

## AGRADECIMIENTOS

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

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

Mis más grandes agradecimientos también a Mario Maldonado (Universidad de Claremont, California) y Samia Maldonado (Estudiante Pontificia Universidad Católica del Ecuador), quienes me ayudaron muy generosamente con sus largas discusiones, sugerencias, críticas y apoyo alentador.

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

## DEDICATORIA

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

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

# ÍNDICE

Resumen .....	11
---------------	----

## CAPÍTULO I

Introducción .....	13
--------------------	----

## CAPÍTULO II

### EL PRESENTE DE LA IDENTIDAD CULTURAL

Ubicación geográfica.....	21
Los destiempos de la noción clásica de cultura.....	24
Otros mundos culturales .....	27
Pasado y futuro: lo que ya no es, ni todavía será.....	28
Reconociéndose en la imagen del espejo.....	30

## CAPÍTULO III

### MIGRACIÓN, MOVIMIENTO DE IDENTIFICACIONES

Las culturas en movimiento: los otavalos cruzando fronteras .....	35
La representación identitaria: las otras caras de la frontera étnica .....	40
Un poco de historia .....	43
La cultura del viajero: simbologías.....	47
De agricultor a emigrante transnacional .....	49
Nosotros no viajamos como los demás .....	54

## CAPÍTULO IV

### DE LA IDENTIDAD MINDALA AL RECONOCIMIENTO CULTURAL

El grupo élite de especialistas mindalées .....	61
De mercaderes “itinerantes” a exportadores.....	64
La familia mindalá: capital social .....	67
Adscripción identitaria: otavalos de la ciudad,otavalos de las comunidades ...	73
Conflictos y choques que enseñan a vivir: kichwas otavalos y mestizos otavaleños.....	78

**CAPÍTULO V**  
**CONCLUSIONES**

Entrevistas.....	89
Anexos.....	91
Bibliografía .....	93

# Resumen

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

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

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

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

Los cambios y transformaciones preocupan desde la posibilidad de que podrían estar despojando a los otavalos de su identidad cultural, o a lo que se le podría calificar o enmarcar como lo culturalmente característico del otavalo de originalidad ante un mundo local de formas contemporáneas globales, por lo que durante el trabajo se tratará de seguir la pista a las múltiples formas y estrategias de reproducción, recreación y reinención que ha desarrollado este grupo étnico para preservar y trascender en el tiempo su identidad cultural y étnica.

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



*De izquierda a derecha don José Ruiz, Luis Maldonado, Alanso Rojas y José Manuel Burgo, viajeros de la comunidad de Peguche, en la ciudad de Bogotá-Colombia (1950).*

Nada definitivo ha sucedido aún en el mundo, la última palabra del mundo y acerca de él todavía no se ha dicho, el mundo está abierto y libre, todo está por suceder y siempre será así<sup>1</sup>

## Nota

1 Mijail Bajtín citado en: Hernández 1997:54

## Capítulo I

# INTRODUCCIÓN

“No tengo que ponerme alpargates, pantalón y camisa blanca, para que tú me reconozcas como indígena, yo sé quien soy... y es suficiente...”<sup>1</sup>, es lo que escuché decir en una conversación de cuatro muchachos y dos muchachas indígenas. Ellos debían tener entre 18 a 24 años. La conversación era inquisitiva, pero a la vez amistosa (porque todos se conocían, todos se conocen en Otavalo); en aquella conversación estos chicos trataban de cuantificar y confrontar la originalidad de su identidad, representada en lo que llevaban puesto, el dominio del kichwa, o de quién sabía más sobre las costumbres y tradiciones de sus abuelos. Terminó la conversación sin que nadie pudiera decir quién era más indígena que el otro.

Actualmente, cada vez menos jóvenes indígenas visten como vestían sus abuelos<sup>2</sup>, casi ningún joven menor de 15 años (especialmente de la ciudad) habla o entiende el kichwa; parecería entonces que solo el cabello trenzado le quedaría como único símbolo distintivo de identidad (esto sobre todo entre los hombres jóvenes)<sup>3</sup>. La percepción que tienen los jóvenes de *sí mismos*, no está marcada por la nostalgia del glorioso pasado de sus abuelos, ni por un miedo al *contacto* con el mundo exterior.

Esta despreocupación por ese “pasado significativo”, sin embargo no se la podría interpretar como una simple desarticulación de las formas y elementos propios de *ser* indígena otavalo o como la híbrida fusión de impropios y desconfigurados bricolajes indentitarios y culturales.

Su pertenencia identitaria individual u *origen*, como ellos mismos lo suelen decir, está clara ya que: “vista lo que vista, esté donde esté, lo que siempre está claro para mí, es que soy indígena”<sup>4</sup>.

Desde los primeros encuentros con el *otro*, los indígenas de Otavalo fueron evocados como *pintorescos* atractivos y como piezas arqueológicas para la construcción de la identidad nacional; esto se puede claramente fundamentar en lo dicho por Leonidas Pallares “Ministro del Interior y Relaciones Exteriores en el gobierno de Flores Jijón, cuando fue nombrado Secretario Ejecutivo de la Junta Directiva encargada de la participación del Ecuador en

la celebración del Cuarto Centenario del Descubrimiento de América en 1892 a realizarse en la Exposición Histórica Americana en Madrid” (Muratorio 1994: 124-125), cuando declara lo impropio y negativo que sería llevar como representantes de la identidad nacional a los llamados jíbaros, porque ellos no garantizarían seguridad por su incapacidad de entender la relevancia de la asistencia y participación a este evento, y defendía la conveniencia y ventaja de llevar a los kichwas otavalo como representantes de la cultura indígena, por considerarlos a éstos, *más aptos y agraciados*, por estar más blanqueados.

[Pese a que] No está pura la raza [los kichwas otavalo]... conservan y llaman la atención por la corrección de las facciones, la estatura elevada y las formas vigorosas, son inteligentes, laboriosos, sobrios, de buenas costumbres y habituados al aseo, al orden y a la limpieza... Tienen alguna gracia especial para entretener al público y atraer la concurrencia (Muratorio 1994: 126).

Esta lectura etnoarqueológica de la existencia identitaria cultural de estos pueblos suprime los sistemas simbólicos del indígena, y si antes estos fueron creados por los imaginarios blanco-mestizos para empezar con una campaña civilizadora, resulta que los sustentadores imaginarios del llamado “patriotismo arqueológico” (Muratorio 1994: 138) que tanto promovieron los imagineros ecuatorianos de ese tiempo, empiezan a apropiarse de sus correspondientes pasados y a identificarse con la historia para dejar de lado las caracterizaciones simbólicas, ambigüedades ideológicas y subjetividades del indio y pasar a ser actor e imaginero de su propia identidad y cultura.

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

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

de sentidos de sí mismos, de lo que comparten con su grupo y de lo que los diferencia de los *otros*.

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

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

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

Así, el proyecto impulsor del desarrollo, modernización y occidentalización de las poblaciones indígenas *primitivas* en situación de subdesarrollo, propendía su integración al aparato estatal y los tipificaban como berederos y guardianes de la rica tradición prehispánica, entendida ésta como la expresión genuina, inamovible y cerrada de lo que se concebía y aceptaba como *lo indígena*. Concepciones como éstas definitivamente son inaplicables en los casos de reconstrucciones, adaptaciones y recreaciones de formas y contenidos culturales heterogéneos como es el caso que ahora nos ocupa.

En este sentido ¿se podría decir algo definitivo sobre los jóvenes otavalo?, ¿sería apresurado preguntarse acaso, si estos cambios están robándoles su cultura a los otavalo después de todo?, ¿qué se podría y qué no calificar o delinear como cultural, en un marco de acelerados y profundos procesos de

cambios y transformaciones? Es obvio que los procesos de “encuentros y desencuentros culturales” que experimentan los jóvenes kichwas otavalo, en principio, son los nuevos medios de recreación y reinención de su cultura identitaria, ¿pero y cómo se construye y reconstruye crea y recrea esta identidad cultural?; respuestas a estas preguntas es lo que trataré de dar en la medida en que transitemos por las rutas del joven kichwa otavalo comerciante y viajero.

Hacia 1980 los jóvenes ya no vestían con los trajes tradicionales, el pantalón blanco, el “poncho de doble cara”, el sombrero y los alpargates; éstos habían sido remplazados por los jeans, zapatos *Nike*, camisetas multicolores, chompas de cuero, bermudas. Los cambios y diferencias entre unos y otros cada vez se hicieron más evidentes pero especialmente entre aquellos jóvenes otavalo que empezaron a viajar a lugares remotos del mundo.

Para los años 90 esta ropa “mestiza” había sido también desplazada por extravagantes combinaciones traídas del mundo occidental, en las que confluían estilos punk, rock, hip hop, cowboy, etc., llegando a ser hasta aproximadamente 1997-98 la “moda” que se impuso y popularizó entre la población de los jóvenes indígenas que viajaban y de una u otra forma, entre los más jóvenes de las comunidades de los alrededores de la ciudad.

La “fiebre por viajar” se había generalizado a todos los niveles. Las comunidades indígenas de los alrededores de Otavalo, jóvenes, niños, viejos, hombres y mujeres<sup>5</sup> viajaban a comercializar la artesanía y, posteriormente, la música indígena a todos los rincones del mundo.

La distancia que se erguía entre la percepción de lo primariamente indígena y los rápidos cambios a partir de la emigración, creó un espacio de transición de “zonas borrosas de la mitad, en las que los jóvenes emigrantes y los individuos socialmente móviles parecían invisibles porque ya no eran lo que fueron alguna vez, ni aún lo que podrían ser después” (Rosaldo 2000:235).

Estos jóvenes empezaron a recrear su identidad a partir de su propia inventiva, improvisación, recombinación de símbolos, imágenes, elementos culturales ambivalentes y en muchos casos hasta ambiguos, que bien podría llamarse transculturación.

Si partimos de la regla práctica general, según las normas de la concepción clásica de cultura, que define a todo lo que cambia como no cultural, entonces el boom de la comercialización internacional de la artesanía otavaleña, trajo efectivamente consigo, cambios acelerados en el comportamiento, las relaciones interétnicas (indígena-mestizo), las costumbres, las tradiciones, el

idioma, las actitudes de los jóvenes kichwas otavalos, lo que a muchos entre ellos a los mismos indígenas, (mayores) causó mucha preocupación por las consecuencias o el desenlace de tanta transformación “hemos cambiado en estos 12 a 14 años lo que debíamos haber cambiado en 50...”<sup>6</sup>

La comercialización internacional de la artesanía, y la masiva migración ha significado para esta población enfrentar acelerados cambios socio-culturales, identitarios y económicos dentro de la dinámica de mercado transnacional. ¿Qué está sucediendo con estos jóvenes que viven profundos procesos de transformación cultural identitario a causa de la emigración e inserción en la economía de mercado? Se podría decir o tal vez asegurar que ¿los jóvenes de ahora, son menos indígenas que los de antes?, ¿la definición de lo indígena así como el derecho a serlo está determinada exclusivamente por elementos como la lengua, vestimenta? y ¿de no ser así<sup>7</sup>, sino que por el contrario los jóvenes otavalo han dado paso a la emergencia de una cultura de emigrantes y de individuos socialmente móviles?

Al respecto, a decir de Renato Rosaldo, los jóvenes kichwas otavalo no viven:

... Una confusión de identidad, sino [que están inmersos en] un juego que funciona dentro de un repertorio cultural diverso, y hasta lo rehace. Los mismos procesos creativos de transculturación se concentran a lo largo de las fronteras literales y figurativas, donde múltiples identidades recorren la persona (Rosaldo 2000: 241).

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

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

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

Las comunidades de Peguche, Quinchuquí y Agato, en las que se ha basado este estudio, fueron elegidas por ser, desde tiempos inmemoriales, las más destacadas en el arte de tejer y comercializar; y la comunidad de La Com-

pañía porque fue en la década de los 70, especialmente cuando la ola migratoria se dirigió a Europa, la que rápidamente se destacó y ubicó entre las mejores y más prósperas por sus comerciantes de artesanías.

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

En el segundo capítulo contrasto las concepciones clásicas sobre la identidad y la cultura de la teoría social occidental, con el caso práctico y cotidiano de los kichwas otavalos. En un contexto de constante cambio, heterogeneidad, improvisación y flujo de acontecimientos se construye, reconstruye, estructura y desestructura su cultura identitaria, incitando a pensar que no es posible decir nada definitivo sobre ellos.

