

Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales

Sede Ecuador

Maestría en Ciencias Sociales

Mención en Asuntos Indígenas

Convocatoria: 1999-2001

**De la Imagen Etnoarqueológica de “Lo
Indígena” al Imaginario del Kichwa Otavalo
“Universal”**

Autora: Gina Maldonado Ruiz

Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales

Sede Ecuador

Maestría en Ciencias Sociales

Mención en Asuntos Indígenas

Convocatoria: 1999-2001

**De la imagen Etnoarqueológica de “Lo
Indígena” al Imaginario del Kichwa Otavalo
“Universal”**

Autora: Gina Maldonado Ruiz

Asesor: Eduardo Kingman

Lectores: Gioconda Herrera

Fernando García

Quito, abril 2004

DEDICATORIA

A mis queridos padres de quienes aprendimos, todos sus hijos, el alcance y vitalidad del pasado, la fortaleza y proyección de nuestros tiempos, y la fuerza de nuestras raíces.

A mis hermanos y toda la gran familia de los otavalos *runas*. A todas aquellas personas, amigos y conocidos que con mucha disposición y confianza hablaron sobre *ellos mismos* sin temor a hallarse descubiertos en el más íntimo reconocimiento, de las historias de sus vidas, a aquellos incansables aventureros y trotamundos de caminos insospechados, por los que siempre han recorrido, sin perder el camino de regreso.

AGRADECIMIENTOS

Desde que era solo una idea lejana, el escribir sobre los emigrantes otavalos, he recibido el ánimo y respaldo de muchas personas.

Sin embargo en primer lugar quisiera agradecer a mi asesor académico, Eduardo Kingman (Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, sede Ecuador) quien con sus comentarios, sugerencias, y paciente ayuda, contribuyó durante los inicios mismos del trabajo, la investigación, sistematización y mejoramiento de la misma.

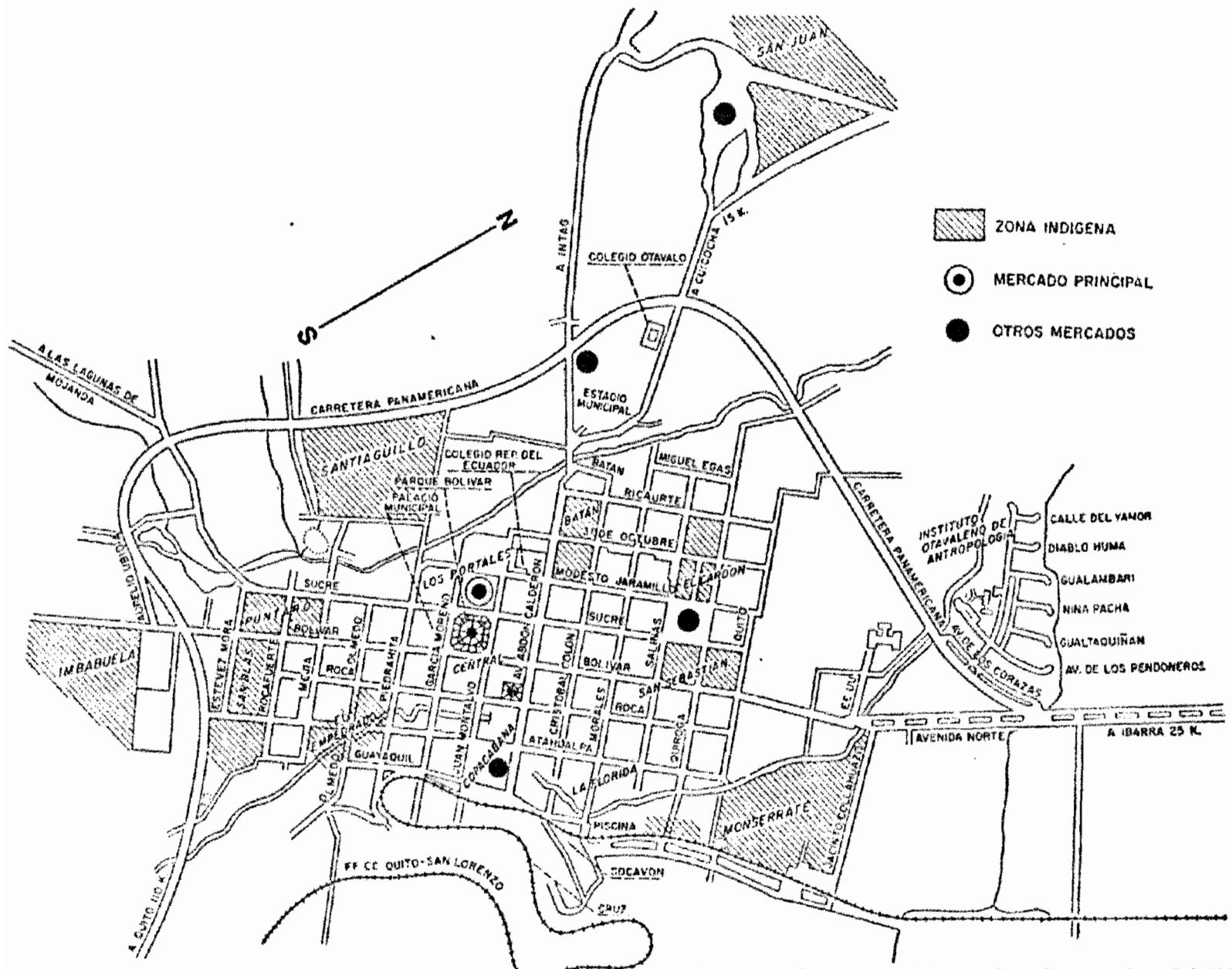
Mis más grandes agradecimientos también a Mario Maldonado (Universidad Bernard Pitzer California) y Samia Maldonado quienes me ayudaron muy generosamente con sus largas discusiones, sugerencias, críticas y apoyo alentador.

Finalmente quisiera expresarles mi gratitud a mi madre quien aparte de todo lo que ha hecho siempre por mí, tuvo la paciencia de acompañarme a muchas de las entrevistas que hice en mi trabajo de campo, así como a mi hermano Luis Maldonado por los contactos que me ayudo hacer con los jóvenes otavalos de su generación que viven en la ciudad, participando activamente en las conversaciones y discusiones sobre nuestra identidad y cultura otavalo.

