

**FACULTAD LATINOAMERICANA DE CIENCIAS SOCIALES**  
**SEDE ECUADOR**  
**PROGRAMA DE ANTROPOLOGÍA**  
**CONVOCATORIA 2000-2002**

**TESIS PARA OBTENER EL TÍTULO DE MAESTRÍA EN CIENCIAS SOCIALES**  
**CON MENCIÓN DE ANTROPOLOGÍA**

**CULTURAS POLÍTICAS Y ETNICIDAD: UNA LECTURA ETNOGRÁFICA DE**  
**EVENTOS POLÍTICOS EN OTAVALO**

**EDISON HURTADO ARROBA**

**DICIEMBRE 2009**

**FACULTAD LATINOAMERICANA DE CIENCIAS SOCIALES  
SEDE ECUADOR  
PROGRAMA ESTUDIOS DE ANTROPOLOGÍA  
CONVOCATORIA 2000-2002**

**TESIS PARA OBTENER EL TÍTULO DE MAESTRÍA EN CIENCIAS SOCIALES  
CON MENCIÓN EN ANTROPOLOGÍA**

**CULTURAS POLÍTICAS Y ETNICIDAD: UNA LECTURA ETNOGRÁFICA DE  
EVENTOS POLÍTICOS EN OTAVALO**

**EDISON HURTADO ARROBA**

**ASESOR DE TESIS: CARLOS DE LA TORRE  
LECTORES/AS: FERNANDO GARCÍA Y FRANKLIN RAMÍREZ**

**DICIEMBRE 2009**

Gracias a todos (menos a uno)

## INDICE

Resumen .....	5
<b>CAPITULO 1</b>	
<b>LA CULTURA DE LAS PRÁCTICAS. HERRAMIENTAS PARA PENSAR (ETNOGRÁFICAMENTE) LA RELACIÓN ENTRE CULTURA Y POLÍTICA.....</b>	<b>6</b>
A manera de introducción.....	6
Los momentos de la cultura política: de Parsons a Geertz.....	12
Nuevos Enfoques .....	26
Del <i>cómo</i> a los <i>por qué</i> .....	32
<b>CAPITULO 2</b>	
<b>POLITIZACIÓN Y ETNICIDAD: CONTRUCCIÓN DE LA MIRADA SOBRE LA POLÍTICA LOCAL EN OTAVALO .....</b>	<b>34</b>
De la “cultura política” a las “prácticas políticas”: etnicidad y política local .....	34
El caso y la mirada analítica .....	34
Repertorios y politización étnica: dos herramientas heurísticas.....	37
La construcción del objeto de investigación.....	42
<b>CAPITULO 3</b>	
<b>ESTRATEGIAS METODOLÓGICAS: ETNOGRAFÍA DE LAS PRÁCTICAS POLÍTICAS.....</b>	<b>44</b>
Etnografía de la política local .....	44
Eventos que condensan .....	47
Recolección de información .....	49
Los peligros conjurados de la etnografía .....	51
<b>CAPÍTULO 4</b>	
<b>TRAMAS Y DINÁMICAS LOCALES EN OTAVALO .....</b>	<b>53</b>
Base social y económica .....	53
El campo político local .....	58
Gobiernos locales con autoridades indígenas .....	59
Dinámicas inter e intraétnicas .....	62
<b>CAPITULO 5</b>	
<b>A FUEGO CRUZADO: POLITIZACIÓN ÉTNICA LOCAL .....</b>	<b>64</b>
Indianización de la urbe, urbanización de los indios.....	64
La ciudad como escenario.....	70
La Fiesta del Yamor 1996: la elección de la Reina del Yamor .....	71
La Fiesta del Yamor 1998: el busto de <i>Rumiñahui</i> en la Plaza <i>Simón Bolívar</i> .....	73
Politización étnica local .....	74
<b>CONCLUSIONES.....</b>	<b>82</b>
<b>ANEXOS.....</b>	<b>84</b>
<b>BIBLIOGRAFÍA.....</b>	<b>85</b>

## **Resumen**

Este texto aborda las formas de hacer política local en Otavalo, a raíz del ascenso social y político de los indígenas en los noventas. Construye una caja de herramientas sobre la relación entre cultura y política, así como una fundamentación de la etnografía como forma de acceder a las prácticas políticas locales. En el caso de Otavalo, pone énfasis en las formas de politizar las identidades étnicas, atendiendo a los conflictos locales que llevaron a la elección del primer alcalde indígena en 2000, así como a las disputas por dar sentido a las intervenciones sobre la ciudad.

# CAPÍTULO I

## LA CULTURA DE LAS PRÁCTICAS. HERRAMIENTAS PARA PENSAR (ETNOGRÁFICAMENTE) LA RELACIÓN ENTRE CULTURA Y POLÍTICA

*La cultura influye en la acción, no mediante la provisión de los valores últimos hacia los que ésta se orienta, sino mediante la configuración de un repertorio o “juego de herramientas” (tool kit) de hábitos, habilidades y estilos a partir de los cuales la gente construye “estrategias de acción”.*

Ann Swidler

### 1. A manera de introducción

Cuando, con un interés académico, llegué por primera vez a Otavalo, a finales de 2001, las heridas causadas por las disputas y tensiones que un año antes habían llevado, en las últimas elecciones locales, a Mario Conejo a ser el primer indígena alcalde del cantón, aún estaban frescas. Demasiado frescas. Por un lado, estaban quienes se sentían defraudados por la gestión de Mario Conejo como alcalde. Habían vivido “la fiesta” de las elecciones de 2000 como la concreción de años de luchas sociales que, al fin, ponían a un indígena como alcalde en una ciudad compuesta mayoritariamente por kichwa otavalos, pero históricamente dominada por una aristocracia blanco-mestiza que, bajo lógicas de exclusión étnica, situaban a los indígenas en el fondo de las estratificaciones sociales y simbólicas. Las críticas de este sector hacia Mario Conejo giraban en torno al no cumplimiento de las altas y difusas expectativas levantadas en torno a un hecho histórico local (“que un indio venga a mandarnos”, cfr. Larrea 1999). Para ellos y ellas, la gestión de Mario Conejo no era diferente a de la de otros alcaldes anteriores. Y sus expectativas eran otras.

Otro grupo, que era el más visible en ese entonces (porque hacía más “ruido”), estaba liderado por indígenas cercanos a la Federación Indígena y Campesina de Imbabura (FICI), la más fuerte organización indígena del norte país, fundada en los años 70, cuya sede está localizada en Otavalo, y que habían liderado, junto a otras organizaciones de similar cuño en el país y cobijadas bajo la CONAIE, los continuos levantamientos nacionales y movilizaciones antineoliberales de los 90. La presidenta de la FICI también participó como candidata a la alcaldía en 2000, pero quedó en tercer lugar, con la mitad de los votos que obtuvo Conejo. En su

perspectiva, la elección de Mario Conejo no fue una decisión orgánica del movimiento indígena: habían sido los “indios ricos” los que apoyaron a Conejo, siendo que ellos “siempre se oponían a los levantamientos porque cerrábamos la carretera y ellos se quedaban por uno o dos días sin turistas que les compren las artesanías”. En su visión, Mario Conejo no actuaba “orgánicamente”, es decir, siguiendo la “línea Pachakutik”. Esta visión se ancla en la idea de que el Movimiento Político Pachakutik no era sino el brazo *político* de una organización *social*, la CONAIE.

Mi intención en 2001, en ese contexto, era establecer contactos con gente cercana y/o protagonistas de estos bandos. Notas de campo, septiembre 2001 (editadas):

Mientras esperamos a M.M. en una calle cerca de la Plaza de Ponchos [lugar donde se realiza la feria de artesanías indígenas] en Otavalo, mi amiga otavaleña Gina -que me presenta a sus contactos- y yo conversamos con J.A., un joven estudiante de leyes que, según me dijo Gina, “sabe todo lo de la política acá”. Le dije que quería saber cómo funcionaba la política en Otavalo. No me dio mucho tiempo y comenzó a hablar de un montón de nombres y situaciones. No recuerdo lo que me dijo. Fue demasiada información en poco tiempo. Mis oídos no estaban entrenados para captar lo que me decía. Sin embargo, de lo poco que entendí, ahora sé que hay una fractura muy fuerte entre, al menos, dos sectores indígenas (al menos, eso es lo que quiso enfatizar J.A.). Aquellos que apoyan al alcalde Mario Conejo, y que serían indígenas urbanos y artesanos, económicamente prósperos. Y aquellos que, según J.A., “están resentidos” y lo atacan. Serían los sectores indígenas que en la elección para alcalde en 2000 apoyaron a Carmen Yamberla, presidenta de la FICI, y no a Mario Conejo, un sector compuesto principalmente por indígenas campesinos pobres.

Luego llegó M.M. Es un boliviano, militante de izquierda, que vive en Otavalo “desde hace más de 20 años”. Nos ve, pero antes de saludarnos conversa con un anciano indígena que, sentado en la vereda, vende sus artesanías. Hablan en kichwa y les escuchamos: “*mashikuna, mashikuna*”, se despiden. Cuando se acerca, mi amiga Gina, indígena, le comenta en tono de broma: “ya te dicen *mashi*” [“compañero” en señal de

empatía. Es poco frecuente que la expresión sea usada para referirse a un no-indígena]. “Es que ya tantos años”, le responde M.M., “ya los *tíos* [forma respetable de referirse a un indígena mayor] me tienen cariño”. M.M. es periodista, “periodista independiente”, me aclara. Por lo que me cuenta, intuyo que en su pasado cobija experiencias militantes en algún grupo armado de izquierda en los años 70s. No averiguo más. Puede ser un tema delicado y no quiero ser impertinente. Luego me enteraré de que, efectivamente, luego de una vida políticamente muy ajetreada en Bolivia, M.M. encontró calma en este tranquilo pueblo andino ubicado a los pies del volcán Imbabura.

M.M. debe tener como 50 años o más, y es mucho mayor que J.A. (que debe tener unos 25 años). Ambos son mestizos, se conocen desde siempre (todos se conocen en un pueblo pequeño), y se llevan bien entre ellos. Trabajaron juntos en la campaña para la elección de Mario Conejo como alcalde de Otavalo. “Todos queríamos que un indígena sea alcalde”, me dicen. “Yo apoyé en lo que pude”, cuenta M.M., “hablábamos mucho con Mario y con los *mashis*. Sacaba notas en la prensa. Le decía a la gente, sobre todo a los indígenas que no creían, que un indígena sí podía ser alcalde. Que superemos los complejos. De los mestizos sabíamos que algunos nos apoyaban. Y sabíamos que nunca íbamos a ser bien vistos por las señoras, por las familias tradicionales de acá. Pero le aconsejaba a Mario, que no diga ‘nosotros los indígenas’, sino ‘nosotros los otavaleños’, para incluir a todos, mestizos, indios, a todos”.

Buscamos un lugar para conversar. Vamos a una heladería. Busco quedar con ellos para hacerles una entrevista grabada a cada uno. “Si quieres”, me dicen, “pero mejor conversamos aquí y ya”. Luego de la larga charla, y de una tanda de helados, decido no hacerles la entrevista, por ahora. Siento que no estoy preparado para explotarles como informantes.

Y esto porque, al igual que J.A., M.M. también me avasalla con datos, nombres, lugares, peleas, dimes y diretes. Hablar sobre política es algo habitual en ellos. Efectivamente, saben “de qué va” la política. Ambos están inmersos, de una u otra forma, en la política local. No entiendo bien sus roles, pero están cerca de Mario Conejo y lo conocen bien.



Según me dicen, coincidentemente, hacen “trabajo político”, aunque no hay elecciones cercanas. J.A. me cuenta que luego de “trabajar en la campaña, haciendo de todo”, entró a trabajar al municipio. Su papel era, según me dice, “tratar de llevar a cabo un plan de trabajo acorde con la línea de Pachakutik. Ser incluyentes, hacer participación ciudadana... Pero ya no. Recién no más me fui a Quito, a trabajar con Lucho [Luis Maldonado, indígena otavaleño, recientemente nombrado Ministro de Bienestar Social, el primer ministro indígena que registre la historia nacional]”.

“Yo no”, dice M.M., tomando distancia de lo que acaba de decir J.A. “Yo siempre quise apoyarles [a los indígenas], pero cuando llegaron al poder [a la alcaldía y al ministerio] yo no les pedí nada. No soy de esas personas”.

Un largo rato después, mientras conversamos, M.M. critica muy duramente al alcalde. Sus palabras son críticas: “Mario no cumple con lo que habíamos acordado. Podría hacer que la participación ciudadana no sea solo un membrete. Metió gente al municipio que nunca se le vio por el Pachakutik. Y ahora ellos deciden y están hasta sobre el alcalde en algunas cosas”. Su relato se para ahí. Me mira y (siento que) me evalúa a ver si soy una persona de confianza, y creo que no pasé el examen. “¿Y qué más quieres saber?”, me pregunta toscamente, “yo soy crítico -aclara- pero no quiero que anden diciendo que soy de la oposición, yo no soy eso, yo no hago eso”.

Estos apuntes de campo ubican algunas coordenadas de lo que es la política para la gente de carne y hueso, para aquellos que, en los intersticios de la vida cotidiana, “hacen política”. ¿Pero cómo entender el hecho de que alguien, efectivamente, haga de la política “un trabajo”, en un contexto de tensiones étnicas tan históricamente arraigadas? ¿Qué es el “trabajo político”? ¿Cómo se hace política en el día a día, ya no solo en campaña electoral sino antes y luego? ¿Su “trabajo” puede ser analizado como “participación política”? ¿Cómo interviene el conflicto interétnico en la acción política local cotidiana? ¿Cuál es la relación entre etnicidad y política, y qué formas adopta en un contexto como el otavaleño?

Todas estas preguntas fueron orientando la investigación, poco a poco, hacia las formas de hacer política local. Dado un campo político como el de Otavalo a inicios del siglo XX, las preguntas de investigación fueron sobre qué tipos de disputas se activaban localmente, cuáles eran los actores, cuáles sus agentes, cómo enmarcaban la contienda, etc. Las preguntas, entonces, se enmarcaban analíticamente en cómo se expresaba la cultura política en la práctica. En lo que sigue, quisiera enmarcar el estudio en el debate teórico sobre la cultura política y en el debate metodológico sobre la etnografía política local. La hipótesis que subyace a este análisis es que las formas de operar políticamente, lejos de los preceptos normativos de las teorías de la democracia (que reconoce “ciudadanos”, “elecciones”, “decisiones”, “deliberaciones”, en abstracto), se anclan en conflictos y contextos muy precisos. Los capitales que entran en juego en una contienda política, solo son pertinentes cuando se arraigan en una historia, en un contexto de significados local, donde una acción no solo es pertinente y efectiva, sino inteligible.

Dentro de la sociología política, el tema de la cultura política constituye un campo de debate que pese a estar bastante establecido, aún sigue siendo dinámico, abierto y prolífico (incluso en contra de cierta ortodoxia politológica que no quiere ver en este campo otra cosa que no sean encuestas de opinión). El supuesto que subyace a este campo de debate es que las personas serían portadoras de ciertos valores, nociones, ideas, esquemas, códigos, representaciones, percepciones que condicionarían su relacionamiento con el mundo de la política y/o su participación en ella. Cultura, por un lado, y política, por el otro, estarían imbricados constantemente. A breves rasgos, las discusiones en este campo giran en torno a las definiciones y supuestos teóricos en uso tanto de cultura como de política, así como al tipo de relaciones que se establecen entre ambos conceptos. Ello deriva también, según los casos, en discusiones de corte metodológico (sobre todo, la recurrente crítica al uso de encuestas de opinión). Se suma un ámbito central de discusión que, variando según la perspectiva que se adopte, tiene que ver con la relación de la cultura política con el sistema político y/o con la estructura social.

Sin pretensiones de exhaustividad, este acápite introductorio busca situar algunas coordenadas dentro de las discusiones sobre la relación entre cultura y política, con el fin de construir una caja de herramientas teóricas que permitan pensar las formas de hacer política local, en Otavalo y/o en otros contextos locales. Debe considerarse como un insumo aterrizado de distintas lecturas

sobre el tema. No es, sin embargo, un nuevo estado del arte. Más bien, estoy convencido de que ya hay suficientes y muy buenos estados del arte, así como sendas compilaciones de muy buen nivel sobre los debates recientes en temas de cultura y política. Valdría citar, como buenos ejemplos, las compilaciones de Pilar del Castillo e Ismael Crespo (1997) y María Luz Morán (1996/1997) en España, Norbert Lechner (1987) y Hugo Zemelman (1990) con una visión desde América Latina, Rosalía Winocur (1997), Heras (2002) y Héctor Tejeda (1996) en México, Javier Auyero (1999) en Estados Unidos, Daniel Cefaï (2001) en Francia, John Gibbins (1989) y Formisano (2001) en Inglaterra, Marcelo Baquero (1994) en Brasil, entre otros que seguramente se escapan a mi radar. Incluso, como otro viejo referente, se puede pensar en la revisión que editaron Almond y Verba en 1980 a la que titularon *The Civic Culture Revisited*. También los números monográficos de algunas revistas como *Zona Abierta*, *Qualitative Sociology*, *Nueva Antropología*, *Nueva Sociedad*, *Iconos*, entre otras que escapan a mi revisión en este momento. Todo este cúmulo de bibliografía y estados del arte sobre la cultura política debería ser suficiente para persuadir sensatamente a no volver a realizar esa tarea<sup>1</sup> a menos que se trate de dar un paso hacia adelante, a presentar una lectura nueva, una reorganización de esa literatura.

De ahí que, ciertamente, esta revisión introductoria no pretende ser un reporte de lectura extendido. Con ciertos recaudos, he buscado hacer una lectura de las lecturas, y así tratar de construir un argumento. Me guío por la intención de presentar una lectura del corpus bibliográfico sobre cultura política que de cuenta de la necesidad de construir aproximaciones etnográficas en torno a ella. El argumento que quiero construir, entonces, gira en torno a la necesidad de dejar de lado un conjunto de supuestos conceptuales y de operacionalizaciones metodológicas que se han heredado de la formulación clásica sobre cultura política (Almond y Verba 1963) y que siguen operando hoy día en investigaciones sobre el tema. Principalmente, mostraré cómo los y las autores recientes abandonan la obsesiva preocupación funcionalista implícita en el trabajo de 1963, a saber, la adecuación entre sistema político y cultura política. Lo que se pone en escena en los últimos años es una preocupación por la relación entre cultura y acción. Se trata, en el fondo, de abandonar las dimensiones ideacionales de la cultura, que Almond y Verba retomaron de Parsons y Shils (1951), y una apuesta por las dimensiones

---

<sup>1</sup> Otra idea que me desalienta en esa tarea es el hecho de que varios de esos estados de arte se parecen demasiado entre sí.

significativas, pragmáticas y fenomenológicas de la acción política. En distintos autores, como veremos, esa relación se expresa como una preocupación por la experiencia social (Dubet), por los aprendizajes y la construcción de subjetividades (Morán), por la praxis cultural (Ederman), por las estrategias de acción (Swidler), por la formación cultural de las preferencias políticas (Widalwsky) o, más laxamente, por las prácticas políticas de actores sociales (Auyero).

La discusión que intentaré mantener en estas páginas busca, entonces, ser una apuesta desde la sociología y la antropología políticas para tratar de entender cómo hace política la gente concreta, no la estadísticamente computada, ni la que se “refleja” en una encuesta de opinión, ni la que es un “dato” a recolectar siguiendo una pauta en una “entrevista” (demasiado) estructurada. No invalido esas otras vías. Simplemente, apuesto por otra opción: una sociología de las prácticas con inspiración etnográfica.

En lo que sigue, voy a presentar muy brevemente a) el modelo clásico de cultura política (Almond y Verba 1963), b) algunas de sus críticas más relevantes, en función del argumento que quiero construir aquí, y c) ciertos aterrizajes que podrían servir para emprender una agenda de investigación marcadamente más cualitativa y hasta etnográfica sobre la cultura política. Cerraré esta sección con dos acápites sobre la aproximación etnográfica en ciencias sociales.

## **2. Los momentos de la cultura política: de Parsons a Geertz**

Para situar el debate, vale recordar que, en las ciencias sociales contemporáneas, fue la publicación de *The Civic Culture* de Gabriel Almond y Sydney Verba lo que inició en 1963 un “nuevo interés” por la cultura política. Según Almond (1991 [1980]), este interés es “nuevo” en la medida en que el fenómeno siempre estuvo ahí, ya desde los griegos, pero no se lo abordó sistemáticamente. Así, según Almond, como *concepto*, como idea, la cultura política se habría originado en las formas políticas de la antigüedad (en fuentes históricas tan diversas como los pueblos malaquitas, filisteos, asirios y babilonios). En cambio, el origen del *término*, se lo deberíamos al filósofo ilustrado alemán del siglo XVIII, J. G. Herder. Otros (Somers 1996/1997) identifican en cambio el origen de esas preocupaciones en el *Segundo Ensayo del Gobierno Civil* (1690) de Locke, mientras que para Adam Przeworski (s.f.), los orígenes de la preocupación

sobre la cultura política sólo se remontan a las *Cartas persas* (1721) de Montesquieu<sup>2</sup>. En todas estas preocupaciones subyacía un interés por la ética de los pueblos, incluso, por la mayor o menor humanidad de los pueblos del Nuevo Mundo, fuera de Europa. Dejos de esas preocupaciones se retomarían luego como un problema sobre el *carácter nacional*<sup>3</sup>. Siguiendo a Morán (1997), incluso se podría decir que fueron los griegos los creadores no sólo de las preocupaciones por la cultura política, sino de la política misma (al menos en Occidente); la *Oración Fúnebre de Pericles* recogida por el historiador Tucídides puede considerarse como uno de los primeros testimonios escritos sobre estos temas<sup>4</sup>.

### a. The Civic Culture

Este debate introductorio toma a *The Civic Culture* como el *punto de partida* para la discusión. No se propone, en rigor, una crítica exhaustiva a ese libro. Los largos años de trabajo acumulado en torno a ello, y las constantes y mediadamente conocidas críticas que ya ha recibido, creo, me eximen de volver a presentar una por una las críticas que ha tenido este trabajo. Para el efecto se puede consultar una amplísima bibliografía (por citar a unos pocos: Benedicto 1995, Almond y Verba 1980, Sommers 1996/1997, Del Castillo y Crespo 2001, Morán 1996/1997, Gibbins 1990, Pateman 1980), por lo que considero ocioso darse a esa tarea nuevamente. Incluso, varios libros de muy reciente circulación vuelven a hacer leña de ese árbol (que no caído). Así, por ejemplo, Castro (2007) y Tejera (2003), construyen sus argumentos -se podría decir- *en contra* de Almond y Verba y sus seguidores.

---

<sup>2</sup> “Montesquieu, en sus *Cartas persas* (1721) y después en *El espíritu de las leyes* (1748) fue el primero en afirmar que cada forma de gobierno exige la presencia de patrones culturales determinados, para mantenerse y funcionar eficazmente. Cada sistema parte de un principio soberano: el despotismo se basa en el temor, la monarquía en el honor, la república en la virtud. Cada sistema de gobierno se basa en estos principios que lo hacen funcionar, principios que, a su vez, deben ser compatibles con los otros elementos de la cultura” (Przewoski s.f.: 2).

<sup>3</sup> A decir de Benedicto (1995:247), “el énfasis en la importancia de la dimensión cultural de la vida política es una constante que puede rastrearse a lo largo de toda la historia del pensamiento social y político. Muchos pensadores (Locke, Burke, Montesquieu o Tocqueville por solo citar algunos ejemplos conocidos) se han referido, de manera más o menos precisa, a la existencia de una serie de rasgos, tradiciones o valores comunes, a una base cultural que poseería una incidencia directa sobre la conducta política que caracteriza a una sociedad determinada”. Estas preocupaciones, dice Benedicto, en algunos casos, “han derivado en conceptualizaciones de claro tinte conservador, cuando no reaccionario, que pretendían justificar la existencia ahistórica e indeleble de un hipotético *carácter nacional* o *carácter de los pueblos*”.

<sup>4</sup> “La democracia ateniense requería un compromiso general con el principio de la virtud cívica: dedicación a la ciudad-Estado republicana y subordinación de la vida privada a los asuntos públicos y al bien común (...) Los ciudadanos podían realizarse y vivir honorablemente sólo en la *polis* y a través de ella” (Held 1997:26).

