo electrónico: catalina.camargo@unipamplona.edu.co

## **Katherine Cardozo Beltrán**

Profesional en Relaciones Internacionales por la Universidad del Rosario con énfasis en Negociación y Cooperación para el Desarrollo. Especialista en temas de formulación y gestión de proyectos de cooperación internacional en materia de desarrollo sostenible y construcción de paz. Experiencia en articulación de proyectos de investigación sobre migraciones internacionales, refugio, derechos humanos y desarrollo sostenible. Integrante del Semillero de Migraciones Colombianas al Exterior (Semicoex) de la Universidad del Rosario. Bogotá.

Correo electrónico: katherine.cardozo@urosario.edu.co

## **Alexandra Castro Franco**

Abogada, doctora en derecho internacional por la Universidad París 2 Panthéon Assas. Tiene una Maestría en Derecho Humanos y Derecho Internacional Humanitario de la misma Universidad. Se desempeña como docente investigador de la Universidad Externado de Colombia y forma parte del grupo de investigación en Derecho Internacional del departamento de Derecho Constitucional. Sus investigaciones se centran especialmente en la movilidad humana y sus repercusiones internacionales en materia política, económica y de derechos humanos. Se interesa igualmente en asuntos relacionados con el derecho internacional humanitario. Ha participado en grupos de reflexión y organizaciones de apoyo jurídico a migrantes en el exterior, así como en asesorías sobre la construcción de políticas públicas migratorias en la región Andina.

Correo electrónico: alexandrac.castro@uexternado.edu.co

## **Chrysalide Duarte Castro**

Maestra en Derechos Humanos de la Universidad Autónoma de San Luis Potosí, México. Estudió Relaciones Internacionales en la Universidad Colegio Mayor de Nuestra Señora del Rosario en Bogotá, Colombia. Es integrante del Grupo de Estudios Sobre Migraciones y Vulnerabilidad, GEMIV, de la Facultad de Sociología de la Universidad Santo Tomás.

Correo electrónico: cri2709@gmail.com

## **Gladys Adriana Espinel Rubio**

Estudiante del doctorado en Ciencias Políticas por la Universidad del Zulia (Venezuela). Magíster en Estudios Políticos Latinoamericanos por la Universidad del Cauca y Comunicadora Social-Periodista de la Universidad Autónoma de Bucaramanga. Docente asistente del Departamento de Pedagogía, Andragogía, Comunicación y Multimedia de la Universidad Francisco de Paula Santander (Cúcuta); directora del Grupo de Investigación en Comunicación y Medios (GICOM). Coordinadora del proyecto “Desarrollo de capacidades para la construcción y comunicación de la memoria histórica a través de las TIC con y para jóvenes de El Zulia, Tibú y Puerto Santander” ejecutado por la UFPS y cofinanciado por la GIZ entre 2018 y 2019. En 2015, 2016 y 2017 fue consultora de Global Communities para el diseño e implementación de estrategias de comunicación para brindar información a las víctimas del conflicto armado, la institucionalidad pública sobre la Ruta de Atención Humanitaria Inmediata y el cumplimiento por parte de las alcaldías de la Ley 1448 de 2011.

Correo electrónico: gladysespinel@ufps.edu.co

## Angelo Flórez de Andrade

Internacionalista por la Universidad del Rosario y magíster en Ciencia Política por la Universidad de Gotemburgo. En la actualidad trabaja en la Universidad Santo Tomás en la Facultad de Gobierno y Relaciones Internacionales.

Correo electrónico: angeloflorez@usantotomas.edu.co

## Laura Alejandra Granados Vela

Internacionalista con mención en Derechos Humanos y Justicia Transicional por la Universidad del Rosario de Bogotá, Colombia. Joven investigadora de la Universidad del Rosario siendo miembro activo del Semillero de Migraciones Colombianas al Exterior. Admitida en la Universidad de Nottingham en Reino Unido para realizar la Maestría en Derechos Humanos en el periodo de 2019/2020. Seleccionada como beneficiaria de la Beca Crédito de Colfuturo y, además, recibió beca parcial por parte de la Universidad de Nottingham por su excelencia académica.