INDICE

ABSTRAC	3
CAPITULO I	6
1 Introducción	6
CAPITULO II	16
2 EL PRESENTE DE LA IDENTIDAD CULTURAL	16
2.1 Ubicación Geográfica	17
2.2 Los Destiempos de la Noción Clásica de Cultura	19
2.3 Otros Mundos Culturales	23
2.4 Pasado y Futuro: Lo que ya no es, ni todavía será	26
2.5 Reconociéndose en la Imagen del Espejo	29
CAPITULO III	33
3 MIGRACION, MOVIMIENTO DE IDENTIFICACIONES	33
3.1 Las Culturas en Movimiento: Los otavalos cruzando fronteras	35
3.2 La Representación Identitaria: Las otras caras de la frontera étnica	40
3.3 Un Poco de Historia	45
3.4 La Cultura del Viajero: Simbologías	50
3.5 De Agricultor a Emigrante Transnacional	54
3.6 Nosotros no Viajamos como los Demás	61
CAPITULO IV	67
4 DE LA IDENTIDAD MINDALA AL RECONOCIMIENTO CULTURAL	67
4.1 El Grupo Elite de Especialistas Llamados Mindaláes	68
4.2 De Mercaderes “Itinerantes” a Exportadores	73
4.3 La Familia Mindalá: Capital Social	78

4.4 Adscripción Identitaria: Otavalos de la ciudad, otavalos de las comunidades	87
4.5 Conflictos y Choques que Enseñan a Vivir: Kichwas otavalos y mestizos otavaleños	93
CAPITULO V	100
5 CONCLUSIONES	100
ENTREVISTAS	105
ANEXOS	106
BIBLIOGRAFIA	107



Plano de la ciudad de Otavalo 1973
(Gladys Villavicencio Rivadeneira)

ABSTRAC

El siguiente trabajo tiene por finalidad hacer un estudio etnográfico y analítico sobre la construcción y deliberación estructural de la identidad étnica cultural de los jóvenes kichwas otavalo emigrantes y comerciantes transnacionales de artesanías de larga trayectoria migracional y comercial.

Desde esta caracterización del kichwa otavalo “mindalá” (comerciante) y viajero, se reflexionará y analizará las particularidades y especificidades de la movilidad social, económica, cultural y étnica de este grupo humano bajo el eje transversal de la variante identitaria y cultural.

Mi interés de estudio lo focalizo en la resignificación sociocultural e identitaria de los kichwas otavalo, en su rol de comerciantes, empresarios y viajeros integrados a una economía de mercado globalizado y a la configuración de las culturas transnacionales, que en los últimos 30 años han desbordado nuevos y constantes procesos de cambios culturales.

Esta realidad poco común de pueblos originarios modernos se tratará de presentarla como antítesis de las concepciones manejadas en la teoría social sobre la clásica noción de cultura e identidad que define a ésta como la fuente de reproducción de comportamientos específicos, en sí mismos “únicos” e inmediatamente identificables como particularidad y especificidad de un grupo definido.

Los cambios y transformaciones preocupan desde la posibilidad de que éstos podrían estar despojando a la identidad cultural de los otavalo, o a lo que se le podría calificar o enmarcar como lo culturalmente característico del otavalo de originalidad ante un mundo local de formas contemporáneas globales, por lo que durante todo el trabajo se tratará de seguirle la pista a las múltiples formas y

estrategias de reproducción , recreación y reinención que ha desarrollado éste grupo étnico para preservar y trascender en el tiempo su identidad cultural y étnica.

Se hablará sobre los imagineros de lo indígena kichwa otavalo desde sí mismos y de los imaginarios del indígena otavalo, en un marco de lógica de la vida cotidiana, situada en espacios expresivos y distintivos del arte, el mito, el ritual y la producción cultural.



Viajeros de la comunidad de Peguche, en la ciudad de Bogotá-Colombia (1950)

“Nada definitivo ha sucedido aún en el mundo, la última palabra del mundo y acerca de él todavía no se ha dicho, el mundo esta abierto y libre, todo esta por suceder y siempre será así”

Mijail Bajtín (Tomado en: Hernández 1997:54)

CAPITULO I

1 INTRODUCCIÓN

“No tengo que ponerme alpargates, pantalón y camisa blanca, para que tu me reconozcas como indígena, yo sé quien soy... y es suficiente...”¹, es lo que escuche decir en una conversación de 6 jóvenes indígenas, cuatro muchachos y dos muchachas. Ellos debían tener de 18 a 24 años. La conversación era inquisitiva, pero a la vez amistosa; (porque todos se conocían, todos se conocen en Otavalo), en aquella conversación estos chicos trataban de cuantificar y confrontar la originalidad de su identidad, representada en lo que llevaban puesto, el dominio del kichwa, o de quien sabe que mas sobre las costumbres y tradiciones de sus abuelos. Nadie resultó totalmente convencido de que unos sean más indígenas que los otros.

Actualmente cada vez menos jóvenes indígenas visten como vestían sus abuelos², ya casi ningún joven menor de 15 años (especialmente de la ciudad) habla o entiende el kichwa, parecería entonces, que solo la trenza le queda como única posesión de identidad. (Esto sucede sobre todo entre la población masculina). [En los próximos capítulos se retomará el tema]

Esta realidad entristece a los mayores de la comunidad kichwa otavalo, aunque no necesariamente les preocupa. El amalgamamiento racial, asimilación social y cultural que se está dando en los jóvenes otavalos, podría ser interpretado por los ojos del mundo exterior, como el inevitable inicio de un viaje oscuro y sin retorno.

Pero por otro lado, la percepción que tienen los jóvenes de “sí mismos”, no está marcada por la nostalgia del glorioso pasado de sus abuelos, ni por un miedo al *contacto* con el mundo exterior, y esta despreocupación por *su “pasado significativo”* no propiamente se la podría calificar como una despreocupación generalizada hacia todo, propia del arrebato de la juventud.

¹ 01E M. R., Agato, Febrero 2000

² La conservación de los símbolos de demarcación fronteriza en el vestido y lengua (esencialmente) es desde hace mucho tiempo, la responsabilidad implícita encomendada a la mujer indígena. En la actualidad pese a los cambios de la cultura kichwa otavalo por efecto de la emigración y el poder económico, la mujer permanece más apegada a la conservación de los elementos culturales.

Con respecto a su pertenencia identitaria individual y “origen”, como ellos mismos lo suelen decir, esta claro que *“vista lo que vista, esté donde esté, lo que siempre está claro para mí, es que soy indígena”*.³

Desde los primeros encuentros con el *otro*, los indígenas de Otavalo fueron evocados como *pintorescos* atractivos y como piezas arqueológicas para la construcción de la identidad nacional, esto se puede claramente evidenciar en la argumentación hecha por Palladares Leonidas, *“Ministro del Interior y Relaciones Exteriores en el gobierno de Flores Jijón, cuando fue nombrado Secretario Ejecutivo de la Junta Directiva encargada de la participación del Ecuador en la celebración del Cuarto Centenario del Descubrimiento de América en 1892 a realizarse en la Exposición Histórica Americana en Madrid”*. (B. Muratorio pp. 124-125) Declara lo improcedente y negativo que sería llevar como representantes de la identidad nacional a los llamados jíbaros, porque ellos no garantizarían seguridad por su incapacidad de entender la relevancia de la asistencia y participación a éste evento. Mientras por otro lado, argumenta la conveniencia y ventaja de llevar a los kichwas otavalo como representantes de la cultura indígena, por considerarlos a éstos, “más aptos y agraciados”, por estar más blanqueados.