Siguiendo la línea de los estudios sobre la cultura nacional y la cultura popular, la teoría de la modernización que impregnó gran parte de la producción politológica anglosajona de los años 50s, la academia norteamericana de posguerra apostó por el análisis del *espíritu nacional* de un país con respecto a la política. Así, como mencioné más arriba, la cultura política llegó a ser “una versión de aquel viejo e impreciso concepto de carácter nacional (*national character*) que puede ser encontrado ya en los escritos de Montesquieu” (Mayer, citado en Chilcote, 1981:222, traducción mía). Sin salirse del paradigma de la modernización, Gabriel Almond y Sidney Verba en *The Civic Culture* trataron de abandonar explícitamente el tipo de estudios sobre el *carácter nacional* pues lo consideraban como limitado y limitante de las varias aproximaciones analíticas que el fenómeno requería. Precisamente, prefirieron la *cultura política* como ámbito temático porque les permitía utilizar, desde la ciencia política, los aportes de los marcos conceptuales de la antropología, la sociología y, sobre todo, la psicología. Su apuesta era aplicar con rigor las herramientas de análisis de la psicología no freudiana, sino más bien ideacional, y así rescatar las dimensiones subjetivas que incidirían en la política. Su presupuesto básico, parsoniano, era que los valores de las personas se habían instalado en su personalidad gracias a un proceso de socialización y adecuación de los fines sociales en la personas individuales. Rastrear, a través de una encuesta, las valoraciones sociales, ayudaría a entender cómo se produce una adecuación (más o menos) funcional entre la cultura política y el sistema político.

En *The Civic Culture* se define la cultura política como “el conjunto de las orientaciones psicológicas de los miembros de una sociedad en relación con la política”. A partir de allí, los autores, siguiendo el esquema de Parsons y Shils (1951) sobre la estructura de la acción social, distinguen tres orientaciones o posiciones que el sujeto puede adoptar: cognitivas, afectivas y evaluativas. Estas se diferencian según tengan por objeto al sistema político en su conjunto, los objetos políticos o inputs, los objetos administrativos o outputs y el propio sujeto como actor político. Tres serían los principales tipos de cultura política: a) la cultura política parroquial, b) la cultura política de súbdito, c) la cultura política participante. De ellos, el que más se aproxima al paradigma democrático es el último. Estos tres tipos de cultura política habría que entenderlos como tipos ideales en el sentido weberiano.

Metodológicamente, los autores dirigieron una encuesta de valores por muestreo aleatorio en cinco países (Gran Bretaña, Estados Unidos, Alemania, Italia y México) y cotejaron sus preguntas con los tipos ideales propuestos. La principal conclusión fue que solamente en Gran Bretaña, y en menor medida en los Estados Unidos, la cultura política presentó las características atribuidas a los modelos de democracia moderna. Este diseño metodológico es, a decir los propios autores, una verdadera innovación para la época. Se trataba de realizar una comparación a nivel de cinco países, tomados ellos como indicativos de un alto, mediano y bajo desarrollo democrático. Era, asimismo, un innovador uso de las herramientas de la psicología para indagar, a través de la encuesta, las orientaciones psicológicas de las personas: sus conocimientos, evaluaciones y actitudes. Hoy en día, reconoce Przeworski (s.f.), “preguntar a la gente sobre su conocimiento de las instituciones políticas, sus preferencias por tal o cual sistema de gobierno y el juicio que le merecen los métodos, los agentes y los resultados políticos, es hoy una actividad común en el mundo entero” (Przeworski s.f.: 4). Y reconoce que fue la innovación de Almond y Verba lo que produjo un boom de estudios de opinión, al que no sin ironía tilda de industria de las encuestas.

En todo caso, el interés de los autores, desde un funcionalismo conductivista, era analizar en qué medida los miembros de las cinco naciones analizadas encajaban o no en el patrón de cultura política más congruente son los sistemas democráticos estables: la cultura cívica. Este análisis parte de una concepción normativa, en donde la cultura cívica se liga con el pluralismo, la política del consenso, la diversidad, etc., principios de una modernidad democrática.

Almond y Verba critican a *Las bases sociales de la democracia* de Lipset (1959) ya que, pese a que éste reconoce ciertas características estructurales como condiciones para la democracia, no toma en cuenta a “las bases psicológicas” de apoyo a la democratización. Encuentran que las correlaciones de Lipset son pertinentes, pero les hace falta el sustrato aglutinador propio de la cultura, entendida esta como el factor de integración de la sociedad. Dicen estos autores: “Para que el modelo democrático de Estado participativo tome forma en estas naciones nuevas, no bastan sólo las instituciones formales de la democracia [...] Una forma democrática de sistema político participativo exige también una cultura política que sea compatible con ella” (1963: 3, traducción de A. Przeworski).

Una de las virtudes de este trabajo, muy valorada en su época e incluso hoy, es el carácter comparativo que permite. Al ser una encuesta con una batería de preguntas similares en cada país, se puede medir, en base a alguna escala o tipificación teóricamente definida, el tipo de cultura política que prevalece en un país. Ello no obsta, como reconocieron los autores en 1980, en la revisión que hicieron de su libro de 1963, que puedan haber sub-culturas políticas en cada caso. Incluso, eso se reconoce como una virtud dentro de este paradigma.

Antes de pasar a las críticas a este enfoque, quisiera rescatar algunas puntualizaciones que hace Benedicto (1995). Su relectura de la cultura política es mucho más ambiciosa que lo propuesto originalmente por Almond y Verba (como veremos más adelante), sin embargo, rescata las propiedades estructurales de la cultura política, algo que varios otros autores también enfatizan (sobre todo Inglehart, Putnam, Seligson, es decir, los continuadores-revisores de la obra de 1963). Para Benedicto, hay que tomar cinco recaudos a la hora de adentrarse en el estudio de la cultura política. Primero, cultura política tiene un doble carácter, como noción *teórica*, que requiere una reflexión conceptual para articular una perspectiva de análisis, y como categoría de análisis *empírico*, a la que se le exige una operacionalización en variables útiles para estudiar la relación de los ciudadanos con la política. Segundo, y esto es quizá lo más importante, según Benedicto, cultura política remite a “creencias y valores políticos” predominantes en una comunidad o sistema político. Esto es muy importante porque permite “diferenciar analíticamente entre cultura política por una parte y las pautas de comportamiento colectivo por otra, ya que solamente así podremos evaluar la contribución específica de los factores culturales -en comparación con los factores institucionales y políticos- a la explicación de la acción política característica de un determinado sistema” (2005:249). Tercero, la cultura política tiene un carácter estructural, “de ahí que lo que interese investigar principalmente sea la estructura de interrelaciones que vincula esas creencias básicas en un todo más o menos coherente” (2005:249). Cuarto, cultura política es un fenómeno de carácter colectivo, “es una propiedad que se predica a las naciones”; otro problema es, dice Benedicto, “si ese carácter colectivo puede aprehenderse a través de la mera agregación de actitudes individuales medidas por medio de encuestas” (2005:249). Por último, la cultura política tendría una doble función. Por un lado, en una dimensión individual proporciona los contextos de significaciones a los actores. Por otro, en



una dimensión sistémica busca la persistencia del sistema político porque interioriza en los individuos las creencias y valores colectivos.

Esta concepción no es innovadora en casi ningún aspecto. Más bien, reproduce las lógicas con las cuales opera el paradigma clásico de la cultura política. El énfasis sigue puesto en el carácter estructural, colectivo, integrador y homogéneo de los valores y las creencias. Más adelante, este autor busca sintetizar una formulación de cultura política (y aclara que no es una definición, sino una idea que engloba los supuestos anteriores):

“al hablar de cultura política se hace referencia a un fenómeno de carácter colectivo, resultado de la interacción constante que se produce en la estructura social entre individuos, grupos e instituciones, la cual tiene su plasmación en sistemas estructurados de valores y creencias básicas referidos fundamentalmente a las relaciones entre el poder y los ciudadanos y que estos hacen suyos en diferentes grados, dotando así de sentido a su acción política y a la del propio sistema” (Benedicto 1995: 249).

Como mencioné, esta concepción de cultura política, que enfatiza en cierto carácter homogéneo de las valoraciones, creencias y orientaciones de los actores, sigue calando hondo en la industria de sondeos de opinión. Autores como Inglehart, Putnam y Seligson, empresas como el World Values Survey, Latinobarómetro, Eurobarómetro y otras, siguen apostando a un modelo teórico similar y a unas estrategias metodológicas de igual cuño. Cabe destacar, sin embargo, que no se trata de aplicaciones del todo acríticas. Quizá quien más ha destacado por su revisión teórica es Inglehart, quien desde los años 70s postula que, en las sociedades avanzadas de Occidente, que han mantenido largos procesos de desarrollo económicos combinados con Estados de Bienestar más o menos en funciones, se estarían trastocando algunas de las pautas y orientaciones políticas. Inglehart (1990) entiende la cultura política como una particular configuración de actitudes, sentimientos, informaciones y habilidades que posee la sociedad con respecto al sistema político. Así, el paso de valores materialistas (necesidades materiales) a valores posmaterialistas (otro tipo de necesidades, como identitarias, culturalistas, ecológicas) estaría marcando un renacer de la cultura política. Siendo que la cultura política proporciona “mapas” a los actores de lo que pueden esperar en un contexto social y político dado, las encuestas de Inglehart estarían

reflejando nuevas realidades sociales a través de la captación de nuevas preferencias valorativas (lo que llamó una *revolución silenciosa*).

## **b. Algunas críticas**

Contra lo que muchos quisiéramos, las discusiones sobre la relación entre cultura y política están todavía enmarcadas bajo la influencia de esta perspectiva. Sin embargo, en los últimos años han aparecido ya varios estados del arte en donde la obra de Almond y Verba ocupa solo el lugar de piedra de toque inicial. Es más, los mismos Almond y Verba editaron en 1980 una revisión de su texto de 1963 a la que titularon *The Civic Culture Revisited*, marcando algunas distancias y varias puntualizaciones con respecto a su trabajo anterior.

### *Críticas ideológicas*

El conjunto de críticas que presentaré aquí puede ser organizado, desde lo general a lo particular, como de carácter ideológico, normativo, teórico y metodológico. A nivel ideológico, se ha subrayado el carácter etnocentrista de la empresa de Almond y Verba. Dos criterios apuntan al carácter ideológico del proyecto. Uno, ve en este estudio una muestra de etnocentrismo angloamericano (Gibbins 1989). Otro caracteriza a este modelo bajo el imperio de un estatismo difícilmente aplicable a las sociedades modernas (Segovia 1975). En ambos sentidos, el funcionalismo detrás de esta visión clásica hace que caigan en un determinismo de la ideología: los valores inscritos en los individuos mediante el proceso de socialización aparecen como ahistóricos, omnipresentes, invariantes, como modelos a adquirir en algún estadio de desarrollo.

### *Crítica normativa*

Desde parámetros normativos, la mejor crítica a Almond y Verba es la desarrollada por Margareth Sommers (1996/1997a, 1996/1997b). Su crítica, anclada en lo que llama una sociología histórica de la formación de conceptos, que rescata la historicidad de los conceptos y de sus fundamentos epistemológicos, ve en la cultura política de Almond y Verba una forma política de pasteurizar lo cultural. Su argumento es que el concepto de cultura política es una

versión naturalizada y naturalizante de una concepción angloamericana de ciudadanía (que la autora identifica en Locke). Una que, particularmente, excluye el conflicto y el disenso, y valora más la agregación, la adecuación a normas y, en el fondo, la estabilidad de los sistemas políticos. Se trata de una concepción liberal que aboga por la primacía de la sociedad civil (el mercado) sobre el Estado: aquella otorga una primacía social (mercantil) sobre la política, dejando a la cultura como una simple agregación de preferencias individuales. A partir de allí, Sommers encuentra una continuidad entre la concepción liberal de la ciudadanía y el papel naturalizado de la cultura (donde priman valores de mercado) en la cultura política de Almond y Verba. Su crítica también es, entonces, a los vestigios parsonianos adoptados acriticamente por Almond y Verba.

Un ejemplo de este erróneo legado es el trabajo de Liliana Rivera (1996:219) cuando analiza la dinámica política en Veracruz. Es ese estudio, su objetivo final es buscar “una explicación más clara de los obstáculos fundamentales que han impedido la conformación de una verdadera sociedad civil en Veracruz, así como una esfera de lo público en la que los ciudadanos se erijan como actores principales”. Su enfoque peca de normativo pues espera encontrar aquellos obstáculos que no le permiten su realización plena ser a la (inmaculada y liberal) sociedad civil. Se desproblematiza a la dinámica ciudadana, sobreponiéndole una concepción normativa en su funcionamiento.

### *Críticas teóricas*

A nivel teórico, al texto de 1963 se le han hecho varias críticas. Una primera provino del análisis sistémico de D. Easton. Veamos: la suposición central del concepto de cultura cívica era que los comportamientos políticos y sociales giran en torno a un conjunto de valores y de normas consensualmente aceptados. Esta idea fue desafiada por el análisis sistémico del comportamiento político iniciado por David Easton en los años 1960s. Este enfoque consideraba que cada sistema político constituye un mecanismo abstracto, sin carga de valores, cuya supervivencia depende de su capacidad para entregar respuestas satisfactorias a las demandas sociales que recibe el gobierno. La cultura política jugaría, en el esquema sistémico de Easton, solo un papel interviniente.

Con más datos que disquisiciones teóricas (como hace Easton), Adam Przeworski (s.f.) también ha planteado una crítica a la imputación de causalidad que hacen Almond y Verba con respecto al sistema político y la cultura política. En realidad, su crítica va contra todos aquellos “culturalistas” que quieren ver tal adecuación funcional. La pregunta es si efectivamente hay una relación causal entre la cultura de la democracia y el apareamiento y sostenimiento de las instituciones democráticas. Su análisis, basado en correlaciones sobre distintas variables aplicadas a varios países, muestra que tal imputación de causalidad no tiene sustento. Dice Przeworski no suscribe las tesis culturalistas (“la cultura democrática es condición para las instituciones democráticas”) ya que, más bien, encuentra correlaciones significativas entre mayores ingresos, mayor alternancia en el poder y mayor crecimiento económico y mayores posibilidades de desarrollar gobiernos democráticos.

De similar cuño son las críticas que en 1980 ya le hiciera Carole Pateman (1980) a *The Civic Culture*, quien no cree que los autores hayan solucionado de manera alguna la adecuación entre una cultura política y un tipo de sistema político. Esa misma es la mayor de las críticas que realiza Héctor Tejera (2003, 1996): “Lo que no se ha cuestionado [...] es que el estudio de la cultura política no parece resolver cuál es el *carácter de la relación entre cultura y sistema político* y, más específicamente, de los ciudadanos con su sistema político” (Tejera 2003a:45). La idea de que “una cultura participativa genera un sistema político democrático” es, para Tejera, endeble. Más allá de que la proposición fuese correcta, “escasamente se ha fundamentado pues por lo general no se explican *cómo se articulan* la cultura, el comportamiento político y el sistema político” (Tejera 2003b:485).

Por otro lado, y *esta es una crítica sustancial que abona el terreno del argumento que aquí pretendo*, varios otros autores han insistido en la crítica al concepto de cultura que ponen en juego Almond y Verba (Swidler, Auyero, Eder, Tejera). Auyero (1999:30), por ejemplo, evidencia que la noción parsoniana de cultura impregnó no solo los estudios sobre cultura política, sino también los conocidos como “cultura de la pobreza”. Respecto al tema que nos concierne aquí, Auyero anota, como es sabido, que Almond y Verba enfatizan en las bases psicológicas de apoyo a la democratización. Así, para esos autores, “la cultura política no se

centra alrededor de las prácticas políticas sino alrededor de sentimientos, formas de conocimiento y -en particular- orientaciones de valor” (Auyero 1999:30). De forma similar, Morán reconoce que los autores del libro de 1963, no dejaban espacio para “explicar el conflicto y el cambio social a partir de sus presupuestos”: la cultura política, tal como la concebían estos autores, dice Morán, se convirtió “en un factor decisivo para apuntalar una sociología del orden y del consenso que en su momento tuvo importantes implicaciones para el estudio de la modernización y del desarrollo político” (1996/1997:11-12).

Al respecto, es de notar que Heras (2002) separa la literatura sobre cultura política por campos disciplinarios. Distingue entre los estudios politológicos que han abonado, sobre todo, el carácter comparativo y cuantitativo de los estudios de cultura política a través de encuestas (política comparada), y los estudios interpretativos más cercanos a la sociología política y a la antropología, donde, a partir del concepto geertziano de cultura, se resaltan las dimensiones significativas de la vida política a través de metodologías más cualitativo-hermenéuticas. Heras (2002) encuentra legítimo el hecho de que los estudios de política comparada acudan a una concepción de cultura (unidad de análisis) que pueda ser homogénea a nivel de una unidad de registro (un país, por ejemplo) y que, a la vez, permita su comparabilidad con otras unidades de registro. Lo interesante de Heras es que propone cierto eclecticismo que combine estudios cualitativos de caso, con estudios amplios y comparados (como veremos, esta es una de las más sensatas salidas a las aporías metodológicas que contraponen estudios cualitativos versus cuantitativos).

De forma no muy distinta, las evaluaciones de la literatura que hacen Eder (1996/1997), Swidler (1996/1997) y otros (Benedicto), también se puede presentar como dos momentos que se podrían entender como el paso de Parsons a Geertz. Klaus Eder (1996/1997), discípulo de Habermas, sobre todo, busca delinear una *paradoja de la cultura* (similar a lo que dibuja Sommers en su crítica a Almond y Verba), en la medida en que aparentemente (con Parsons) la cultura agrega, integra, genera consenso, pero bien podría plantearse que ésta, al ser el espacio de las interpretaciones, podría, por el contrario, disociar, separar. En la teoría tradicional, dice Eder (1996/1997: 95-96),

“la cultura vincula [...] La cultura es el concepto que comprende aquello que es colectivamente compartido, *común*. [...] La cultura es también un factor político porque es un factor de integración, integra lo que de otro modo se desharía en pedazos. Cultura nacional y cultura política son fórmulas para los intentos de uso político de la idea de integración cultural... *Mi tesis* es que la cultura hace precisamente lo contrario [...] *La cultura disocia*. La cultura posee sólo la función de proporcionar un significado a las orientaciones de la acción. Y, como todos sabemos, es precisamente en torno a los significados en donde la cultura se rompe”.

Swidler, por su lado, parte de una postura epistemológica dura. Su idea es fundamentar que desde las aproximaciones culturales sobre la acción se pueden colar explicaciones (y no solo descripciones) de los fenómenos sociales. No se trata solo de un resurgimiento de las ciencias sociales interpretativas. Se busca una explicación cultural de la acción social o, si se quiere, una explicación causal de cómo la cultura afecta al comportamiento político. Lo primero que realiza esta autora es una presentación de la forma en la que Parsons construyó una “teoría voluntarista de la acción” en la cual la cultura está compuesta de valores que integran lo social y orientan a la acción de los individuos. La parsoniana es una perspectiva en la que “la cultura moldea la acción definiendo lo que la gente quiere” (1996/1997: 131). Reiterando la crítica a la cultura como valores que integran, Swidler propone que la acción, más bien, se condiciona por las estrategias de acción que situacionalmente toman los individuos. Sus anclajes teóricos los encuentra tanto en C. Geertz como en P. Bourdieu. Así, en su perspectiva, y en contra de Parsons, la socialización no determina los valores que los actores persiguen, sino que les dota de herramientas para tomar decisiones (cual *habitus*). Como una pieza de jazz, los actores tienen un guión, pero pueden improvisar. Su concepto de cultura tiene tres partes.

“En primer lugar, ofrece una imagen de la cultura como ‘juego de herramientas’ de símbolos, relatos, rituales y visiones del mundo que la gente puede utilizar con diversas configuraciones para resolver distintos tipos de problemas.

En segundo lugar, para analizar los efectos causales de la cultura, se centra en las ‘estrategias de acción’, los modos de ordenar la acción que persisten a lo largo del tiempo.

En tercer lugar, entiende que la significación causal de la cultura no es la de definir los fines de la acción, sino la de proporcionar los componentes culturales utilizados para construir estrategias de acción” (1996/1997:129).

### *Críticas metodológicas*

En cuanto a las críticas metodológicas, quisiera apuntar la forma en la que la literatura reciente apuesta por enfoques más cualitativos y, en algunos casos, etnográficos. Primero, parece oportuno rescatar lo que se conoce como la “innovación metodológica” que propusieron Almond y Verba en 1963 (y que sigue inspirando esa “industria de los sondeos”). Esta innovación, dice Przeworski (s.f.:4), “consiste en caracterizar lo que se solía estudiar como ‘carácter nacional’ examinando la historia nacional, o como ‘personalidad modal’ estudiando los sistemas de educación de los niños. Estos estudios consistirían en preguntar a la gente lo que saben, lo que les gusta y lo que aprecian. Así, aunque el estudio de Almond y Verba ha sido muy criticado en el plano conceptual y metodológico, de hecho ha dado lugar a una nueva industria”.

Pese a que les reconoce esto, Przeworski soslaya el hecho de que, a través de una encuesta de este tipo se pueda en realidad captar “la cultura” de una nación. Ya que Almond y Verba entienden la cultura como la distribución de preferencias expresadas en sondeos de opinión<sup>5</sup>, dice Przeworski con ironía, “se podría estudiar la cultura planteando preguntas a los individuos, y la cultura de una nación no sería sino una distribución de las respuestas”.

La duda que siembra Przeworski tiene que ver con la forma chata de conceptualizar la cultura, desde la psicología, que realizan Almond y Verba. Bajo esa impronta teórico-metodológica, en realidad, mucho del trabajo sobre cultura política *no trata sobre las dimensiones culturales de las vida social*, sino sobre las preferencias agregadas de individuos consultados en un momento específico (cual *foto fija*, como dice Morán 1996/1997), y solo presenta una entelequia sobre la “política”. Desde Almond y Verba, lo que los sondeos de opinión buscan son las valoraciones,

---

<sup>5</sup> “La cultura política de una nación es la distribución determinada de los patrones de orientación hacia los temas políticos, entre los miembros de la nación” (Almond y Verba, citado en Przewoski s.f.:4).

orientaciones y afectos de individuos. Su enfoque, en estricto sentido, apela a las dimensiones psicológicas de individuos. El truco está en que, una vez agregados los datos de una encuesta, lo que son opiniones individuales se convierten en insumos de una cultura compartida por una población específica. No pocos son los autores que ven en esta argucia, una forma de elemental empiricismo (Bourdieu 1972, Salman 2003). Una forma de dar cuenta de la cultura como una foto, de lo que en realidad es un proceso. En palabras de Ton Salman,

“La medición de actitudes y opiniones no es un acercamiento a la cultura, sino un retrato unidimensional y estático de una realidad ‘multi capa’, diferenciada y dinámica. El porcentaje de encuestados que afirman que la confianza en ‘los políticos’ es exigua dice posiblemente sobre la cultura política lo que un afiche dice sobre la película que publicita” (2003:21).

Un estudio centrado en encuestas, solo apreciaría la punta del *iceberg* dice Lechner:

“Frecuentemente, la cultura política suele ser confundida con (o, al menos, ‘medida’ por medio de) las creencias y preferencias expresadas en las encuestas de opinión. El análisis de tales datos puede ofrecer, en efecto, antecedentes relevantes acerca de la percepción que las personas encuestadas tienen de la democracia y, en general, de la política. Pero ello no abarca sino la punta de aquel *iceberg* que es la cultura política. En cambio, poco sabemos de las capas más profundas, como los (diferenciados) sistemas de valores, las representaciones simbólicas y los imaginarios colectivos”

Desde una radical posición etnográfica, la cultura desde las encuestas es apenas la punta del ovillo de un mundo de significaciones complejo:

“It is understandable that a survey questionnaire could seem to psychologists to be a device to study culture in everyday life. Surveys take psychological research out of the artificial limitations of experiments on undergraduate students in university laboratories. But in the sociological research tradition, survey methods have held a place analogous to



the psychologist's laboratory. To sociologists the study of anything as it exists in everyday life is likely to mean a move beyond survey methodology” (Katz 2004: 609).

Posiciones culturalistas y etnográficas ven en las encuestas solo pobres sustitutos de herramientas heurísticas:

“En los estudios actuales, la manera en que la política afecta e involucra la vida diaria de la gente de carne y hueso está (casi completamente) ausente o representada por el pobre sustituto de las encuestas de opinión [...] Lejos de ser una actividad restringida a las elites nacionales o provinciales, para algunos, *la política es una práctica cotidiana*, aun cuando no lo sepan” (Auyero 2001: 40, énfasis en el original).

Sin embargo, y hay que reconocerlo, las ventajas de estudios comparativos y comparables siguen estando del lado de la tradición. Incluso, como reconoce una especialista del campo, los micro-estudios de cultura política pueden llegar a convertirse en un pantano de muchas descripciones y pocas explicaciones. En el campo de la cultura política, dice Morán,

“muchas veces nos quedamos con estudios de micro sociología, micro historia -que están muy bien-, con tesis que enfatizan en análisis del discurso o de la narración, o nos quedamos con estudios de historia cultural -que también a mí me gustan mucho-, *pero hay muy poca sociología de las culturas, de los repertorios de la acción colectiva, de la formación, la utilización y el cambio de las identidades sociales y de su politización*. Eso no es privativo de la academia española. Más bien yo creo que es uno de los grandes problemas a abordar desde un esfuerzo colectivo. En todos los coloquios y conferencias siempre hay alguien que alude al pantano o el berenjenal en el que estarían atrapados los estudios de cultura política, o sea, a lo difícil y enmarañado que puede resultar hacer análisis cultural de la política, y tienen buena parte de razón” (María Luz Morán en diálogo con Burbano, Hurtado y Ramírez 2002).