Correo electrónico: laura.granados@urosario.edu.co

## Martha Lucía Herrera Leal

Comunicadora Social-Periodista de la Universidad Autónoma de Bucaramanga. Cursó el Internacional Master of Advanced Studies (IMAS) en estudios de Desarrollo, Programa de Diploma de Formación Continua en Estudios del Desarrollo “Desarrollo y globalización: entre crecimiento y exclusión”, en Perú-Colombia-Suiza. Actualmente es maestrante en Desarrollo Alternativo Sostenible y Solidario de la Universidad Nacional Abierta y a Distancia (UNAD), en Colombia. Se desempeña como profesora de las asignaturas Comunicación y

Desarrollo y Comunicación, Educación y Desarrollo en el programa Comunicación Social de la Universidad de Pamplona, campus Villa del Rosario. Investigadora del grupo Observa del mismo programa.

Correo electrónico: martha.herrera@unipamplona.edu.co

## **Stéphanie López Villamil**

Doctora en Estudios Políticos y Relaciones Internacionales y politóloga de la Universidad Nacional de Colombia. Magíster en Relaciones Internacionales del Instituto de Estudios Políticos de Estrasburgo (Francia). Becaria Colciencias de Doctorados Nacionales. Alumni del Instituto “Forced population displacements and the making of the modern world” de Brown University International Advanced Research Institutes. Actualmente es investigadora del proyecto “Migraciones Internacionales: niñez y adolescencia” del grupo Migraciones y Desplazamientos de la Universidad Nacional de Colombia. Es miembro de la Red de Movilidad de la Asociación Latinoamericana de Población (ALAP), de la Red Euro/Americana sobre migración de retorno y circularidad, de la International Association for the Study of Forced Migration (IASFM), de la Red Migrare (Conacyt) y de la International Public Policy Association (IPPA).

Sus intereses investigativos, actividad docente y profesional como consultora se centran en las políticas migratorias en América Latina, la migración de retorno, las migraciones forzadas, la niñez migrante, la ciudadanía, la gobernanza migratoria y las relaciones internacionales.

Correo electrónico: slopezv@unal.edu.co

## **William Mejía Ochoa**

Magíster en Migraciones Internacionales (Universidad Tecnológica de Pereira), Especialista en Política Económica (Universidad de Antioquia), Economista (Universidad Libre, Pereira), Diplomado en Población Medio Ambiente y Desarrollo (UNFPA – DNP – UTP) y en Migraciones Laborales (Centro de Formación OIT, Turín). Fundador



del Grupo de Investigación en Movilidad Humana (UTP – UNAD – SUEJE), al que sigue vinculado; gestor y docente de la Maestría en Migraciones Internacionales de la UTP; gestor y administrador de la Red de Investigaciones en Migraciones Latinoamericanas Colombiamigra. Ha sido consultor o asesor nacional e internacional, en el tema migratorio, de diversas instituciones, entre ellas: OIM, OIT, Cepal, UNFPA, ONU-Mujeres, PNUD, UNODC, FIIAAP, GTZ, ministerios de Relaciones Exteriores y del Trabajo de Colombia, Alcaldía de Bogotá, DANE y gobernaciones de Risaralda y Quindío.