[Pese a que] No esta pura la raza [los kichwas otavalo]... conservan y llaman la atención por la corrección de las facciones, la estatura elevada y las formas vigorosas, son inteligentes laboriosos, sobrios, de buenas costumbres y habituados al aseo, al orden y a la limpieza... Tienen alguna gracia especial para entretener al público y atraer la concurrencia". (B. Muratorio pp126)

Esta lectura etnoarqueológica de la existencia identitaria cultural de estos pueblos suprimen los sistemas simbólicos del indígena, y si antes estos fueron creados por los imaginarios blanco-mestizos para empezar con un proceso de civilización, resulta que los sustentadores imaginarios del llamado *“patriotismo arqueológico”* (B. Muratorio pp. 138) que tanto promovieron los imagineros

³ 02E I. V., Agato, Marzo 2000

ecuatorianos de ese tiempo, empieza a apropiarse de sus correspondientes pasados y a identificarse con la historia para dejar de lado las caracterizaciones simbólicas, ambigüedades ideológicas y subjetividades del indio y pasar a ser actor e imaginero de su propia identidad y cultura.

El clásico concepto de cultura e identidad indígena sustentado entre otros por Mariátegui, A. Beltrán, Buitrón exige a sus integrantes reproducir comportamientos específicos, en si mismos “únicos”, con formas y estructuras sociales y culturales específicas e inmediatamente identificables, sus definiciones con respecto al indígena son románticas, y en ellas se presenta a éste, unas veces como personaje exótico e idealizado y otras, como un ente salvaje e indómito, del cual se creía que no podía y no debía salir de su medio, como el pez del agua, porque correría el riesgo de perecer.

Este discurso esencialista de la identidad y paralelamente a ella, de la cultura como entidad homogénea, limitada y unitaria, puede objetarse con lo que en la contemporaneidad se reifica a través de los diferentes procesos sociales, en los que entran en juego prácticas que implican límites y homogeneidad grupales, una marcada distinción de los miembros, un claro límite entre dentro y afuera pero también la construcción, en circunstancias cotidianas, de sentidos de sí mismos, de lo que comparten con y de lo que los diferencia de otros.

La identidad como una categoría de análisis o conceptualización de un “algo” que toda persona tiene, busca construirse y negociar no es una cuestión meramente semántica, responden ante todo a construcciones y estructuras sociales, económicas, religiosas, culturales de la practicidad y cotidianidad de cada grupo, etnia, pueblo, individuo; de ahí que la manera en que uno se identifica -y la manera como uno es identificado por otros- puede variar mucho de un contexto a otro. Mariátegui por ejemplo en su preocupación por la situación de despojo en que se encontraban los indígenas del Perú; ve en el indio al personaje para el cual “La tierra ha sido siempre toda la alegría del indio”; la identificación del “otro” y de sí mismos, por lo tanto pueden ser fundamentalmente situacionales y contextuales.

Los estudios de las ciencias sociales sobre las categorizaciones de la cultura y la identidad en su mayoría estáticos; exhibieron a los pueblos indígenas bajo análisis, como entidades aisladas, autosuficientes y etnocéntricas; lo que conllevó a mantener en prevención y enclaustramiento a las poblaciones indígenas bajo criterios lingüísticos, culturales y raciales, entre otros, que terminaron por segregarlos.

Por otro lado la cohesión de los grupos o colectividades a las propuestas de construcción homogenizante y unitaria del estado nación, fueron tratadas entre otras, por las extensiones culturalistas de la sociología weberiana de Estado, sobre todo en aquellas influenciadas por Bourdieu y Foucault, como estrategias que buscaban monopolizar, no sólo la legítima fuerza física sino también la legítima fuerza simbólica, como lo expresara Bourdieu. Esto incluye el poder de nombrar, de identificar, de categorizar, de identificar qué es qué y quién es quién.

Así el proyecto impulsor del desarrollo, modernización y occidentalización de las poblaciones indígenas primitivas en situación de subdesarrollo, por un lado, propendía su integración al aparato estatal y por otro se les tipificó como los depositarios de la rica herencia cultural de la tradición prehispánica, entendida esta como la expresión genuina, inamovible y cerrada de lo que se concebía y aceptaba como lo indígena. Concepciones como estas definitivamente son inaplicables en los casos de construcciones culturales que están expuestos a constantes cambios, heterogeneidades y flujo de acontecimientos. Pero de todas formas, cabe en este caso preguntarse ¿Acaso estos cambios están robándoles su cultura a los otavalos después de todo? ¿Que se podría calificar o enmarcar como cultural sobre un acelerado y profundo proceso de cambio y transformación? Es obvio que los procesos de los “encuentros culturales” y también porque no, los desencuentros que experimentan los jóvenes kichwas otavalos en principio son las nuevos medios de recreación y reinención de su cultura identitaria, pero ¿Se podría decir entonces, algo definitivo sobre ellos?

Para los años 80 los jóvenes ya no vestían con los trajes tradicionales el pantalón blanco, el “poncho de doble cara”, el sombrero y los alpargates habían sido remplazados por los jeans, zapatos nike, camisetas multicolores, chompas de cuero, bermudas. Los cambios y diferencias entre unos y otros cada vez se hicieron más evidentes entre los jóvenes otavalos. Entre aquellos que habían empezado a viajar a remotos lugares del mundo, estos cambios fueron aún más alarmantes.

En los años 90 - 96 ésta ropa “mestiza” había sido desplazada por combinaciones extravagantes de estilos punk, rock, hip hop, cowboy, etc., que llegó a ser la “moda” que se impuso y popularizó entre la población de los jóvenes indígenas que viajaban y de alguna manera entre los más jóvenes de las comunidades de los alrededores de la ciudad.

La “fiebre por viajar” se había generalizado a todos los niveles. Las comunidades indígenas de los alrededores de Otavalo, jóvenes casi niños, viejos, hombres y mujeres⁴ viajaban a comercializar la artesanía, y posteriormente la música indígena a todos los rincones del mundo.

La distancia que se erguía entre la percepción de lo propiamente indígena y los rápidos cambios a partir de la emigración, creó un espacio de transición, de “zonas borrosas de la mitad”, en las que los jóvenes “emigrantes y los individuos socialmente móviles parecían invisibles porque ya no eran lo que fueron alguna vez, ni aún lo que podrían ser después”. (Rosaldo 2000:235) Pero que ahora son lo que construyen a partir de su inventiva, improvisación, recombinación de símbolos, imágenes, elementos culturales ambivalentes y en muchos casos hasta ambiguos que bien podría llamarse transculturación.