Lo que sucede, como ya sostuvo Welch en su momento, es que “entre más detallado y complejo sea el acercamiento a la cultura política, menos comparable puede ser” (1993: 7). Si bien la

relación entre cultura y política analizada desde las dimensiones ideacionales da pie a estudios basados en encuestas o en interpretaciones de discursos, a ese modelo se puede contraponer o, si se da el caso en una investigación empírica que así lo requiera, complementar con un enfoque que se centre en las prácticas de los actores. Es decir, la propuesta es concentrarse no solo en lo que *dicen* los actores, en entrevistas o en sondeos, sino lo que hacen, en sus comportamientos cotidianos y/o en momentos que se requiera su participación.

La cuestión a plantearse es la siguiente: ¿cómo explicar las prácticas políticas de los actores sin caer en una reificación-reconstrucción de tales prácticas como “porcentajes de preferencias”? Afortunadamente, dentro del debate sobre cultura política ha tenido lugar una evolución expansiva y positivamente promiscua de estudios sobre prácticas sociales y políticas. Se ha pasado de contar exclusivamente con un paradigma tradicional para el estudio de la relación entre cultura y política, a una pluralidad de conceptualizaciones, operacionalizaciones y ejercicios heurísticos. La argucia de entender las prácticas a través de encuestas ha sido abandonada poco a poco, sin que ello signifique que, por otro lado, a la vez las encuestas gocen de muy buena salud. Desde la academia, pero sobre todo desde cierta industria de la opinión pública, se siguen haciendo encuestas de valores, a pequeña y gran escala, y con refinamientos metodológicos e incluso teóricos (el paso de Almond a Inglehart, por ejemplo, es una muestra de la presencia de un debate teórico). Sin embargo, junto a este desarrollo, la sociología de las prácticas políticas, con corte etnográfico o no, se ha abierto un camino.

### **3. Nuevos enfoques**

El paso de la encuesta a la etnografía no es solo una cuestión de método. Subyace a este giro una teorización diversa sobre la cultura y la acción social, en general, y sobre la cultura y la acción política en particular. En una de las más inteligentes compilaciones de nuevas y frescas aproximaciones sobre cultura política, María Luz Morán, en una edición especial de la revista *Zona Abierta* dedicada a ese tema, esboza los trazos de lo que llama “una nueva perspectiva de estudio cultural de la política” o un “retorno de la cultura a primer plano” en el análisis de la política. En sus palabras:

“La sociología política se enfrenta en estos momentos a la tarea de ir recogiendo las aportaciones de toda [una] *amplia literatura* y de aplicar sus propuestas a uno de los campos que desde el origen de la disciplina suscitó el interés de los estudiosos: la influencia de los universos políticos de los individuos en la naturaleza, funcionamiento y cambio de los sistemas políticos. Los interrogantes y las áreas de sombra siguen siendo, sin duda, muy numerosos. Pero las perspectivas abiertas son apasionantes” (Morán 1996/1997: 26, énfasis agregado).

En esa amplia literatura, Morán reconoce que no todo es nuevo. Hay mucho de renovación y revisión de estudios sociológicos clásicos que, ante el imperio de *The Civic Culture* obnubilaron la escena académica que abordaba la cultura política. Así, Morán (así como otros autores) rescata el papel de la cultura en la obra de Weber, así como el de la conciencia colectiva y las representaciones sociales en Durkheim, ambas, perspectivas que fueron ventriloquizadas por la lectura parsoniana sobre los valores y los roles interiorizados por medio de la socialización y referidos como “la cultura” en el edificio del sistema social estructural funcionalista. Otro de los clásicos que rescata Morán es A. Schutz en su dimensión activa de producción de sentido, así como el renovado interés por la construcción social de la realidad de Berger y Luckmann, una dimensión donde los actores no son (como en la parsoniana visión de Almond y Verba) portadores de una cultura interiorizada, sino activos sujetos que construyen y otorgan significado a su entorno y a sus estrategias de acción.

A partir de ese retorno a los clásicos, Moran también identifica nuevos aportes en el estudio de la política desde una sensibilidad cultural. Entre los autores que rescata están los aportes de la escuela marxista con E.P.Thompson a la cabeza, así como el trabajo de la antropología simbólica de Clifford Geertz y las nociones de habitus y campo de Bourdieu. En su papel de compiladora de la obra, Moran incorpora un texto clave en su libro, el de Ann Swidler titulado “La cultura en acción: símbolos y estrategias” que reseñamos arriba.

Coincidentemente, Javier Auyero también reconoce un aporte original y sustantivo a Ann Swidler (texto aquí citado). Así, Auyero también opera con una concepción pragmática de cultura que retoma de esta autora: “La cultura como ‘caja de herramientas’ hace referencia a un

conjunto históricamente estructurado y estructurante de habilidades, estilos, repertorios, esquemas, de los cuales los actores se sirven -no deliberada ni conscientemente en la mayoría de las ocasiones- para organizar sus prácticas” (1999:21). La tarea es, en palabras de Auyero, tratar de abandonar “un abordaje a la cultura centrado en las ideas, creencias compartidas o en valores individuales (un enfoque que se deriva de Weber y Parsons), sino [apostar por] una perspectiva que ve a la cultura como un conjunto de prácticas socialmente organizadas, in-corporadas y/o institucionalizadas” (Auyero 1999:21).

Desde otras líneas, otros autores, en distintos lugares, también están contribuyendo al remozamiento de las investigaciones en este campo. Por ejemplo, al llamar la atención por la “dimensión utópica” de la cultura política, Krotz (1997) se sitúa a favor del estudio de las pasiones políticas, de aquellas energías vitales que la gente pone cuando hace política, ya sean políticos “profesionales” (si tales personajes existen) o gente común inmersa en las disputas políticas cotidianas:

El estudio de la cultura política sería incompleto si solo se tratara de averiguar qué es lo que se sabe, qué se siente y qué decisión resulta o podría resultar de esto. La cabal comprensión de los sujetos sociales que crean y reproducen, mantienen y cambian la sociedad y la cultura, no puede lograrse sin conocer lo que anhelan, desean, sueñan. Entretejidos con la mera fantasía, con juego intelectual sin compromiso, con el utopismo abstracto y voluntarista, incluso con la envidia y los antojos de venganza, se encuentran aquí también los elementos auténticamente utópicos, las anticipaciones de lo nuevo en gestación.

Una apuesta muy original y rigurosa es la que viene desarrollando María Luz Morán (2002 y 2003) a partir del concepto de experiencia social de Francois Dubet. Lo que más me llama la atención es que, en la misma línea de superación de la concepción parsoniana de cultura, esta vez Morán quiere superar la noción de socialización implícita en la lectura estructural-funcionalista. “Se trata, dice la autora, de sustituir el énfasis en los procesos psicosociales de integración de valores y normas en nuestra propia personalidad, por una *sociología de las prácticas sociales*” (Morán 2003:33). El análisis es por demás interesante en la medida en que se aleja de la idea de

homogeneidad del sujeto y de la acción. Advierte la autora que, en las prácticas sociales, las experiencias van desarrollando estrategias múltiples de acción. La *heterogeneidad* del sujeto es la clave para entender significativamente sus actos. La noción de experiencia social “designa las conductas individuales o colectivas dominadas por la heterogeneidad de sus principios constitutivos y por la actividad de los individuos que deben construir el sentido de sus prácticas en el seno de dicha heterogeneidad”. Acercarse a las prácticas de los actores permite entender sus mundos significativos.

Este marco teórico lo aplica Morán al estudio de los lugares de aprendizaje de la ciudadanía en jóvenes españoles. Ya no se trata de estudiar su “socialización”, es decir, la forma en que lo social se incorpora al individuo. Sino que se aspira a entender que “la experiencia como un combinación de lógicas de acción, lógicas que vinculan al actor con cada una de las dimensiones de un sistema” abre una puerta para aprendizajes y olvidos de prácticas sociales. “El actor -dice Dubet, citado en Morán- está obligado a articular lógicas de acción diferentes, y es la dinámica engendrada por esta actividad la que constituye la subjetividad del actor y su reflexividad”. (Dubet, 1994, p.105; traducción de Morán).

Voy cerrar este acápite de nuevos enfoques reseñando brevemente tres obras de Javier Auyero, quien hace sociología de la cultura política, desde la etnografía. Desde 2001, Javier Auyero ha destacado como uno de los pioneros etnógrafos de la política en América Latina. Su trabajo teórico ha girado en torno al par clientelismo y acción colectiva. Y lo más interesante de su trabajo es que ha hilado muy fino en el uso de estas categorías, mostrando la capacidad heurística de una buena sociología política, con base en el estudio etnográfico de las prácticas políticas. En un inicio, en su *La política de los pobres* y en trabajos previos, Auyero se adentró en el análisis de las redes y prácticas clientelistas. Su abordaje parte de la idea de que el clientelismo no es solo un intercambio descarnado de favores por votos, sino que éste se constituye en la trama de relaciones entre patrones y clientes de carne y hueso, inmersos en un mundo de vida significativo. Su principal aporte es dejar de ver en el clientelismo una perversión de la democracia, un bloqueo a la consolidación de las democracias latinoamericanas. Retomando la idea de la “otra institucionalización” de O’Donnell, Auyero rescata la forma en la que la gente pobre urbana de Argentina experimenta el clientelismo. A decir de este autor, en condiciones de

extrema pobreza, precaridad social y marginalidad estructural, los pobres viven el clientelismo como un conjunto de relaciones personales, constantes, significativas, de resolución de problemas y necesidades (medicinas, alimentos, entretenimiento).

“Pero no todo es clientelismo”, dice el propio Auyero al ser confrontado a aquellas críticas que quieren ver que los pobres no siempre, no todos, son “clientes pasivos”. En las prácticas políticas de la gente ordinaria, hay también mucho espacio para la acción colectiva contenciosa, para la protesta. En este campo, el trabajo *Vidas beligerantes* de Auyero (2004) sobre los cortes de ruta en el sur de Argentina vuelve a ser innovador. Teóricamente no abandona la perspectiva relacional, que retoma de Tilly y Bourdieu, sus dos grandes referentes, y metodológicamente alude a la etnografía y a la historia de vida. Su análisis de “las protestas antineoliberales” (conocidas como “los piquetes”) parte de la historia de vida de dos mujeres protagonistas de las protestas. Y, así, explica una dimensión de la acción colectiva poco atendida en los estudios del campo, pero sin descuidar -desde un elaborado marco teórico- las clásicas dimensiones de estructuras de oportunidades, recursos para la acción, repertorios de protesta. Su eje teórico aquí combina las dinámicas de la acción colectiva con la búsqueda de reconocimiento, que es lo que da sentido a las prácticas de actores socialmente situados.

Más adelante, el trabajo de Auyero ha sido nuevamente un diálogo entre clientelismo y acción colectiva, *La zona gris*, el mejor libro de sociología política en 2007 según la American Sociological Association, muestra que las redes clientelares del partido justicialista no están ajenas a la forma en la que se organizan eventos violentos como los saqueos de alimentos que se produjeron en Argentina en 2001. Los saqueos son vistos no como expresiones violentas de gente que tenía hambre, sino en sus dimensiones organizativas específicas, en sus dinámicas operacionales concretas. ¿Cómo se organiza la gente para participar en los saqueos? La respuesta de Auyero nos lleva a reconocer distintas dimensiones de la política rutinaria, de las formas en que la gente hace política día a día en localidades específicas, y de cómo estas tramas poseen lógicas específicas, racionalidades situacionales (por ejemplo, los saqueos se producen en locales pequeños, auspiciados por punteros, cuando estos saben que la policía no se presentará). Así, y esta es la novedad teórica de este libro, Auyero llama la atención a una zona intermedia, la *zona gris*, en la que confluyen actores de la política formal, institucional, con protagonistas de la

política clientelar, con punteros, con saqueados. La trama de relaciones que muestra Auyero, otra vez, deja ver que las formas en las que la gente actúa son situacionales y significativas, si se las aprecia desde cierto punto de vista etnográfico.

El último trabajo de este autor, *Inflamable* (2008), escrito en coautoría con Débora Swistun, vuelve a mostrar, desde la etnografía política, las formas en que la gente de carne y hueso experimenta la dominación y el poder. Este trabajo opera teóricamente con la categoría de dominación (sumisión dóxica) de Bourdieu y deja ver cómo la gente pobre -que vive en un ambiente urbano contaminado por empresas petroquímicas muy poderosas- expresa sus formas de entender, aceptar y rechazar la contaminación. En este sentido, lo que mejor expresa la forma en que la gente experimenta el *habitus* contaminado es *expuestos y confundidos*. La gente pobre, al situarse en contextos de marginación urbana y al estar abandonada a su suerte en una villa miseria (sin protección del Estado), construye mitologías en torno a riesgos ambientales que le aquejan. Hilando fino, la idea central del libro es que la gente de Villa Inflamable no sabe y no puede saber qué ocurre con sus vidas y sus cuerpos contaminados por las empresas petroquímicas asentadas en su hábitat. En el campo, se juega un ruido de diversas alertas y advertencias que van desde la expectativa porque el gobierno reubique a las empresas petroquímicas, las empresas indemnicen a las personas contaminadas o construyan relaciones clientelares con ellas, todo bajo el silencio del Estado y las múltiples y contradictorias expectativas de los villeros.

La de Auyero, así, es una perspectiva centrada en las prácticas políticas de la gente corriente, sin olvidar las tramas institucionales, sociales y políticas en que están inmersas. A riesgo de simplificar, se puede decir que teóricamente Auyero opera con una caja de herramientas muy elaborada, pero que en el fondo se ancla en la sociología reflexiva de Bourdieu y en la sociología relacional de Tilly. Conceptualmente, su trabajo ha ido clarificando las formas en que la gente experimenta y da forma a las prácticas clientelares, a la acción colectiva, a la dominación en contextos de contaminación ambiental, a la protesta, etc.

Para concluir habría que anotar que la misma noción de cultura política, ya no una u otra respaldada por teorizaciones de distinto cuño, ha recibido diversas objeciones. Pese a que ha

merecido un despliegue significativo, a que goza de nuevas oportunidades, a que su importancia analítica es ampliamente reconocida, la cultura política no ha logrado escindir de ella los problemas para su comprensión teórico conceptual y su tratamiento metodológico en procesos investigativos. Se trata, como dicen varios autores, de un *cajón de sastre* a donde se recurre cuando otras perspectivas teóricas “más duras” no pueden explicar la totalidad de un fenómeno desde su espectro explicativo: si la teoría X no logra explicar Y fenómeno, éste debe ser “un problema de cultura política”. “Political culture”, dice Formisano (2001: 394), “belongs with those ‘catchwords’ that serve as ‘deliberately vague conditioning concepts’. More than thirty years ago, Pye, one of political science’s modern pioneers on the subject, observed that ‘the mere term *political culture* is capable of evoking quick intuitive understanding, so that people often feel that without further and explicit definition they can appreciate its meaning and freely use it”.

Consciente de ello, Gibbins (1989) ofrece tres alternativas, él mismo adopta la tercera como suya: a) abandono del concepto, b) activación de los eclecticismos de sus distintos enfoques con la esperanza de conseguir resultados en las investigaciones que mejoren la teoría, y c) un intento de refundación de la teoría y los métodos del estudio de la cultura política. Algo similar sostiene Lechner, para quien “no deberíamos renunciar por purismo científico, al empleo del término. Su uso en el lenguaje cotidiano y en el debate intelectual indica su utilidad para señalar un campo que si no, quedaría en la oscuridad” (1987: 10). La misma apuesta la realiza María Luz Morán, quien parte de la convicción de que “se puede seguir trabajando con el concepto de cultura política” ya que este “demuestra ser una herramienta de análisis fundamental para la comprensión de los fundamentos de los sistemas políticos y de sus procesos de transformación y cambio” (1996/1997:3).

#### **4. Del cómo a los por qué**

‘How?’ is generally a better way to elicit responses useful for explanation because it invites a personally historicized, temporally formatted response, while ‘why?’ authorizes responses formatted in the atemporal and impersonal categories of moral reasoning (Katz 2001:445).



El fin último de estas reconceptualizaciones de la *cultura como práctica* no es solamente el de abonar nuevas perspectivas para el estudio de los problemas sociales y políticos. En el fondo, lo que se pone en discusión es el valor explicativo de la dimensión cultural. “No es cierto que el análisis causal excluya la interpretación, y viceversa. Obligar a la investigación a elegir entre un abordaje causal-explicativo o una perspectiva interpretativa constituye una falsa opción” (Auyero 1999:22). La cultura explica, no solo describe. Correlativamente, siguiendo a Geertz, una descripción densa será precisamente la que de elementos para explicar no sólo *cómo* vive la gente, sino *por qué* hace lo que hace.

En una refinada discusión metodológica sobre el problema de la escritura científica en base a etnografías, Jack Katz (2001 y 2002) se plantea justamente las formas en las que etnógrafos pasan de la pregunta por el cómo a la explicación sobre el por qué. Katz sostiene que en las prácticas sociales se presentan distintas encrucijadas que, de no ser analizadas desde cerca, son “explicadas” sin ningún apego a juicio. Se dan casos, dice Katz, en que una paradoja lo es solo si se mira desde un punto de vista lejano. Cuando no acerca el lente, sino que se acerca la persona, las cosas no solo parecen más cercanas (más significativas) sino que en realidad uno puede entender, poco a poco, que estando en la posición de *alter, ego* haría lo mismo.

De forma similar, ya Charles Tilly había advertido que en ocasiones la pregunta por el por qué tiene escaso o nulo interés. Es mejor -dice Tilly- abordar el problema de cómo vive la gente y de ahí tratar de explicar por qué hace lo que hace. Se trata de una perspectiva *emic* en la cual las prácticas sociales tienen un valor significativo para la indagación sociológica. Es en el mundo de la vida donde la gente se juega sus vidas, sus realizaciones, sus expectativas.

## CAPÍTULO II

### POLITIZACIÓN Y ETNICIDAD: CONTRUCCION DE LA MIRADA SOBRE LA POLÍTICA LOCAL EN OTAVALO

#### 1. De la “cultura política” a las “prácticas políticas”: etnicidad y política local

“Además del caso, ¿de qué trata tu estudio?” le dijo recurrentemente Charles Tilly a un perspicaz etnógrafo de la política mientras este reflexionaba sobre su tesis de doctorado<sup>6</sup>, dando a entender que usualmente un investigador inmerso en su trabajo de campo a veces pierde de vista el horizonte teórico de su estudio. En mi caso, quisiera decir de entrada que el estudio de etnografía política se ubica teóricamente en las relaciones entre *cultura* y *política*. Empero, dadas las características de la política local del caso, me fue necesario clarificar y ubicar el estudio en debates sobre politización de lo étnico, etnización de la política y acción colectiva de base identitaria-étnica.

Quisiera hacer notar, de todos modos, que concibo a la tarea teórica como una hechura que da luces sobre objetos de investigación concretos. Es decir, concibo al “marco teórico” como una caja de herramientas. Lo que busco aquí, entonces, es reconstruir muy brevemente ese *tool kit* utilizado en la tesis, que me permitió analizar la política local en Otavalo. Sin embargo, no persigo *per se* una reflexión teórica o teorética, así que en lo posible ubicaré estas hechuras teóricas dentro del caso que analicé. Como dice Geertz (1997:36), teniendo en mente el trabajo de la investigación:

“Las grandes contribuciones teóricas están no sólo en estudios específicos -y esto es cierto en casi todos los campos de estudio- sino que son difíciles de separar de tales estudios para integrarlas en algo así que pudiera llamarse ‘teoría de la cultura’ como tal. Las formulaciones teóricas se ciernen muy bajo sobre las interpretaciones que rigen, de manera que separadas de éstas no tienen mucho sentido ni gran interés” (Geertz 1997:36).

---

<sup>6</sup> Comunicación personal de Charles Tilly con Javier Auyero. Citado en Auyero (2008) y Auyero (2001).

Esta tesis se enmarca en lo que se podría denominar un estudio etnográfico sobre la política. El objetivo principal y más general de esta investigación es entender *cómo se hace política*, es decir, *cuáles son las formas concretas a través de las cuales la gente común participa en las actividades -así definidas como- políticas*. Definido este campo de interés, o tema si se quiere, se construyó un enfoque<sup>7</sup> de investigación en torno a la *política local* como un “universo social específico”<sup>8</sup> en donde se podrían documentar prácticas políticas de actores socialmente situados. Por varias razones, principalmente porque yo había hecho otra investigación ahí (Hurtado 2003), la tesis se plantea documentar y analizar -brevemente- cómo se hace política en Otavalo, una ciudad andina del norte del Ecuador, poblada mayoritariamente por indígenas kichwa-otavalos y mestizos, y con una población menor de indígenas kichwa-kayampis, a finales de los años 90 e inicios de 2000.

## **2. El caso y la mirada analítica**

Otavalo es un “laboratorio” privilegiado para el análisis de procesos complejos de politización de posiciones e identidades étnicas, sociales y económicas que entran en conflictos e interrelaciones entre sí, los cuales, en suma, (re)definen la hegemonía del poder local y moldean y expresan las culturas políticas de los actores. Los graffiti “más vale malo conocido que indio por conocer” o “mata un indio, reclama un chicle”, por ejemplo, revelan un tipo (marginal, pero presente) de activación política desde el “sector mestizo” frente al ascenso social y político de los indígenas kichwa-otavalo. El que, por su lado, los y las indígenas kichwa-otavalo intenten (y logren) traducir su acelerada acumulación de capital económico (logrado por la venta transnacional de artesanías) y cultural (desde una elite intelectual indígena) en estrategias de ascenso social (capital simbólico) y de cooptación del poder local<sup>9</sup> (capital político), revela otras formas de politización de identidades sociales (en tanto indígenas, artesanos, intelectuales, comerciantes).

---

<sup>7</sup> Dado este tema, el enfoque bien podía haber sido otro. Por ejemplo, el más difundido dentro de la politología de inspiración norteamericana es el de correr encuestas de opinión, valoración y percepción sobre la política, un tipo de estudio enmarcado en el clásico trabajo de cultura política de Almond y Verba (1963). Mi tesis se planteó como opuesta a ese enfoque.

<sup>8</sup> Sigo a L. Wacquant (2000), quien diría que su “un universo social específico” corresponde al *gym* de box en el guetto negro de Chicago que le sirvió de espacio para estudiar el tema de la marginalidad urbana.

<sup>9</sup> Por primera vez en la historia, desde las elecciones locales del año 2000, un indígena es alcalde de Otavalo. Sobre el comercio transnacional de artesanías, cfr. Kyle (2001).

La estrategia metodológica, inspirada en la antropología simbólica de C. Geertz (1997) y Ann Swidler (1996/1997) en varias etnografías políticas de ese corte (Auyero 2001, Scheper-Hughes 1997), fue analizar eventos de la historia política local reciente y reconstruir a partir de ellos a) las formas en las cuales los actores participaron en política, b) las maneras en las que los actores daban sentido a esa participación y construían un *frame* o marco de interpretación para sus acciones presentes y futuras, y c) lo modos en que identidades sociales y eventos locales se politizaban, es decir, entraban en el campo de las disputas por la de-finición del juego político local. Esta historia local dialoga con los procesos de cambio político más amplios abiertos en el país, donde, desde 1990, los indígenas reclaman, con voz propia, mayor inclusión social y política.

Por ponerle una fecha, mi interés por la cultura política -y luego por la etnografía política-<sup>10</sup>, comenzó cuando me sentí defraudado por las herramientas de la ciencia política que estudiaba en la universidad. Más puntalmente: comenzó cuando las herramientas que la ciencia política utilizaba para estudiar las formas de acción política de la gente de carne y hueso (que es la parte del mundo de la política que me interesa) se mostraban -al menos para mí- poco útiles y -sobre todo- poco interesantes. Entiendo que son gustos y preferencias. Entiendo, también, que son niveles de análisis. Pero la “cultura política”, como herramienta heurística, que me enseñaban los politólogos me parecía solo otra forma de referir a la opinión pública recogida en los sondeos y en las encuestas (ver el clásico estudio de Almond y Verba 1963) y me decía poco de los sentidos prácticos (para decirlo con Bourdieu). En realidad, la “cultura política”, así concebida, analiza lo que analiza, pero creo que hay muchas otros elementos bajo esa figura conceptual.