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

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

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



*De izquierda a derecha Túpac Muenala y Juan Ruiz comercializando sus artesanías en una de las calles de Nueva York (2001)*

## Notas

- 1 OIE M. R., Agato, Febrero 2000
- 2 La conservación de los símbolos de demarcación fronteriza en el vestido y lengua (esencialmente) es desde hace mucho tiempo, la responsabilidad implícita encomendada a la mujer indígena. En la actualidad, pese a los cambios de la cultura kichwa otavalo por efecto de la emigración y el poder económico, la mujer permanece más apegada a la conservación de los elementos culturales.
- 3 En los próximos capítulos se retomará el tema.
- 4 OZE I. V., Agato, Marzo 2000
- 5 Si bien es cierto que se dieron casos excepcionales de mujeres que viajaron esporádicamente fuera del país, Colombia, Venezuela, y como en el caso de Rosa Lema Ruiz de la comunidad de Peguche que hizo tres viajes "diplomáticos" hasta EE.UU, uno de ellos acompañada por el Presidente del Ecuador de aquella época, Gato Plaza, la mujer indígena en general no podía acceder a las posibilidades y ventajas de viajar. Ni por decisión propia y peor aún con el consentimiento de sus padres y familiares, cosa que en la época del boom viajero cambió radicalmente ya que eran los mismos padres y los familiares los que incitaban o motivaban a que la mujer indígena viajara.

03E R. C., Otavalo, Mayo 2001

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

04E I. V., Quinchuquí, Agosto 2001.

## *Capítulo II*

# EL PRESENTE DE LA IDENTIDAD CULTURAL

### **Ubicación geográfica**

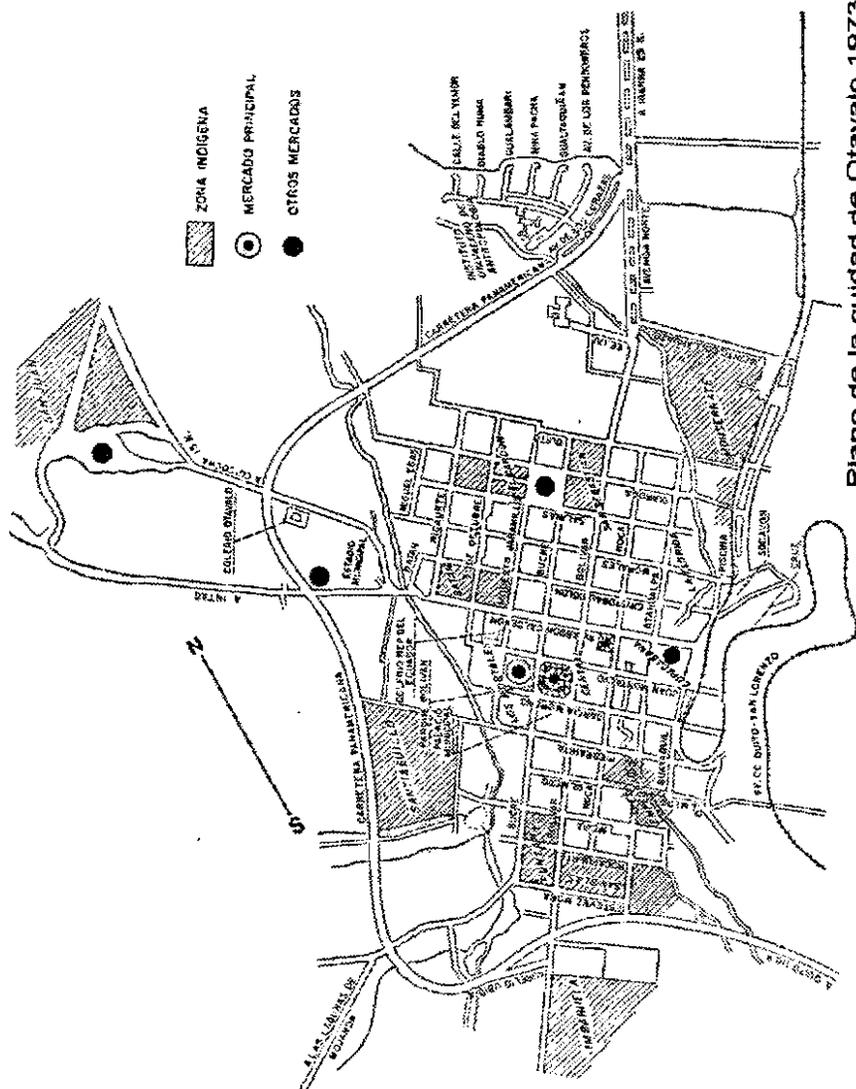
La ciudad de Otavalo es la cabecera del cantón Otavalo. Está ubicada en la provincia de Imbabura a unos 110 kilómetros de la ciudad de Quito. Para el año 2000 según CEPAR y el INEC (tomado del Plan de vida del Im. Municipio de Otavalo), en el cantón Otavalo residían 73.452 personas: el 61,7 por ciento, es decir 45.398 personas, se encontraba localizadas en el sector rural; y, 28.054 habitantes en el sector urbano.

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

El cantón Otavalo está compuesto por 11 parroquias: El Jordán, San Luis, Dr. Miguel Egas, Eugenio Espejo, González Suárez, San José de Quichínche, San Juan de Ilumán, San Pablo del Lago, San Pedro de Pataquí, San Rafael y Selva Alegre.

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

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



Plano de la ciudad de Otavalo 1973  
(Glady's Villavicencio Rivadeneira)

Peguche así como Quinchuquí, Agato y La Compañía se encuentran a no más de 4 a 5 kilómetros del centro urbano, por lo que tienen una relación muy estrecha con la ciudad, sin embargo de lo cual podemos encontrar características diferenciales entre una y las demás comunidades y éstas con respecto a la ciudad. Así podemos describir a Peguche como una comunidad indígena urbanizada. Esta comunidad cuenta con construcciones modernas, calles adoquinadas, servicios básicos como agua, luz, teléfono, alumbrado público etc., lo que definitivamente le da a esta comunidad una imagen urbana.

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

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

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

Finalmente está La Compañía que es una de las comunidades más prósperas del sector, esto lo podemos fácilmente evidenciar por las modernas y colosales casas de uno a cuatro pisos que se levantan entre otras más conservadoras que son propiedad de familias pobres de la comunidad. En cuanto a infraestructura se puede ver que cuentan con menos servicios que Peguche y Quinchuquí.

Los comuneros de La Compañía se caracterizan por ser *muy buenos* para los negocios aparte de ser muy aventureros y arriesgados al momento de viajar. Se dice que muchas familias de La Compañía son de las más ricas en la ciudad de Otavalo, de ahí que la mayoría de las casas del norte de la ciudad

sean propiedad de estas familias. Si los de Agato preferentemente viajan a Estados Unidos y Europa, los de La Compañía prefieren destinos como Colombia, Venezuela, Panamá, Costa Rica y Estados Unidos, aunque no dejan de viajar a cualquier otro país del mundo. Al igual que las demás comunidades, la agricultura y ganadería son actividades que complementan la economía familiar.

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

La cercanía de la ciudad a las comunidades y la dinámica relación de estas con el centro urbano, por ser entre otras cosas, el centro ejecutivo, legislativo y judicial del cantón, ha dado lugar a que desde las comunidades se despierte un nuevo sentido de recuperación y redefinición del poder y la construcción simbólica del espacio urbano; lo que ha originado una interesante dinámica de urbanización de las comunidades y ruralización de la ciudad, así como un interesante y complejo tejido de relaciones interculturales entre los mismos indígenas y mestizos que cohabitan en la ciudad.

### **Los destiempos de la noción clásica de cultura**

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

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

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

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

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

Desde el punto de vista de las normas clásicas del análisis cultural, se ha evocado la reivindicación de la cultura precolombina, y se ha buscado armonía y consenso en la exclusión de las diferencias y sus inconsistencias para lograr su desarrollo y *elevación* (Beltrán 1991: 161-165).

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

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

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

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

Esto nos hace pensar que el tiempo cíclico de los encuentros y desencuentros con el mundo exterior así como las posibilidades de entrar y salir del mismo, marca las pautas y porqué no, los límites entre lo de *allá* y lo de *acá*<sup>1</sup>. Es decir lo que quiero y me gusta de lo de allá, lo aprehendo, mientras ello me permita seguir siendo *yo* indígena, pero *de este tiempo*.

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

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

El viajar, a dónde viajas, con quiénes viajas, el momento del encuentro con el *otro*, el comercializar, y el momento del retorno, para este caso, a parte de ser una experiencia individual, tiene por sobretodo sentido y trascendencia colectiva.

Lo que sucede con el grupo de indígenas otavalos es que el viajar se ha convertido del simple modo de movilidad o desplazamiento en un valor que reviste al individuo de reconocimiento, honor, prestigio y status otorgado por la colectividad, dependiendo de los puntos de llegada, así como que, al momento del retorno, pueda mostrar los *éxitos*<sup>2</sup> logrados como comerciante, determinan a mi parecer las deconstrucciones y reconstrucciones de la identidad cultural en el plano de la transculturalidad, entendida ésta como la movilidad de la cultura a través de las demás culturas, pudiendo salir y entrar de ellas y permitiéndolas recorrer a la persona sin necesariamente detenerse en la inclusión u homogenización cultural.

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

### Otros mundos culturales

El amparo que la condición de aislamiento y *refugio* podría dar a la cultura para preservarla de la depuración, no ha pasado de ser un discurso nostálgico y de lamento por lo que ella algún día *fue*. El duelo por la pérdida de un pasado romántico. El *indio tradicional y la cultura original* no han pasado de ser, en el contexto de la transformación y movilidad, más que alegóricas nociones socioculturales. Los *contactos*<sup>3</sup> (encuentros) espaciales y de tiempo culturales, han ido entretejiendo finos hilos aleatorios entre las diversas culturas e individuos que reconfiguran en lo local la continuidad y el cambio. El sentido de lugar *llacta* (tierra-lo local) por ejemplo, cuando se encuentra con lo extraño, *las europas* (lo global), adquiere otra forma que se extiende en la organización social y cultural de lo local y global.

Cuando no se puede venir para las fiestas del Inti Raymi, muchos de los que estamos en Nueva York nos hemos organizado para salir a bailar como hacemos acá. Mucha gente de allá cuando nos ven bailando por las calles se une a nosotros, es interesante cómo los gringos aprenden a zapatear al ritmo de nuestra música<sup>4</sup>.

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

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

La estructura cultural y las normas sociales no definen o regulan por completo nuestra conducta y por lo que pudimos ver del testimonio anterior-

mente citado, la celebración del Inti Raymi, una fiesta del *más allá indígena*, extiende un canal asimétrico de comunicación entre tiempo y espacio local y global que rompe con las correlaciones clásicas de divergencias culturales inferiores y superiores

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

### **Pasado y futuro: lo que ya no es, ni todavía será**

Lo de afuera me gusta... me ayuda a vivir como un indígena de este tiempo<sup>5</sup>.

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

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

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

Si se entiende a la identidad como los:

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

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

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

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



Joven pareja de la comunidad de Ilumán, que regresan a su hogar después de un sábado de feria.

Foto: Joshi  
morasapi@hotmail.com

## Reconociéndose en la imagen del espejo

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

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

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

En comunidades como Peguche, constantemente los individuos tanto como las colectividades, cruzan las *fronteras* del espacio y tiempo identitario y cultural. Así como forman parte de la práctica histórica, de las estructuras y de los *habitus* que en común puedan tener dos grupos identitarios, sucede que, haciendo referencia al caso de dos familias mestizas que viven entre los indígenas de Peguche desde que los más viejos lo recuerdan, estas familias mestizas no se han asimilado a la mayoría indígena<sup>6</sup>, ni la comunidad los reconoce como parte de ellos.

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

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

Hace aproximadamente 5 años, Otavalo contaba con una población mayoritariamente mestiza, pero en los últimos años la ciudad está habitada por una cada vez mayoritaria población indígena. En este caso, las diferencias

entre un grupo y otro son aún muy marcadas, pese a que como se dijo antes, los muchachos indígenas en apariencia, en nada se diferencian de los jóvenes mestizos, hablan solo castellano, visten a la moda occidental, comen pizzas, escuchan rock, etc.

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

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

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

El estadio del espejo así como la pérdida de la unicidad, hacen referencia a la imagen esbozada del yo, pero desde la exterioridad, es decir lo que el otro, la madre, familia, el grupo construyen en él como extensión de sí mismo, es decir la cultura del grupo. La identidad en su primera expresión por lo tanto es imaginaria<sup>7</sup>

Esta *imagen especular* (Chemana 1995: 220) permite al niño o al individuo, reconocer conscientemente su identidad individual, así como su relación con la realidad; el niño imaginariamente construirá así, la imagen concreta de su identidad individual (reflejo especular del cuerpo) la misma que responderá a una matriz de identidad abstracta o, mejor dicho, de su *identidad cultural*.