⁴ Si bien es cierto que se dieron casos excepcionales de mujeres que viajaron esporádicamente fuera del país, Colombia, Venezuela, y como en el caso de Rosa Lema Ruiz de la comunidad de Peguche que hizo tres viajes “diplomáticos” hasta EE.UU, uno de ellos acompañada por el Presidente del Ecuador de aquella época Galo Plaza, la mujer indígena en general no podía acceder a las posibilidades y ventajas de viajar. Ni por decisión propia y peor aún con el consentimiento de sus padres y familiares, cosa que en la época del boom viajero cambió radicalmente ya que era n los mismos padres y los familiares los que incitaban o motivaba a que la mujer viajara indígena.

Si partimos de la regla práctica general, según las normas de la concepción clásica de cultura, que definen a todo lo que cambia como no cultural, entonces el boom de la comercialización internacional de la artesanía otavaleña, trajo efectivamente consigo, cambios acelerados en el comportamiento, las relaciones interétnicas (Indígena – mestizo), las costumbres, las tradiciones, el idioma, las actitudes de los jóvenes kichwas otavales, lo que a muchos, entre ellos, a los mismos indígenas, (mayores) causo mucha preocupación por las consecuencias o el desenlace de tanta transformación “*hemos cambiado en estos 12 a 14 años lo que debíamos haber cambiado en 50 años...*”⁵

La comercialización internacional de la artesanía, y la masiva migración ha significado para esta población el enfrentar los acelerados cambios que implica el proceso migratorio así como su inserción a la dinámica de mercado transnacional. ¿Que esta sucediendo con estos jóvenes que han tenido que sufrir un profundo proceso de transformación cultural identitario a causa de la emigración? Se podría decir o tal vez asegurar que ¿Los jóvenes de ahora son menos indígenas que los de antes? ¿La definición de lo Indígena así como el derecho a serlo se fija por la lengua, la vestimenta, lo nativo, lo independiente? De no ser así,⁶ si no que más bien se ha originado una cultura de emigrantes, de individuos socialmente móviles, de lo cual resulta, como Renato Rosaldo dice:

“No una confusión de identidad, sino un juego que funciona dentro de un repertorio cultural diverso, y hasta lo rehace. Los mismos procesos creativos de transculturación se concentran a lo largo de las fronteras literales y figurativas, donde múltiples identidades recorren la persona”. (Rosaldo 2000: 241)

⁵ 03E R. C., Otavalo, Mayo 2001

⁶ Muchos jóvenes indígenas menores de 22 años, que habitan en la ciudad de Otavalo no entienden el kichwa. Un gran porcentaje de ellos en cambio dominan la lengua francesa, alemana, inglesa, japonesa, etc., En lo relacionado con la vestimenta, ésta según dicen los mismos jóvenes, va de acuerdo a la moda europea y norteamericana, que la traen con cada viaje de regreso a Otavalo. Vale la pena aclarar que no sucede lo mismo con la mujer joven indígena, quien ha cambiado en la preferencia por la calidad de telas para la elaboración de sus prendas de vestir (camisas, blusas, encajes) así como el uso de valiosas joyas.

Entonces, son culturas interdependientes pero que a la vez son capaces de construir y reconstruir independientemente sus propias imágenes y símbolos sobre ellos mismos.

Los intereses pragmáticos cotidianos en muchas ocasiones son distintos de los de la investigación académica es por ello que descifrar en sentido introspectivo el juego de los dinámicos cambios, encuentros y desencuentros, de las formas, símbolos e imágenes que se recrean y reinventan cíclicamente, sin dejar de ser neutral y objetiva en mis apreciaciones e interpretaciones, me ha resultado una tarea bastante complicada.

La intencionalidad de mi trabajo de investigación presupone sobre todo, la tarea de proyectar desde "*adentro*" el pensamiento y sentimiento del indígena y reflejar de esta manera una imagen "real" del otavalo y su identidad.

Las comunidades de Peguche, Quinchuquí y Agato en las que he basado el estudio de caso, las he elegido por ser de las más destacadas en el arte de tejer y comercializar desde tiempos inmemoriales y finalmente la Compañía que en los años 70, especialmente cuando la ola migratoria se dirigió a Europa, fue del conjunto de comunidades, la que más rápidamente logró ubicarse entre los mejores y más prósperos comerciantes.

En el primer capítulo introduzco el tema de investigación, planteando los objetivos, inquietudes e hipótesis con los que fundamento el trabajo teórico y empírico del caso concreto a estudiarse; el grupo de los otavalos que son emigrantes, productores y comerciantes transnacionales de artesanías.

En el segundo capítulo contrasto las concepciones clásicas sobre la identidad y la cultura de la teoría social occidental, con el caso práctico y cotidiano de los kichwas otavalos. En un contexto de constante cambio, heterogeneidad, improvisación y flujo de acontecimientos se construye, reconstruye, estructura y

desestructura su cultura identitaria, incitando a pensar que no es posible decir nada definitivo sobre ellos.

En el tercer capítulo profundizo en el análisis de la emigración y enfatizo en las particularidades del caso de los otavalos; particularidades que a mi entender se constituyeron en el eje transversal de todos los cambios económicos, sociales, culturales e identitarios de los otavalos.

Finalmente en el cuarto capítulo, hago referencia al espíritu mercante del otavalo, representado en la imagen del “mindalá”, y muestro como a partir de este legado tradicional, se abrió paso al exportador. Articulo a ésta representación, de la familia otavalo, como base de la construcción identitaria y cultural de los mindaláes y el papel que ella juega en la dinámica económica de su grupo social. Posteriormente me detengo a tratar sobre las nuevas diferencias sociales entre los indígenas de la ciudad y de las comunidades, y sobre los choques y conflictos raciales entre los kichwas otavalos y los mestizos.

Estoy consciente de que no hay una sola forma de escribir que sea totalmente neutral, y menos aún, que una descripción social alcance la legitimidad de científica, pero lo que espero es que mi versión, que no es ni será la única sobre lo que se pueda decir de los kichwas otavalos, sea un aporte de reflexión y análisis sobre el tema de la emigración internacional que proyecta la redefinición y resignificación de la identidad cultural. Trataré de proyectar desde *adentro* lo que sentimos y pensamos de nosotros mismos los kichwas otavalos.



Foto: Joshi, morasapi@hotmail.com

Niños indígenas de la ciudad de Otavalo. La última generación de los nuevos kichwas otavalo.