De hecho, creo que la relación entre cultura y política es mucho más compleja de lo que logran ver los politólogos, sobre todo aquellos, y aquellas, que no hacen trabajo de campo y que, más bien, se valen por ejemplo (sólo) de datos electorales o sondeos de opinión (cruzando con otras “variables” y haciendo correlaciones) para explicar “el comportamiento electoral”, “las actitudes políticas”, “el desencanto”, “la participación”, “los valores”, “la politización de clivajes”, etc. La

---

<sup>10</sup> En mi caso (y aquí me inscribo en la nueva corriente de estudiosos del tema), apelo al vínculo entre política y cultura, desde la sociología y desde perspectivas etnográficas, sin invalidar (y, por lo tanto, entrando en diálogo con) otras agendas o programas de investigación (por ejemplo, el amplio mundo de las encuestas de opinión y/o los análisis políticos centrados en dinámicas institucionales: sistema político, gobernabilidad, etc.).

cuestión era: ¿cómo explicar las prácticas de los actores sin caer en una reificación-reconstrucción de tales prácticas como “porcentajes de preferencias”?

Esta investigación nació, entonces, como una apuesta desde la sociología política para tratar de entender cómo hace política la gente concreta, no la estadísticamente computada, ni la que se “refleja” en una encuesta de opinión, ni la que es un “dato” a recolectar siguiendo una pauta en una “entrevista” (demasiado) estructurada. No invalido esas otras vías. Simplemente, apuesto por otra opción: una sociología de las prácticas con inspiración etnográfica.

En resumen, para ir de lo general a lo particular, primero me interesé por la cultura política, y me decepcioné de las lecturas politológicas (entre otros, gracias a los textos compilados por María Luz Morán, 1996/1997). Luego, gracias a las herramientas de la antropología (C. Geertz, N. Scheper-Hughes), la sociología reflexiva (Bourdieu y Wacquant 2005) y a los historiadores marxistas enfocados en los problemas de hegemonía cultural (E.P.Thompson, E. Hobsbawn, R. Darton), me interesé por la etnografía (no tanto por la historia) como una herramienta para hacer sociología política. En un tercer momento, guiado por lecturas de gente que hacía etnografía política desde la sociología o la antropología (Auyero 2001, Lomnitz 2000), entendí que debía buscar un universo social específico en el cual hacer trabajo de campo e investigar *cómo hace política la gente concreta*.

### **3. Repertorios y politización étnica: dos herramientas heurísticas**

Las herramientas remiten a formas de entender y abordar el problema de investigación, léase, cómo se hace política en lo local, en un contexto de cambio político. Es decir, mi indagación en la literatura y, consecuentemente, los usos que hice de las lecturas teóricas, tienen que ver con formas de definir la política, lo político, el conflicto político, la politización. Asimismo, tienen que ver con maneras de estudiar y entender la etnicidad, las identidades étnicas, la politización de la etnicidad. Por ello, en esta rápida reconstrucción, quisiera valerme de esos dos grandes ejes que me sirvieron como insumos conceptuales.

### *Conflicto y politización: los repertorios de acción colectiva*

La pregunta sobre por qué las personas están en (o entran al) conflicto puede tener mucho o ningún sentido, dice Tilly (1998). Dado que las personas se involucran en conflictos “por una gran variedad de motivaciones humanas”, a veces la pregunta por el por qué puede ser muy fértil o muy ociosa para explicar cómo vive la gente, dependiendo del conflicto, los actores, las situaciones. En esa medida, las motivaciones humanas son situacionales y no existen en el aire, y la indagación sobre el *por qué* del conflicto puede, según el caso, ser importante o irrelevante. De esta manera, antes que “buscar modelos universales de conflicto”, y sin descartar la validez de pregunta sobre el *por qué*, Tilly (1998:31) sugiere que “es mejor preguntarse por qué las personas entran en conflicto de distintas maneras, con diferentes intensidades”. En una palabra, la pregunta por el *cómo* ilumina a las respuestas sobre el *por qué*.

Sugiere Tilly que al conflicto se lo estudie desde una perspectiva relacional. No buscando las motivaciones individuales, los intereses particulares, los cálculos y racionalizaciones de los actores (énfasis del individualismo metodológico y del individualismo fenomenológico), ni hurgando en cómo cambian los equilibrios en las estructuras y los sistemas (énfasis del funcionalismo y el marxismo), sino en la propia hechura de los conflictos. Los actores, socialmente situados, en sus interrelaciones, dan forma a los conflictos. Actor y estructura se ponen en escena *en* el conflicto. No antes. El conflicto, entonces, tiene sus ritmos constitutivos, sus lógicas argumentales, sus narraciones implícitas. Podríamos, forzando un poco el argumento del autor, sugerir un paralelo entre el conflicto y el lenguaje. Ambos podrían tener una gramática y una ortografía, es decir, unas formas que dan forma. Y ambos tienen usuarios, gente que se comunica y tiene la capacidad de hacerlo. Pero, así como en el lenguaje, la “gramática” y la “ortografía” del conflicto lo condicionan, pero no lo “escriben” ni lo “hablan”. Un conflicto puede tener, incluso, “errores gramaticales”, así como el lenguaje y, sin embargo, ser. Asimismo, los usuarios pueden “hablar” o “escribir” un conflicto sin cuidar todas sus formas y normas y, sin embargo, comunicar. La validez del lenguaje, así como del conflicto, es situacional, intersubjetiva. Depende del uso interpersonal. El conflicto, así como el lenguaje, existe en la medida en que interrelaciona. No hay situación en que el lenguaje no sea interpersonal. No hay

situación en que el conflicto que separa, a la vez, una. *Yo* entro en conflicto con el *otro*. Solo, aislado, no puedo entrar en conflicto (social).

Siguiendo estas premisas, esta investigación hurga en la cambiante e interrelacionada construcción del conflicto político en Otavalo. La construcción de las reivindicaciones a lo largo de una década es una forma de preguntarse no por el por qué del conflicto, sino por el cómo. En esta investigación, esa pregunta por el cómo no es por el detalle cronológico o fenomenológico de uno u otro conflicto, sino por la forma en que distintos actores se relacionan entre sí y, ahí, dan cuerpo a la política.

Así planteado el problema, el concepto de “repertorios de acción” tomado del trabajo socio-histórico sobre acción colectiva y movimientos sociales de Charles Tilly (1998) nos brinda una primera posibilidad de análisis. Para este autor, un repertorio es “la totalidad de los medios de que dispone [un grupo] para plantear exigencias de distinto tipo a diferentes individuos o grupos” (Tilly 2000:65). Es, a la vez, un concepto estructural y un concepto cultural “ya que nos remite no sólo a lo que un actor hace, es decir a cuáles son las formas de acción que se despliegan en una movilización social, sino también a “lo que sabe hacer y lo que otros esperan que haga”: en una palabra, “repertorio” remite a modalidades de acción y a estructuras de significación en las cuales esas modalidades tienen sentido. Así, esta investigación aboga por entender los repertorios de los actores en momentos políticos, entendiendo a éstos como constreñidos por las dinámicas económicas y sociales locales.

La cultura política, analizada a partir de los repertorios concretos de actores situados, se vuelve así una forma útil de entender el complejo mundo de la política (local). En concreto, lo que interesa resaltar es que los repertorios de acción política “del sector indígena” (que sabemos tiene fracciones internas) y “del sector mestizo” en Otavalo dan cuenta de la cultura política y de las formas de construcción del poder local.

En Otavalo, en la última década, fueron apareciendo nuevas formas de actuación política que “enlazan entre sí a grupos concretos de interlocutores”. Tomarse el municipio, parar el tráfico en

la Panamericana, correr el rumor de que “el alcalde” (cualquiera sea este) quiere retirar al Busto de Rumiñahui del parque Bolívar, sondear la posibilidad de lanzar una candidata indígena a las fiestas del Yamor. Todas estas son variaciones locales de repertorios políticos más amplios. Los actores, en el campo político local, le dan una significación común a cada acto. ¿Cuánta importancia tiene cada una de estas actividades si no es dentro del universo social que comparte la *polity* local? Lo que permite ver este abordaje teórico es que la pasión política se juega en cada universo social de referencia.

*Cómo entender las identidades políticas: la etnicidad como estrategia*

La vida política nunca podrá prescindir del antagonismo, pues atañe a la acción pública y a la formación de identidades colectivas.  
*Chantal Mouffe*

La pregunta por el *cómo* no es sólo una búsqueda de las “formas de hacer política”, que ya de por sí me parece interesante, sino que también implica una reflexión por la sustancia de “lo político”. Y esto, siguiendo a autores como Ardití, Mouffe y Tilly, implica que *no todo es* político, aunque sí *todo es politizable*. Lo que entra en el campo de batalla de la política se define situacionalmente. Ese es el caso, por ejemplo, de la politización que tuvo lugar en Otavalo de la candidatura de una joven indígena a la fiesta local mestiza más importante en 1996. Ese hecho, entre otros que se analizan en la tesis, se vio enmarcado por tensiones sociales y políticas pertinentes a escala local. Lo que unos u otros actores hacen respecto a este hecho, por ejemplo, delimita líneas de politización, donde se define al adversario, al partidario cercano, a las formas de actuar en el conflicto y a lo que se pone en juego (*enjeux* dice Bourdieu).

En ese sentido, el plano de indagación teórica de esta tesis también está referido a las dinámicas de politización de identidades, eventos, sucesos. En particular, para esta investigación resultó importante entender a las identidades étnicas como políticamente pertinentes, esto es, como situadas dentro de coordenadas de conflicto específico. Dice Tilly (1998: 31): “los cambios en las conexiones entre actores potenciales conforman las identidades sociales, las definiciones



compartidas de lo que es posible y deseable, los costes y beneficios colectivos de la acción conjunta, y los compromisos mutuos; en definitiva, los actores moldean la confrontación”.

Así, al investigar cómo se hacía política en Otavalo<sup>11</sup>, me vi -contra mis recaudos iniciales-<sup>12</sup> en la necesidad de empaparme de la literatura específica sobre etnicidad y política, y encontrar mis posiciones en esos debates. Inmerso en esa literatura, debo decir que me molestaron grandemente las miradas a) excesivamente románticas, complacidas y complacientes sobre el movimiento indígena ecuatoriano (con frases como “indios del mundo uníos” o “un fantasma [el movimiento indígena] recorre América Latina y quiere liberarnos del neoliberalismo”), o b) con aquellas que pasaban por alto las formas en que “los indígenas” (plural indiferenciado) hacen política, llegando a decir que “alteran la cultura política”, mientras yo, más bien, sospechaba (siguiendo a Bourdieu, a los fenomenólogos, a los constructivistas) que no tanto, sino que bien era posible que estos nuevos actores (aparentemente inmaculados redentores) hiciesen lo que otros actores ya hacen cuando quieren hacer (política). Algo que luego, muy fácilmente, reconocería en las primeras entrevistas que realicé en Otavalo. En palabras de un comerciante indígena muy prospero, que colaboró “con plata y persona” para que el indígena Mario Conejo sea candidato a alcalde de Otavalo en 2000: “Al final nos dimos cuenta de que no por el hecho de ser indígenas somos unidos y solidarios. Vimos que, como todos los seres humanos, cada uno tiene también sus ambiciones y egoísmos”.<sup>13</sup>

Para conceptualizar estos procesos recurrí a una lectura analítica de la etnicidad como estrategia. Lejos de concebir a las identidades políticas como propiedades esenciales de los actores, utilicé una visión de éstas como construidas *en acto*, es decir, en la confrontación. Así, según Laclau (1995), las identidades no se politizan. Nacen politizadas. Ahí donde antes no había una identidad, ésta aparece en relación de conflicto con aquello que la niega. Las identidades se

---

<sup>11</sup> Otavalo es un cantón a dos horas de Quito, con mayoritaria población indígena, pero con la peculiaridad de que buena parte de los y las indígenas del lugar no son campesinos pobres, como en la mayor parte de los Andes, sino boyantes artesanos urbanos, comerciantes conectados con los mercados globales (en *paisajes globales* dice Appadurai) del turismo y el comercio de artesanías “autóctonas” y tejidos *hand-made*.

<sup>12</sup> Con la irrupción del movimiento indígena ecuatoriano en los años 90, gran parte de la academia local giró su mirada a un análisis -como dice Hernán Ibarra 2003- “indianista”, “indigenista” e “indianófilo”. Yo no quería seguir esa veta de análisis, precisamente por estar demasiado sembrada de autores, actores y cargas ideológicas.

<sup>13</sup> “Con buenas intenciones se hace mala política. Se debe aprender el lenguaje estereotipado, las tretas, las relaciones de fuerza, cómo tratar con los adversarios... Esa cultura específica debe ser dominada de manera práctica” (Bourdieu 2001:30).

politizan por la existencia de un “exterior constitutivo” que advierte de la necesidad de apurar fuerzas en un frente colectivo identitario. Donde antes no había identidades, surgen las diferencias que particularizan a grupos humanos y, así, se crean identificaciones, adscripciones, grupalidades. Las clasificaciones sociales y, correlativamente, las adscripciones, son políticas desde su engendramiento.

En el caso de este trabajo, la politización étnica que a lo largo de los años 80 y 90 se había activado desde sectores indígenas en Otavalo (y en el país) se articula en torno a un eje amigo-enemigo<sup>14</sup> en el cual blanco-mestizos e indígenas estaban enfrentados. Esa politización hizo que varias tensiones sociales se politizaran. En esta tesis se entiende que ese es el inicio, no el fin de la política de los indios. Una perspectiva como esta remite, por tanto, a específicas estrategias políticas en el uso y operación de la diferencia en situaciones de conflicto y tensión; al uso de recursos, escenarios, despliegues, latencias, como insumos para la disputa política. En la construcción de identificaciones (Brubaker y Cooper 2004) y en los procesos (políticos) de invención de tradiciones (Hobsbawn 1994) se recrean y politizan las identidades (étnicas).

“Sabíamos a lo que íbamos” me dice la joven indígena Verónica Barahona cuando le consulto sobre las implicaciones políticas que su candidatura a Reina del Yamor, una fiesta mestiza, ya preveían a nivel local. “Me prepararon, no tanto en los aspectos de belleza del concurso, sino en lo que tenía que decir, en cómo enfrentar a las preguntas, eso, en la idea de que era difícil, era tenaz, eran años de luchas, de los indígenas marginados, hacia allá íbamos, y lo sabíamos...”. En otro fragmento de la entrevista explica la forma en la que fue tomando la decisión de participar y propiciar, con su candidatura a reina, un evento de conflicto político local interétnico:

Y me parecía que el respaldo que tenía me daba la fortaleza. Tenía la fuerza como para enfrentarnos, de enfrentarme, a lo que sabíamos de antemano que iba a suceder [el rechazo de los sectores mestizos]. Para mí la decisión fue tenaz, super tenaz, porque ya sabía que iba a ser sujeto de discrimen, de mucho discrimen. Con el Mario (Conejo) también ya sabíamos. Conversamos inclusive un noche, varias noches, y se armaban ¡uf! Se armaban ahí mismo, no se, como conversatorios, larguísimos, hasta muy de noche...

---

<sup>14</sup> Ese es justamente el concepto de politización de autores como Ardit, Mouffe y Tilly.

### **¿Y qué conversaban?**

De la participación indígena, de ver si se podían cambiar las ordenanzas municipales... de que queremos buscar una integración en un mismo evento de indígenas y mestizas que representan a Otavalo... y nos sensibilizábamos, y hacíamos reflexión sobre la actitud racista que hemos vivido, y de cómo estamos proponiendo desde nuestros espacios esos cambios que vamos empujando como sociedad civil. En estos casos, obviamente, sabíamos que muchos íbamos a ser carne de cañón en esta confrontación ideológica, social, en esta confrontación, cómo decirte, no necesariamente racional, sino como de reacción, más vital, a las situaciones de discriminación que hay en la ciudad...

El estudio se plantea, en esta línea, como una indagación sobre las estrategias políticas de actores situados. Partiendo de que los y las indígenas politizan sus identidades étnicas, este estudio indagó las preguntas por las formas, estrategias, repertorios usados y desplegados (en suma, por el cómo) en situaciones específicas, locales, y lo hizo en la medida en que no es suficiente una celebración de la emergencia de identidades sociales, sino que hace falta explorar las prácticas y los contextos de su emergencia. Como dicen Baud *et al* (1996:184) “se trata de averiguar en qué circunstancias qué actores intentan movilizar sentimientos étnicos y qué quieren conseguir con ello”.

### CAPITULO 3

## ESTRATEGIAS METODOLÓGICAS: ETNOGRAFÍA DE LAS PRÁCTICAS POLÍTICAS

Un dato se construye. Un “objeto de investigación” también. La historia no existe fuera de las interpretaciones que hagamos de ella. Y tales interpretaciones están preñadas de orientaciones teóricas<sup>15</sup>. Estas palabras de apertura quieren ir al centro de las reflexiones metodológicas en las que, poco a poco, incurrí mientras experimentaba el “ir y venir” entre teoría y empiria en esta investigación.

En el capítulo anterior anoté el recorrido que viví para llegar a preocuparme por la cultura política y, luego, por las prácticas políticas de actores situados. Asimismo, mostré la pertinencia de utilizar -principalmente- las categorías analíticas a) repertorios de acción y b) politización de identidades. En esta sección quisiera centrarme -muy de paso- en cómo concibo la etnografía política (y el problema de la comprensión en ciencias sociales), en cómo llegué a pensar en la política local (con centrada en disputas por la hegemonía local y por tensiones interétnicas) como unidad de análisis, y en el análisis de eventos específicos como estrategia metodológica. Cerraré anotando los procedimientos de recolección de información y los hallazgos (metodológicos) no esperados que tuve en la tesis.

### **1. Etnografía de la política local**

Cuando el antropólogo marxista Paul Willis y el discípulo de Bourdieu, Loic Wacquant, fundaron la revista *Ethnography* bajo el sello editorial Sage, la reconocida antropóloga Nancy Scheper-Hughes escribió a la redacción de la revista preguntando de qué mismo iba a tratar este nuevo proyecto editorial. Su preocupación era que, en el campo de la antropología, una revista que lleve como nombre el método que la consagra y distingue entre las ciencias sociales era un todo y nada. ¿Era esta una revista de metodología etnográfica? ¿Un espacio de discusión de

---

<sup>15</sup> “El *summun* del arte en ciencias sociales es, a mi juicio, ser capaz de comprender apuestas ‘teóricas’ muy altas mediante objetos empíricos muy precisos y a menudo aparentemente mundanos, sino irrisorios (...) Lo que cuenta, en realidad, es el rigor en la *construcción* del objeto. El poder de un modo de pensar nunca se manifiesta más claramente que en su capacidad de transmutar objetos socialmente insignificantes en objetos científicos...” (Bourdieu 2005:308).

problemas que los investigadores tengan en sus trabajos de campo? ¿O era un sinsentido? Su temor era que, si no se trataba de un *methodological journal*, cualquier cosa iba a ser publicada en sus páginas, ya que, decía, todos los antropólogos hacen etnografía por definición. Si esto es así, la revista carecía de cualquier especificidad. Y era un cajón de sastre donde acumular “papers etnográficos”.

La respuesta-defensa de Willis fue que, en primer lugar, la etnografía no era patrimonio de los antropólogos y que, incluso, quienes comenzaron con este tipo de trabajos fueron los sociólogos de la Escuela de Chicago (Robert Park, Louis Withe). Y, en segundo lugar, que los editores no la entendían como *una* metodología (o un conjunto de técnicas de investigación), sino como una perspectiva de análisis. Rescatando la tradición alemana del *verstehen*, la etnografía -según Willis- privilegia una comprensión del mundo donde los sentidos que la gente asigna a sus actos tienen su lugar y han de ser objetivados con fines analíticos. Rescato esta arenga en la medida en que considero que la etnografía no es solo una serie de convencional trabajo de campo, observación participante, entrevistas en profundidad, trabajo de archivo, etc., sino una forma de hacer ciencias sociales que privilegia la dimensión comprensiva en el estudio de las prácticas sociales.

Quizá ha sido Clifford Geertz (1990) quien más claramente ha puesto el énfasis en las virtudes de la etnografía como una sensibilidad analítica que ahonda en la comprensión de la vida de las personas, y no solo como un conjunto de técnicas de recolección de información de primera mano. Su propuesta es que la etnografía no es sino una inmersión en un entramado socialmente construido de relaciones de poder y de relaciones de significados. La etnografía -dice- no es otra cosa que “descripción densa”, es decir, la observación e interpretación de las estructuras de significación que se revelan en las acciones humanas. La tarea de la descripción densa es captar y explicar el sentido de las acciones de los hombres. El análisis cultural, en este sentido, no hace más que describir los fenómenos sociales “de una manera inteligible, es decir, densa”.

En una perspectiva similar, Pierre Bourdieu, uno de los puntales de lo que se conoce como sociología reflexiva, también nutre esta perspectiva al asignar al socioanálisis la tarea de comprender y hacer comprender el sentido de las acciones sociales. Justamente en el capítulo

titulado “Comprender” que sirve como sustento teórico y metodológico de *La miseria del mundo*, Bourdieu presenta una breve revisión de los pilares de su *sociología reflexiva*, esta vez en función de explicitar las intenciones y los principios que guían a los procedimientos metodológicos utilizados en ese libro. Ahí Bourdieu da sustento a la aproximación metodológica centrada en entrevistas abiertas a personas que encarnan en sus vidas las condiciones sociales de marginación y miseria. De forma similar a la epistemología de la antropología simbólica de Clifford Geertz, Bourdieu reconoce que en una entrevista no solo se expresa la narrativa del entrevistado, sino también las estructuras sociales inmanentes que la atraviesan (“un hecho que condensa significaciones profundas”, diría Geertz). En ese sentido -y esta es la ontología detrás de Bourdieu-, el ser es social en la medida en que incorpora, hace cuerpo, las estructuras sociales. Advertir esto, permite sustentar un énfasis metodológico centrado en la perspectiva de los actores. Comprender es adentrarse en los significados de la vida social. La idea de fondo -dice Bourdieu- es ayudar, con las herramientas del socioanálisis, a los entrevistados a narrarse a sí mismos y dar a luz las “cosas enterradas en quienes las viven, que no las conocen y, a la vez y en otro sentido, las conocen mejor que nadie” (p. 538). En este sentido, para el autor, el sociólogo es un partero. Este *oficio* (palabra de Bourdieu) de partero busca, ante todo, como anoté arriba, comprender y hacer comprender tanto las estructuras sociales (los campos) cuanto las agencias de los sujetos (sus habitus, sus sentidos prácticos).

Para cerrar este breve acápite sobre el valor de la etnografía para la comprensión de la vida social, quisiera citar un párrafo no publicado de Charles Tilly que salió a la luz en el obituario que escribió uno de sus discípulos dado a la tarea de la etnografía política<sup>16</sup>:

Political ethnography is a risky business, at once intensely sociable and deeply isolating. On one side, its effective pursuit requires close involvement with political actors, and therefore [implies] the danger of becoming their dupes, their representatives, their brokers, or their accomplices. On the other, bringing out the news so others can understand depends on multiple translations: from the stories that political participants tell into stories that audiences will understand, from local circumstances to issues that will be recognizable outside the locality, from concrete explanations for particular actions

---

<sup>16</sup> Comunicación personal con Javier Auyero (U. Texas).

to accounts in which outsiders will at least recognize analogies to classes of actions with which they are familiar. The most widely read reporters on political conflict personalize their accounts brilliantly, but thereby neglect the social processes they are observing. Very few achieve balance between the personal and the systematic. Those few include James Scott, Adam Ashforth, Elisabeth Wood, and Pierre Bourdieu.

## 2. Eventos que condensan

El significado del ritual sólo se puede leer cuando los datos dejan de ser percibidos como un fragmento... un 'vestigio', y se vuelven a situar dentro de su contexto completo

E.P.Thompson

Dada una problemática teórica, a saber, el análisis de la política a partir de una sensibilidad etnográfica que rescate las prácticas de actores socialmente situados, una serie de factores hicieron que me decidiera a buscar un “universo social específico”. Se trata de una opción teórico-metodológica que atiende a la necesidad de guiar la mirada etnográfica hacia un espacio social donde la ecuación actor y estructura deje captar las formas en las que se moldean las prácticas de los actores. Confieso que en ese momento me crucé con los consejos metodológicos de la socióloga Liisa North (York University) cuando se refería a la hechura de sus tesis doctoral sobre el APRA en Perú (2005:120-121):

“La gente me felicitó por mi tesis por varias razones, pero una de ellas fue que yo estaba convencida (...) de que no podía escribir una tesis válida sobre el desarrollo del partido aprista solamente desde Lima. La mitad del tiempo fui al campo...

Yo pienso que al hacer investigación sobre los partidos uno tiene que meterse dentro de las estructuras de los partidos y quedarse ahí donde los partidos son fuertes, donde tienen sus redes políticas y sociales, pero también donde son débiles...