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

Si el estadio del espejo es la aventura original por la que el hombre hace por primera vez la experiencia de que es hombre, es también en la imagen del otro donde se reconoce. En tanto otro se vive y se siente en primer lugar (Chemana 1995: 220).

Por lo tanto la identidad individual busca situarse socialmente comparándose con el otro. Es decir que el niño como individuo, en sus primeros pasos de construcción identitaria, se identifica con una imagen del yo que lo forma, pero primordialmente lo aliena, lo hace otro del que es.

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

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

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

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

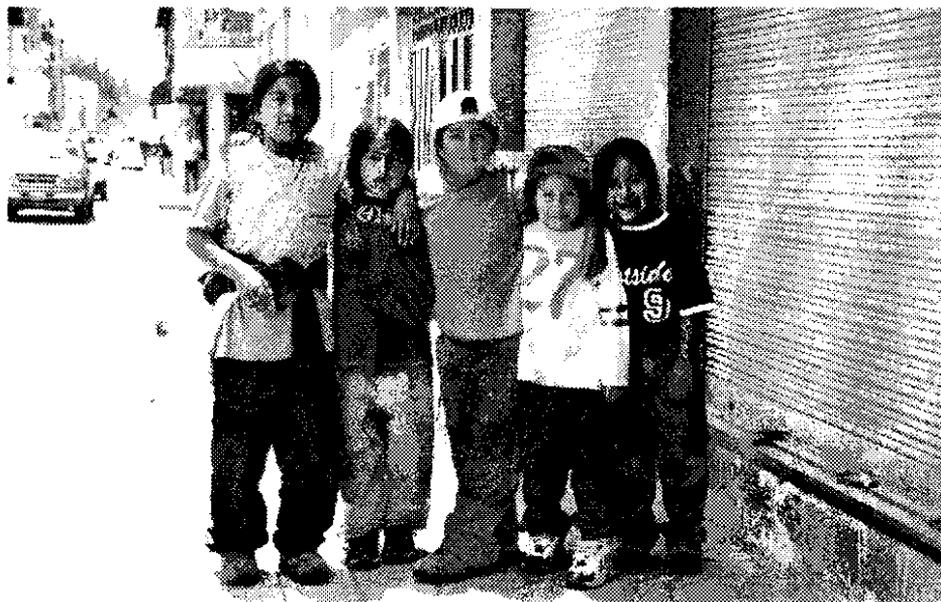
Esto de viajar viene ya desde mis antepasados, yo mismo empecé a viajar, según me han contado mis padres, desde que tenía dos años. En ese entonces fuimos por primera vez a Venezuela.

Cuando viajé a Holanda a los 19 años me di cuenta de que los indígenas, no sé si por sus raíces o por qué será, somos más curiosos, un poco más rebeldes, más arriesgados. Somos los que más abarcamos los países de Europa como migrantes, porque estamos casi en todas partes haciendo negocios con la artesanía o con la música<sup>8</sup>.

## Notas

- 1 Así es como se refieren los jóvenes indígenas a lo que entienden como lo “nuestro”, lo de “acá”, y lo otro, lo ajeno, como lo de “allá”.
- 2 Llegó “éxito” solían decir los jóvenes sobre el muchacho que le fue bien con la venta (de la artesanía, la música, y lo demuestra comprando un carro, ropa de calidad, etc.), al que pudo entrar a un país de difícil acceso. Es considerado para los jóvenes como de mayor prestigio viajar a Estados Unidos por lo difícil que es entrar a este país, y actualmente Japón por la lejanía y la diferencia cultural a la que consideran difícil de acoplarse, aunque se han dado casos de muchachos y muchachas que se han casado con japoneses o se sabe que están radicando allá.
- 3 Entendidos éstos como la primera etapa inductiva de asimilación, trastorno y conflicto cultural. Aguirre Beltrán por ejemplo, nos habla del carácter agresivo y trastornador del contacto, porque la cultura dominante termina por someter a las culturas dominadas o inferiores.
- 4 05E O. M., Otavalo, Enero 2002
- 5 06E L. L., Quinchuquí, Octubre 2002
- 6 Estas familias conocen y participan aún más la vida de la comunidad que muchos de los jóvenes indígenas de la ciudad y de la misma comunidad. Hablan el idioma, hacen parte de las redes de compadrazgo, participan en celebraciones y rituales de la comunidad.
- 7 La madre es el primer contacto de mediación que el niño dispone entre él y exterior, el exterior está representado por la madre, ella a través del lenguaje (verbal, corporal) enseña, induce al bebé en el orden de su cultura y el niño aprende a “ser” lo que ve a su alrededor.
- 8 07E E. V., Peguche, Diciembre 2001

*Capítulo III*  
**MIGRACIÓN, MOVIMIENTO  
DE IDENTIFICACIONES**



*Niños kichwa otavalo urbanos.*

*La última generación de los nuevos Kichwas otavalo. Foto: Joshi morasapi@hotmail.com*

**Las culturas en movimiento: los otavalos cruzando fronteras**

De acuerdo a los testimonios dados por los mismos indígenas de la ciudad como de las comunidades, y la memoria oral que se conserva entre sus miembros, se sabe que el flujo migratorio hacia el centro urbano de Otavalo se dio entre los años 30 y 40. Algunas familias indígenas se quedaron definitivamente en la ciudad y trataron de incorporarse a su dinámica. Paralelamente

te a este hecho, otros indígenas en cambio viajaban fuera del país para comercializar sus artesanías.

Muchos de los que emigraron a la ciudad recuerdan que tuvieron que constituirse en obreros fabriles, mientras que otros intentaron beneficiarse de las posibilidades y comodidades que ofrecía la ciudad para incursionar e impulsar proyectos de comercio.

La emigración en sí, por lo que se ve no es fenómeno nuevo de la modernidad, por lo menos no en este caso. Según lo relatado por los entrevistados, muchas familias indígenas de los otavalos emigraban desde hace mucho tiempo atrás; tanto dentro como fuera del país. En la actualidad, un miembro por lo menos de cada familia, ha viajado alguna vez. Muchos de ellos tienen algún/os pariente/s que radican desde hace años fuera de las fronteras territoriales.

En realidad los jóvenes han crecido escuchando hablar sobre conocidos, parientes y amigos que han viajado y viajan o muchos de ellos desde muy temprana edad viajaban para comercializar la artesanía que la familia producía. Muchos jóvenes de los entrevistados aseguraban haber viajado desde muy temprana edad (mínimo 7 años) acompañando a sus padres para ayudarlos a vender.

En una de las entrevistas que hacía a una joven mujer indígena de la comunidad de Agato quien, hasta hace dos años había viajado con su esposo por algunos países de Europa y lo dejó de hacer porque nació su tercer hijo, hablaba sobre la ruta que aquel año había seguido su marido en busca de mejores plazas para la comercialización de la artesanía, de repente su pequeño hijo de 8 años de edad que escuchaba atentamente lo que su madre decía, interrumpió la conversación para rectificar lo que para él era un error en la información que su madre le estaba proporcionando. Él describió claramente cómo, mediante llamadas telefónicas y correos, él y su madre sabían exactamente dónde había estado su padre y a dónde estaba planeando ir lo que restaba del año.

En invierno él casi todo el tiempo pasó en Holanda, solo salía a vender en pequeños pueblitos que estaban muy cerca de Amsterdam, cuando se acabó el invierno salió para Austria y Francia para buscar nuevos mercados, pero como no le fue muy bien, tuvo que para verano regresar a Alemania para participar en las ferias, de Colonia, Essen, Hamburgo como el año pasado.

Por lo que acabamos de ver los procesos de cambio que a partir de la migración se dieron y se siguen dando en lo local, en un ámbito en el cual el

*otro* (el otro que para el niño indígena viene a ser el europeo) llega a entrar en la percepción de *mí mismo* ya que lo ubico y descifro en su contexto espacial, siguiendo una ruta de doble vía a través de la cual, yo mismo llego a ubicarme y desplazarme en el ámbito del otro.

El conocimiento que tiene del *otro*, como lo demuestra la narración del niño, le faculta y crea las rutas (creadas) para entrar y salir de su cultura y de las otras. Cuando nos habla sobre los países, ciudades, idiomas, monedas del otro y sobre la movilidad de su padre emigrante, no se puede dejar de preguntar si ¿se está instituyendo para este niño y todos aquellos que están de una u otra forma involucrados con la emigración, el espacio en que se simplifica y acelera la descomposición de la identidad cultural?

El alcance e implicación de la emigración se puede medir según la bibliografía especializada en este tema, desde tres perspectivas principales que para el estudio de caso vienen a bien tratar. Los economistas neoclásicos, quienes entienden la migración como una reacción racional a las diferencias salariales, afirman que este flujo internacional de mano de obra provee una fuerza equilibrante. Desde el punto de vista del enfoque estructuralista o marxista resalta la distribución espacial de la actividad económica por los flujos migratorios y la concomitante división internacional del trabajo (Chant 1999:242).

Y por último está la perspectiva de estructuración que busca un punto medio entre los límites estructurales y el albedrío del individuo, lo que posibilita visibilizar las formas diversas en las que las redes migratorias están entrelazadas con los imperativos familiares, sociales y culturales.

El enfoque de *estructuración* en ese sentido nos permite, a parte de reflexionar sobre los impactos y las profundas transformaciones socioculturales a los que están expuestos los grupos humanos de donde salen los emigrantes, a tratar también abierta y desprejuiciadamente sobre procesos migratorios aislados y particulares como lo es el caso del migrante otavalo.

El movimiento migracional asociado a la movilidad social nos acerca a la comprensión de las construcciones de fronteras sociales determinadas por el género, etnia, nacionalidad, edad, vestido, comida, gustos, y cómo las formas culturales moldean la conducta humana y viceversa.

En el relato del niño, por ejemplo, podemos apreciar su propia movilidad identitaria y la que su padre como emigrante le transfiere, a través de los relatos de la actividad comercial que realiza, los regalos en ropa y sofisticados juguetes que el padre le trae como obsequios en cada regreso, las fotografías y videos de los lugares y personas que conoció, e incluso las palabras elementa-

les que su padre le ha empezado a enseñar en alemán.

La heterogeneidad, la improvisación y el flujo de los acontecimientos que se dan en la experiencia de culturas que constantemente se mueven, que salen y entran de los *nosotros* y *ellos*, en estrecho contacto con el mundo exterior y del que este niño por ejemplo es parte; nos refleja la compleja ramificación de las posibilidades de mediación cultural. Un niño indígena de comunidad aprende a hablar alemán como kichwa y español, usa ropa de marca según la moda occidental y escucha rap. Al inquisitivamente preguntarle por si era indígena o mestizo, haciendo referencia al modo en que estaba vestido, me contestó: ¿ves? al mismo tiempo que me mostraba su largo cabello trenzado.

Los cambios, préstamos y adaptaciones culturales en primera instancia parecería que oscurecen, indefinen, confunden; después de todo tanta interacción tal vez no sea buena. Las culturas que cruzan fronteras, pierden credibilidad en el plano de la autenticidad, (son demasiado occidentales para ser indios, y demasiado indios para ser occidentales) porque las reducen a una condición de “híbrida invisibilidad”<sup>1</sup> resultando finalmente *grupos o individuos sin cultura e identidad*.

Posturas que van desde nociones como las que Robert Lowie desarrolla con respecto a las culturas al definir las como: “una diversidad casi fortuita de formas habituales de vivir y de pensar, cada una con sus propios criterios internos de opinión” o las que como Edward Tylor considera “progreso, cultivar la razón y la inteligencia, un curriculum central para la humanidad” (Hannerz 1998: 158), solo muestran una orientación parcializada de las múltiples formas en las que se reproducen las expresiones culturales e identitarias en la postmodernidad.

Los kichwas otavales en su contexto cultural, han desarrollado e incluido estrategias de movilidad, que los han desprendido del régimen de encerramiento y reproducción de “formas habituales de vivir y de pensar”, y mas bien han configurado en la cotidianidad una “identidad nómada” (Mariaca 1995: 68), o lo que James Clifford denomina “Traveling Cultures” (1992). Las conexiones entre el interior-local representado por la cultura o identidad local y el afuera-entorno interpretado como lo otro, y el ámbito sociocultural internacional han generado para el kichwa otavalo el espacio en el que se “ajustan y desvían [...] sus estereotipos, agitan y entrelazan la asimilación y la resistencia” (Rosaldo 2000: 240-243) hecho que se puede observar claramente en el testimonio que citamos anteriormente.