“Yo presencie y vi todo lo que pasó acá en Otavalo, desde cuando yo tenía creo 13 o 14 años... pero yo creo que fue no mas que una moda, el gusto de cada cual. Mi forma de pensar ha sido más bien que la ropa y todo eso, no es más que lo que nos cubre el cuerpo. No creo que por haber cambiado la forma de vestirnos, hayamos cambiado también nuestra cultura, nuestras tradiciones. Yo estoy claro que participe de todos esos cambios, pero en la forma de pensar y sentir nunca cambie, porque sigo viviendo de acuerdo a lo que me enseñaron mis padres, de acuerdo a sus costumbres y tradiciones”⁷

CAPITULO II

2 EL PRESENTE DE LA IDENTIDAD CULTURAL

⁷ 04E L. V., Quinchuquí, Agosto 2001

2.1 UBICACIÓN GEOGRAFICA

La ciudad de Otavalo, es la cabecera del Cantón Otavalo ubicada en la Provincia de Imbabura a unos 110 kilómetros de la ciudad de Quito. Para el año 2000 según CEPAR y el INEC (Tomado del Plan de vida del Im. Municipio de Otavalo) en el cantón Otavalo residían 73.452 personas, el 61.7 por ciento es decir 45.398 personas se encontraban localizadas en el sector rural, y 28.054 habitantes en el sector urbano.

Otavalo esta ubicado a 2.565 metros sobre el nivel del mar, es un valle rodeado por lagos, ríos, valles y montañas de un verde intenso, además de dos volcanes, el Imbabura de alrededor de 4.600 metros y Cotacachi con 4.939 metros, además el Mojanda que forman un cerco natural a través del nudo de Mojanda Cajas.

El cantón Otavalo esta compuesto de 11 parroquias. El Jordán, San Luis, Dr. Miguel Egas, Eugenio Espejo, Gonzáles Suárez, San José de Quichinche, San Juan de Ilumán, San Pablo del Lago, San Pedro de Pataquí, San Rafael y Selva Alegre.

Otavalo así como muchas de sus comunidades se caracterizan por tener en casi cada casa, instalaciones de producción textil y de artesanías, que se encuentran operando intensamente (actualmente con maquinaria moderna, combinada con la tradicional). En estos talleres improvisados, *“familias enteras, preparan día tras día la producción necesaria que demanda la comercialización local e internacional de la artesanía”* (Meier 1996:2)

Las comunidades estudiadas, Peguche, Agato y Quinchuquí se encuentran dentro de la jurisdicción de la Parroquia Miguel Egas, mientras que La Compañía pertenece a la Parroquia de Eugenio Espejo.

Peguche así como Quinchuquí, Agato y la Compañía se encuentran a no más de 4 a 5 kilómetros del centro urbano, por lo que tienen una relación muy estrecha con la ciudad, sin embargo de lo cual podemos encontrar características diferenciales

entre una y las demás comunidades y estas con respecto a la ciudad. Así podemos describir a Peguche como una comunidad indígena urbanizada. Esta comunidad cuenta con construcciones modernas, calles adoquinadas, servicios básicos como agua, luz, teléfono, alumbrado público etc. Lo que definitivamente le da a ésta comunidad una imagen urbana.

Sus pobladores se dedican esencialmente a la producción de tejidos; especialidad que es reconocida y atribuida desde las demás comunidades, como una particularidad de los peguches. Esta actividad se complementa con la agricultura y ganadería.

Quinchuquí es otra de las comunidades que cuenta con una buena infraestructura pero en ella se mantiene notablemente un ambiente rural. Las fachadas de muchas sus casas siguen siendo de una sola planta y con tejado rojizo, entre las actividades económicas de sus pobladores están: la producción de tejidos, pero en mucho menos proporción que los de Peguche, otros más viajan a comercializar artesanías por todo el mundo, y complementariamente a estas actividades se mantiene la agricultura y ganadería.

Agato en cuanto a infraestructura se podría decir que cuenta con los mismos servicios que Peguche y Quinchuquí pero son menos los comuneros que tienen posibilidad de acceder a ellos por falta de recursos económicos. Agato mantiene un tipo de ambiente y organización notablemente comunitaria en cuanto a vivienda, caminos vecinales, parcelas así como en cuanto a su dinámica socio cultural y organizativa. A diferencia de Peguche y Quinchuquí los pobladores de ésta comunidad se dedican por sobre todo a viajar para comercializar artesanías; siendo Estados Unidos y Europa sus destinos preferidos. Otros más de ellos se dedican a la agricultura y ganadería.

Finalmente está La Compañía que es una de las comunidades más prósperas del sector, esto lo podemos fácilmente evidenciar por las modernas y colosales casas

de 1 a 4 pisos que se levantan entre otras más conservadoras que son propiedad de familias pobres de la comunidad. En cuanto a infraestructura se puede ver que cuentan con menos servicios que Peguche y Quinchuquí.

Los comuneros de La compañía se caracterizan por ser “muy buenos” para los negocios aparte de ser muy aventureros y arriesgados al momento de viajar. Se dice que muchas familias de La compañía son de las más ricas en la ciudad de Otavalo, de ahí que la mayoría de las casas del norte de la ciudad sean propiedad de estas familias. Si los de Agato preferentemente viajan a Estados Unidos y Europa, los de la Compañía prefieren destinos como Colombia, Venezuela, Panamá Costa Rica y Estados Unidos aunque no dejan de viajar a cualquier otro país del mundo. Al igual que las demás comunidades, la agricultura y ganadería son actividades que complementan la economía familiar.

La dinámica económica de los indígenas de las comunidades estudiadas, se centra en la producción y comercialización de las artesanías, así como en la producción doméstica complementaria tanto manual como agrícola y ganadera.

Por la cercanía de estas comunidades a la ciudad y la obvia necesidad de mantenerse siempre en contacto con ella ya que Otavalo a parte de ser el centro ejecutivo, legislativo y judicial del cantón, esta ejerciendo sobre las comunidades, en estos últimos años, un sentido de recuperación y redefinición del poder y la construcción simbólica del espacio urbano, lo que ha originado un interesante dinamismo de urbanización de las comunidades y ruralización de la ciudad, así como un interesante y complejo tejido de relaciones interculturales entre los indígenas y mestizos que cohabitan en la ciudad.

2.2 LOS DESTIEMPOS DE LA NOCION CLASICA DE CULTURA

La intención permanente de buscar coordenadas fijas que determinen la identidad cultural de un pueblo, grupo humano, o del mismo individuo, ha sido la preocupación permanente de varias indagaciones de la teoría social.

El análisis clásico de cultura largamente se había empeñado en sistematizar y codificar las concepciones y definiciones de la identidad, la cultura, la étnicidad, etc., a un limitado y estrecho marco referencial, por ejemplo, *de lo indígena*, atribuyendo a *lo indígena*, la capacidad de mantenerse bajo lo que podríamos llamar estado de congelamiento, en virtud del cual se garantizaba la preservación y conservación de la especie como tal. Esta noción aleja toda perspectiva a través de la cual el indígena pudiese ser visto y entendido desde un plano en el que se considerará lo discontinuo y lo múltiple.

En la actualidad y debido a las múltiples formas en las que se manifiesta la cultura, esta empieza a ser considerada y entendida como la esencia que otorga importancia a la experiencia humana. Le da valor a la afirmación de la existencia de una forma de vida como tal o mejor aún como afirmación de la existencia de una pluralidad de formas de vida.