No se puede entender los fenómenos sólo desde la ciudad capital y siguiendo las maniobras de los ministros y los congresos. Se tiene que hacer un seguimiento de lo que ahí pasa, pero no es suficiente...”

Esta vocación por el trabajo de campo se acompaña de una pista teórica para tratar de entender la política local en sí misma (para Ecuador, ver Quintero 1991). La gente hace política en distintos espacios. Las formas de participar en política dependen, en mucho, del espacio social, los contextos institucionales, las tramas de poder, en que se ubiquen los actores. Así, valiéndome del concepto de “campo político” de Bourdieu, seleccioné como unidad de análisis a la política local y situé esa indagación en un cantón de la Sierra norte del Ecuador. Restringí mi análisis a la última década, ya que es cuando se habían desplegado localmente un conjunto de prácticas que alteraban las tradiciones políticas locales; principalmente, se trataba de la época en que los sectores indígenas de Otavalo acumularon capitales económicos y culturales y, a través de estrategias políticas, cooptaron la alcaldía en 2000. En este espacio no voy a replicar los contenidos de los conflictos locales, solo diré que se activaron en torno a una tensión étnica entre indígenas prósperos y unas élites blancomestizas más tradicionales (Barth 1976).

Así, la tesis fue un análisis etnográfico de un campo político específico. Abogó por la etnografía política como una forma válida de acceder al entendimiento de la cultura política de actores situados (cfr. Hurtado 2005). La aproximación no era “ir a ver qué pasa en Otavalo”, sino analizar las formas reales y concretas de hacer política en un espacio-tiempo determinado<sup>17</sup>. Al fin y al cabo, lo que informa la etnografía (que no deja de ser un método) son unas preguntas teóricas.

Como dice Geertz (1990), uno no estudia lugares, estudia *en* lugares temas que le interesan teóricamente y le mueven vitalmente. Entiendo, entonces, que se trata de un análisis de las culturas políticas<sup>18</sup> de mestizos e indígenas en la medida en que busca desentrañar los componentes simbólicos desde donde se otorga sentido a la acción política, en este caso, las formas de entender *a* y actuar respecto *del* otro. Asimismo, entiendo que este es un análisis de las

---

<sup>17</sup> Así como la “descripción densa” de una pelea de gallos informa a Clifford Geertz (1990) sobre las estratificaciones y las redes sociales, las identidades masculinas, la organización del tiempo y la construcción del honor en Bali, y así como una matanza de gatos le sirve a R. Darton (1995) para reflexionar sobre la cultura popular francesa, espero que un análisis etnográfico de la política local me permita comprender, en palabras de Ann Swidler (1996/97:128), “las formas simbólicas públicamente disponibles a través de las cuales la gente experimenta y expresa significados” sobre las relaciones sociales y políticas (inter e intraétnicas) en Otavalo. Se trató de una propuesta para reconstruir “aquello mediante los cuáles estos [los actores] pueden interpretar la realidad y las situaciones [políticas] concretas ante las que se ven enfrentados” (Morán 1996/97:19).

<sup>18</sup> Sobre este concepto, cfr. Almond (1991), Somers (1996/97) y Morán (1996/97).



formas en las que se construye la hegemonía local, ya que las relaciones entre los actores políticos de Otavalo derivan es situaciones específicas de distribución del poder.

Sin embargo, ¿cómo concretizar un análisis de este tipo? En la tesis recurrí a las opciones que realizaban algunos historiadores marxistas. Me refiero principalmente a Robert Darton y a E.P. Thompson. Su trabajo histórico se centra en el análisis de eventos que aparentemente son aislados o irrelevantes, pero que si se les presta una adecuada atención (guiada por preguntas de corte teórico), se reflejan como hechos que en sí mismos “no hablan”, sino que condensan, digámoslo así, el flujo social. La tarea, dice Darton, es entender el sentido de los eventos “relacionándolos con el mundo circundante de los significados, pasando del texto al contexto, y regresando de nuevo a éste hasta lograr encontrar una ruta en un mundo mental extraño” (2004:13). En palabras de E.P.Thompson, “a menudo, una forma de descubrir normas tácitas es examinar los *episodios o situaciones* atípicos. Un motín da luz sobre las normas de los años tranquilos, y una repentina infracción de la deferencia nos permite entender mejor los hábitos de deferencia que han sido infringidos” (p. 22)

El análisis de las prácticas de los actores se realizó, entonces, en relación a eventos de la historia local reciente. Lo que interesaba resaltar era que *los repertorios de acción política “del sector indígena” (con fracciones internas) y “del sector mestizo” en Otavalo* dan cuenta de la cultura política y de las formas de construcción del poder local.

### **3. Recolección de información**

Con la idea de entender cómo funciona la política local, y guiado por una sensibilidad etnográfica para entender el papel y los sentidos de los actores concretos, la investigación se centró en dos niveles. Primero, con miras al pasado, buscó reconstruir los hechos políticos locales de la última década y las narrativas que sobre ellos tenían distintos actores. En esta tarea, me valí de información de periódicos, entrevistas a protagonistas de algunos eventos locales recientes y documentos de segunda mano (libros sobre Otavalo y cifras electorales). Los observables que produje fueron descripciones detalladas de los eventos analizados y, sobre todo, versiones de los eventos, formas en los que estos eran decodificados y resignificados por los

actores. Esta era, se podría decir, la tarea fundamental del trabajo de recolección de material empírico: no buscaba -tarea imposible- reconstruir *la verdad* de los hechos, sino rescatar la forma en que los actores situados enmarcaban las tensiones locales y cómo explicaban sus distintas participaciones en ellos.

Un segundo nivel, con miras en el presente, fue un trabajo de observación participante en distintas actividades locales. Al inicio me centré en documentar cómo el municipio promocionaba sus política de participación ciudadana, pero luego fui involucrándome en las actividades locales más significativas como la organización de las fiestas locales (Yamor, Inti Raymi), la inauguración de obras que realizaba el acalde indígena, entre otras. En este momento, los observables a producir tenían que ver con las agendas, los eventos y las formas de actuar de las élites políticas locales. ¿Qué hacían los dirigentes? ¿Cómo organizaban sus agendas? ¿Qué condicionaba sus actuaciones y sus estrategias?

Aquí quisiera rescatar algo que podría pasar desapercibido sin una inmersión en el campo. Me refiero a que una de las prácticas más sutiles de acción política tenía que ver con “hablar” con otros. Ese hablar de algo o sobre alguien, tomaba muchas de las veces la forma de calumnias lanzadas, chistes contados, rumores hechos correr. Al rumor se lo toma en cuenta analíticamente ya que forma parte de los elementos que entran en juego cuando se definen situaciones, se habla de personas, se comenta sobre procesos. Un rumor no se valida con criterios de verdad, sino en sus efectos. Lo mismo sucede con el chisme y la calumnia. Dado que, como dice Bourdieu, el capital político (o el capital con el que cuenta un político) es lo más parecido a un capital reputacional, todos los elementos que exalten o minen la reputación de un político deben ser tomados en cuenta en el análisis. Se puede decir que el registro de la trama de acusaciones y defensas de la imagen de los actores políticos fue una de los observables más difíciles de seguir, pero más interesantes de reconstruir, por su capacidad heurística.

Por otra parte, como trabajo de recolección de información, realicé distintas visitas y estancias en Otavalo. En realidad, ya venía recopilando información desde 2001, para una investigación anterior, así que el acceso a fuentes y personajes locales me fue más accesible. Llevé un diario de campo en las distintas visitas, sobre todo cuando registraba eventos locales como la entrega de

una obra, las sesiones de los comités políticos de los partidos locales, actividades de la Federación de Indígenas local, sesiones del municipio, etc.

Todo el grueso del trabajo, no obstante, se concentró en la realización de entrevistas a los actores locales. Entre mis informantes privilegiados estaban dirigentes políticos (de las distintas fuerzas locales, sobre todo del sector indígena), autoridades (el alcalde me concedió al menos tres largas entrevistas, concejales), candidatos y excandidatos a cargos locales, líderes pasados y presentes de las organizaciones de base del movimiento indígena local.

Hice una revisión sistemática de de información en base a fuentes secundarias: periódicos locales como *La Hora* y *La Verdad* y nacionales como *El Comercio*, *Hoy* y *El Universo*. A mis manos llegaron, fruto del trabajo de campo, videos producidos por diferentes actores. Rescato una serie de videos y documentos producidos por la radio comunitaria indígena donde se registran fragmentos de distintos levantamientos indígenas nacionales, pero en versión de los actores locales. Aquí consigno, como anexo, un fragmento de entrevista realizada al coordinador provincial de una agrupación política local, en la cual (y esa es una de las formas en las que la gente *hace política*) el entrevistado narra cómo se realizó un gingle musical de promoción para una campaña política.

#### **4. Los “peligros” conjurados de la etnografía**

La duda que usualmente se cierne sobre el trabajo etnográfico tiene que ver con la supuesta no-objetividad ni representatividad de las lecturas que somete a prueba. Se dice que, en el peor de los casos, los trabajos cualitativos construyen interpretaciones sobre interpretaciones y, en ese tenor, son visiones subjetivas de hechos anecdóticos. Sin embargo, varios autores -como brevemente anoté arriba- rescatan las posibilidades de una ciencia social comprometida con la comprensión de la vida de la gente corriente. Aquí quisiera rescatar el hecho de que una observación participante es, a la vez, como sostienen Bourdieu y Wacquant (2005), una objetivación propia de la sociología. Una etnografía que da la voz a los actores tampoco es un plegarse posmoderno a la celebración del solipsismo y la diferencia. La tarea de la etnografía y, sobre todo, de la sociología de corte reflexivo, es precisamente objetivar la realidad a partir de

preguntas teóricas. Si para Bourdieu el sociólogo puede ser un partero, complementariamente, para Nancy Scheper-Hughes, un investigador se encarga artesanalmente de organizar el registro de las experiencias. El enfoque etnográfico, anclado en la sociología de las prácticas, valora las aproximaciones *emic*. No por ello, sin embargo, se puede caer en una posición alegórico posmoderna de celebración de las interpretaciones ad infinitum. En palabras de los autores del *Oficio del sociólogo*:

“El sentido de la acción más personal y ‘transparente’ no pertenece al sujeto que la ejecuta sino al completo sistema de relaciones en el que y a través del cual es actuada [...]. El principio de no-conciencia requiere que uno construya el sistema de relaciones objetivas en el que los individuos están ubicados, el cual es expresado más adecuadamente en la economía o morfología de los grupos que en las opiniones e intenciones declaradas de los sujetos” (p. 169).

## CAPÍTULO 4

### TRAMAS Y DINÁMICAS LOCALES EN OTAVALO

#### 1. Base social y económica

Conocida como el Valle del Amanecer y ubicada a los pies del volcán Imbabura, la ciudad de Otavalo es la cabecera del cantón del mismo nombre y se encuentra a 110 km al norte de Quito y a 20 km al sur de Ibarra. La población del cantón Otavalo, ubicado en la provincia de Imbabura, asciende a 90.188 personas. Esto equivale a la cuarta parte de la población provincial total (26,2%) y hace de éste el segundo cantón más poblado luego de Ibarra, la capital provincial. De esa población, el 48,7% habita en la ciudad (en las dos parroquias urbanas, San Luis y El Jordán), y el restante 52,3% se distribuye en nueve parroquias rurales<sup>19</sup>.

Población del Cantón Otavalo (por parroquias)			
	1982	1990	2001
Otavalo (ciudad)	28,826	29,283	44,159
San Pablo	6,958	7,233	9,106
Quichinche	5,002	4,508	7,318
Ilumán	4,666	5,132	7,225
E. Espejo	4,644	3,734	6,004
G. Suarez	3,728	1,366	5,320
San Rafael	3,762	846	4,762
M. Egas (Peguche)	3,072	1,654	4,231
Selva Alegre	2,028	2,081	1,704
Pataquí	474	449	359
Otavalo (cantón)	63,160	56,286	90,188

Fuente: SIISE 3,5 (censos de población 1982, 1990 y 2001). Elaboración: propia.

<sup>19</sup> Las parroquias rurales son: Dr. Miguel Egas (Peguche), Eugenio Espejo, González Suárez, Pataquí, Quichinche, Ilumán, San Pablo del Lago, San Rafael de la Laguna y Selva Alegre.

Durante el último periodo intercensal (1990-2001) la población del cantón creció un 60,2% (de 56.286 a 90.188 personas) a un ritmo del 4,3% por año. Esta tasa de crecimiento es superior a la del país (2,1%) y a la de la provincia de Imbabura (2,4%). Este acelerado crecimiento de la población cantonal contrasta significativamente con los dos últimos periodos intercensales: entre 1982 y 1990 la población decreció, por fenómenos migratorios, un 11% a una ritmo negativo de -1% anual (de 63.160 a 56.286 personas), mientras que entre 1974 y 1982 la población creció solo un 15,4% a una tasa de 1,8% por año (de 54.710 a 63.160). Por tanto, el crecimiento poblacional de Otavalo en la última década es atípico y muestra una intensificación de las relaciones sociales a nivel local.

De la población cantonal, el 48,9% vive en la ciudad de Otavalo (44.159 personas)<sup>20</sup> y el restante 52,1% en parroquias rurales, lo que contrasta con la distribución poblacional de hace treinta años, cuando solo el 19,1% de la población era urbana y el 80,9 era rural (Villavicencio 1973). En términos porcentuales esta realidad no varía significativamente pues en 1982 el 45,6% vivía en la ciudad y en 1990 lo hacía ya el 52%. En términos absolutos, el incremento sí es significativo: de 29.283 en 1990 a 44.159 personas en 2001, un crecimiento del 50,8% en 11 años, una cifra muy superior con respecto al crecimiento nacional en las zonas urbanas (30%) en el mismo periodo (Cfr. Siise 3.5).

Población del Cantón Otavalo según autodefinición étnica		
	Personas	%
Indio	49,927	55.36
Mestizo	37,664	41.76
Blanco	1,717	1.90
Negro	468	0.52
Mulato	359	0.40
Otro	53	0.06
Total	90,188	100

Fuente: SIISE 3,5 (censo de población 2001). Elaboración: propia.

<sup>20</sup> La *ciudad* de Otavalo es la cabecera del *cantón* Otavalo.

La mayor parte de la población del cantón se autodefine como indígena (55,36%), y en su gran mayoría pertenece a la nacionalidad kichwa y, específicamente, al pueblo otavalo; también existe una considerable población kichwa-kayambi ubicada sobre todo en las comunidades alrededor del lago San Pablo. La población blanco-mestiza es minoritaria (41,76%) y se asienta principalmente en la urbe otavaleña (donde representa el 54,8% frente a una población indígena del 41,5%).

A partir de los años setenta la zona urbana ha estado cada vez más poblada por indígenas artesanos que llegan a tener recursos para comprar las casas a los habituales propietarios mestizos, mientras éstos prefieren migrar a Ibarra o a otros centros urbanos (Kyle 2001). La presencia de indígenas en la ciudad contrasta con situaciones de antaño. La cada vez mayor presencia de indígenas en la zona urbana de Otavalo está directamente relacionada con las actividades de producción y comercialización de artesanías.

A decir de Kyle (2001), “mucho del cambio demográfico [del campo] a la ciudad es un resultado directo del crecimiento de la industria artesanal con su necesidad de mejor infraestructura, incluyendo energía eléctrica, líneas de teléfono privadas, compañías de transporte y envíos y escuelas”. Empero, esta particular dinámica demográfica que se presenta en Otavalo no se explica sólo por las actividades económicas de los indígenas, sino también por una estrategia (ora silenciosa ora manifiesta) de “indianización” o “desblanqueamiento” de la ciudad y un correlativo proceso de empoderamiento político del actor colectivo indígena (lo que la literatura sobre movimiento sociales llama “politización de la identidad étnica”)<sup>21</sup>.

El acelerado crecimiento poblacional, la progresiva urbanización y la gradual “indianización” de la ciudad muestran unas dinámicas sociodemográficas<sup>22</sup> muy particulares que,

---

<sup>21</sup> Torres (1999) reporta una situación similar en el otro cantón donde se ejecutó el proyecto de Esquel: “Guamote es un caso particular de ocupación del centro poblado, anteriormente mestizo, en el que se da una suerte de ‘indianización de la cabecera cantonal’ con profundas repercusiones económicas, políticas y culturales para la población de la zona. La ocupación del centro poblado es más que una conquista quichua del espacio urbano: es la toma del gobierno municipal y la resignificación de las formas andinas de poder local”. Hace falta investigación detenida y pausada sobre este fenómeno, sin embargo, debo apuntar que en varias conversaciones que he mantenido con indígenas otavaleños ha surgido la misma idea: “yo quisiera que los mishus [mestizos] salgan de Otavalo, porque Otavalo es tierra de indios”. Si bien esta actitud es ciertamente marginal, muestra una activación política de sentimientos de apropiación social, económica, política y simbólica del espacio urbano.

<sup>22</sup> Para un análisis de los cambios culturales y generacionales entre los kichwa-otavalos ver Maldonado (2002).

en mayor o menor medida, han traído consigo nuevas y mayores demandas al gobierno local. Si estas dinámicas son entendidas como parte de distintas tensiones locales, se advierte que una iniciativa como la de la implementación de la participación ciudadana en el cantón no es en absoluto un proceso de fácil resolución o de simple réplica de metodologías que en otros tiempos y espacios pudiesen tener éxito.

En lo económico, la provincia de Imbabura, dentro de la cual está Otavalo, ha sido caracterizada como de “tendencia económica mediana”, es decir, una de las provincias que “tienen cierta producción agrícola y manufacturera y que constituyen pequeños centros de dinamismo económico”<sup>23</sup>. Así, Imbabura es una “provincia de diversificación productiva: agropecuaria, artesanal, en la construcción y turismo, aunque sin un fuerte dinamismo en ninguna de estas actividades” (Barrera *et al*, 1999:160). Esta diversificación productiva se refleja en la composición de la población económicamente activa (PEA):

Estructura de la PEA Cantón Otavalo				
Categoría	1990		2001	
	PEA	%	PEA	%
Mineros, hilanderos, tabacaleros y otros	3,969	21.3	10,023	30.1
Conductores equipos transporte, artes gráficas y otros	2,798	15.0	6,942	20.9
Trabajadores de los servicios	1,408	7.5	5,065	15.2
Trabajadores agrícolas y forestales	4,397	23.5	4,344	13.1
Zapateros, ebanistas, joyeros, electricistas y otros	553	3.0	1,817	5.5
No especificadas	1,302	7.0	1,664	5.0
Directores y funcionarios públicos superiores	45	0.2	1,217	3.7
Comerciantes y vendedores	2,170	11.6	1,197	3.6
Personal administrativo y trabajadores asimilados	608	3.3	614	1.8
Profesionales técnicos y trabajadores asimilados	1,346	7.2	321	1.0
Fuerzas Armadas	75	0.4	79	0.2
Total PEA	18,671	100	33,283	100

Fuente: SIISE 3,5 (Censos de Población 1990 y 2001). Elaboración: propia.

<sup>23</sup> La tipología de dinamismo productivo provincial incluye provincias: a) motrices, b) de tendencia económica dinámica, c) de tendencia económica mediana, y d) de tendencia económica débil (Barrera *et al* 1990).



Como se puede observar, entre 1990 y 2001 la economía local cambió de una mayoritaria actividad agrícola a una más centrada en comercio y servicios, especialmente la elaboración de artesanías para exportación. Cabe resaltar algunas puntualizaciones:

- Mientras la población de Otavalo creció un 60,2% entre 1990 y 2001, su PEA creció un 78,2%, reflejando así un dinamismo económico cantonal nunca antes visto.
- Otavalo hace parte del eje turístico de la provincia de Imbabura y como tal atrae divisas tanto hacia el sector de textiles y artesanías (ferias) cuanto al de servicios (cafeterías, hoteles, restaurantes, servicio de internet, etc.). Otavalo posee un atractivo y potencial turístico aún no explotado, pues se considera que pese a la gran afluencia de turistas, el turismo que se realiza en la ciudad es “de paso” (de compras) hacia otros destinos más atractivos (Cfr. Plan de Vida, 2002).
- Otavalo se caracteriza por ser un centro artesanal, semi-industrial e industrial de producción y comercialización de textiles (prendas tradicionales y otras artesanías), con una larga herencia en esta rama productiva, que tiene sus orígenes en los obrajes coloniales de Otavalo y Peguche (Cfr. San Félix, 1990). La particularidad de esta economía textil radica en la conquista de insondables nichos de mercado alrededor del mundo por parte de los comerciantes indígenas, así como en la creación de redes de emigrantes para la manufactura y la comercialización. Según Kyle (2001:90-91), si bien a fines del siglo XIX ya existían “algunas de las características centrales del resurgimiento económico actual”, el comercio transnacional de artesanías de Otavalo tiene un largo proceso de formación y consolidación que inicia a mediados de la década de 1910, y tiene un boom a inicios de los setenta cuando se crea la Plaza de Ponchos y se adopta un nuevo estilo de captación de nichos de mercado por parte de redes de familiares indígenas de producción y comercialización (realizada principalmente a través de migración temporal y estacionaria de indígenas, cuando no prolongada y permanente). Para referirnos a los últimos años, podemos ver cómo la categoría de la PEA que incluye a “hilanderos” (tejedores) pasó entre 1990 y 2001 de 21,3% a 30,1% y se convirtió en la principal categoría ocupacional del cantón.

- La actividad agrícola y la tenencia de la tierra cultivable en Otavalo se caracteriza por dos problemas: falta de riego y minifundización. En ambos casos es claro que la agricultura no representa una vía rentable y autosustentable para la economía de los agricultores otavaleños. Al respecto, Kyle (2001) asegura que ya en los sesenta “el tamaño promedio de las tenencias de la tierra había sido [...] drásticamente reducido en aquellas poblaciones [rurales] más cercanas a [la zona urbana de] Otavalo”, mientras que a partir de la Reforma Agraria de 1964 los indígenas accedieron a la tenencia de tierras sin que eso implique una significativa inversión en la agricultura. Por su lado, Martínez (2002) apunta que “estudios recientes sobre comunidades indígenas en la región de Otavalo, muestran [...] los cambios que erosionan la viabilidad económica de las familias, especialmente debido a la presión demográfica y a la presión por la división de tierras, que a pesar de ser adquiridas colectivamente, han sido finalmente divididas entre los miembros de asociaciones o comunidades”. Las cifras nos dicen que entre 1990 y 2001, el aporte de trabajadores agrícolas a la PEA cayó casi a la mitad (de 23,5% a 13,1%) y pasó de ser la principal categoría ocupacional a ser la cuarta.

Las dinámicas económicas inciden en los procesos de gobernabilidad local en la medida que distintos grupos de interés se disputan recursos municipales, orientaciones de acción e inclusive estilos de gestión.

## **2. El campo político local**

Se pueden identificar tres niveles de variables políticas que inciden como factores de contexto en la implementación de cualquier iniciativa de cambio político-institucional tendiente a institucionalizar la participación ciudadana en el gobierno municipal de Otavalo. El primero hace referencia a una maximización del posible impacto que tendrían los gobiernos locales manejados por autoridades indígenas (por miembros del movimiento indígena que responden -en mayor o menor medida- al proyecto político de Pachakutik y la CONAIE -Confederación Nacional de Indígenas del Ecuador-) en términos de democratización de las esferas públicas locales, que sirve para enmarcar algunos de los cambios político-institucionales sobre los que trata esta investigación, a saber, los intentos por promover estrategias de participación ciudadana.

El segundo pretende mostrar muy brevemente algunas dinámicas políticas locales relacionándolas con procesos de interculturalidad en Otavalo. El tercero es un apunte sobre la variable institucional de la política local que enfatiza en las formas de consolidación de las instituciones (formales e informales) y en las -teóricamente- esperadas resistencias al cambio.

Lo que busca esta sección de contextualización es entender que las dinámicas locales en torno a la participación ciudadana en Otavalo son complejas. Y quisiera dejar claro ese punto en la medida en que el proyecto de Esquel, a raíz de que en Otavalo existían desde 2000 intentos por promover la participación de los ciudadanos en la gestión municipal, enmarca su proyecto de promoción de la democracia en ese hecho.

*a. Gobiernos locales con autoridades indígenas*

En Ecuador, desde el levantamiento indígena de junio de 1990, la politización y visibilización de la “cuestión india” a través de las variadas manifestaciones del movimiento indígena, implicaron la constitución de un sujeto político con relativa capacidad de autonombrarse socialmente y autodefinirse políticamente (Guerrero 2000 y 2001).

A lo largo de la década, el movimiento indígena diversificó sus campos y repertorios de acción. Y a partir de 1996, esa diversificación incluyó la captación -vía participación político-electoral- de los gobiernos locales, lo cual fue visto como una oportunidad para demostrar que más allá de las formas reivindicativas de lucha y antagonismo contra el Estado uninacional y contra el mestizaje como forma de blanqueamiento e invisibilización de lo multiétnico (v.g. los levantamientos nacionales), el movimiento tenía la capacidad de generar agendas propositivas (Barrera 2001).