Resulta siendo por lo tanto para este niño y la generación de la nueva juventud indígena de lo otavales, cosa de un pasado distante la identidad cul-

tural enmarcada en la figura de lo aborigen y homogéneo, bajo la imagen del indígena *autóctono* porque a ella se superpone la movilidad cultural del indígena otavalo *universal*<sup>2</sup> de la postmodernidad. Identidad que, con los préstamos interculturales mutuos, el contacto y encuentro con las culturas (mestizos, europeos, norteamericanos, asiáticos, orientales, etc.) ha entrelazado los *nosotros* y *ellos* culturales que ahora resultan ser tanto para los mayores como para los más jóvenes el eje transversal de sus relaciones cotidianas.

A modo de conclusión de lo planteado en estas reflexiones, se podría decir que la identidad cultural, social, étnica de los kichwas otavalo, con una amplia y larga experiencia de contacto e influencia de otras culturas, ha cambiado necesaria y radicalmente sus prácticas culturales, no obstante, su identidad cultural, social y étnica están lejos de extinguirse por efectos de asimilación.

En definitiva lo que sucede en Otavalo es que la identidad cultural de éstos, está internalizada y forma parte de su constitución como ser y como componente social, lo que les permite vivir en cualquier contexto de espacio y tiempo, sin perder la manera propia y constituida de la identidad cultural y étnica.

Los otavalo se auto- adscriben y redefinen como indígenas, porque son y se sienten indígenas en Otavalo y en cualquier lugar en el universalizante mundo moderno.

Los matices que caracterizan las complejas y polimorfas producciones culturales e identitarias de esta comunidad kichwa, se evidencian en las prácticas culturales que traspasan las barreras de lo tradicional y local. La construcción y movilización consciente e imaginativa de las diferencias, que el mismo otavalo decide mantener, definitivamente crea un espacio de “disputas y negociaciones simbólicas” mediante el cual los kichwas otavalo “han sabido encontrar los mecanismos más flexibles para anexar lo global a sus propias prácticas de lo moderno” (Appadurai 2001: 20).

Las concepciones teóricas que establecen percepciones convencionales y tradicionalistas de lo que se debería entender por cultura e identidad no permiten definitivamente abordar y comprender las variables y móviles realidades existentes. Por lo analizado en este trabajo hasta este momento y en este caso específico, creo que la posibilidad de ver y entender la identidad y la cultura del joven kichwa otavalo en proceso de permanente construcción redefinición, reinención, recreación, según mi parecer, permitirían visualizar con mayor certeza los factores que enriquecerían y ampliarían el panorama de visión y acción de este tipo de construcciones étnico identitarias.

## La representación identitaria: las otras caras de la frontera étnica

Yo soy indígena y serlo me gusta... ésa es mi identidad, mi raíz, lo que me hace diferente. No importa dónde esté, ni a dónde vaya, está aquí adentro el ser indígena. El ser indígena no solo que me gusta sino que por ello me respetan... El diferenciarme de ellos [en este caso del resto de migrantes] eso es también lo que me gusta de ser indígena... eso me hace sentir un poquito único...<sup>3</sup>

El juego de la representación identitaria en un contexto excluyentemente binario de la diferencia, en la actualidad no se fundamenta en un esencialismo cultural que demarque lo *específicamente indígena* (esto por lo menos en el caso de los otavalos).

La innovación de los signos distintivos asumidos esta vez por los *mis* otavalos o por el “nosotros” del conjunto de los kichwas otavalo, no imaginan más al indígena como “víctima aculturizada, o tradicionalista en resistencia” (Lentz 2000: 203).

Sin embargo, la “separación simbólica, [del] espacio creado por un deslinde externo al grupo social; fija un más allá constitutivo; o sea, los otros se convierten en el confin de la frontera” (Guerrero 1998: 114), es un hecho que se recrea y reinventa a medida que es posible también deconstruir la cultura.

Como habíamos dicho ya, y por el testimonio citado al inicio de estas líneas de reflexión, el joven kichwa otavalo inventa, marca, formas de diferenciarse, *de no ser como los otros*.

El caso del joven que viaja cuyo referente de diferenciación ya no es solo el mestizo sino las muchas culturas que existen en el mundo, busca distinguirse de los demás para mostrar por un lado que *no es uno más de los mestizos latinos* ni alguien que se le pueda confundir con un *filipino, hindú o cualquier otro* sino un *indígena con historia, costumbre, tradiciones propias*.

Este relato nos muestra que el “deslinde marcado por un grupo externo” se transmuta en una intencionalidad consciente de marcar diferencias identitarias culturales que establezcan una distinción de sí mismo y del grupo al que se adscribe.

Un muchacho de 18 años de la comunidad de Peguche que hace cinco años había ido a vivir con su familia en la ciudad, me dijo lo siguiente:

Es lo que hacemos, y lo que somos lo que ha hecho que Otavalo surja. Son nuestras artesanías, no la de ellos (se refiere a las repetidas expresiones de los mestizos al referirse como ‘nuestra artesanía, nuestra cultura, nuestras tradiciones’), nuestra cultura, las que han hecho que esta ciudad haya avanzado

tanto, es por nosotros que Otavalo es tan conocido, e inclusive el Ecuador mismo, en todo el mundo. Es por nosotros que muchos mestizos tienen trabajo, en nuestros talleres, en nuestras casas, almacenes... Yo por mi parte no tengo nada que envidiarles...

La frontera que deslinda las diferencias ¿involucra al indígena y mestizo solamente?<sup>4</sup> Es ella como nos habla Andrés Guerrero ¿la *sombra* que genera violencia, y persigue al indígena en el espacio nacional y ciudadano? ¿El ser sujeto indígena otavalo es la acción y efecto de la coerción y resistencia como elemento de dominación?

La ciudad de Otavalo, los indígenas, las comunidades y los mestizos, a mi parecer están redefiniendo las fronteras, las formas, los tiempos y espacios de organización socioeconómico, étnico, cultural y político. En Otavalo se vive actualmente un proceso de contraste de desarrollo urbano con un tipo de vida rural que reproduce la diferencia.

Del indígena marginal y subordinado que vivió en una ciudad casi rural, hostil para él, rodeada de haciendas hace no menos de 30 años; hoy es el principal agente de transformación de la infraestructura de la ciudad que cada vez es más *moderna*, el norte de la ciudad ha sido prácticamente ocupado por indígenas que han llegado de las diferentes comunidades a instalarse definitivamente en la ciudad.

La comercialización de la artesanía al exterior, los constantes viajes internacionales que realizan, la acumulación de capital en manos de un buen número de familias indígenas, generadoras de fuentes de trabajo, su gran capacidad de consumo, y últimamente los espacios de poder político conquistados a través de la presidencia de un indígena en la alcaldía del cantón, redefinen sin lugar a dudas los marcadores de valorización y distinción de *lo indígena* y también *lo mestizo*.

La construcción del *nosotros* para diferenciarse del *otro mestizo* ha abierto el camino que conduce al *otro lado* de la "frontera étnica" que a mi parecer, les permite seguir siendo diferentes al mestizo, pero también diferentes a los *nosotros* de antes. Los jóvenes en especial, asumen con claridad su pertenencia identitaria y como lo habíamos dicho anteriormente, no cargan más con el peso impuesto del estigma de *lo indígena* como incivilizado, sucio, inferior, atrasado.

Los jóvenes dicen ser diferentes, por lo que ellos mismos definen las formas o símbolos distintivos. A través de las fronteras recrean imaginarios propios que los diferencien de los mestizos y del *resto*.

Uno debe tratar de abrirse, confluír con otras tradiciones, culturas, costumbres, idiomas, músicas y de todo ello crear algo nuevo, pero poniéndole el toque de lo indígena... Estar en lo mismo y en lo mismo como que ya no, cierto... yo no creo que con hacer esto perdemos, mas bien que enriquecemos a las culturas<sup>5</sup>.

En el contacto con las culturas, costumbres, músicas, se busca marcar la frontera a través del *toque de lo indígena*. La noción de lo inferior, lo que no sirve, se pierde cuando su cultura tiene valor al momento en que ella enriquece a las demás y viceversa.

La frontera étnica, cuya estructura simbólica se “erige en una suerte de envergadura primaria de poder”, por supuesto exclusiva del ciudadano blanco-mestizo, designada por el “sentido práctico” de la estructura simbólica del que “es superior” para mimetizar, excluir, subordinar, inferiorizar *lo indígena*, no es una construcción perpetua y unívoca de las estructuras deslindantes entre lo indígena y lo mestizo.

Los roles en muchos de los casos se han invertido, el poder, la superioridad ya no es una condición exclusiva del mestizo. De ahí que la frontera étnica no responda indisolublemente a una *matriz* de origen “binario” que “engendr[e] la diferencia como inferioridad y, por consiguiente, legitim[e] la dominación de la población indígena por la ciudadanía blanco-mestiza” (Gurrero 1998: 115).

No todos los kichwas otavalos están en las mismas condiciones (básicamente económicas) de incorporarse igualmente en este proceso, ya que como lo hemos dicho y posteriormente lo seguiremos mostrando, se han dado diferentes condiciones a partir de las cuales se han determinado el modo y la forma, en la que los heterogéneos sectores (pese a ser éste un grupo homogéneamente étnico) de productores, intermediarios y comerciantes de artesanías, han ido desestructurando paulatinamente estas circunstancias propias de subordinación.

No nos detendremos a estudiar con profundidad sobre los grados y características de la condición de subordinación, inferioridad, marginalidad que podrían mantenerse en los distintos sectores que conforman la comunidad kichwa otavalo, ya que éstos, en conformidad con las particularidades económicas y sociales que presentan, resultan siendo bastante complejos y singulares, lo que ameritaría mas bien un estudio más profundo y detallado sobre el tema.

La emigración, además de ser la vía a través de la cual se ha elevado las condiciones económicas de este grupo de productores y comerciantes de artesanías, se ha convertido en una suerte de plataforma de las resignificaciones y redefiniciones identitarias culturales y de las nuevas formas y caras de la “frontera étnica”.

### **Un poco de historia**

Como habíamos dicho ya, la migración y emigración de los otavalos no es un acontecimiento nuevo para el grupo de los otavalos. Para seguir con claridad y paso a paso los momentos más importantes del proceso migratorio lo dividiremos a este en tres etapas de flujo masivo, entendiéndose que éstos los trataremos por ser los más destacados, y no porque no existan más antecedentes migracionales.

La primera etapa es la que se inició en los años 40 cuando los primeros comuneros, procedentes principalmente de las comunidades de Peguche, Quinchuqui y Quichinche, llegaron a residir en los centros urbanos de Otavalo e Ibarra fundamentalmente<sup>6</sup>. En la memoria de los mayores todavía sueñan los nombres y apellidos de las primeras familias que llegaron a quedarse en Otavalo entre ellos están las familias Maldonado Lema, Lema Chico, Conejo Quinche, Sarabino, Farinango, Pineda, Tuntaquimba y posteriormente las familias Fuentes, Muenala, Tituaña, Morán, Maigua, Morales y otros<sup>7</sup>.

Otavalo en los años cuarenta, era una ciudad casi rural, en la que entraban en juego los intereses de los ciudadanos mestizos relacionados con la dinámica del intercambio y la administración urbana-rural y los requerimientos de intermediación entre el Estado y las haciendas. Los años cuarenta estaban aún hondamente marcados por la diferencia social, económica, religiosa y política. Las relaciones entre indígenas y blanco-mestizos desde un inicio fueron hostiles y chauvinistas. Esta situación se mantuvo sin mayores variaciones hasta los años 70-80.

Otavalo es una ciudad mercado por excelencia; ahí se concentra la producción de toda la región y a su vez se distribuye; en ella se acentúan el desequilibrio y la desigualdad económica entre los indígenas y mestizos, debido al bajo nivel de producción agrícola y artesanal del nativo, al alto costo de los artículos traídos de otras regiones, y a la imposición del poder político, religioso y social que Otavalo ejerce como centro mestizo en todo el cantón...

La ciudad de Otavalo aún conserva su fin primordial y original para el que fue fundada; conseguir la sumisión de la población indígena a la economía del no indígena, anteriormente como un instrumento de conquista, ahora como un instrumento de dominación. En ella se ponen en contacto no sólo el campo, la ciudad, ni tan solo dos economías que se hallan independientes dentro de un solo sistema cultural y económico (Villavicencio 1973: 102-103).