“La cultura no consiste en una historia unilineal de una humanidad universal, sino una diversidad de formas de vida específicas, cada una con sus propias y peculiares leyes de evolución.” (Herder Johann 2001:26)

Si bien es cierto que los seres humanos no podríamos vivir aislados y permanecer alejados o intocados por la o las culturas en las que crecemos y de las que aprendemos. No debemos por otro lado, dejar pasar por alto, que existen las zonas de diferencia o límites culturales, tanto dentro de las culturas como entre ellas (Rosaldo 2000:49). La cultura está condicionada por un mundo cambiante. Las ciudades, pueblos y comunidades de todo el mundo albergan y se reconstruyen con cada vez más minorías raciales, étnicas lingüísticas, religiosas, sexuales, clasistas. Es evidente que la cotidianidad de la vida moderna está atravesada por las diferencias.

Desde el punto de vista de las normas clásicas del análisis cultural, se ha evocado la reivindicación de la cultura precolombina, y se ha buscado armonía y

consenso en la exclusión de las diferencias y sus inconsistencias para lograr su desarrollo y *elevación* (A. Beltrán 1991: 161-165)

El kichwa otavalo y el indígena en general fue pensado e imaginado como proyecto social “salvador”. Para muchos analistas sociales, como el mismo Aguirre Beltrán (1992: 56) inquisitivamente asegura que el indígena fue objeto de preocupación e interés porque a través de ellos se buscaba recuperar para la posteridad el recuerdo y la memoria de las culturas primitivas no contaminadas, que estaban desapareciendo al entrar en contacto con los europeos.

Hoy en día los jóvenes indígenas otavalo, no cargan ya, con el peso del legado “*etnoarqueológico*” de la construcción identitaria cultural de sus imagineros. El “propiamente dicho indio” que estaba marcado por el estigma de lo primitivo, lo inferior, que sólo podía ser campesino, analfabeta, artesano ha sido reemplazado en la actualidad por el indígena de la modernidad, quien se define a sí mismo como “*ciudadano del mundo*” que se simboliza en el “*indio universal*”, que se sabe de todas partes y parte de todo (empresario, antropólogo, economista, sociólogo, político, viajero, etc.)

Mientras la concepción clásica de la cultura busca encontrar en todo, las diferencias entre *lo indio* (entendido como lo autóctono, lo tradicional, lo puro etc., y *lo occidental* sin prestar atención a las transformaciones o cambios cotidianos que frecuentemente traspasan los límites de la identidad étnica, socio-culturales y transculturales; un adolescente indígena S. Ascanta de la comunidad de Agato nos habla de esta manera:

“Lo de acá siempre es lo mismo y lo mismo, eso a veces cansa... mis hijos quisiera que sepan y conozcan de todo, no sólo sobre nosotros, así conoceremos y valoraremos mejor a los demás y a nosotros mismos...”

Esto nos hace pensar que, el tiempo cíclico de los encuentros y desencuentros con el mundo exterior así como las posibilidades de entrar y salir del mismo, marca

las pautas y porque no, los límites, entre lo de *allá* y lo de *acá*⁸. Es decir lo que quiero y me gusta de lo de allá, lo aprehendo, mientras ello me permita seguir siendo *yo* indígena, pero “*de este tiempo*”.

Los lazos y entrelaces que se dan, en lo que se dijo son las zonas de diferencia, no solo, se presentan en las fronteras de unidades culturales dentro de ellas y entre ellas, sino también en intersecciones menos formales como sexo, edad, estatus y experiencias de vida particulares. Todos los seres humanos cruzan constantemente estas fronteras sociales en la vida diaria. Los encuentros con similitudes y diferencias culturales, pertenecen tanto a nuestra experiencia individual como colectiva.

Así que mientras para la noción clásica de cultura las *zonas de refugio* (A. Beltrán 1991:138) garantizan con, de alguna manera, acabar con la posición subordinada del indígena dentro de la Nación Estado, designándoles un lugar marginal a los grupos con cultura, el conjunto de jóvenes indígenas otavalo toman la *movilidad*, y el *contacto* de las culturas como el mecanismo a través del cual rompen con el mito de los “*conflictos culturales*” (en este caso específico) que anuncian el riesgo de que los portadores originales de las culturas puedan desaparecer.

En este caso el viajar, a donde viajas, con quienes viajas, el momento del encuentro con el *otro*, el comercializar, y el momento del retorno, a parte de ser una experiencia individual, tiene por sobre todo sentido y trascendencia colectiva.

Lo que sucede con el grupo de indígenas otavalos es que el viajar se ha convertido del simple modo de movilidad o desplazamiento en un valor que reviste al individuo de reconocimiento, honor prestigio y status, otorgado por la colectividad, dependiendo de los puntos de llegada, así como que al momento del retorno pueda

⁸ Así es como se refieren los jóvenes indígenas a lo que entienden como lo “nuestro” lo de “acá” y lo otro lo ajeno, como lo de “allá”.

mostrar los “éxitos”⁹ logrados como comerciante, determinan a mi parecer las deconstrucciones y reconstrucciones de la identidad cultural en el plano de la transculturalidad, entendida ésta como la movilidad de la cultura a través de las demás culturas, pudiendo salir y entrar de ellas y permitiéndolas recorrer a la persona sin necesariamente detenerse en la inclusión u homogenización cultural.

Si bien la inserción de la cultura, los migrantes, las colectividades e identidades, en la dinámica moderna, han determinado “las modalidades para establecer lazos sociales y construir identidades colectivas ‘modernas’, [ellas] no reemplazan las antiguas estrategias, las colocan en nuevos planos” (Salman, Kingman 1999:33)

2.3 OTROS MUNDOS CULTURALES

El amparo que la condición de aislamiento y *refugio* podría dar a la cultura para preservarla de la depuración, no ha pasado de ser un discurso nostálgico y de lamento por lo que ella algún día *fue*. El duelo por la pérdida de un pasado romántico. El *indio tradicional y la cultura original* no han pasado de ser, en el contexto de la transformación y movilidad, más que alegóricas nociones socio culturales. Los *contactos*¹⁰ (encuentros) espaciales y de tiempo culturales, han ido entretejiendo finos hilos aleatorios entre las diversas culturas e individuos que reconfiguran en lo local la continuidad y el cambio. El sentido de lugar “Llacta” (lo local) por ejemplo, cuando se encuentra con lo extraño “las europas” (lo global), adquiere otra forma que se extiende en la organización social y cultural de lo local y global.

⁹ Llegó “éxito” solían decir los jóvenes del muchacho que le fue bien con la venta (de la artesanía, la música y lo demuestra comprando un carro, ropa de calidad etc.) al que pudo entrar a un país de difícil acceso. Es considerado para los jóvenes como de mayor prestigio viajar a Estados Unidos por lo difícil que es entrar a este país, y actualmente Japón por la lejanía y la diferencia cultural a la que consideran difícil de acoplarse. Aunque se han dado casos de muchachos y muchachas que se han casado con japoneses o se saben que están radicando allá.