Dentro de este amplio despliegue, los indígenas ganaron espacios en distintos gobiernos locales (prefecturas, municipios y juntas parroquiales), sobre todo en provincias, cantones y parroquias de mayoritaria población india. En una primera aproximación se puede apreciar que

los gobiernos locales manejados por indígenas sí marcaron una inflexión frente a formas tradicionales de gestión pública<sup>24</sup>; sobre todo, apostando por impulsar dinámicas de participación en instancias de toma de decisiones. La herramienta privilegiada, en la mayoría de los casos (entre otros, Cayambe, Guamote, Cotacachi y en cierta medida Otavalo), fue la *planificación participativa* para el desarrollo local y, en base a ella, la creación de *instancias de participación ciudadana* que intentaban aglutinar a la diversidad socio-organizativa local (cabildos comunales, juntas parroquiales, organizaciones de segundo grado -OSGs-, organizaciones no gubernamentales -ONGs-, agencias de cooperación, organismos desconcentrados y descentralizados del gobierno central, entre otras).

Estas instancias partían de un modelo similar aunque las partes de su arquitectura tomaban diversos nombres según los casos: una *Asamblea Cantonal* que se reúne periódicamente, convoca a todos los actores locales y trabaja en base a *Mesas de Concertación Temáticas*, un *Consejo de Desarrollo* permanente que se encarga de dar seguimiento al Plan de Desarrollo y de organizar las Asambleas para reactualizarlo anualmente, y un Comité Ejecutivo de ese Consejo<sup>25</sup> (Cfr. Ramírez y Campuzano 2001).

En relación con nuestro objeto de investigación, hay que entender que esas aparentemente pequeñas y localizadas iniciativas de cambio institucional tendientes a promover mecanismos de participación por parte de los gobiernos locales liderados por indígenas son fuentes de problematización y conflicto si las pensamos como signos de procesos de cambio político mayor. El caso de Otavalo debe entenderse, entonces, como parte de este proceso de renovación político-institucional en Ecuador y Latinoamérica, aunque deberá analizarse cada caso bajo sus propias dinámicas.

---

<sup>24</sup> Pachakutik ha creado la “Coordinadora de Gobiernos Locales Alternativos” en respuesta a que miembros del movimiento indígena han ganado electoralmente espacios de poder subnacional, y frente a la necesidad de impulsar una agenda política desde lo local.

<sup>25</sup> Como veremos más adelante, esta modalidad de promoción de la participación fue la que al inicio se intentó -sin éxito- implementar en Otavalo.

Lo que quisiera sugerir -como hipótesis- es que dentro de las distintas concepciones y agendas para llevar adelante la descentralización del Estado, las nuevas formas de ejercicio del gobierno local impulsadas por autoridades indígenas y reflejadas en (aun incipientes) cambios institucionales, se estaría impulsando una eclosión de nuevos sentidos de la política. Es decir, a través de la configuración de nuevos espacios públicos locales en donde -asimismo- eclosionan los sentidos de la vida colectiva al menos a escala local/cantonal se podría pensar que la política regresa a un primer plano<sup>26</sup>.

En una palabra, frente a la agenda de despolitización de lo público impulsada por el modelo de desarrollo neoliberal durante los noventa, y que marca la vida política de América Latina desde inicios de los ochenta, no sólo el Estado sino la política “regresaría a primer plano”, o como prefiere decir Mouffe, asistiríamos a los primeros pasos de un “retorno de lo político”<sup>27</sup>.

Como veremos más adelante, el caso otavaleño no es precisamente el más propicio para mostrar una esfera pública dinámica, una democratización avanzada de las relaciones entre municipio y ciudadanos o una repolitización progresiva sobre temas de interés colectivo, sin embargo, merece ser tomado en cuenta dentro de esta hipótesis porque todo indica que este caso responde a la tendencia de innovaciones político-institucionales que -en teoría- apuntarían hacia aquello (ver Ramírez y Campuzano 2001)<sup>28</sup>.

---

<sup>26</sup> Ahí radica la importancia de reflexionar sobre la participación ciudadana como parte de ciclos políticos más generales, que incluirían temas como la resignificación de culturas políticas, la construcción de tejido social asociativo (capital social) y la potenciación de una ciudadanía activa. Asimismo, tal como lo reconocen las autoridades indígenas que iniciaron los dos procesos de participación ciudadana más consolidados hasta ahora en el país (Cotacachi y Guamote), el caso ecuatoriano debería ser pensado en relación a las potencialidades y debilidades del caso de presupuestos participativos de Porto Alegre, pues es de allí que se tomó el modelo de la reforma y la estrategia de implementación.

<sup>27</sup> Hago una explícita alusión a un artículo de Theda Skocpol (“El Estado regresa a primer plano”) que recoge un debate neoinstitucionalista en torno a las agendas de investigación norteamericanas y europeas sobre el Estado y enfatiza que ha llegado el momento (en 1985) de tornar la mirada hacia los Estados como agentes de cambio político y no sólo como receptáculos de esos cambios. Amplió la imagen hacia el “retorno de lo político”, extrapolando un debate filosófico entre liberalismo y comunitarismo que, entre otros, ha sido alimentado por Chantal Mouffe y que resulta enriquecedor para la perspectiva que quiero elaborar aquí. Ver Skocpol 1989 (1985) y Mouffe, op. cit.

<sup>28</sup> El proyecto de Esquel también se enmarcaba en estos supuestos: “El proyecto visualiza como impacto macro, el incidir en la implementación de modelos alternativos de desarrollo basados en una mayor participación ciudadana en la toma de decisiones que aseguren la consolidación de procesos democráticos en el Ecuador” (Esquel, 2001).

## *b. Dinámicas inter e intraétnicas*

Que un indígena llegue a ocupar el cargo de alcalde en Otavalo en 2000 fue el resultado de complejos procesos de apertura democrática al interior del sistema político nacional y en las estructuras políticas locales (León 2001). En términos nacionales es imposible no mencionar el papel del movimiento social indígena y de su brazo político, el movimiento Pachakutik, en las dinámicas de la democracia ecuatoriana en los noventa (Barrera 2001), llegando a ser co-gobierno nacional en 2002 en alianza con Lucio Gutiérrez.

A nivel local, en Otavalo, para que Mario Conejo, indígena kichwa-otavalo, llegue a ser alcalde se presentaron más problemas dentro de sectores indígenas que dentro de la contienda electoral en sí<sup>29</sup>. Sucede que para las elecciones de mayo de 2000, los indígenas de Otavalo intentaron llegar con una sola candidatura que les asegurara tener el/la primer alcalde/alcaldesa indígena; para ello promovieron un proceso de selección. Sin embargo, esta selección entre precandidatos indígenas fue un proceso conflictivo que resultó en la participación de 4 candidatos indígenas de un total de 6, y con distanciamientos entre los actores políticos indígenas locales.

En síntesis, las tensiones entre indígenas en Otavalo remiten básicamente a la existencia de líneas de división (*cleavages*) social, política, económica e incluso religiosa entre los indígenas.

Por otro lado, ante la politización de la identidad étnica de los indígenas, los mestizos han iniciado un proceso de identificación propio que hay que tomar en cuenta. Por ejemplo, frente a la parte posterior del edificio municipal se lee un graffiti revelador: “Más vale malo conocido que indio por conocer”.

Estos breves apuntes permiten hablar de conflictos inter e intraétnicos que inciden como factores de contexto durante el análisis y la puesta en marcha del proceso local de participación ciudadana. Y esto porque a) no todos los indígenas se sienten convocados a participar de la

---

<sup>29</sup> Conejo ganó la alcaldía con un significativo 45,95% de los votos válidos (11.736 votos), frente a un 19% de quien obtuvo el segundo lugar.

misma forma en la primera experiencia de alcaldía indígena del cantón y/o b) porque parte del sector mestizo no logra tolerar “que un indio venga a mandarnos” (Larrea 1999).

Para terminar esta sección de contextualización, quisiera sugerir que, en términos político-institucionales, Otavalo es una ciudad de origen colonial con larga tradición municipal y que incluso existía antes de que se crease el Estado ecuatoriano en 1830. Tal tradición municipal no es otra cosa que una herencia político-institucional que genera pautas de comportamiento muy marcadas, que difícilmente son proclives al cambio. Alterar la cultura política local así como el diseño político-institucional vigente (que dispone ciertas formas de relación entre los actores), supone modificar tanto un *estilo* de gestión como un *rol* que adopta el municipio, una tarea que no puede ser resuelta en el corto plazo.

## CAPÍTULO 5

### A FUEGO CRUZADO: POLITIZACIÓN ÉTNICA LOCAL

“habéis de repartir los solares del lugar para hacer las casas y éstos han de ser repartidos según calidades de las personas e sean de comienzo dados los solares, el pueblo parezca ordenado”<sup>30</sup>

Como caras de una misma moneda, dos fenómenos paralelos decantan el proceso de urbanización de Otavalo en los últimos veinte años: a) la “indianización” del espacio urbano tradicionalmente habitado por blanco-mestizos y b) la “urbanización” de las formas de vida de un gran número de indígenas kichwa-otavalo que hasta hace pocos años vivían en comunidades campesino-indígenas alrededor de la ciudad y que ahora la “invaden”. Se trata de un cambio *sui generis* en la relación entre espacio urbano e identidad étnica en Otavalo, que implica ora la creación de nuevas realidades, como la disputa por el uso y el sentido del espacio urbano, ora la agudización de conflictos latentes, como la reinvención de identidades étnicas y la complejización de las relaciones inter e intra étnicas locales. De forma exploratoria, este texto busca entender las minucias de este particular proceso de urbanización. En una primera parte se presentan las coordenadas de este proceso retomando algo de la historia local. La segunda parte esboza algunas características de la ciudad de Otavalo según número, densidad y heterogeneidad poblacional. En la tercera, la sección central, se describen y analizan algunos episodios sintomáticos de la reciente historia urbana que evidencian los sentidos del proceso de urbanización local. Cierra el texto un análisis exploratorio de esos sentidos.

#### 1. Indianización de la urbe, urbanización de los indios

Para un indígena de los años sesenta del siglo anterior, caminar por las calles de Otavalo o por su parque central, el Parque Simón Bolívar, era exponerse al ejercicio de la violencia por parte de algunos mestizos. Sobre el tema, uno de los relatos más repetidos por los otavaleños en la

---

<sup>30</sup> Instrucciones del Rey de España para la instauración de las ciudades de América, 1513.

(\*) Se marca con un asterisco (\*) las fotos tomadas de [www.otavalo.gov.ec](http://www.otavalo.gov.ec), y con dos (\*\*) las tomadas de [www.otavalosonline.com](http://www.otavalosonline.com)



actualidad es acerca de un “juego” practicado por los mestizos que consistía en quitarle el sombrero o la chalina al o a la indígena que cruzaba el parque, y hacer de ellos un “platillo volador” o un “trapo volador” (Kowii 1999, Lema 1995, Conejo 1997). Para recuperar su prenda, en algunos casos, el o la indígena tenía que “hacer un mandado” (barrer las calles, limpiar una casa, ayudar en alguna tarea). No importaba la edad del indígena, tampoco era un hecho aislado. Las mismas autoridades municipales, en concreto, los policías municipales, lejos de oponerse a tal práctica, la reproducían, sobre todo durante días de feria (sábados) que era cuando los indígenas iban (van) desde las comunidades a la ciudad a vender productos agrícolas o textiles: “pagábamos los impuestos a los chapas [policías], que eran los agentes del municipio. Cuando tardábamos un poco al no poder vender, se abusaban quitándonos el poncho o el sombrero” (Lema 1995:31).



Vista panorámica del edificio municipal(\*)  
(frente al municipio, el parque Simón Bolívar)

Otra práctica similar era la del “arranche”, una forma de compra forzosa a bajo precio: “Otavalo era un pueblo blanco mestizo; cuando salíamos a vender gallinas, huevos, granos, las mishas

[mestizas] salían a llevarse peleando entre ellas; se valían de un policía para quitarnos y pagar a su antojo” (Lema 1995:32).

Tanto el arranche como el despojo de prendas, entre otras formas de marcar las diferencias, eran parte de un juego social de clasificación de personas, entre indios y mestizos<sup>31</sup> (unas “luchas de clasificación” en clave bourdiana), pero también de espacios, entre la ciudad de los mestizos y el campo de los indios, en el que solo los segundos recibían sanción cuando “invadían” el espacio del otro, no viceversa.

En la década de 1960 era claro que un indio en la ciudad estaba des-ubicado. Más aún, la ciudad le era ajena y hostil. Los indígenas vivían (“debían vivir”) en comunidades alrededor de la ciudad, dibujando un paisaje que se repite hasta la actualidad a lo largo de la geografía andina: un centro urbano poblado por mestizos y unas comunidades, campesino-indígenas, que hacen las veces de su periferia. Con todo, los indígenas nunca se desarraigaron de la ciudad. Mantuvieron su presencia en ella pues la ciudad les prestó siempre múltiples servicios y funciones, entre las que destaca el hecho de que allí se hacía y se hace el mercado y las ferias de animales y de artesanías<sup>32</sup>. Así, las relaciones entre comunidades y ciudad (específicamente, entre los habitantes de cada espacio) marcaban fronteras claras. Hoy esas fronteras están perdiendo vigor. A diferencia de hace cuarenta años, las comunidades y la ciudad son menos distintas. Incide en ello una urbanización de las comunidades indígenas<sup>33</sup>, pero sobre todo una “indianización” del

---

<sup>31</sup> Basado en Foucault, Butler y Bourdieu, Andrés Guerrero explica que las luchas de (auto)clasificación social responderían a una suerte de compulsión binaria que establece líneas de división basadas en distintas formas de exclusión y dominación; para el caso de la etnicidad indígena en Ecuador Guerrero plantea la noción de “frontera étnica”.

<sup>32</sup> La ciudad ejerce un predominio en su torno que, según Wirth, “se explica por las características funcionales de la ciudad, derivadas en gran parte de los efectos del gran número de habitantes y de la densidad”. Y esto porque “muchos de los servicios técnicos y de las organizaciones y especialidades que genera la vida urbana sólo pueden crecer y prosperar en ciudades donde haya una demanda lo suficientemente grande” (Wirth, p.47).

<sup>33</sup> Maldonado (2003) y Korovkin (2002) resaltan brevemente ciertos cambios en algunas comunidades indígenas otavaleñas que tienden hacia la adopción de patrones urbanos de consumo cultural, entre los que destacan la incorporación de estilos arquitectónicos distintos a los tradicionales: de casas de adobe de una planta, con patio interior y espacios destinados al almacenamiento de granos, algunos indígenas han construido en las comunidades casas de cemento de varias plantas (de dos a cuatro), con una reorganización del espacio interno de la casa (dormitorios para cada miembro, cocina y comedor, sala de estar, etc.). Colloredo-Mansfeld (1999) también documenta formas de consumo similar entre indígenas que viven en las comunidades e indígenas y mestizos “urbanos”.

espacio urbano. Sin duda, este fenómeno es el más importante en la historia urbana local de estos cuarenta años (o menos): después de que tuvieron lugar las quitadas de prendas o los arranches, el centro urbano de Otavalo es ahora el hogar de los indígenas; ahora la ciudad ya no les es ajena, les pertenece. Los indios se han “adueñado” de ella, la han apropiado como suya. Compran las casas de los mestizos, las derriban y construyen las suyas en el centro urbano -con un estilo arquitectónico particular- y, en el caso de las familias adineradas, compiten entre sí por construir la casa más grande, más bonita, con “mejor” diseño, e incluso por cuántas casas logran tener en el centro. Los chapas municipales, que en su mayoría siguen siendo mestizos y que siguen cobrando los impuestos en la Plaza de Ponchos y en los mercados (24 de Mayo, Copacabana), son también indígenas, y desde agosto de 2000 están a las órdenes de un alcalde indígena.

Para los indígenas, en tanto colectivo, esta nueva realidad representa una transición en sus formas de vida (Wirth). Por generaciones, la reproducción sociocultural de los indígenas tenía como escenario a las comunidades campesino-indígenas; no obstante, gran parte de la última generación de indígenas otavalo nacieron en la ciudad y llevan una forma de vida urbana (Wirth), otros, un gran número, nacieron en alguna ciudad alrededor del mundo y regresan a Otavalo (a la zona urbana) solo después de varios años y, en muchos casos, solo durante un corto periodo (fiestas, vacaciones de verano). Korovkin lo pone así:

“to be an Indian in Otavalo back in the 1940s was most likely to be a peasant. To be an Indian in the 1990s was to be almost anything but a peasant: a migratory labourer, a household textile worker, a teacher, an entrepreneur, a freelance musician, or a long-distance trader, roaming countries in search of profit” (1998:1).

Por su parte, algunos mestizos han abandonado la ciudad frente a su “indianización”; otros, la mayoría, continúan allí, pero ya no ocupan el privilegiado estatus social de antaño. Por el contrario, son los indígenas quienes, en una especie de “racismo al revés”<sup>34</sup>, imponen marcas de

---

<sup>34</sup> El término es utilizado en conversaciones informales entre vecinos de Otavalo.

distinción social y de clase frente a los mestizos y entre sí: casas lujosas de varios pisos, autos del año, ropa de marca y a la moda, bienes raíces (terrenos), artículos de tecnología, entre otros.

Varios procesos han incidido, a su tiempo y en su forma, para que se produzca esta movilidad social de los indígenas otavalos. Este no es el lugar para reseñarlos, menos para tratarlos con detalle, pero podemos anotar que en ello han incidido la articulación económica de los indígenas otavalos al comercio transnacional de artesanías, las conquistas del movimiento campesino-indígena a nivel nacional y local (desde las reformas agrarias, hasta el peso en la política nacional de las propuestas de multiculturalidad, pasando por la construcción de un denso tejido organizativo, por la formación y educación de una elite indígena local así como por el impacto en el imaginario blanco-mestizo dominante), el proceso de transición-consolidación de la democracia ecuatoriana a partir de 1978 (el periodo democrático más largo en la historia republicana del país), entre otros.

A nivel local, entre éstos procesos tiene preeminencia la emergencia económica de algunos indígenas en base a la producción local y comercialización transnacional de artesanías (sobre todo textiles). Esta emergencia económica se ha visto acompañada de una acumulación de varios tipos de capital (sobre todo simbólico)<sup>35</sup>, en clara señal de una aceleración de dinámicas sociales que ha facilitado la movilidad social ascendente de los kichwa-otavalos en los últimos veinte años. En breve se puede decir que gracias al carácter transable entre capitales, los indígenas han adquirido (por copia o invención) nuevas formas de consumo y de vida. Por ejemplo, bien se puede sostener que gracias a sus itinerarios comerciales alrededor del mundo, han adquirido un capital cultural cosmopolita, que incluye concepciones de diseño arquitectónico, formas de consumo cultural (música, vestido, comida, etc.) y económico, conocimiento de idiomas

---

<sup>35</sup> Una de las características principales de la teoría de los campos de Bourdieu, es que los capitales (social, económico, cultural, simbólico) que están en juego en un campo tienen la capacidad de ser intercambiables entre sí, aunque no de forma determinista: puede darse el caso de que a mayor capital de un tipo, corresponda la posibilidad de acumular capital de otro tipo. Por ejemplo, en el caso de la economía de los otavaleños, Kyle (2001) analiza cómo el capital social (familiar y comunitario) ha permitido construir redes de acumulación de capital económico.

extranjeros, etc., y que lo han negociado, confrontado y resignificado con su capital cultural “propio”, si cabe el término<sup>36</sup>.

Los efectos de esta acumulación y puesta en juego de capitales de distinto orden por parte de los indígenas, activa más y nuevas formas de convivencia intercultural. No se trata solo de un incremento de relaciones sociales inter e intraétnicas, sino también de una complejización cualitativa de las mismas. Así, la movilidad social de los indígenas otavalos a nivel local marca un proceso de cambio que se acompaña de otros de resistencias al cambio y de invención-improvisación de nuevas identidades y de “viejas” tradiciones.

En el caso otavaleño, la movilidad social de los indígenas también es una movilidad espacial que implica nuevas realidades, en especial, a) la vida urbana de actores tradicionalmente rurales-campesinos y b) una convivencia *sui generis* entre indígenas y mestizos en la ciudad marcada por relaciones de conflicto intercultural e interétnico de distinto grado. Esta convivencia de mestizos e indígenas en la zona urbana de Otavalo tiene rasgos particulares y es el producto de procesos específicos vividos a nivel local, pero que tienen relación con escalas nacionales y globales: los lazos globales de este enclave económico artesanal, la activación de repertorios de acción política del movimiento indígena nacional y local, la desterritorialización de identidades de comerciantes-migrantes estacionarios así como la reterritorialización de las mismas en contextos urbanos de muchas partes del mundo –New York, Ámsterdam, Barcelona, etc.-).

Aquí, intento indagar en esos rasgos y en esos procesos desde una perspectiva acotada: el objetivo de este texto es hacer una primera aproximación al tema del uso del espacio urbano en Otavalo a la luz de las densas reconfiguraciones de la sociedad local, en especial, de la experiencia de vida intercultural e interétnica entre mestizos e indígenas. Parto de la idea de que

“Urbanización no significa ya sólo el proceso por el que ciertas personas se sienten atraídas por un lugar llamado ciudad y se incorporan a su forma de vida. Significa también esa acentuación acumulativa de las características distintivas de la forma de vida asociada al crecimiento de las

---

<sup>36</sup> Por ejemplo, la tesis de maestría de Gina Maldonado devela cómo los jóvenes indígenas otavalos negocian su identidad a partir de una tensión entre el control social indígena local y la circulación y consumo glocal de bienes culturales.

ciudades y, por último, los cambios orientados hacia formas de vida reconocidas como urbanas que son visibles entre individuos que, estén donde estén, se hallan bajo el influjo de la magia que ejerce la ciudad en virtud del poder de sus instituciones y personalidades a través de los medios de comunicación y de transporte” (Wirth 1988: 83).

Parto de entender que las relaciones entre dinámicas sociales y espacio urbano son de ida y vuelta y, a partir de allí, creo pertinente plantear que la ciudad puede ser pensada en dos facetas: como escenario y como actor. La ciudad es escenario de los conflictos interétnicos causados por la movilidad social y espacial de los indígenas; sin embargo, no se trata de un escenario inmutable; todo lo contrario, se trata de un escenario maleable y en tanto tal, la ciudad es también objeto de disputas por su sentido y disposición.

En tanto actor, la ciudad condiciona la vida cotidiana de mestizos e indígenas, en especial de éstos últimos que tradicionalmente han vivido en comunidades rurales y ahora “inventan” una forma india de vivir (en) la ciudad.

En base a estas dos dimensiones de la ciudad Es por eso que este texto intenta responder a las preguntas de qué está pasando con la ciudad, en tanto escenario, frente su “indianización” y, correlativamente, en tanto actor, cómo la ciudad incide en la vida de un actor antes impensado e imposible: el indio urbano, así como en sus habitantes tradicionales, los mestizos.

## **2. La ciudad como escenario**

¿Qué pasa con las relaciones indígenas – mestizos a la luz de una acumulación y puesta en juego de capitales (económico, simbólico, político) por parte de los primeros, en una sociedad local marcada históricamente por la exclusión y la dominación étnica? ¿Qué tipo de conflictos étnicos se activan y cuales se neutralizan? ¿Cómo se refleja la convivencia intercultural (con sus tensiones y conflictos) en el espacio urbano? ¿Cómo se desarrollan los despliegues urbanos de los indígenas y los repliegues de los mestizos? ¿Hasta dónde se pueden establecer marcas de distinción en el uso del espacio urbano? En definitiva, ¿cuáles son los contenidos de las disputas por el territorio urbano?

Responder a este conjunto de preguntas implica reseñar las coordenadas y particularidades de los conflictos y la convivencia interétnica en Otavalo. Como sostiene Hannerz (1986), “lo que la etnicidad sea en la ciudad también depende del tipo de ciudad de que se trate”. Y esto porque la ciudad refleja los procesos sociales. En sus calles, monumentos, casas, iglesias, parques, mercados, plazas, en definitiva, en sus rincones, se manifiestan los encuentros y desencuentros de sus habitantes. La ciudad de Otavalo, en tanto escenario de las relaciones entre mestizos e indígenas, es un conjunto de espacios de disputa y de convivencia ya que la relación entre estas dos “clases” de personas tiene ese carácter dual, de disputa y convivencia. Las relaciones interétnicas están marcadas por líneas sociales de división y distinción, pero también por aristas de encuentros. Desde hace unos años, con la movilidad social y espacial de los indígenas, la ciudad ha sido un escenario en donde se han reflejado los sentidos de esas distinciones y esos encuentros.