El proceso de inserción se dio a medida que iban consiguiendo ampliar los espacios de acción y participación en el centro urbano, pero fue definitivamente la artesanía textil la que se convirtió en la actividad económica más rentable y la que les proporcionó seguridad y cierto bienestar. Se instalaron talleres en los que se producía gran cantidad de textiles, el que se comercializaba dentro del cantón como en otras provincias del país.

Existen testimonios documentados al respecto. Uno de los primeros comerciantes, Don Rafael Lema, que viajaba a distintas provincias del Ecuador y que hoy radica en Venezuela contó que:

Nosotros éramos comerciantes; comprábamos cortes de casimir en Peguche o Quinchuqui. Había buenos tejedores. Cada corte era de 7 varas y costaba entre 20 y 25 sucres la vara y vendíamos en Quito a razón de 300 a 360 el corte. Cuando íbamos a Quito, tomábamos el tren a las 7 de la mañana en la estación de Otavalo, al medio día almorzábamos en el Quinche y a eso de las tres de la tarde llegábamos a Quito. Pedíamos posada en casa de Don Antonio Quinche, que en esa época vivía en Quito y al siguiente día vendíamos, visitando embajada, los consulados, o sino, íbamos golpeando las puertas, de casa en casa, de la gente rica y así vendíamos. Pasábamos desde el lunes o martes hasta el jueves, para el viernes visitar a los productores o madrugamos el sábado para la feria de Otavalo (Conejo, Cachihuango y Yamberla 1999: 167).

Como vemos, pese a la precaria condición de emigrantes en la ciudad de Otavalo, los indígenas de los años cuarenta hicieron de sus conocimientos de productores textiles y comerciantes, el mecanismo a través del cual posteriormente se ganarían espacio propio y destacado en la dinámica económica, social, política y cultural en el cantón.

Paralelamente a lo que sucedía dentro de la ciudad, como lo habíamos anotado ya, otros indígenas en cambio iban y venían de diferentes ciudades del país comercializando los casimires, chalinas y ponchos de lana; viajaban a Ambato, Riobamba y Cuenca.

El viajar a distintas ciudades del país les proporcionó mucha experiencia y visión de organizar viajes de más distancia. Perdieron el miedo a lo des-

conocido y establecieron los primeros contactos que los proyectarían al éxito económico que alcanzaron posteriormente.

Mientras andábamos vendiendo en Quito, visitando las embajadas y consulados, conocimos a diplomáticos. Siempre hemos sido curiosos y les hemos preguntado sobre sus países, el tipo de moneda y su valor en relación con la nuestra, el clima, idioma, los trámites y requisitos para visitar a sus países, etcétera. Siempre hemos sido “conversiones” (Conejo, Cahihuango y Yamberla 1999: 167).

Si bien los viajes obligaron a los emigrantes a aprender, conocer y vivir el sistema capitalista, estar en contacto permanente con este modo de vida, sucedió por otro lado algo muy importante y fundamental que les hizo tomar conciencia de sí mismos y de su identidad cultural. Antes de que alcanzara dinamicidad mercantil, esta actividad económica, las familias indígenas estaban sometidas a condiciones de miseria, estaban obligadas a aprovechar al máximo de todos los recursos disponibles, ya que de ello dependía su sobrevivencia.

La segunda etapa corresponde, según se tiene referencias, a la que se inició aproximadamente en el año de 1944. Don Antonio Lema y Antonio Quinche viajaron con la intención de llegar a Bogotá-Colombia, pero fue ya en Popayán que lograron vender toda su artesanía.

Imagínesse que nosotros comprábamos los cortes de casimir que eran de 7 varas a 120, 160 sucres, y vendíamos a 30 pesos la vara cuando el peso estaba a 12 sucres. Era un buen negocio (Conejo, Cachihuango y Yamberla 1999: 168).

Él mismo y su hermano Rafael Lema y otros amigos fueron a Lima-Perú, llegando a vivir por un tiempo en Chile.

Mientras esto sucedía, Antonio Quinche había viajado a Venezuela, contratado como profesor de tejidos. Luego lo siguieron Antonio y Rafael Lema. En los años 40-50 muchos más se integraron al proceso. Las familias Quinche, Lema, Conejo, Guaján, Chiza, de las comunidades de Peguche y Quinchuqui viajaban constantemente a Colombia y de ellos fueron las familias Conejo, Quinche y Lema las que fijaron su residencia en ciudades como, Popayán, Cali, Cúcuta, Bogotá, Medellín.

Panamá, Costa Rica, Brasil fueron los siguientes países a los que se dirigieron otros más, Cayetano Ajavi, como lo asegura uno de sus sobrinos y los Cahuasqui, fueron de los primeros en llegar a Brasil y Uruguay y ahora viven allá.

A finales de la década de los 60 y 70 los comerciantes esta vez se dirigieron a la región del Caribe, estuvieron en ciudades como: Santo Domingo, Islas San Andrés, Curazao, Aruba, Puerto Rico.

Como última etapa está la que se inició en los años 70, cuando la proyección migracional alcanzó distancias que llegaban hasta Norteamérica y Europa. Antonio Morales de la comunidad de Quinchuqui fue uno de los primeros en viajar a Estados Unidos en el año 65 junto a Segundo Lema (hermanos de Antonio Lema), Rafael Chiza y Alberto Vega de Quinchuquí, Segundo Muenala y Alonso Muenala de Peguche y Segundo Chalán de Agato (Conejo, Cachihuango y Yamberla 1999: 168)

Los Chalán, Amaguaña, Santillán, de la comunidad de Agato fueron, en los años 70, los primeros en viajar fuera del continente con dirección a España.

A muchos el mantener identidad propia, les proporcionó mayor fortaleza para enfrentar las dificultades, propias del extraño en otras tierras. Fuera de los límites del encierro físico, mental y emocional en el que la mayoría vivía, el salir les devolvió seguridad, estabilidad, revalorización de lo que eran y tenían culturalmente. Fuera del país pudieron encontrar “respeto, consideración, admiración, interés por lo que eran” (repetidas veces lo dijeron muchos de los entrevistados, tanto los mayores como los jóvenes).

Alemania, Bélgica Holanda, fueron países a los que en los siguientes años se dirigieron los más jóvenes e intrépidos, generalmente hijos y nietos de los primeros viajeros, en busca de mejores mercados. Los 80 fueron años de *fiebre* por viajar o lo que Emily Walmsley denomina como “síndrome migratorio”.

Poco a poco los viajes se extendieron hacia todo el mundo, y de eso la necesidad imperiosa de comunicarse en diferentes idiomas para poder preguntar, ofrecer, regatear. Se vieron obligados a dejar los miedos de hablar o dirigirse a un extranjero, conocer cada país (de los cuales nada sabían) al que llegaban, sus culturas, la gente, su geografía, sistemas de gobierno, los convenios y acuerdos internacionales que nuestro país tenía con otros países, los sistemas económicos, los valores monetarios, conocer los procesos de tramitación aduanera, las leyes arancelarias, etc.

El viajar, el ser los primeros en llegar a algún lugar, los que se van más, empezaba a ser el “signo distintivo”, para el joven kichwa otavalo y un ritual de iniciación para el nuevo joven emigrante. Llegó a ser de tanta familiaridad escuchar hablar de todos estos países, que pasaron a ser parte de la vida misma de los otavalos. Hasta los más pequeños llegaron a saber dónde esta Fran-

cia, Japón, Australia, Polonia, Sudáfrica, etc., sus idiomas, monedas, capitales, clima, etc.

Este hecho creó las condiciones para que el Kichwa otavalo sea uno de los pueblos indígenas económicamente más prósperos de la región. Cabe señalar sin embargo, que este no ha sido el único factor que ha propiciado el cambio y el desarrollo. No todos los indígenas de Otavalo son artesanos que estén en condiciones de comercializar. Entre los kichwas otavalo hay además intelectuales, políticos, académicos, campesinos, por lo que habría que precisar que la comunidad kichwa otavalo es social, económica y políticamente heterogénea.

De tal suerte que sus miembros se incorporan a esta dinámica intergrupala como también intragrupal, a partir de capitales económicos, culturales, educativos y simbólicos distintos (para hablar en términos de Bourdieu). Estos aspectos y elementos, a mi parecer, han favorecido la construcción de la imagen o la diáspora del *Runa* (ser humano) del nuevo milenio.

### La cultura del viajero: simbologías

La conversación sostenida con un joven kichwa otavalo de 24 años aproximadamente, me ayudó a confirmar que para los muchachos de su edad, las actividades económicas más importantes eran: viajar y negociar. El atribuía como una particularidad propia del otavalo el probar, arriesgar y aventurarse a traspasar, lo que el denominaba, las rayas (límites físicos, sociales, culturales etc.) que separan y diferencian.

A veces, parecía que los llegaba a entender y ellos entenderme a mí, pero de repente algo tenía que pasar y todo se quedaba ahí no más... Entendí entonces que cada uno era lo que era, y aceptar eso me ayudó a saber que la vida acá puede ser más sencilla<sup>8</sup>.

La conversación que teníamos en ese momento giraba en torno a las diferencias culturales que hacían que unos y otros se mantuvieran a un extremo y otro de la *raya*. Él declaraba ser de una cultura que se *diferenciaba* del resto por ser *comerciante por naturaleza*. Alguna vez intentó -decía él- trabajar como asalariado en un restaurante y vivir como el resto de los que salían *pero eso no era para mí* se dijo, y entonces siguió haciendo lo que sabía, *viajar vendiendo artesanía y haciendo música*. La imagen del otavalo como comerciante y viajero exitoso está cargada (sobretudo para el mismo otavalo) de un valor *simbólico* trascendente y extensivo, en el sentido de que muchos mestizos de

Otavalo han adoptado símbolos distintivos de *lo indígena* como el cabello largo, para aumentar las probabilidades de éxito al viajar y comercializar la artesanía o música en el exterior. Esto marca los lineamientos de redefiniciones y resignificaciones de la identidad cultural con respecto al indígena.

Muchos de los jóvenes con los que había conversado, tenían la concepción de que *viajar* era una particularidad propia de la identidad de los otavalos. Para muchos de ellos el viajar y hacer comercio se había vuelto una forma de vivir, en un “signo distintivo” de lo que es ser un *otavalo*. Los que no viajan, sean estos indígenas urbanos o comuneros, están en mayor o menor intensidad identificados con esta percepción de lo que es ser indígena otavalo.

Bien cabría decir, entonces, que la *distinción* que se genera y representa en el espacio social, refleja las “estructuras, estructurantes” del individuo o los individuos que se adscriben, en este caso, al grupo de jóvenes comerciantes y viajeros, con un componente cultural que Bourdieu califica como el “volumen global del capital” en cuya estructura confluían las representaciones determinantes de por un lado las diferencias o distinciones del otavalo con los mestizos, y por otro de los viajeros y comerciantes del resto de indígenas otavalos, agricultores, estudiantes, profesionales, etc. Las diferencias percibidas a través de las:

Categorías sociales de percepción, de estos principios de visión y de división, las diferencias en las prácticas, en los bienes poseídos, en las opiniones expresadas, se convierten en diferencias simbólicas y constituyen en auténtico lenguaje (Bourdieu 1997: 20).

El lenguaje que organiza y produce los bienes, “las prácticas y sobre todo las maneras” del conjunto de rasgos que diferencian.

El viajar, por lo que vemos, además de haberse convertido en un medio para mejorar económicamente las condiciones de vida de los kichwas otavalos (no solo para los que vienen y van o los que se han quedado fuera, sino para los que nunca han salido) se ha constituido en un referente de identidad étnica y cultural<sup>9</sup>. Una cultura que finalmente ha servido para destacar la diferencia, entre el *nosotros* y los *otros*.

Por otro lado, si entendemos a la identidad como un elemento constitutivo de las estructuras y los hábitos regulados por la práctica en la cotidianidad de los espacios sociales simbólicos, entonces el viajar y comercializar logrando éxitos, tienen para el grupo de los otavalos, connotaciones e implicaciones que determinan el valor distintivo o los signos distintivos de su nueva identidad cultural.

El viajar para ser el *primero* en llegar a un país o una ciudad, el lograr *vencer* los niveles de dificultad para ingresar a los diferentes destinos (visado, permisos especiales para comercializar participando en ferias, bolsas de viaje, etc.), alcanzar las *mayores* distancias, a más del éxito y la prosperidad alcanzados<sup>10</sup>, representan la *distinción*, en la que se distribuyen y construyen los diferentes espacios y estructuras del capital económico y cultural de su grupo.