¹⁰ Entendidos estos como la primera etapa inductiva de asimilación, trastorno y conflicto cultural. Aguirre Beltrán por ejemplo, nos habla del carácter agresivo y trastornador del contacto, porque la cultura dominante termina por someter a las culturas dominadas o inferiores.

“Cuando no se puede venir para las fiestas del Inti Raymi, muchos de los que estamos en Nueva York nos hemos organizado para salir a bailar como hacemos acá. Mucha gente de allá cuando nos ven bailando por las calles se une a nosotros, es interesante como los gringos aprenden a zapatear al ritmo de nuestra música.”¹¹

La Llacta en este sentido “no esta vinculada por definición a un territorio concreto [por el contrario] se extiende dentro o más allá de los límites [locales]” (Ulf Hannerz 1998:84) A través de la celebración o del baile del Inti Raymi en sí, en lugares como Nueva York, se redefine por un lado el espacio local y por otro se reproducen en él, los elementos construidos como significantes de las prácticas cotidianas que legitiman la cultura diferencial del joven kichwa otavalo en otros espacios culturales.

Las estructuras estáticas o las normas explícitas de las teorías de interpretación cultural, no monopolizan la verdad. Los acontecimientos se desarrollan de acuerdo a las circunstancias, la improvisación y aprendemos a medida que vamos experimentando.

La estructura cultural y las normas sociales no definen o regulan por completo nuestra conducta y por lo que pudimos ver del testimonio anteriormente citado la celebración del Inti Raymi una fiesta del “más allá indígena” extiende un canal asimétrico de comunicación entre tiempo y espacio local y global que rompe con las correlaciones clásicas de divergencias culturales “inferiores y superiores”

En lo que respecta a las formas de representación de los tiempos culturales, vendría bien hacer referencia a una conversación a modo de anécdota que en alguna ocasión sostuve con un muchacho de 19 años sobre su primera impresión o “contacto” con alemanes y holandeses, (países a los cuales viaja desde los 14 años).

¹¹ 05E O. M., Otavalo, Enero 2002

giró en torno a su experiencia de compartir y vivir, por largos 8 meses, con una familia alemana compuesta de 4 miembros.

Los *tiempos* simbólicos de las *zonas de diferencia* o de *límite* los fue descubriendo a medida que aprendía las costumbres de los alemanes. El explicaba la *diferencia*, como lo que *no es de uno*, y consideraba como *lo que no es de uno* la *costumbre* de los alemanes de dormir tarde y despertar tarde. Le resultaba totalmente extraño entre tantas otras cosas, esta rara costumbre europea que chocaba totalmente con la noción del tiempo para dormir y despertar.

El atravesar la frontera entre un mundo en el que debía despertar muy temprano y otro en el que debía seguir acostado, pese a que hace horas había despertado, significó para él, un choque social y cultural que le produjo gran preocupación porque creía que el día no le rendía, incomodidad y vergüenza porque se veía a sí mismo como un holgazán.

Evidentemente el concepto cultural del tiempo para dormir y despertar sufrió ciertos cambios ya que según lo que afirmó, mientras permanece en Europa duerme hasta las 8 o 9 de la mañana, y cuando regresa a su comunidad por tres meses cada año, duerme hasta las 6 de la mañana como el resto de la familia y de la comunidad.

Si bien es cierto que la cultura se aprende, que la cultura organiza y selecciona la experiencia humana y le da sentido a su vida, es también cierto que en ella se propician y conjugan los encuentros con las diferencias y similitudes culturales, que marcan el ritmo de las relaciones y cruzamientos, en el marco de la cotidianidad. entre los distintos mundos por los que transitamos.

2.4 PASADO Y FUTURO: Lo que ya no es, ni todavía será

“Lo de afuera me gusta... me ayuda a vivir como un indígena de este tiempo”.¹²

Todo ser humano experimenta sentimientos de nostalgia por el pasado, por lo fue o pudo haber sido. El futuro por el contrario nos inspira, incertidumbre, miedo, por lo que todavía no conocemos.

Si trasladamos esta interpretación valorativa del tiempo y la aplicamos a la concepción valorativa del tiempo cultural e identitario de los jóvenes indígenas de Otavalo, nos encontramos ante un hecho cualitativamente subjetivo de configuración socio cultural e identitaria. No cabe duda de que los jóvenes kichwas otavalos ya no son como los de antes. La nostalgia por el pasado que se fue y se ha perdido no es motivo de preocupación, el además es lejano para ellos.

Que hace que estos jóvenes a pesar de no hablar el kichwa, sino francés o alemán, no cantar ni bailar sanjuanitos sino huambras rap, reggae, puedan asegurar con convicción que saben quiénes son y cuales son raíces indígenas?.

Si se entiende a la identidad como los:

“Procesos de identificaciones históricamente apropiadas que le confieren sentido a un grupo social y le dan estructura significativa para asumirse como unidad”
(Aguado José Carlos 1993:62)

Entonces estos rasgos de *estructura significativa* colectiva, que no necesariamente determina la permanencia de lo *idéntico*, es la que se inscribe al referente identitario que toma forma en la imagen de “lo indígena”.

¹² 06E L. L., Quinchuquí, Octubre 2002

El sentido de pertenencia, que se construye y es aprehendido del mundo práctico y real viene a ser el eje, el “centro” desde el cual el individuo y la colectividad pueden desplazarse continuamente sin dejar de “ser” y “estar” en su “mundo” y, al propio tiempo, en comunicación con los espacios y tiempos, entre el pasado y futuro de las demás culturas.

Es en esta zona límite que se integran el pasado y futuro (pasado lo que fueron y ya no son y el futuro lo que todavía no son) y en la que el joven indígena configura y proyecta los “*productos objetivados y los productos incorporados de la práctica histórica, de las estructuras y los habitus*” (Bourdieu 1991:92) de su identidad cultural, la de ahora, la que “es”.



Foto: Joshi, morasapi@hotmail.com

Comerciante de artesanías en la sabatina feria de la "Plaza de los Ponchos"

2.5 RECONOCIÉNDOSE EN LA IMAGEN DEL ESPEJO

“...El niño encuentra un rango en la familia, la sociedad, el registro simbólico. Al instaurarlo la madre en su identidad particular, le da un lugar a partir del cual el mundo podrá organizarse, un mundo donde lo imaginario puede incluir a lo real y al mismo tiempo formarlo.” (Chemana Roland 1995:219)

Es decir, esto implica el aseguramiento del orden imaginario, indiscriminante del “yo” y el “otro” del niño, que ve su imagen corporal reflejada en el espejo; esa imagen del yo (que el niño reconoce como yo) es diferente a la de otros, pero la imagen reflejada del yo continúa siendo un “otro” porque lo que mira el niño en el espejo, es su imagen, no el “yo”.