Correo electrónico: wmejia8a@yahoo.com

## **Eliana Caterine Mojica Acevedo**

Comunicadora Social-Periodista y organizacional, magíster en Gerencia Educativa. Docente investigadora y consultora en empresas públicas y privadas en el fortalecimiento de procesos organizacionales. Docente Asociada de la Universidad de Pamplona, representante de la Facultad de Artes y Humanidades ante Comité de Investigaciones de la Universidad. Coautora de “Historias de vida como método de investigación en comunicación social. El caso de mujeres periodistas en San José de Cúcuta (Colombia)”. Actualmente desarrolla la investigación denominada “Nuevos roles, transformaciones y liderazgos de las mujeres en zona de frontera”, financiada por la Universidad de Pamplona, en alianza con la Universidad Francisco de Paula Santander y la Secretaría de Fronteras y Cooperación Internacional del Departamento. Asesoría a la Secretaría de Fronteras y Cooperación Internacional del departamento de Norte de Santander para la creación de la Red de Investigación en Asuntos de Frontera (2017-2018). En experiencia en trabajo de investigación con comunidades en la reconstrucción del asentamiento de Gramalote (Norte de Santander, Colombia), población afectada por un fenómeno natural en el 2010; desde estrategias de comunicación para la socialización de las acciones psicosociales desarrolladas con la comunidad (adultos mayores, mujeres cabeza de hogar y jóvenes del municipio), así como la implementación de medios alternativos para divulgación de acciones a la

población desde la asesoría y dirección del componente de comunicación e información pública (2013-2015).

Correo electrónico: elianamojica@unipamplona.edu.co

## **Lina Montoya Carrizosa**

Socióloga de la Pontificia Universidad Javeriana, tiene experiencia en aplicación de encuestas en escuelas rurales con el Centro Nacional de Consultoría, sede Bogotá. Ha desarrollado trabajos sobre evaluación de proyectos sociales con la Fundación Juventud Colombia Mundo como traductora. Realizó sus prácticas profesionales en el Grupo de Estudios sobre Migraciones Internacionales y Vulnerabilidad de la Facultad de Sociología de la Universidad Santo Tomás, en donde participó como investigadora en: *Imaginarios en torno a la integración de estudiantes venezolanos en colegios de Bogotá y Cúcuta* (Fodein, 2019) y, además, estuvo a cargo de la coordinación y análisis de encuestas desarrolladas para la medición de la discriminación en Bogotá y Cúcuta. Actualmente, además de seguir como investigadora en el grupo de estudios para futuros proyectos, se encuentra realizando su trabajo de grado sobre la integración de estudiantes venezolanos en Bogotá y su relación con el capital social y las redes migratorias.

Correo electrónico: linamontoya708@gmail.com

## **Juan Thomas Ordóñez**

Doctorado en Antropología Médica de la Universidad de California, Berkeley. Es profesor asociado de la Universidad del Rosario, Bogotá, Colombia, y miembro del Grupo de Investigación Estudios sobre Identidad en la Escuela de Ciencias Humanas. Ha trabajado y publicado sobre los temas de asilo político y migrantes indocumentados en el norte de California, sobre migraciones indígenas transnacionales y sobre migrantes venezolanos en Colombia.

Correo electrónico: juan.ordonez@urosario.edu.co

## **Lisa Alexandra Pinto Martín**

Socióloga egresada de la Universidad Santo Tomás, en Bogotá, Colombia. Se ha desempeñado como auxiliar en investigación en Fodein (2019): “Imaginarios en torno a la integración de estudiantes provenientes desde Venezuela hacia Colombia, específicamente en las ciudades de Bogotá y Cúcuta” y en el proyecto Fodein (2018): “Imaginarios en torno a la integración de inmigrantes provenientes desde Venezuela hacia Colombia en las ciudades de Bogotá y Cúcuta desde las políticas públicas”. Obtuvo calificación de tesis meritoria en sustentación para optar por el título de socióloga. Ha sido ponente internacional en el XVI Congreso Internacional Sobre Integración Regional, Fronteras y Globalización en el Continente Americano Medellín, Colombia.

Dentro de sus temas de investigación se encuentran inmigración, memoria y conflicto armado.