Coincido plenamente, en ese sentido, con lo afirmado por Bourdieu sobre lo que se entiende por espacio social y espacio simbólico y lo tomo como referente para explicar el caso de los jóvenes kichwa otavalo. Él dice que:

... El espacio social de las posiciones sociales se retraduce en un espacio de tomas de posición a través del espacio de las disposiciones (o de los habitus); o, dicho de otro modo, al sistema de desviaciones en las dimensiones mayores del espacio social corresponde un sistema de desviaciones diferenciales en las propiedades de los agentes (o de las clases construidas de agentes), es decir en sus prácticas y en los bienes que poseen. A cada clase de posición corresponde una clase de habitus (o de aficiones) producidos por los condicionamientos sociales asociados a la condición correspondiente y, a través de estos habitus y de sus capacidades generativas, un conjunto sistemático de bienes y propiedades, unidos entre sí por una afinidad de estilo.

Es decir que cuando se incorporan y construyen elementos y prácticas generadoras y organizadoras de lo que se conoce como espacios sociales, en este caso el viajar *pero* viajar cubriendo grandes distancias, comerciar *pero* para lograr negocios exitosos, determinan las prácticas *distintivas y distintan* que se convierten en las diferencias *simbólicas*.

Estos principios de diferenciación determinan el modo de interpretación y ordenamiento de las representaciones de los agentes sociales, sin tener sin embargo que obedecer necesariamente a reglas determinadas ni caer en una suerte de anarquía de las distinciones y simbologías. La unidad de los espacios sociales, motiva y se perpetúa en la cotidianidad que constantemente se reconstruye y se readapta.

### **De agricultor a emigrante transnacional**

En el marco de un contexto de mercado no ha sido posible para los otavalo mantenerse al margen de los cambios y transformaciones, tanto más si sus economías están estrechamente relacionadas con el mercado internacio-

nal y cuando tienen que luchar en sociedades y culturas diferentes de las que, consciente o inconscientemente, reciben influencias de todo tipo.

Antes de que la producción artesanal alcanzara las dimensiones de masiva comercialización y alta rentabilidad que actualmente tiene, los kichwas otavalos fueron en sus primeros momentos, según los testimonios obtenidos, experimentados comerciantes de ganado y pequeños productores agrícolas.

La combinación de agricultura, ganadería y artesanía sirvieron inicialmente, como en todo tipo de economía de sustento, para reforzar algunas de las ventajas de la producción doméstica. El indígena antes de incursionar en el mercado internacional, se dedicaba no solo a la agricultura sino también a la artesanía, al pequeño comercio y a los servicios. Variedad de actividades que le permitían subsidiar la economía de la unidad doméstica.

Desde chiquito acompañaba a mi papacito a Quito, Tulcán, a vender el ganado que comprábamos, y que criábamos también. Después, cuando yo estaba joven, entregábamos ganado al camal de Quito. Para recoger el ganado íbamos a Carchi a los páramos de San Gabriel, Guacas, comprábamos allá y nos íbamos a Quito a entregar el ganado. En ese tiempo como no había ni carro, íbamos a pie a Tulcán y pasábamos a Quito de una sola. Nos demorábamos mínimo un mes, dependiendo de las cabezas de ganado que llevábamos, entonces las más de las veces caminábamos al ritmo del ganado<sup>11</sup>.

La rápida integración a la economía ampliada de un buen sector de productores y comerciantes de artesanías, distingue las particularidades de la situación del productor agricultor y el artesano. En el caso de los agricultores, su reproducción esta parcialmente mediada por el mercado, lo que quiere decir que no participa de una organización propiamente capitalista.

La producción artesanal inicialmente vinculada al mercado interno se mercantiliza a escala internacional aproximadamente desde los años 70, en que se dieron los más grandes desplazamientos emigracionales. En este espacio se busca acceder a los denominados nichos de la economía de mercado.

La artesanía en estos treinta años, pero especialmente en los últimos quince, ha alcanzado perspectivas expansivas tanto como masivas de producción y consumo en el mercado internacional. Dejando de ser por su especificidad comercial, expresión y patrimonio cultural de este pueblo, más aún todavía si a la producción artesanal se la entiende exclusivamente como folclore que está constituido por un conjunto de bienes y formas y bienes culturales tradicionales, principalmente de carácter oral y local, siempre inalterables.

La artesanía otavaleña aparte de no ser una producción exclusivamente artesanal, sino una fusión de lo tradicional con la industria textil con tecnología de punta, está además, destinada consciente y específicamente, a la comercialización en el mercado internacional (a nadie he escuchado hablar sobre un verdadero interés o preocupación por abastecer al mercado local con gustos, modas, etc.) Lynn Meisch en ese sentido observa que:

Otavaló es un mercado para turistas auténtico e intencional en el que la mayoría de textiles que se venden no son versiones comercializadas de tejidos indios tradicionales que se presentan como auténticos, sino que son textiles no-tradicionales hechos con la intención expresa de vender a extranjeros.

Visto el hecho desde este ángulo, la artesanía otavaleña efectivamente desde hace mucho tiempo que dejó de ser producción, en sí misma, de la expresión cultural *tradicional* de los otavalos. Conscientemente transmutaron la producción manual artesanal de consumo local, en producción en serie de artesanía *exótica*, que es lo que demanda el mercado internacional. De ahí que la artesanía en sí, cumple sobretodo con la función de ser un bien disponible para el receptor (para quien está específicamente elaborado) y mediadora cultural entre el *yo* y los *otros*.

El valor de la artesanía ha terminado teniendo significados simbólicos moldeados por los intereses económicos y culturales del otavaló, lo que ha permitido sorprendentes cambios en su comercialización, en la que el indígena se ha convertido en “intermediario de artesanías nativas de América Latina [y del mundo].” (Kyle 2001: 105) En todo caso, el boom de la producción artesanal de los otavalos, no ha menoscabado su identidad como grupo socio-cultural.

La producción artesanal otavaleña por lo tanto, según lo expuesto anteriormente, pese a estar básicamente determinada por un valor económico, podría ésta sin embargo, como lo dijera Néstor García Canclini, contener una carga de simbología de la pertenencia que “alude al origen” porque en este caso, la artesanía de los otavalos podría ser entendida y utilizada por el comerciante como el modelo simbólico de su identidad de indígena y productor comerciante.

Lo que sí es evidente por otro lado, es que es mas bien la tradición de buen y exitoso comerciante, empresario, productor lo que representa precisamente para él, un aspecto relevante de su identidad interna y externa.

Por lo que se podría plantear la hipótesis de que la identidad cultural de esta comunidad kichwa, no se encuentra representada por los objetos en sí,

sino por una trama de significados cambiantes, móviles, mutables dentro de la cual los propios objetos adquieren sentido y valor.

La estructura social agrarista de la colonia, la república e incluso la democracia, reprodujo un sistema de relaciones sociales, económicas de dominación que fijaban los significantes de desvalorización y subordinación del *ser indígena*.

La concepción estancada de una dimensión “campesina-agrarista” del indígena, se opone directamente a lo anteriormente expuesto, en el sentido de que los agricultores como los artesanos y los que no son ni artesanos, ni agricultores, mueven y se mueven en “varias lógicas productivas, en varios ámbitos y en varias dimensiones que rebasan aquella estrictamente agraria o campesina” (Martínez 2000: 21).

Luciano Martínez, en su estudio sobre las economías rurales en la sierra ecuatoriana, trata de demostrar que las actividades no agrícolas en el medio rural, conforman un elemento central en la generación de empleo y obtención de ingresos para las familias campesinas.

Los otavalos en este caso no han sido la excepción, ya que un gran sector agrario indígena ha diversificado sus actividades económicas con la finalidad de dinamizar sus ingresos familiares, activando e incluso reemplazando la agricultura con la producción y comercialización de la artesanía.

La unidad económica agraria de bienes comerciables y de consumo, concebida en un ámbito propiamente local, se reproducía en las relaciones comunitarias de la cultura local, la agricultura así como la posesión de la tierra, entonces, no solo fue importante como fuente de ingresos, sino además como seguridad social (Meier 1996: 162), la cual garantizaba la prolongación y reproducción del grupo.

La confinación de los indígenas a “las zonas de refugio” o comunidades, con el supuesto de guarecerlos de los “contagios culturales” y sobretodo para garantizar la prolongación de los sistemas de explotación, finalmente perdió asidero en el momento en que las comunidades dinamizaron la movilización emigracional hacia la ciudad de Otavalo. Los primeros en llegar se encontraron con la brutal agresividad y rechazo de los mestizos de la ciudad, quienes se sintieron ofendidos y violentados por el *atrevimiento* del indígena que invadía un espacio al que consideraban *solo para blancos*.

Era duro aguantar la agresividad de los mishus [mestizo]. A ellos les molestaba tanto que hubiera ya algunos indígenas que habíamos llegado a la ciudad no para trabajar como sirvientes, sino que teníamos nuestros propios talleres

y éramos muy independientes, pasaba de todo, hasta los estudiantes de colegio eran unos verdaderos patanes, las cosas han cambiado muchísimo ahora, pero antes esos estudiantes eran los peores, cuando caminaban por las calles mejor era retirarse, porque pasaban como manada de caballos pisando, empujando, pegando o lo que sea. Cuando en esa época (en los años 1945) entre dos llegamos a tener carros, nos hacían de todo también, los choferes te arrinconaban en el camino y no dejaban pasar, a veces de la tanta envidia, ira que sería, se bajaban del carro y venían insultando a patear el carro de uno. Nunca dejé que las cosas pasaran así no más, por eso que siempre pasaba en la comisaría denunciando, peleando para que se haga justicia, muchas veces no se lograba nada, pero de todas maneras sirvió porque así logramos que las cosas ahora sean bien diferentes acá (conversaciones familiares).

Para ese entonces no se contaba con “redes urbanas” que permitieran una mejor integración de la nueva población indígena en el espacio urbano. Esta postura ubicua de “agrarizar” al indígena y todo lo indígena, al punto de asignar como exclusivo de lo indígena su arraigo con la tierra y la agricultura, toma otras características que van determinándose de acuerdo a las nuevas necesidades sociales, económicas y políticas del tiempo y espacio cultural del indígena comerciante, empresario exportador.

La unidad económica familiar de base agraria local, se transmuta posteriormente para el empresario de artesanías en una economía de mercado global, en la que la tierra y la comunidad, no tienen únicamente un valor económico y sociocultural de subsistencia, sino un valor simbólico que le permite, sobretudo, ganar y mantener prestigio y reconocimiento ante los de su grupo. De ahí que el otavalo, no abandona las tierras que posee en las comunidades de donde provienen. Es más, tratan de adquirir más tierras que no se dedican a cultivar (pero que aseguran sus cuidados a través de un mecanismo conocido como *al partir*, es decir la repartición equitativa de las cosechas entre el que cuida y el dueño de la tierra, pero que afirman les da seguridad, ante cualquier eventualidad (muerte, desmejora del negocio artesanal, herencia para los hijos, etc.).

Es un hecho, entonces, por lo que acabamos de mencionar, que las formas cambiantes en las que se organiza la cultura, redefinen y resignifican sus expresiones, disuelve los vínculos entre significados y significantes y construye una manera propia de concebir, desarrollarse, relacionarse y auto-percibirse.



Comerciante de  
artesanías en la  
sabatina feria de la  
"Plaza de Ponchos".  
Foto: Joshi  
marasapi@hotmail.com

### **Nosotros no viajamos como los demás**

La migración entendida como el desplazamiento de entrada y salida de un determinado lugar de origen y entrada a un lugar destino por razones de necesidad económica o elevación de una mejor calidad de vida; no es la única, si tomamos en cuenta que otros como los jóvenes kichwas otavalo emigran con la intención de conocer "otros mundos, por experimentar otras cosas"

que les permita cambiar de lugar, dejar uno conocido, por otro que es desconocido y excitante<sup>12</sup>.

Si bien es cierto que el imperativo de las necesidades económicas o mejora de la calidad de vida, es uno de los principales causales de los flujos masivos emigracionales en nuestro país, es mi interés profundizar en otro aspecto de la emigración. La emigración de los kichwas otavalos vista desde el aspecto cultural e identitario, que es donde creo yo radica la diferencia con las demás formas de emigrar.

Hacer la conexión o un estudio asociativo de este fenómeno con la migración cultural, detenerme en aspectos fuertemente vinculados con la identidad étnica y cultural.

Los otavalos, como ya fue expuesto anteriormente, son un pueblo tradicionalmente comerciante y viajero. El hecho en sí se vuelve evidente cuando alcanza la magnitud de masivo y extensivo en el tiempo y en la intensidad de la replica.

Actualmente los jóvenes indígenas siguen usando y replicando los mecanismos o estrategias de mercadeo, y migración.