Es así como se irán estructurando originariamente, las series identificatorias que constituirán el, “yo” del posterior individuo colectivo. Siendo así, es válido pensar que *lo mío, lo nuestro, lo de ellos*; se redefinen continuamente según las relaciones, intereses, interpretaciones, reflejos etc., Entonces cabría preguntarse si, ¿Un alemán o alguien más cercano al indígena (el mestizo) toma, asimila, adopta y construye símbolos en torno a sí un *yo* identitario *indígena*, se le podría identificar como indígena? Es mas, ¿el grupo lo podría aceptar como uno de ellos?

En comunidades como Peguche por ejemplo, constantemente, los individuos tanto como las colectividades, cruzan las *fronteras* del espacio y tiempo identitario y cultural. Así como forman parte de la práctica histórica, de las estructuras y de los hábitos que en común puedan tener dos grupos identitarios, sucede que, haciendo referencia al caso de dos familias mestizas que viven entre los indígenas de Peguche desde que los más viejos lo recuerdan, estas familias mestizas no se han asimilado a la mayoría indígena¹³, ni la comunidad los reconoce como parte de ellos.

¹³ Estas familias conocen y participan aún más la vida de la comunidad que muchos de los jóvenes indígenas de la ciudad y de la misma comunidad. Hablan el idioma, hacen parte de las redes de compadrazgo, participan en celebraciones y rituales de la comunidad.

Esto no ha provocado ningún tipo de conflicto entre las dos familias y la comunidad, ellos al parecer han aprendido a compartir sus tiempos y espacios culturales identitarios, pero los centros se mantienen definidos. Todos saben que ellos fueron y siguen siendo mestizos.

En la ciudad de Otavalo por el contrario no se puede ver esta suerte de compartimiento, aceptación sin provocar conflicto, las diferencias están bien definidas en la ausencia de aceptación del “otro”.

Hace aproximadamente 5 años, Otavalo contaba con una población mayoritariamente mestiza, pero, en los últimos años la ciudad esta habitada por una cada vez mayoritaria población indígena. En este caso las diferencias entre un grupo y otro son aún muy marcadas, pese a que como se dijo antes, los muchachos indígenas en apariencia, en nada se diferencian de los jóvenes mestizos, hablan solo castellano, visten a la moda occidental, comen pizzas, escuchan rock, etc.

Desde la percepción de los “otros”, es decir del mestizo, el occidental, éste distanciamiento con lo que denominamos lo propio u originario de lo indígena podría ser entendido como perdida y desmedro del valor cultural de este grupo humano, pero por otro lado haría falta saber qué esta sucediendo con el “centro” (el sentido y sentimiento de pertenencia), las tramas y entre laces identitarios, la movilidad del espacio tiempo en el que permanentemente recrean y reinventan su identidad étnica los jóvenes kichwas otavalo.

Sucede precisamente que es en la movilidad entre el tiempo y el espacio que se construye el centro, por lo tanto la identidad del individuo y la colectividad a la que se siente pertenecer. Con esto se pretende argumentar que es en este estadio de construcción cultural identitaria que los jóvenes indígenas de Otavalo erigen el “centro”, que viene a ser lo que Lacan denomina como el “estadio del espejo” o Ericson la perdida de la unicidad. (Ambigüedad, falta de diferenciación).

De tal manera que puedo creer “parecerme al mestizo, al europeo, al asiático, pero no soy eso”, es decir la estructura de la identidad del yo esta dada a partir de la diferenciación, y necesito replantearla o remplazarla por una identidad socialmente aceptada por el grupo al que pertenezco.

El estadio del espejo así como la pérdida de la unicidad, hacen referencia a la imagen esbozada del yo, pero desde la exterioridad, es decir lo que el otro, la madre, familia, el grupo construyen en él, como extensión de sí mismo, es decir la cultura del grupo. La identidad en su primera expresión por lo tanto es imaginaria.¹⁴

Esta *imagen especular* (op.cit. 1995) permite al niño o al individuo, reconocer conscientemente su identidad individual, así como su relación con la realidad: el niño imaginariamente construirá así, la imagen concreta de su identidad individual (reflejo especular del cuerpo) la misma que responderá a una matriz de identidad abstracta o mejor dicho de su “identidad cultural”.

Entonces como queda planteado el individuo se refleja en el otro y el otro en el individuo. (Reconocimiento mutuo) El niño no se ve con sus propios ojos sino a través de los ojos de los demás, en este caso, de la mirada de la madre, la familia, el grupo sociocultural al que terminará perteneciendo.

“Si el estadio del espejo es la aventura original por la que el hombre hace por primera vez la experiencia de que es hombre, es también en la imagen del otro donde se reconoce. En tanto otro se vive y se siente en primer lugar” (op. cit 1995).

Por lo tanto la identidad individual busca situarse socialmente comparándose con el otro. Es decir que el niño como individuo, en sus primeros pasos de

¹⁴ La madre es el primer contacto de mediación que el niño dispone entre él y exterior, el exterior esta representado por la madre, ella a través del lenguaje (verbal, corporal) enseña, induce al bebé en el orden de su cultura y el niño aprende a “ser” lo que ve a su alrededor.

construcción identitaria, se identifica con una imagen del yo que lo forma, pero primordialmente lo aliena, lo hace otro del que “es”.

La influencia del mundo exterior o del grupo, sobre el individuo, determina su formación. Cuando por ejemplo directa o indirectamente los padres en primera instancia, luego la familia, la colectividad hablan sobre el niño y sus características como parte del grupo, haciendo referencia y énfasis en las diferencias con los mestizos y las semejanzas que como grupo mantiene, sé esta trazando ya su existencia identitaria y cultural.

Es común por ejemplo escuchar hablar a los padres con orgullo de sus hijos, cuando estos tienen el cabello largo y trenzado, y calificarlos como *mochos* si lo tienen corto por parecerse más en ese sentido al mestizo. Ser fuerte, no temerle a la adversidad, ser emprendedor “*En donde quiera que estés*” tiene por ejemplo en la actualidad un valor simbólico importantísimo para determinar la identidad de los otavalos como prósperos comerciantes y empresarios, caso contrario se podría ser considerado como “débil, cómodo, sin iniciativa como el mestizo”.

Los elementos identificatorios son transmitidos necesariamente a través del sistema significante del lenguaje, los gestos, las formas, el comportamiento de los padres, la familia y por ende del grupo. Resulta por lo tanto comprensible que, un mestizo a pesar de vivir y compartir un mismo espacio y tiempo cultural con un grupo indígena y viceversa no resulte cohesionado o incorporado a la identificación simbólica de la identidad socio cultural de los indígenas otavalos con los que convive o viceversa.

Estos significantes y significados construyen al individuo como semejante al otro en su totalidad o en parte. Como hemos visto, son estos los que determinan los elementos identificatorios que definen irremediabilmente al ser individual y luego al ser, como parte de la colectividad.