### **3. La Fiesta del Yamor 1996: la elección de la Reina del Yamor**

Era el 10 de septiembre de 1996 cuando las primeras planas de los matutinos italianos no podían dejar de reflejar el impacto en la opinión pública de la elección de Denny Méndez, una joven negra de 18 años, como Miss Italia, hecho producido unos días antes (el sábado 7). Los periódicos titulaban “Italianos divididos sobre la *Perla negra*” (Corriere della sera), “La elección de Denny Méndez divide a los italianos” (L'Unitá), “Denny, una victoria entre venenos” (La Stampa). Denny Méndez llegó a Italia desde su natal República Dominicana en 1991, luego de que su madre contrajera matrimonio con un italiano, y un año después obtuvo la nacionalidad italiana. Su elección como Miss Italia activó en la sociedad italiana un debate en torno al racismo, la inmigración, la “pureza” nacional, la “verdadera belleza italiana”, pero también en torno a la necesidad de “lavar la conciencia” o de “expiar culpas” (que se expresaría en su elección como Miss) como una forma sutil de “racismo al fin y al cabo”, que se habría demostrado entre quienes apoyaron a la nueva Miss.

Por las mismas fechas, agosto–septiembre de 1996, en otros espacios y tiempos, una polémica similar se activaba bajo coordenadas parecidas. Se trataba de la negativa del Comité de Fiestas

de Otavalo de recibir la candidatura de Verónica Barahona, joven indígena kichwa-otavalo, como candidata a la elección de Reina del Yamor, la “fiesta del año” entre los mestizos que viven en la zona urbana de Otavalo. El Comité de Fiestas consideró que la inscripción de Barahona iba en contra de una ordenanza municipal aprobada el 30 de julio de ese año en la que “se impedía la participación de mujeres indígenas en dicha elección”. El asunto era que el municipio, encargado de los festejos y empeñado en promocionar turísticamente a la ciudad, promocionaba dos eventos “galantes” durante las Fiestas del Yamor: “la elección y proclamación de la Reina del Yamor, en la que participarán señoritas de raza mestiza, y la elección y proclamación de la Sara Ñusta, en la que participarán chicas de raza indígena” (texto de la Ordenanza)<sup>37</sup>. Alterar ese orden, con la inclusión de una indígena en la elección de una reina que “debía ser mestiza”, hacía que la fiesta pierda sentido o, con otras palabras, que se altere el orden simbólico establecido desde la concepción que primaba en las fiestas.

La polémica se levantó de forma similar a como se dio en el caso italiano: por un lado estaban quienes sostenían que “la identidad y belleza netamente otavaleña no se reflejan en una indígena” o que “la fiesta del Yamor tiene su *Reina* y los indígenas tienen su *Sara Ñusta*”; por otro lado, en cambio, quienes enfilaban contra la actitud “racista, retrógrada y bochornosa del alcalde” y el carácter discriminatorio de la ordenanza, al tiempo que denunciaban a una sociedad “que no supera sus complejos” y resentida con su “pasado indígena”.

También fue una oportunidad política. El recién posesionado Abdalá Bucaram enfiló contra el alcalde de Otavalo, Fabián Villareal, miembro activo de su propio partido político, el Partido Roldosista Ecuatoriano (PRE): presentó ante al Tribunal de Garantías Constitucionales (TGC) una demanda de inconstitucionalidad aduciendo que la ordenanza atentaba contra derechos garantizados constitucionalmente (se hablaba del art. 22, literal 6 de la Constitución). Por su lado, la ministra de Educación, Sandra Correa, invitaba a Verónica Barahona “a ser parte de su equipo de gobierno”. El TGC demoró su decisión de inconstitucionalidad hasta el final de las fiestas y le comunicó al alcalde la “urgencia” de revocar tal ordenanza. El alcalde no tuvo

---

<sup>37</sup> En sí misma, la elección de la Sara Ñusta está atravesada por disputas simbólicas ya que su realización (la elección) es vista por algunos intelectuales indígenas como una influencia colonial.



problemas en derogar la ordenanza (las fiestas habían concluido), y tampoco fue penado legalmente por atentar contra el estado de derecho.

Las coordenadas de la polémica, trazadas en público y de forma antagónica, ciertamente revelaban una confrontación racista latente en Otavalo y en el país, pero también dejan ver que estaba en juego la imagen que las fiestas iban a dar a los turistas.

#### **4. La Fiesta del Yamor 1998: el busto de *Rumiñahui* en la Plaza *Simón Bolívar***

Dos años después, en septiembre de 1998, y otra vez con motivo de la Fiesta del Yamor, Otavalo vivía otro evento que condensa profundas estructuras de sentido (Geertz 1990). Otra vez los protagonistas eran el alcalde (mestizo) y algunos líderes indígenas locales<sup>38</sup>. Esta vez se trataba de una iniciativa municipal de mover el busto del líder militar indígena Rumiñahui que se encuentra en la plaza central de Otavalo, la Plaza Simón Bolívar, y ubicarlo en un parque que se estaba construyendo en esa época y que sería denominado como el Parque Rumiñahui. Esta propuesta surgió debido a que el gobierno venezolano obsequió a Otavalo una escultura de Simón Bolívar, lo que implicaba buscar el sitio “apropiado” para ubicarla, el cual debía ser, a criterio del alcalde, la Plaza que lleva su nombre. En esa ocasión, el alcalde vio la posibilidad de corregir un “antiguo conflicto”, un pequeño “error histórico”.



Busto de Rumiñahui

---

<sup>38</sup> La prensa recoge testimonios de José Quimbo, Alfonso Cachimuel, Marco Barahona, Ariruma Kowi, Mario Conejo, Carmen Yamberla, entre otros.

El obsequio venezolano en sí mismo no hizo sino reconocer parte de la identidad urbana-mestiza de Otavalo, fundada ésta en gran medida alrededor de la figura del Libertador (San Félix 1990). Y es que Otavalo fue fundada como ciudad precisamente por Bolívar en un gesto de agradecimiento por “los servicios prestados por esta ciudad” durante las luchas por la Independencia. Así se refleja, por ejemplo, en que la plaza central de la ciudad lleve el nombre del Libertador, en que la calle principal de Otavalo hasta hace unos pocos años haya sido la calle Bolívar<sup>39</sup>, por la que efectivamente el venezolano transitaba en su camino a Quito, y en las dos placas que rememoran la fundación de Otavalo y que están ubicadas a los extremos izquierdo y derecho de la entrada al municipio y frente al Parque Simón Bolívar.

---

<sup>39</sup> A raíz de la semipeatonización de la calle Sucre, un proyecto llevado a cabo por la administración de Mario Conejo, la calle Bolívar pierde su protagonismo como calle-rostro de Otavalo. Ambas calles son paralelas y delimitan longitudinalmente a la Plaza Bolívar: la primera, la calle Sucre, tiene la dirección sur-norte y hace de lazo entre la Plaza Bolívar y la Plaza de Ponchos, el principal sitio turístico de Otavalo y eje de la economía indígena urbana; en cambio, la calle Bolívar, con dirección norte-sur, recordaba el paso de Bolívar con dirección a Quito, y era (es) el lugar donde se abrían establecimientos comerciales de los mestizos.

República de Colombia  
Simón Bolívar Libertador  
Presidente de la República de Colombia &  
Considerando que la villa de Otavalo es bastante populosa y que por su  
agricultura e industrias es susceptible de adelantamiento.  
He venido en decretar.- Artículo UNICO: la villa de Otavalo queda erigida en  
Ciudad y como tal gozará de todas las preeminencias de las demás ciudades de  
su misma clase.  
El secretario general se encargará de la ejecución de este decreto cuyo original  
será archivado en la municipalidad respectiva.  
Dado y firmado de mi mano, cellado y refrendado en el cuartel general de  
Otavalo a treinta y uno de Octubre de mil ochocientos veinte y nueve, décimo  
nono.  
Simón Bolívar  
Colonia Otavaleña año 1958

Camino Heroico de Bolívar  
Bicentenario de su nacimiento  
1783 – 1983  
Otavalo recibió al Libertador en su tránsito glorioso hacia la libertad de América  
y la unidad de la Gran Colombia en junio y diciembre de 1822, en enero y julio  
de 1823 y en octubre de 1826. En fin y como demostración de su aprecio y la  
contribución prestada por su habitantes a la causa de la independencia, Simón  
Bolívar acordó a Otavalo la categoría de ciudad el 31 de Octubre de 1829.  
Otavalo conserva viva su memoria  
Gobierno del Presidente Osvaldo Hurtado Larrea

Desde el municipio, la reubicación se legitimaba como un genuino interés por “rendir homenaje a la raza india” con la creación del “Parque Rumiñahui”, ubicado al norte de la ciudad, y en donde se pretendía situar el busto del militar indígena. Según el municipio, esta reubicación era

parte del homenaje que esa administración había venido haciendo a la “raza india”. Ejemplo de ello era, se decía, la creación del “Redondel de los Danzantes” o el monumento a “La danza indígena” ubicado en la entrada norte de la ciudad. Asimismo, la reubicación del busto era sostenida como una forma de “atraer al turismo”, al crear un parque -digamos- “temático”. Como veremos más adelante, este llamado al “turismo” como fuente de legitimidad de una reorganización de urbanística es clave para entender que aquí no sólo están en juego las relaciones entre mestizos e indígenas, sino también la forma en la que ambos conciben su relación con la ciudad, vale decir, como una apuesta de autoridades mestizas o indígenas por folklorizar la ciudad y de explotar turísticamente la identidad indígena<sup>40</sup>.



Redondel de los danzantes

## 5. Politización étnica local

Si retomamos nuestros dos niveles de análisis, ¿cuáles son las significaciones que se condensan en estos dos hechos? En primer lugar están las coordenadas de confrontación interétnica. Ellas hacen referencia a cómo se reinventan las fronteras étnicas en una situación específica. Así como Hernán Ibarra (1998:53) resalta la formación de una “Colonia de Quiteños residentes en Quito” que, frente al “asalto” de otros pobladores a Quito, trató en algún momento de “reivindicar la

---

<sup>40</sup> “El caso de los otavaleños, es el de un grupo indígena quichua de la sierra que han impulsado un exitoso modelo económico (...) Esto ha dado origen a un estrato de indígenas ricos que sin embargo han sabido manejar los signos y símbolos externos de su identidad para obtener réditos económicos” (Ibarra 2003).

identidad amenazada con una apelación a las tradiciones” (Ibarra 1998:53), y así como en Italia se levantaba la protesta contra la Miss de 1996 aduciendo que no reflejaba la “verdadera belleza italiana”, en los casos presentados en Otavalo se licuó una idea-fuerza en torno a la “otavaleñidad”, entendida ésta bajo preceptos mestizos y urbanos, donde lo indígena -asociado a lo rural- estaba en *off side*, en fuera de juego. En este nivel, nos encontramos con un tipo de conflicto interétnico que *sucede* en Otavalo, específicamente, en lo que sería el espacio social de las relaciones interétnicas. Se trata, en ese caso, de la ciudad como escenario.

En el caso de la Fiesta del Yamor de 1996, las coordenadas de confrontación crearon una significación específica para los indígenas que promovían la candidatura de la señorita Barahona: en su caso, lo que se mostraba era la emergencia de un grupo social dispuesto a competir simbólicamente por posiciones de privilegio en el espacio social local. Eso se refleja, por ejemplo, en una nota de prensa de ese entonces:

“Diario HOY 1 de septiembre de 1996: ...Mario Muenala, uno de los indígenas más destacados de la población, no ve con malos ojos que ‘muchas cosas cambien aquí en Otavalo’ y que gente de su organización (que halló expresión política en torno a Pachacutik-Nuevo País) llegue al poder político en Otavalo. Muenala admite que la participación de Verónica Barahona en las fiestas del Yamor no interesaba mucho a los indígenas. La estrategia parece haber sido hacer que el Concejo Cantonal, en una decisión calificada como ‘municipal y espesa’ por analistas, impidiera la participación de los indígenas, lo cual daría lugar a las variadas interpretaciones que el caso ha tenido. ‘Tenemos la intencionalidad y el derecho de tener el poder político’, contesta sinceramente Mario Muenala. Ajeno a esta aspiración, el pueblo de Otavalo aplaudió con entusiasmo los carruajes de las reinas que se sumaron a la fiesta del Yamor. Fueron la de Chone, la de Quinindé y la de Riobamba. Hubo caballos de chagras. Bandas locales y la de la Policía entonaron las marchas tradicionales. Curiosamente, en los carros alegóricos de los mishos los indios son el tema preferido (9A)”

En el caso de la reubicación del busto de Rumiñahui, ésta era vista como una pérdida de espacios simbólicos legítimamente ganados por los indígenas en la sociedad local. Tal como lo expresó en

ese entonces el indígena Mario Conejo, que en 2000 sería electo alcalde, “esto no es sólo una reivindicación de un personaje histórico, sino la expresión del conflicto interétnico de Otavalo” (Diario Hoy, 01-09-98). Para los indígenas, esta iniciativa municipal fue una oportunidad de tasar su peso político al mostrar su negativa y obligar a que el busto de un indígena permanezca en la plaza central de un pueblo (“cada vez más”) indígena. Su negativa fue acompañada de manifestaciones públicas contra el alcalde. Desde los indígenas se proponía que la escultura de Bolívar se ubique en la Sala de Sesiones del Municipio, como efectivamente sucedió después de un tiempo.



Escultura de Simón Bolívar en el Salón Municipal

Sin embargo, en el evento de 1998, la movilidad social de los indígenas llega a reflejarse en la apropiación y dotación de sentido de un espacio físico, una plaza, que a la vez está cargada de significación simbólica (el mestizo Bolívar frente al indígena Rumiñahui). Es aquí cuando la ciudad no sólo es escenario, sino también objeto de disputa. No quiero detenerme más en este hecho, sino más bien traer a colación un par de hechos más que redundan en la perspectiva que quiero construir sobre el tema. Uno de esos hechos es la forma en que los indígenas han “marcado” la ciudad al construir casas que modifican la tradicional arquitectura colonial: son casas de tres o cuatro pisos, con ventanales amplios y de colores vivos, muy diferentes a las

tradicionales casas de un piso o dos cuando máximo, blancas, de puertas y ventanas pequeñas de madera y techo de teja roja. Al respecto, es sintomático que en las casas de los mestizos del centro de la ciudad pululen desde hace unos años los letreros de “se vende”: el costo de la casa es alto, así como el rédito para el indígena que la compre. Contrariamente a lo que pasa en otras ciudades andinas en estos mismos días (Cuenca, Quito), las autoridades de Otavalo no tienen un fuerte interés por conservar intocable un centro histórico que preserve el patrimonio urbanístico de la ciudad (pese a que se han expedido algunas ordenanzas al respecto)<sup>41</sup>.

Otro de esos hechos es la semipeatonización de la calle Sucre realizada por la administración de Mario Conejo. Esta intervención urbanística<sup>42</sup> no sólo hizo que la feria sabatina de artesanías tenga un espacio más ordenado y mejor ornamentado, sino que imprimió un estilo urbanístico centrado en la idea de mostrar un rostro de la ciudad al visitante. Según el Director de Planificación, una de las principales actuaciones urbanísticas del municipio ha sido la “intervención de la calle Sucre, convirtiéndola en el principal eje comercial y semipeatonal de la ciudad, pasando a ser un referente urbano y turístico de la misma, matizado con el ejemplo de convivencia intercultural” (*La Hora*, 29-08-2003). El matiz al que se refiere el funcionario remite al tipo de ornamentación que se utilizó en la semipeatonización de la calle: se trata de luminarias en forma de pendones, que son elementos que se utilizan en ciertas fiestas indígenas.



<sup>41</sup> Según el Director de Planificación del Municipio, luego de que “se ha perdido gran parte de su identidad arquitectónica”, en Otavalo “se ha puesto en práctica el ordenamiento y control del tipo de edificaciones especialmente las que corresponden al área central de la ciudad, regulando su altura, tratamiento de fachadas, tipología de cubierta, etc.” (Ramiro Gómez en *La Hora*, 29-08-2003).

<sup>42</sup> “Las grandes operaciones urbanísticas, más allá de sus actuaciones especialmente localizadas, generan procesos de alteración de los flujos humanos y mercantiles. Se definen nuevas centralidades, se modifican antiguos equilibrios entre barrios residenciales y áreas de servicios” (Pujadas y Baptista 2001:4).

Este estilo que pone énfasis en lo turístico se vio replicado en la intervención que se hizo en la calle Olmedo, con el objetivo de hacerla parte del circuito turístico de la ciudad, esta vez adorándola con luminarias de corte “republicano”, para así mostrar el rostro mestizo de la misma.

Un último hecho que quisiera resaltar es la forma en la que se han venido celebrando las Fiestas del Inty Raymi. Baste una cita esclarecedora: “en los últimos días planificamos con el fin de promocionar nuestras artesanías y buscar más turismo a través de la realización del Inty Raymi, concretamente en la Plaza de Ponchos” (Segundo Maldonado, presidente de la Unión de Artesanos Indígenas del Mercado Centenario de Otavalo, UNAIMCO, *La Hora* 09-06-03)<sup>43</sup>.

En tanto colectivo, los indígenas han también han “marcado” la ciudad. Las casas que los indígenas construyen en el espacio urbano modifican su tradicional arquitectura colonial. Son casas de tres o cuatro pisos, con ventanales amplios y de colores vivos, muy diferentes a las casas de un piso o dos cuando máximo, blancas, de puertas y ventanas pequeñas de madera y techo de teja roja. Contrariamente a lo que pasa en otras ciudades andinas en estos mismos días (Cuenca, Quito), a las autoridades de Otavalo no les interesa conservar intocable un centro histórico que preserve el patrimonio urbanístico de la ciudad. Los rótulos de “se vende” pululan en muchas casas de mestizos; el costo de cada casa es muy alto, el rédito de capital simbólico (estatus social), también.

---

<sup>43</sup> Sobre el carácter turístico que adquieren algunas ciudades, Pujadas y Baptista (2001:15) nos dicen: “Con la generalización del turismo como práctica dominante durante el tiempo libre se desarrolla toda una industria que pretende conciliar una ‘economía política del turismo’ con una ‘economía política de los sentimientos’ (Fortuna 1999:51)... ‘quien invita, ofrece simpatía y, a cambio, quien acepta la hospitalidad, deja unos recursos financieros’... Esta producción de imágenes, hoy tan presente en todas las grandes metrópolis, se lleva a cabo haciendo coincidir el momento de los desplazamientos masivos de turistas con los momentos ceremoniales más importantes en la vida de la sociedad receptora”. Y más adelante ligan el tema con la participación activa de los actores locales: “Los actores sociales urbanos, sea cual sea su posición dentro de la textura urbana, participan de esa producción simbólica de significados. Viven en o de la ciudad y participan de muy diferentes maneras en esa parte de la actividad urbana que consiste en ser ellos mismos frente al Otro [*frente al turista*]. Son plenamente actores, porque actúan y porque a la vez representan en el sentido goffmaniano del término. La ciudad-teatro va ganando terreno en los nuevos escenarios de la globalización” (2001:16, énfasis agregado).



Ahora bien, quisiera hacer notar, a manera de conclusión, que las intervenciones lideradas por la presente administración (semipeatonización, OPCYDI) tienen un caldo de cultivo común con las del alcalde anterior (Parque Rumiñahui, Elección de Reina del Yamor y de Sara Ñusta) y con estos últimos hechos que he hecho referencia a las fiestas del Inty Raymi: y este no es que la proyección turística de la ciudad de Otavalo. Bien se podría decir que los conflictos interétnicos de los que Otavalo es escenario, no se traducen mecánicamente en conflictos sobre cómo se proyecta la ciudad a mediano y largo plazo. Claro está que el uso “indio” del espacio urbano altera la ciudad –en tanto objeto de disputa e inscripción-, sin embargo no se constata una disputa sobre la construcción de imágenes turísticas y folklorizadas que se quiere hacer de Otavalo. También es clara la apuesta de las autoridades y elites locales por hacer de Otavalo “la ciudad más amable del país” como una punta de lanza del desarrollo local. No obstante, se trataría de un caso en donde la disputa estaría centrada en quién folkloriza la ciudad y la imagen de los indígenas: o bien las elites mestizas, o bien las elites indígenas<sup>44</sup>. La imagen que me queda es la de un Otavalo que es blanco de fuego cruzado.

---

<sup>44</sup> EL trabajo de Muratorio (1994) sobre imágenes e imagineros, que toma específicamente el caso de los otavaleños, puede servir como referente para futuros análisis sobre el tipo de racionalidad que está detrás de producción de imágenes folklorizadas y folklorizantes.

## CAPÍTULO 6 CONCLUSIONES (Abiertas)

Pensar la politización de identidades étnicas a partir de la historia reciente de Otavalo me llevó a ver que el campo de fuerzas en el que se desempeñan los actores que hacen esa tarea-hechura-manufactura con sus identidades politizadas, es más complejo. La política basada en la identidad es una parte de la praxis política de estos actores. Los conflictos interétnicos, donde se hacen más evidentes las “diferencias”, son parte de un conjunto de recursos a los que se apela en un campo político específico<sup>45</sup>. No se trata de des-identificar la política étnica, sino de ubicarla en el contexto más amplio de las prácticas políticas de actores concretos. Si bien la afirmación de una identidad tiende a poner un paréntesis en la historia de las etnicidades (en la tarea, justamente, de fijar una identidad étnica), esta afirmación es políticamente pertinente y, por eso mismo, políticamente ubicada, historizada, contextualizada. Responde a las necesidades concretas de la competencia y el conflicto político del momento. Las prácticas políticas se informan de las definiciones situacionales de los actores participantes. La política de los actores existe en acto, en potencia, pero sólo ahí. La competencia política está informada por las dotaciones de sentido de los actores.

Un argumento adicional para conceptualizar la politización de la etnicidad fue que mientras urgaba en conflictos *inter*-étnicos, fue que los conflictos *intra*-étnicos eran tan o más importantes. Contrariamente a lo que creen aquellos que apuestan por la “alteración de la cultura política” una vez que los indios llegan a ella, creo que ésta, la cultura política rigurosamente conceptualizada (lo veremos más adelante), bien puede no alterarse. Es decir, los *nuevos* actores pueden hacer *vieja* política.

No hay que desconocerlo, la politización de un hecho social -que antes no lo estaba- sí puede agregar nuevos actores, redefinir posiciones, generar nuevos factores de contexto, incluso, resignificar (ampliar o redimensionar) el campo, las formas y los contenidos de lo político. Pero todo ello bien puede, asimismo, dejar intocadas las formas de hacer política. Los nuevos actores

---

<sup>45</sup> “El campo político podría ser descrito como un juego en el cual el objeto (*enjeux*) es la imposición legítima de los principios de visión y de división del mundo social” (Bourdieu 2001:35).

pueden hacer lo que el sentido común (comúnmente construido) ya asigna como posible. Los nuevos actores pueden reproducir las viejas prácticas. Contrariamente a lo que algunos autores que trabajan el tema de la democratización de las esferas político-públicas, creo que el factor de la inclusión política resuelve solo un primer escalón, el de saber quién -de los que antes estaban excluidos- entra al campo de la competencia política. Escalón importante, como todo primer escalón. Pero que lo único que hace es señalar el camino de los escalones que vendrán.

En síntesis, creo que la lectura construida en esta tesis (sociológica, etnográficamente informada) sobre la política (local de Otavalo) no es nueva, pero sí da cuenta de las formas en que actores situados (indígenas y mestizos de una localidad) “hacen política”, es decir, las formas en que politizan identidades, crean estrategias, definen situaciones y actúan en consecuencia, etc.

Dejo para próximas entregas el análisis de otros episodios y eventos políticos locales que se me quedan en el tintero.

## ANEXOS

### Listado entrevistas<sup>46</sup>

- Alberto Morales, Director Administrativo del Municipio. Asesor electoral de M. Conejo
- Belisario Bautista (+), Asesor del Alcalde (2001).
- Benjamín Inuca, vicepresidente de la Federación Indígena y Campesina de Imbabura (FICI).
- Carmen Yamberla, expresidenta de la FICI, candidata a la alcaldía en 2000
- Fabián Ramírez, consultor encargado el Plan de Vida.
- Galo Santillán, Director de Participación Ciudadana de M. de Otavalo. Militante de MINGA
- Germán Castañeda, dirigente de Pachakutik-Otavalo.
- Germán Muenala, indígena, asesor político y de imagen de Verónica Barahona
- Jorge de la Torre, indígena, concejal de Otavalo. Electo por el PRIAN
- José Manuel Jimbo, dirigente de UNAIMCO, posible candidato a alcalde en 2008
- José Manuel Lema, UNAIMCO.
- José María Cabascango, exconcejal de Otavalo 1988-1992, ex presidente de la CONAIE, actual Director de Pachakutik sede Otavalo 2008
- Lorenza Guamán, Asesora del Alcalde (2001).
- Luis Maldonado, ex Ministro de Bienestar Social. Candidato a Prefectura en 2004.
- Luis Yopez, exmilitante de Pachakutik-Otavalo.
- Luzmila Zambrano, Asesora del Alcalde.
- Mario Conejo, alcalde de Otavalo
- Mercedes Saravino, concejal.
- Pablo Velasco, Director del movimiento político local MINGA
- Pedro Chicaiza, dirigente barrial.
- Peter Ubidia, funcionario municipal (2001).
- Verónica Barahona, candidata indígena a Reina del Yamor 1996
- Washo Maldonado, Consejo de Integración del Pueblo Kichwa de Otavalo.
- Willy Coronel, miembro del equipo de campaña electoral de Mario Conejo.