Aunque no es descartable la migración obrera, es claramente definible que los kichwas otavalos viajan ante todo como grupos especializados de mercaderes de artesanía y música. El ser un trabajador asalariado en el exterior, puede en muchos de los casos, ser visto como fracaso y desprestigio. El ser exitoso y próspero como comerciante o músico, tiene por lo tanto para el otavalo una imperiosa connotación simbólica de construcción étnica cultural.

He viajado por muchos lugares de Europa, y ahora últimamente estoy por Estados Unidos, a mestizos otavaleños y ecuatorianos he visto muy poco, y es que ellos a diferencia de nosotros pasan encerrados como trabajadores en casas, restaurantes, edificios, en fin... nosotros no, nosotros estamos por todas partes, un día en un lado, un día en otro con la artesanía y con la música... Más bien me he encontrado más con peruanos y bolivianos, con los que a veces hasta nos hemos juntado para tocar nuestra música, ellos aprenden a tocar nuestra música y nosotros la de ellos, es muy interesante...

Los ecuatorianos con los que me he encontrado yo les veo un poco como perdidos porque llegan allá pensando que van a poder seguir comportándose como en Ecuador mismo... si porque me parece que siguen siendo arrogantes, creídos, y eso les golpea más, primero porque van creyendo que allá van a poder trabajar como oficinistas por ejemplo, y poder mandar, pero nadie les para bola (prestar atención,) la profesión, a excepción de unos pocos, no creo que les sirva para nada allá<sup>13</sup>.

Por la descripción de este testimonio, el mecanismo a seguir, desde lo que se sabe de los primeros migrantes, es la venta ambulante, aunque cada vez la participación en ferias viene a remplazar el tipo de venta ambulante, de todas maneras constantemente se movilizan de ciudad en ciudad y de feria en feria.

La emigración en un principio fue reducida, y se organizaba entre un grupo de amigos o familiares de tres o cuatro integrantes con la finalidad de tener más seguridad y ayuda mutua e incluso para mantener un buen surtido de artesanías ya que si a uno se le acababa, por ejemplo, las chalinas de color blanco, pedía al compañero que cubriera la cantidad faltante, o en muchos casos también se podía contar con préstamos de dinero (conversaciones familiares).

Entre los jóvenes la agrupación constituye un mecanismo y estrategia de resguardo (vivienda, instalación de taller, estudio de mercado, vigilancia policial, etc.). Los grupos de músicos o de comerciantes de artesanía, mantienen una estructura de compromiso y deber entre unos y otros, son raros los casos de muchachos (por lo que he podido informarme) que viajen solos. Es necesario mencionar, sin embargo, que este sentido de grupo, de cooperación, prácticamente se pierde en la relación intragrupal.

David Kyle en su trabajo etnológico de los otavalo, observa a propósito de este particular que:

En contraste con la aparente camaradería del mercado turístico el sábado, los comerciantes otavaleños guardan celosamente la información respecto a sus clientes-contactos así como aquella referente a los mejores lugares para vender afuera. Un joven comerciante otavaleño comentaba que lo que más le sorprendió de la vida en la ciudad de Nueva York —donde una pequeña colonia de algunos cientos de Otavaleños va y viene— era la falta de solidaridad y ayuda mutua entre los miembros de su mismo grupo étnico (Kandell citado en: Kyle 2001: 100).

Se podría esto explicar si ponemos atención en el tipo de organización o estructura social de los kichwas otavalo.

La sociedad indígena es un tipo de organización social básicamente estructurada en el desempeño de roles y status. El *prestigio* que un grupo de músicos o una familia busca obtener ante el resto del grupo al salir al exterior, bien podría ser interpretado como un juego de representaciones simbólicas, que determinan la forma en que se han de ir fijando los roles y el status.

Si hace 15 a 20 años los medios de control social como la reciprocidad y redistribución mediaban y vigilaban por la situación de igualdad social y económica, a través de las prácticas de las *obligaciones* como el de ser *prioste* de una fiesta, con la finalidad de no ser sancionado socialmente ante los amigos, familiares y el resto de la comunidad, sino ser aceptado y respetado socialmente por el prestigio adquirido a través del *cargo pasado*.

Entonces, haciendo referencia a lo anteriormente expuesto, el sentido de reciprocidad y redistribución es reproducido al nivel de las relaciones intergrupales, pero en el ámbito de las relaciones intragrupalas priman los fundamentos que fijan los roles y status a través del prestigio.

La necesidad de mantenerse en la dinámica del mercado internacional, que debido a la sobreoferta de artesanía está, según versiones de los mismos migrantes, *quemándose* deteriorándose con cada año, ha delimitado las relaciones sociales y comunitarias a un plano casi estrictamente familiar. La afinidad en la organización de la producción, recolección y comercialización de la artesanía está centrada en la familia.

Existen muchos casos de familias que trabajan en conjunto, buscando asegurar, con base en un entendimiento y en acuerdos la economía de cada uno de sus miembros (Conejo, Cachihuango y Yamberla 1999: 164).

La crisis por la que atraviesa en estos momentos la comercialización de artesanía enfrenta al comerciante indígena a una situación de dura competencia no solo entre sí, sino con la producción artesanal de otros pueblos del mundo. Aunque las consecuencias de este hecho son múltiples, la que más se siente entre sus miembros es precisamente la falta de solidaridad. Sin poner de lado o desestimar los grandes cambios e incluso las muchas dificultades socioculturales por las que atraviesan la identidad étnica de los jóvenes kichwas otavalos, estimo, sin embargo que es necesario hacer referencia a los antecedentes históricos de este pueblo así como el de todos los pueblos, en el sentido de que la construcción cultural e identitaria está supeditada al desenvolvimiento y desarrollo de los procesos, de los momentos y de los tiempos.

La *transición* en este sentido, es el paso que se da entre un momento y otro hacia el instante, la forma, el contexto en el que la identidad y la cultura se desestructuran y reestructuran. La transición es para los jóvenes kichwas el momento por el cual “necesitamos pasar, experimentar, aventurarnos” para construir la identidad de ahora.



*Joven kichwa-otavalo  
comerciante de  
artesanías de la  
comunidad de Peguche,  
en América del Norte*

Pedimos permiso a nuestros mayores para hablar de su vida y de su pueblo, para caminar juntos haciendo caminos nuevos sobre las huellas que no han podido ser borradas<sup>14</sup>.

## Notas

- 1 Renato Rosaldo hace un análisis bastante profundo sobre la relegación que el individuo y las culturas móviles se ven sometidas, porque no entran en el marco de los intereses y preocupaciones del análisis social, las sociedades que se encuentran en las “zonas vacías” y las “zonas de invisibilidad cultural” porque como él mismo lo dijera son “un poco de esto y de aquello, y no mucho de lo uno ni de lo otro”.

- 2 Los jóvenes han adoptado calificativos como autóctono o “papacho” para definir al que se quedó en el pasado y el de universal para calificar a la persona indígena que es de, y está en todas partes, es decir que es “abierto” y no tiene miedo de pasar la “raya (frontera) aunque sea para curiosear” y que más ha viajado adquirido experiencia.
- 3 08E M. M., Agato, abril 2001
- 4 “La frontera étnica” está presente también en la interrelación con *los otros* que encuentran en los países a los que viajan; estos muchachos viajeros conocen ahora a europeos, hindúes, árabes, japoneses, etc. Por lo tanto el único referente de diferencia con el otro mestizo se extiende a un plano de diferenciación con múltiples “otros”.
- 5 09E S. T., Quínchuquí, Abril 2001
- 6 Otra de las ciudades a las que también se dirigieron son Quito, Guayaquil, Ambato, pero para el estudio de caso no los trataremos porque fueron bastante esporádicos si comparamos con lo masivas que fueron las emigraciones a Otavalo e Ibarra.
- 7 Estos apellidos son muy conocidos entre los indígenas de Otavalo, por ser los primeros en llegar a la ciudad y por estar entre los más destacados comerciantes.
- 8 010E H. C., Compañía Febrero 2001
- 9 Durante los últimos diez años, desde la mirada del otro, así como del mismo otavalo, la imagen que se ha construido de él es la del exitoso y próspero comerciante y viajero, pero por otro lado habría que decir que paralelamente a esta construcción, han surgido también de este grupo humano algunos de los más destacados líderes políticos, artistas, profesionales, académicos, etc. Desarrollar capacidades de liderazgo político, académico, artístico, es una de las tantas opciones que tienen los kichwas otavalo a parte de la producción y comercialización de las artesanías. La estabilidad económica no necesariamente explica la relación: entre más ingresos económicos más educación, de ahí que resulta siendo paradójico que sean precisamente los hijos de las familias indígenas más ricas que no hayan terminado los estudios secundarios y menos aún estudios superiores o sean líderes políticos, etc.
- 10 La adquisición de bienes e inmuebles de toda clase pero en especial de automotores último modelo y la adquisición o construcción de casas, determinan el valor simbólico del éxito y la prosperidad del comerciante otavalo, el poder adquisitivo reflejado en el ostento, es el que conjuga o estructura el espacio social y espacio simbólico del comerciante y viajero. En el medio de los comerciantes el no haber conseguido al retorno de un viaje, comprar una casa por ejemplo significa descrédito en “su” espacio social, el de los comerciantes y viajeros indígenas.
- 11 11E A. R., Peguche, Noviembre 2001 (87 años)
- 12 Es curioso como muchos de estos jóvenes, sin tener ninguna necesidad económica, viajan a comercializar artesanía y música. Conocí algunos de ellos, que estudiaban en universidades importantes del país y la provincia, que en los periodos vacacionales viajaban.
- 13 12 E E. M., Compañía, Junio 2000
- 14 Popol Vuh

## Capítulo IV

# DEL RECONOCIMIENTO CULTURAL A LA IDENTIDAD DEL MINDALAE

### El grupo élite de especialistas mindalae

Nuestras fantasías y pensamientos más profundos son producidos y están condicionados por nuestra cultura local. La conducta social está formada culturalmente. Las maneras de cantar, bailar, tejer, comer, educar, están asociadas a la identidad étnica, la cultura. Si la cultura se aprende y a partir de ella se selecciona y organiza la conducta humana, entonces, ¿la identidad cultural de los otavalos, esa forma *propia* de ser y de vivir como heredero de la tradición mindalá tiene sentido en su propio contexto y en sus propios términos?

Es necesario para los efectos de comprensión y concepción sobre lo que fue y constituyó la entidad corporativa, étnicamente diferenciada y a su vez elitista de los mindaláes antes y durante la colonia, recurrir a la documentación y sistematización de datos etnohistóricos obtenidos por estudiosos sobre el tema.

Frank Salomon nos proporciona información y registros que nos prueban la existencia de mindaláes desde 1559. Los datos históricos nos describen a los mindaláes como “un grupo de elite de especialistas” quienes merecieron un trato distintivo por parte de la corona española. Trabajaron extraterritorialmente. Estuvieron libres de mitas y tributos monetarios, a pesar de ser estas prácticas de dominación extendidas para la población indígena. Los mindaláes “... solo pagaban tributo de oro y mantas y chaquira de hueso blanco o colorados”. De ahí que su conducta tributaria fuese “diferente a la de otros naturales” (Paz Ponce citado en: Salomon 1980: 164-168).

Los mindaláes fueron proveedores, dentro y fuera de la región, de bienes imprescindibles y altamente apreciados. Sancho de Paz Ponce de León, por ejemplo, asegura haber conocido de la existencia de “Yndios mercaderes”

antes de 1582 quienes desempeñaron una labor mercantil de largo alcance y trascendencia tanto para el grupo indígena como para la economía colonial.

... Esta tradición de transacciones a larga distancia, resultó más desarrollada que la de Quito. En 1552 los visitantes ya justificaron la elevada tasa de tributo monetario, con la observación que los otavaleños tienen todo el rescate a lo más del de todo Quito y sus comarcas. (Salomon 1980: 296)

La raigambre mindalá largamente construida por los primeros pueblos (y para este caso los otavalo) en el tráfico especializado con un tipo de cambio más generalizado fue lo que determinó en primera instancia el alto status de los mercaderes. El rango de especialistas en estos quehaceres, efectivamente los convirtió en uno de los actores económicos más importantes.

La especialización como mercantes, así como la producción artesanal de finos textiles fueron las características más destacadas entre los pobladores de las comunidades investigadas. Aunque cabe señalar que indígenas de otras comunidades asentadas en los alrededores de la ciudad, como por ejemplo las que están a orillas del Imba Kucha (Lago San Pablo) salen a otras comunidades y fuera de la provincia a comercializar con granos, harinas o hacer trueque. Aunque se destacan más bien por comercializar esteras de totora, que crece en la laguna, y exportarlas fuera del país en especial a Venezuela.