Correo electrónico: lisapinto@usantotomas.edu.co

## **Sebastián Polo Alvis**

Politólogo con tesis meritoria de la Universidad del Rosario. Coordinador del Semillero de Migraciones Colombianas al Exterior (Semicoex) de la Universidad del Rosario. Estudiante de maestría de Economía de las Políticas Públicas de la Universidad del Rosario. Ha trabajado el fenómeno de la diáspora colombiana al exterior dentro de los procesos de tercera y cuarta ola migratoria, en el marco del Semicoex en investigaciones sobre este fenómeno en América Latina, Europa y Oceanía.

Correo electrónico: sebastian.polo@urosario.edu.co

## **Carla Lucía Rodríguez Portillo**

Estudiante de la Facultad de Sociología de la Universidad Santo Tomás y de la Facultad de Psicología de la misma universidad, miembro activo del Grupo de Estudios sobre Migraciones Internacionales y

Vulnerabilidad de la Facultad de Sociología y del Semillero Maleiwa de la misma facultad. Actualmente es joven gestora de investigación de la Unidad de Investigación de la Universidad Santo Tomás. Recibió el premio Mérito Sol de Aquino 2018, por su destacado desempeño académico.

Correo electrónico: carlarodriguez@usantotomas.edu.co

## **Alexandra Toro Ospina**

Arquitecta de la Universidad de los Andes, con amplia experiencia en el tema de conservación del patrimonio construido. Maestría en Conservación del Patrimonio y Desarrollo Urbano de la Technische Universität Dresden, Alemania. En el momento adelanta su doctorado en la Bauhaus Universität Weimar, Alemania. Actualmente trabaja como docente investigadora en la Universidad de Boyacá. Su investigación se centra en la influencia alemana en la arquitectura industrial colombiana.

Correo electrónico: atoro1111@yayoo.es

## **Nadia García Sicard**

Profesional en Relaciones Internacionales de la Universidad del Rosario y máster en Geografía Humana y Estudios globales de la Universidad de Tübingen, Alemania.

Actualmente es coordinadora académica y cultural de la Decanatura del Medio Universitario de la Universidad del Rosario, docente en diferentes universidades de Bogotá en estudios regionales y migraciones internacionales e investigadora en temas de relaciones internacionales, estudios de Medio Oriente y migraciones.

Correo electrónico: nadia.garcias@urosario.edu.co





Esta obra se editó en Ediciones USTA.  
Se usó papel propalcote de 300 gramos para la carátula  
y papel bond *beige* de 75 gramos para páginas internas.  
Tipografía de la familia Sabon.  
2020

## Agendas y debates

Colombia, al igual que casi todos los países de América, es un país que tiene una larga historia de migración. Comprender sus movimientos de población nos enseña un poco de su carácter, sus alegrías y sus dolores. Analizar y revisar las migraciones, es decir, cómo la gente se mueve y por qué, dará mayores argumentos para pensar en cómo es la identidad de un territorio, cómo y por qué se producen los cambios en su población. Pensar Colombia y sus migraciones es pensar su propia idiosincrasia, buscando los caminos que llevan a mirar hacia donde la diversidad y las relaciones interculturales empujadas por las migraciones permiten dialogar y cohesionar el territorio, en donde las diferencias se vuelcan a la unidad y el país avanza y genera creatividad, ya que las personas llevan consigo ideas que viajan junto a sus maletas, encontrándose conexiones y nuevas formas de ver el mundo, el país y a sus ciudadanos. Emergen búsquedas incansables de superación, mecanismos de resiliencia que llevan a la gente a enfrentar y producir diálogos nuevos para entender el país de otra manera, en donde las memorias permiten generar nuevos imaginarios de una sociedad mejor, en la cual la creación no es imposible sino un constante fluir que lleva al mundo a lugares insospechados.



UNIVERSIDAD SANTO TOMÁS  
PRIMER CLAUSTRO UNIVERSITARIO DE COLOMBIA  
FACULTAD DE SOCIOLOGÍA