---

<sup>46</sup> Se incluyen únicamente entrevistas formales realizadas en el trabajo de campo en Otavalo. Con algunos informantes he conversado más de una vez.

## BIBLIOGRAFIA

- Almond, Gabriel [1991], “La historia intelectual del concepto de cultura cívica”, en Del Águila, *et al*, *La democracia en sus textos*, Alianza Editorial, Madrid, 1998.
- Almond, Gabriel y Sidney Verba, 1963, *The Civic Culture. Political Attitudes and Democracy in Five Nations*, Princeton, Princeton U. Press.
- Almond, Gabriel y Sidney Verba, editores, 1980, *The civic culture revisited*, Little Brown, Boston.
- Auyero, Javier y Débora Swistun, 2008, *Inflamable. Estudio del sufrimiento ambiental*, Paidós, Argentina.
- Auyero, Javier, 1999, “El lugar de la cultura en la sociología norteamericana”, en J. Auyero, *Caja de herramientas. El lugar de la cultura en la sociología norteamericana*, U. Quilmes, Buenos Aires, pp. 25-76.
- Auyero, Javier, 2001, *La política de los pobres. Las prácticas clientelistas del peronismo*, Manantial, Argentina.
- Auyero, Javier, 2004, *Vidas beligerantes. Dos mujeres argentinas, dos protestas y la búsqueda de reconocimiento*, Universidad de Quilmes, Buenos Aires.
- Auyero, Javier, 2007, *La Zona Gris. Violencia colectiva y política partidaria en la Argentina contemporánea*, Siglo XXI, Argentina.
- Auyero, Javier, editor, 1999, *Caja de herramientas. El lugar de la cultura en la sociología norteamericana*, U. Quilmes, Buenos Aires.
- Baquero, Marcelo, organizador, 1994, “Cultura política e democracia. Os desafios das sociedades contemporâneas”, Rio Grande do Sul, Editora de universidade, 1994.
- Barrera, Augusto, et al., 1999, *Ecuador: Un modelo para [des]armar*, GDDL, Quito.
- Barrera, Augusto, 2001, “*Nada solo para los indios. A propósito del último levantamiento indígena*”, en *Iconos No. 10, FLACSO-Ecuador, Quito*.
- Benedicto, Jorge, 1995, “La construcción social de los universos políticos de los ciudadanos”, en Moran y Benedicto, compiladores, *Temas de Sociología Política*, Ariel, Madrid.
- Berger y Luckmann, “La construcción social de la realidad”, Buenos Aires, Amorrortu ed., 1972.

- Bizberg, Ilán, 1997, “Legitimidad y cultura política: una discusión teórica y una revisión del caso mexicano”, en Instituto de Investigaciones Sociales, *Revista Mexicana de Sociología*, vol. 59, NÚM. 1.
- Bourdieu, Pierre y Loic Wacquant, 2005, *Una invitación a la sociología reflexiva*, Siglo XXI, Argentina.
- Bourdieu, Pierre, 1991, *El sentido práctico*, Taurus, Madrid.
- Bourdieu, Pierre, 1997, “La economía de los bienes simbólicos”, en *Razones prácticas*, Anagrama, Barcelona, pp. 159-202.
- Bourdieu, Pierre, 1998, *La distinción. Crítica social del gusto*, Taurus, Madrid.
- Bourdieu, Pierre, 2002, “Comprender”, en *La miseria del mundo*, FCE, Buenos Aires, pp. 527-543.
- Bourdieu, Pierre. (2000 [1984]). *Cuestiones de sociología*. Madrid: Ed. Itsmo.
- Bourdieu, Pierre. (2001). *El campo político*. La Paz: Plural.
- Buitrón, Anibal y Colier, John, Jr., 1971, *El Valle del Amanecer*, Instituto Otavaleño de Antropología, Otavalo.
- Burbano de Lara, Felipe, Edison Hurtado y Franklin Ramírez, 2002, “Los usos de la cultura política. Diálogo con María Luz Morán”, en *Iconos. Revista de Ciencias Sociales* No. 13, Flacso-Ecuador, Quito, pp. 88-100.
- Castillo y Crespo, editores, 1997, *Cultura política. Enfoques teóricos y análisis empíricos*, Tirant lo Blanch, Valencia.
- Castro, Pablo, coordinador. (2005). *Cultura política, participación y relaciones de poder*. México: El Colegio Mexiquense, Conacyt, UAM.
- Cefaï, Daniel, 2001, *Cultures politiques*, PUF, Paris.
- Chilcote, Ronald, 1981, *Theories of Comparative Politics*, Colorado, Westview.
- Colloredo-Mansfeld, Rudi, 1999, *The Native Leisure Class. Consumption and Cultural Creativity in the Andes*, University of Chicago Press, Chicago.
- Conejo Mario, 1997, “Los migrantes modelan una nueva ciudad: el caso de Otavalo” (entrevista realizada por Luis Fernando Tocagón), en VV.AA., *Identidad indígena en las ciudades*, Fundación Hanns Seidel, Quito.
- Conejo, Mario, José Yamberla e Imbaya Chachiguango, 1997, “Los quichua-otavalo: economía e identidad. Productores artesanales y comerciantes de Otavalo”, en Carrasco, T., Iturralde,

- D. y Uquillas J., coordinadores, *Doce experiencias de desarrollo indígena en América Latina*, Fondo para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas de América Latina y El Caribe, La Paz.
- Conejo, Roberto, 2002, “Análisis de la participación de los indígenas en las elecciones 1998-2002. Cantón Otavalo”, mimeo.
- Crespo, Ismael, 1997, “La cultura política de la clase parlamentaria centroamericana”, en Instituto de Investigaciones Sociales, *Revista Mexicana de Sociología*, vol. 59, num. 1, 1997.
- Cunnil Grau, Nuria, 1999, “La reinención de los servicios sociales en América Latina. Algunas lecciones de la experiencia” en *Reforma y democracia No.13*, CLAD, Caracas.
- Darnton, Robert, 1995, *La gran matanza de gatos y otros episodios de la historia de la cultura francesa*, FCE, Buenos Aires.
- De la Torre, Carlos, “Respuestas al racismo: paternalismo, corporatismo y ciudadanía débil”, mimeo, 2000.
- De la Torre, Carlos, “Un solo toque: populismo y cultura política en Ecuador”, Quito, CAAP, 1996.
- Durand, Víctor, 1997, “Cultura política de masas y el cambio del sistema político: el papel de la ‘ambigüedad cultural’, en Instituto de Investigaciones Sociales, *Revista Mexicana de Sociología*, vol. 59, num. 1, pp. 19-35.
- Eder, Klaus, 1996/97, “La paradoja de la cultura. Más allá de una teoría de la cultura como factor consensual”, en *ZONA Abierta # 77/78*, ARCE, Madrid.
- Formisano, Ronald, 2001, “The Concept of Political Culture”, en *Journal of Interdisciplinary History*, xxxi:3 (Winter, 2001), 393–426.
- Gamson, William. (1992). *Talking Politics*. Cambridge: Cambridge University Press.
- García Canclini, Néstor, 1990, “Culturas híbridas, poderes oblicuos”, en *Culturas híbridas*, Grijalbo, México, pp. 263-327.
- García Canclini, Néstor, s.f., “Los viajes metropolitanos”, fotocopia.
- Garretón, Manuel Antonio, 1995, *Hacia una nueva era política*, FCE, Santiago.
- GDDL, 1999, *Ciudadanías emergentes. Experiencias democráticas de desarrollo local*, Grupo Democracia y Desarrollo Local, Quito.
- Geertz, Clifford, 1990, *La interpretación de las culturas*, Gedisa, Barcelona.

- Gibbins, John, editor, 1989, *Contemporary political culture. Politics in a Postmodern age*, Londres, Sage.
- Girvin, Brian, 1997, "Change and Community in Liberal Democratic Politic Culture", en Gibbins, J. (comp.),
- Gledhill, John. (2000 [1999]). *El poder y sus disfraces. Perspectivas antropológicas de la política*. Barcelona: Ed. Bellaterra.
- Goma, R., y Brugué, J., 1994, "Public Participation in a Decentralized City: the case of Barcelona", *Working Papers* No. 84, Institut de Ciencies Politiques i Socials, Barcelona.
- Guerrero, Andrés, 1995, "El levantamiento nacional de 1994: discurso y representación política", en *Memoria No. 5*, MARKA, Quito.
- Guerrero, Andrés, 2000, "Introducción", en *Etnicidades*, FLACSO-Ecuador, Quito.
- Guerrero, Andrés, 2001, "La frontera étnica en el espacio de la crítica" en *Iconos No 11*, FLACSO-Ecuador, Quito.
- Hannerz, Ulf, 1986a, "Etnógrafos de Chicago", en U. Hannerz, *Exploración de la ciudad*, FCE, México, pp. 29-72.
- Hannerz, Ulf, 1986b, "Perspectiva desde el Copperbelt", en U. Hannerz, *Exploración de la ciudad*, FCE, México, pp. 138-187.
- Held, David, 1997, *La democracia y el orden global. Del Estado moderno al gobierno cosmopolita*, Paidós, Barcelona.
- Heras, Leticia, 2002, "Cultura política: el estado del arte contemporáneo", en *Reflexión Política* Año 4 No. 8 ISSN 0124-0781, UNAB, Colombia; *Convergencia* N° 30, 2002, ISSN 1405-1435, UAEM. México.
- Hernán Ibarra, 2003, "Neoindigenismo e indianismo", mimeo.
- Hobsbawn, Eric, 1991, "Inventando tradiciones", en *Memoria* No.2, Marka, Quito, pp. 91-106.
- Hoy*, 01-09-1998: "Caipikmi Ñukanchipak Shunko", p. 9-A.
- Hoy*, 03-09-1998: "Otavalo y las dos repúblicas". Autor: Ariruma Kowii, p. 5-A.
- Hoy*, 28-08-1996: "Retos y líos de una fiesta local", p. 8-A.
- Hurtado, Edison, 2002, "Una participación en busca de actores: Otavalo 2000-2002", Ponencia presentada al I Encuentro de LASA sobre Estudios Ecuatorianos, Quito, 18-20 de julio.



- Hurtado, Edison, 2003, “Deliberación, incidencia y participación ciudadana en Otavalo”, en Murillo, G., Pizano, L., Casas, C., compiladores, *Deliberación pública y desarrollo económico*, RID-IAF-DECIPOL, Colombia.
- Ibarra, Hernán, 1998, “Identidades y modernización en Quito”, en *La otra cultura. Imaginarios, mestizaje y modernización*, Abya-Yala, Marka, Quito, pp. 29-56.
- Ibarra, Hernán, 2003, “Neoindigenismo e indianismo”, mimeo.
- Inglehart, Ronald, 1990, *Culture Shift in Advanced Industrial Societies*, Princeton.
- J.P. Pérez Sáinz, 2002, “Globalización y comunidad: notas para una sociología económica de lo local”, en *Ecuador Debate* No. 55, CAAP, Quito.
- Katz, Jack. (2001). From How to Why. On Luminous Description and Causal Inference in Ethnography (part I). *Ethnography* Vol. 2, No. 3 , 443-473.
- Katz, Jack. (2002). From How to Why. On Luminous Description and Causal Inference in Ethnography (part II). *Ethnography* Vol. 3, No. 1 , 73-90.
- Korovkin, Tanya, 1998, “Commodity Production and Ethnic Cultura: Otavalo, Northern Ecuador”, mimeo.
- Korovkin, Tanya, 2002, *Comunidades indígenas. Economía de mercado y democracia en los Andes ecuatorianos*, Abya-Yala, Quito.
- Kowii, Ariruma, 1999, “Lo común y lo diverso”, en Luis Mella, editor, *Ecuador: los desafíos éticos del presente*, PNUD, Ed. Santillana.
- Krotz, Esteban, 1997, “La dimensión utópica en la cultura política: perspectivas antropológicas”, en Winocur, coordinadora, *Culturas políticas a fin de siglo*, FLACSO-México y Juan Pablos ediciones, México.
- Krotz, Esteban, coordinador. (1996). *El estudio de la cultura política en México*. México: CNCA-CIESAS.
- Kyle, David, 2001, “La diáspora del comercio otavaleño: capital social y empresa transnacional” en *Ecuador Debate* No. 54, CAAP, Quito.
- La Hora*, 09-06-2003: “Promoverán reactivación económica a través del Inty Raymi”.
- La Hora*, 29-08-2003: “La arquitectura urbana y democratización de la contratación pública”.
- Autor: Ramiro Gómez Córdova.
- La Verdad*, 02-09-1998: “Rumiñahui no se mueve del parque central”.

- Larrea, Fernando, 1999, "Relaciones inter-étnicas y poder local en Saquisilí", en *ÍCONOS* No. 9, FLACSO-Ecuador.
- Lebret, Iveline, *La vida en Otavalo en el siglo XVIII*, Colección Pendoneros No. 22,
- Lechner, Norbert, 1987, "Presentación", en Lechner, compilador, *Cultura política y democratización*, FLACSO-CLACSO-ICI, Santiago.
- Lechner, Norbert, 1990, *Los patios interiores de la democracia*, FCE, Chile.
- Lechner, Norbert, 1994, "Los nuevos perfiles de la política. Un bosquejo", en *Nueva Sociedad* No. 139, Caracas.
- Lechner, Norbert, 1996, "La política ya no es lo que fue", en *Nueva Sociedad* No. 144, Caracas.
- Lechner, Norbert, compilador, 1987, *Cultura política y democratización*, Flacso-Chile, Clacso, ICI, Santiago.
- Leeds, Anthony, 1975, "La sociedad urbana engloba a la rural: especializaciones, nucleamientos, campo y redes; metateoría, teoría y método", en Ardió, J., y Shaedel, R., compiladores, *Las ciudades de América Latina y sus áreas de influencia a través de la historia*, SIAP, Buenos Aires, pp. 317-336.
- Lema, Germán, 1995, *Los otavalos. Cultura y tradición milenarias*, Abya-Yala, Quito.
- Lomnitz, Larissa, 2001, *Redes sociales, cultura y poder. Ensayos de antropología latinoamericana*, Porrúa y Flacso-México, México.
- Lomnitz, Larissa. (1994). El fondo de la forma: la campaña presidencial del PRI en 1988. En L. Lomnitz, *Redes sociales, cultura y poder: ensayos de antropología latinoamericana* (págs. 275-332). México: Flacso-México, Porrúa.
- Lomnitz, Larissa. (1994). Identidad nacional/cultura política: los casos de Chile y México. En L. Lomnitz, *Redes sociales, cultura y poder: ensayos de antropología latinoamericana* (págs. 333-372). México: Flacso-México, Porrúa.
- Maiwaring, S. y Viola, E., 1985, "Los nuevos movimientos sociales, las culturas políticas y la democracia: Brasil y Argentina en la década de los ochenta", México, *Revista Mexicana de Sociología*, No. 4, 1985.
- Maldonado, Gina, 2002, "Pasado y presente de los mindalaes y emigrantes otavalo", en *ÍCONOS* No. 14, FLACSO-Ecuador.
- March, J., y Olsen, J., 1996, "El nuevo institucionalismo: factores organizativos de la vida política" en *Zona Abierta* No.63-64, Madrid.

- Martínez, Luciano, 2002, *Economía política de las comunidades indígenas*, ILDIS, Abya-Yala, Oxfam, FLACSO, Quito.
- Monzón, C., Roiz, M., Fernández, M., 1997, “Perfiles de una cultura política autoritaria: el Perú de Fujimori en los años noventa”, Instituto de Investigaciones Sociales, *Revista Mexicana de Sociología*, No. 2.
- Morán, María Luz y Jorge Benedicto, compiladores, 1995, *Temas de sociología política*, Barcelona, Alianza Editorial.
- Morán, María Luz, “Sociedad, cultura y política: continuidad y novedad en el análisis cultural”, en *Zona Abierta*, No. 77/78, España, 1996-97.
- Morán, María Luz. (2003). Aprendizajes y espacios de la ciudadanía. Para un análisis sociocultural de las prácticas políticas. *Iconos, Revista de Ciencias Sociales No. 15, 2003* 31-43.
- Mouffe, Chantall, 1995, *El retorno de lo político*, Paidós, Buenos Aires.
- Municipio de Otavalo, 2002, *Plan de Vida de Otavalo*, Otavalo.
- Muratorio, Blanca, 1994, “Nación, identidad y etnicidad: imágenes de los indios ecuatorianos y sus imagineros a fines del siglo XIX”, en Blanca Muratorio, editora, *Imágenes e Imagineros. Representaciones de los indígenas ecuatorianos, siglos XIX y XX*, Flacso-Ecuador, Quito.
- North, Douglass, 1993, *Instituciones, cambio institucional y desempeño económico*, FCE, México.
- Parsons, Talcott y E.A. Shils, 1951, “Values, Motives and Systems of Action”, en T. Parsons y E.A. Shils, compiladores, *Toward a General Theory of Action*, Harvard U. Press, Cambridge.
- Peschard, Jacqueline, 1997, “Cultura política y comportamiento electoral en el Distrito Federal”, en Instituto de Investigaciones Sociales, *Revista Mexicana de Sociología*, No. 1, 1997).
- Przewoski, Adam, s.f., “Cultura y democracia”, mimeo, 29 páginas.
- Pujadas, J., y Baptista, L., 2001, “Ciudadanía cosmopolita frente a segmentación multicultural: multiplicación y visibilidad de los actores sociales urbanos”, en Muntañola, T., compilador, *El futur de l'arquitecte: Ment, terrotori i societat*, UCP, Barcelona, pp.119-129.

- Pujadas, Joan, 1996, "Antropología Urbana", en Prat, J. y A. Martínez, compiladores, *Ensayos de Antropología Social. Homenaje a Claudi Esteva*, Barcelona, Ariel, pp. 241-255.
- Putnam, Robert, 1993, *Para hacer que la democracia funcione*, Galac, Caracas.
- Ramírez, F. y Campuzano, A., 2001, "Gobernabilidad democrática, esferas públicas y culturas políticas: las bases institucionales de la gestión participativa para el desarrollo local en el Ecuador de los noventa", ALOP-CIUDAD, documento de trabajo, Quito.
- Ramírez, Franklin, 1999, "Explorando en un agujero negro. Hacia una crítica de las visiones dominantes sobre la cultura política en el Ecuador", en ICONOS, FLACSO, abril 1999.
- Ramírez, Franklin, 2001, *La política del desarrollo local: innovación institucional, participación y actores locales en dos cantones indígenas del Ecuador*, Centro de Investigaciones CIUDAD, serie Ensayos FORUM No.16. Quito.
- Ramos, Javier, 1998, "Metodología en el campo de la cultura política: una propuesta alternativa acorde con los últimos planteamientos de marcados caracteres culturalistas", ponencia presentada al Congreso de AECPA, Granada, España, 28 págs.
- Reyes, Hernán, 2001, "Mapeo de los actores sociales de Otavalo", mimeo.
- Rivera, Liliana, 1996, "Seminario de antropología política: análisis y nuevos enfoques de estudio", en H. Tejera, coordinador, *Antropología política. Enfoques contemporáneos*, INAH, Plaza y Valdes Editores, México, pp. 219-241.
- Salman, Ton, 2003, "Clavar gelatina contra la pared. La cultura política: entre sondeo y excusa mayor", en *Iconos. Revista de Ciencias Sociales* No. 15, Flacso-Ecuador, pp. 20-30.
- San Felix, Alvaro, 1990, "Evolución urbana de Otavalo", en *Sarance* No. 6, IOA, Otavalo.
- Sánchez, F., y Freidenberg, F., 1998, "El proceso de incorporación política de los sectores indígenas en Ecuador. Pachakutik, un caso de estudio", en *América Latina Hoy* No. 19, Instituto de Estudios de Iberoamérica y Portugal, pp. 65-79.
- Sánchez-Parga, José, 1995, "¿Por qué la política ya no es lo que fue?", en *Ecuador Debate* No. 36, CAAP, Quito.
- Santana, Roberto, 1995, *Ciudadanos en la etnicidad. Los indios en la política o la política de los indios*, Abya-Yala, Quito.
- Scheper-Hughes, Nancy. (1997 [1992]). *La muerte sin llanto. Violencia y vida cotidiana en Brasil*. Barcelona: Ariel.

- Scott, James. (2000 [1990]). *Los dominados y el arte de la resistencia. Discursos ocultos*. México: Ed. Era.
- Segovia, Rafael, 1975, *La politización del niño mexicano*, El Colegio de México, México.
- SIISE, 1999, Sistema Integrado de Indicadores Sociales, versión 1.0, Quito.
- SIISE, 2000, Sistema Integrado de Indicadores Sociales, versión 2.0, Quito.
- Skocpol, Theda, 1989, “El Estado regresa al primer plano: estrategias de análisis en la investigación actual” en *Zona Abierta No. 50*, Madrid.
- Somers, Margaret, 1996/1997, “¿Qué hay de político o de cultural en la cultura política y en la esfera pública? Hacia una sociología histórica de la formación de conceptos”, en Revista *Zona Abierta*, núm. 77/78, España, p. 31-94.
- Somers, Margaret, 1996/1997b, “Narrando y naturalizando la sociedad civil y la teoría de la ciudadanía: el lugar de la cultura política y de la esfera pública” en Revista *Zona Abierta*, núm. 77/78, España, p. 255-337.
- Swidler, Ann, 1996/1997, “La cultura en acción: símbolos y estrategias”, en *Zona Abierta No. 77/78*, Madrid, 1996/97, p. 127-162.
- Tanya Korovkin, 2002, *Comunidades indígenas. Economía de mercado y democracia en los Andes ecuatorianos*, Abya-Yala, Quito.
- Tejera, Héctor, 2003a, *No se olvide de nosotros cuando este allá arriba. Cultura, ciudadanos y campañas políticas en la ciudad de México*, UAM, U.Iberoamericana, M.A.Porrúa Editores, México.
- Tejera, Héctor, 2003b, “Reseña”, de Rosalía Winocur, coordinadora, 2002, *Algunos enfoques metodológicos para estudiar la cultura política en México*, M.A.Porrúa Editores, IFE, Flacso-México, México.
- Tilly, Charles, 2000, “Acción colectiva”, en *Apuntes de Investigación*, No. 6, CECYP, Buenos Aires, 2000, p. 9-32.
- Torres, Víctor Hugo, 1999, “Guamote: el proceso indígena de gobierno municipal participativo”, en Varios Autores, *Ciudadanías emergentes. Experiencias democráticas de desarrollo local*, GDDL, Quito.
- Torres, Víctor Hugo, 2001, “¿Los municipios son agentes del cambio social? Reflexiones en torno al capital social y el desarrollo local en Ecuador”, en Bebbington y Torres, editores, *Capital social en los Andes*, Abya-Yala, Quito.

- Villavicencio, Gladys, 1973, *Relaciones inter-étnicas en Otavalo: ¿una nacionalidad en formación?*, Ediciones Especiales, México.
- Weinstock, Steven, 1973, *The Adaptation of Otavalo Indians to Urban and Industrial Life in Quito, Ecuador*, PhD Thesis, Anthropology, Cornell University, Michigan.
- Welch, S., 1993, *The Concept of Political Culture*, St. Martin's Press, New York.
- Winocur, Rosalía, coordinador, *Culturas políticas a fin de siglo*, Flacso-México, México, 1997.
- Winocur, Rosalía, coordinadora, 2002, *Algunos enfoques metodológicos para estudiar la cultura política en México*, M.A.Porrúa Editores, IFE, Flacso-México, México.
- Wirth, Louis, 1988 (1938), "El urbanismo como forma de vida", en Fernandez, M., compilador, *Leer la ciudad*, Icaria, Barcelona, pp. 29-53.
- [www.inec.gov.ec](http://www.inec.gov.ec)
- [www.otavaloinforma.com](http://www.otavaloinforma.com)
- [www.otavalosonline.com](http://www.otavalosonline.com)
- [www.tse.gov.ec](http://www.tse.gov.ec)
- Zemelman, Hugo, compilador, 1990, *Cultura y política en América Latina*, Siglo XXI, México.