Las explicaciones y respuestas al porqué los otavalo han sido, de todos los indígenas de la sierra y el país, quienes han tenido el mayor éxito en la producción y comercialización artesanal, se encuentra en el carácter complementario de su actividad económica.

La cultura textil de los otavaleños se remonta al comienzo de la historia de los indios andinos. Antes de la conquista, y antes de la llegada de los incas, los otavaleños y otros indígenas de otras tribus del Ecuador tejían mantas y frazadas con el algodón que obtenían del comercio con gentes de la jungla amazónica (Buitrón y Collier citado en: Meier 1996: 70).

La producción de telas otavaleñas en el periodo colonial, alcanzó gran envergadura. La demanda de éstas desde las minas del Perú y de la Nueva Granada, fue cada vez en ascenso, y se convirtieron en una de las producciones más rentables de la época.

Hasta 1573 Otavalo se había convertido en una de las encomiendas más grandes y rentables, rindiendo alrededor de 3.500 pesos al año por concepto de tri-

butos. Rodrigo de Salazar, su encomendero, se encontraba entre los dos hombres más ricos de la Real Audiencia (Anónimo citado en: Meier 1996: 73).

Siendo parte del corregimiento de Otavalo, la encomienda de Otavalo era:

... claramente la más importante pues incluía a 7 aldeas; Sarance que hoy es Otavalo, San Pablo de la Laguna, Cotacache, Tontaqui, Urcoqui, Tumbabiro e Inta, perteneciendo todas ellas a la encomienda de Rodrigo de Salazar (Ponce / León citado en Meier 1996: 75).

Entre otras características centrales para el resurgimiento económico actual de los otavalos están tradicionalmente el prestigio ganado como excelentes tejedores y una reputación comercial precolonial. Por otra parte está la imagen sostenida por los imagineros de la ideología del liberalismo económico nacionalista, ya común a finales del siglo XIX que crearon una “imagen modelo” del otavalo, diseñada para representar el futuro del indio ecuatoriano “civilizado” (Muratorio 1994: 132-134). Estos “productores de imágenes” que dotaron de distinción, belleza, aristocracia y excelencia reforzaron la construcción y reputación colectiva de la identidad étnica y cultural del otavalo.

De estas cualidades identitarias y culturales “potencialmente comerciales” promocionadas por las élites blanco-mestizas nacionales, llevadas por la idea del progreso, en el mercado de la moderna industria europea y norteamericana, (en el que lo no occidental se volvió, y sigue siendo, objeto de consumo folklorizado) terminaron apropiándose y beneficiándose los mismos kichwas otavalos, lo que finalmente favoreció los procesos de incorporación y cambio en la estructura socioeconómica de este pueblo.

En la actualidad los jóvenes indígenas hacen constantemente referencia a su tradición familiar y de pueblo como comerciantes. Muchos, por no decir todos, tuvieron padres y abuelos que *viajaron por el mundo vendiendo y comprando* y los que no los tuvieron hablan hoy de que *el deseo de viajar de aventurarse y lograr sobresalir con éxito en las ventas es una de las cosas que las llevan en la sangre*. Sea así o no, es en lo que creen y tienen éxito.



Propietario de tienda.  
Sitio de encuentro  
para muchos jóvenes  
kichwa-atavalo urbanos,  
dónde todas las tardes se  
reúnen a ensayar  
y crear música.  
Foto: Joshi  
morasapi@hotmail.com

## De 'mercaderes' itinerantes a exportadores

Mi papá me ha contado que su abuelo por parte de mamá, sabía tejer muy buenos casimires que hasta los mestizos de Quito le mandaban hacer obras. Mi abuelo y mi papá sabían tejer también muy buenos casimires y paños. Hasta ahora lo hacen pero ya no solo en telares sino con máquinas. Mucha gente de Quinchuquí y, según sé, de Peguche saben tejer muy bien, y con lo que producen se van a vender por todas partes de aquí mismo y por Europa, Norteamérica, y ahora últimamente hasta por Japón, Corea. Todos sabemos tejer y hemos viajado por todas partes para vender artesanía ya no solo de aquí, sino de todas partes, yo mismo vendo platería de Tailandia<sup>1</sup>.

La producción de casimires, bayetas, chalinas, complementaban los ingresos de varias familias indígenas. Con la sobreproducción de casimires, los tejedores más emprendedores previeron la necesidad de buscar nuevos mercados y adaptar su producción de acuerdo a la demanda. Ante este hecho circunstancial entendieron que el mejor mecanismo de sobrevivencia era el de mantener y potencializar las habilidades adquiridas a través de los siglos, utilizándolas de una nueva manera.

Cada comunidad indígena tenía diferentes habilidades, utilizaban diferentes herramientas, materias primas y producían diferentes tipos de artesanía. En la actualidad, se observa la ocupación física a manera de espacios simbólicos específicos en las ferias sabatinas, de acuerdo a especializaciones y a la procedencia de las comunidades de origen.

La elaboración de esteras de totora estaba y está especialmente a cargo de las comunidades de: San Rafael, Huayco Pungo, Pucará; Peguche se destacó siempre por su fino talento para la elaboración de textiles, Carabuela en el hilado y teñido.

Los indígenas de Quinchuquí eran esencialmente comerciantes de carne y artesanías<sup>2</sup>. Agato y La Compañía, pese a ser comunidades que geográficamente se encuentran más alejadas del centro urbano y que no se han caracterizado precisamente por tener contactos cercanos con la población urbana de Otavalo, se han destacado en la actualidad, según lo dijieran muchos de los entrevistados, por ser los más *arriesgados e intrépidos comerciantes*, porque son de los que viajan a los lugares más remotos como Japón por ejemplo, sin conocer a nadie allá, no hablar el idioma, *sin casi hablar el español, apenas leer y escribir, pero venden y se desenvuelven muy bien allá*. La parcialidad de Punyaro que esta continua a la ciudad de Otavalo, confeccionaba, y lo sigue haciendo, toda clase de canastas y utensilios de zuro. Tunibamba, alfareros por excelencia, elaboraban vasijas y utensilios de barro en general<sup>3</sup>.

La diversidad de producción artesanal de la que hemos hablado, se la comercializa en los últimos años en muy poca cantidad en la feria de los sábados, se podría decir que su elaboración está dirigida casi exclusivamente a cubrir las necesidades del consumo local, ya que la masiva producción y demanda internacional de artesanía textil las han ido paulatinamente desplazando y en algunos casos hasta remplazando<sup>4</sup>.

La necesidad de ampliar los espacios de acción mercantil de esta nueva clase comerciante, fija cambios importantes en la producción y comercialización internacional de los textiles. Los otavalo pensaron entonces en dirigir la

producción a la demanda creciente del mercado local para turistas, así como para el mercado internacional.

Con cada vez más capitalización y mecanización de la producción de artesanías en el valle, se volvió difícil para pequeños productores el competir con grandes compradores de fibras y tintes sintéticos, y telares eléctricos. Para resumir, en los años 70 estaba claro que para sobrevivir en el ambiente cada vez más competitivo de la producción de artesanías en Otavalo, las familias y las comunidades necesitaban acceso a crédito y acceso a los mercados extranjeros, dos recursos interrelacionados que las comunidades históricamente más independientes, 'progresistas', como Peguche, Agato y Quinchuquí (ver Buitrón 1974, p.49), estaban en posición de desarrollar. Así, la combinación de capital cultural y capital financiero, y el capital social con extranjeros poderosos, condujeron a la emergencia de una clase comerciante que ya no estaba atada a sus lotes agrícolas o telares familiares (Kyle 2001: 98).

Una de las características de la dinámica económica de los otavalos es que, al mismo tiempo que se da una fuerte competitividad económica que incluye a un gran número de familias nucleares y ampliadas, existen también ciertas estrategias de actuación que nos remiten a otro tipo de economía en la que entran en juego no solo los elementos propiamente económicos sino simbólicos.

Estas empresas familiares, a diferencia de la típica capitalista cuyo objetivo esencial es obtener una tasa de ganancia sobre la inversión, han adoptado mecanismos alternos que mas bien fijan la innovación, el acceso a nueva tecnología y calidad de materia prima, como los medios para obtener mayores ingresos a menor costo. En lugar de acaparar el mercado de modo monopolístico, desarrollan estrategias graduales de capitalización de base familiar.

Todos trabajamos, viajamos con la misma intención, la de poder ganar un poco más de lo que se gana acá. Tenemos el mismo derecho de ir a donde queremos y de producir lo que podamos. En eso no hay cómo impedir nada a nadie. Pero los que tenemos un poco más de posibilidades hemos tratado mas bien de optimizar la producción comprando maquinaria moderna, por ejemplo en mi familia tenemos cinco máquinas de tejer industriales (automáticas), y para la confección, unidoras, hilvanadoras, ojaladoras, botoneras, etc., y tratamos de mejorar la calidad de la materia prima, e innovar con nuevos modelos, colores. Esta producción está exclusivamente destinada al mercado internacional o entregamos a los compradores mayoristas que muchas veces son los mismos gringos o alguno que otro de los Llacta pura (coterráneos)<sup>5</sup>.

El tejido industrializado, utilización de energía eléctrica, la implementación de las fibras sintéticas y la sobreproducción de la artesanía han impulsado definitivamente a este grupo humano a entrar en una economía de exportación que le permita acceder a nuevos mercados.

### La familia mindalá: capital social



*Jóvenes en uno de los café net que son propiedad de prósperos comerciantes kichwas otavalo de la ciudad. Los jóvenes están bien familionizados con estos medios tecnológicos y los usan para comunicarse con sus familiares y amigos en todo el mundo.*

*Foto: Jashi morasopi@hotmail.com*

Se había dicho que la jerarquía elitista de los mindaláes otavalo, correspondía a la agrupación de mercaderes especializados, instancia que por su asignación, alcance y trayectoria se sustentó en la organización familiar así como de sus redes. “El carácter hereditario, vitalicio y la asignación de la mujer como mindalá”<sup>6</sup>, reflejan la poderosa estructura corporativa de esta instancia así como el importante rol que ésta debió jugar en la dinámica socioeconómica y política local como regional de esa época.

Al contextualizar al mindalá en el presente, nos encontramos con otavalos productores, comerciantes, exportadores de artesanía, música y emigrantes estrechamente vinculados al mercado globalizado. Nos queda, sin embargo, aún suelto el tema de la *familia* y el papel que ésta ha jugado y juega en la cimentación de la economía empresarial transnacional y la continuidad de pertenencia e identidad étnica y cultural.

La comercialización externa de sus productos locales y de la de otros grupos abrió un espacio propio en el mercado global para las artesanías elaboradas por mano de obra familiar. El éxito del crecimiento económico de los indígenas otavalos en gran medida se basó en su habilidad tradicional como comerciantes, más la posibilidad de producir y reducir costos a través de la conformación de redes familiares y de parentesco entre los de su grupo.

Las familias indígenas dedicadas a la producción y comercialización de artesanías, no solo que rompieron con los esquemas de producción y comercialización clásicos del capitalismo neoliberal sino que la adaptaron y sincronizaron en ese sentido, a sus propios modos de movilidad comercial.



*Familia de comerciantes de artesanía, frente a un almacén de su propiedad. Se dice que aproximadamente el 80% de la población total de indígenas urbanos posee un almacén de artesanías en la ciudad, mientras el restante 20% puede tener talleres de producción artesanal o cualquier otro tipo de negocio.*

*Foto: Joshi morasapi@hotmail.com*

Uno de los aspectos que podría definirse como trascendental en la construcción de este tipo particular o no común de desarrollo económico es el del control del ciclo productivo y de la comercialización que recae sobre las familias ampliadas o redes familiares indígenas. Un joven indígena nos grafica este hecho de esta manera:

Mis hermanos mayores, principalmente, y yo viajamos por muchas ciudades de Norteamérica comercializando la artesanía, hace casi diez años que lo hacemos y ya conocemos muy bien el mercado americano. Mi papá, dos tíos y las esposas de mis hermanos se encargan de preparar toda la mercadería que necesitamos para cada temporada, viajan a Carchi, Ambato, Cuenca a buscar lo que mandamos a pedir. Otros tíos y primos producen los sacos, gorras, ponchos, y muchas otras cosas de lana y un poco también de camisas, pantalones y vestidos de algodón y lienzo. Lo que no se alcanzan a producir tratan de conseguir donde otros productores<sup>7</sup>.

El hecho de que la producción y comercialización de artesanías esté en manos de las redes de familias indígenas que conforman las pequeñas y grandes empresas de producción, comercialización y exportación, repartidas entre los padres, hermanos, primos, tíos, abuelos no es casual, responden mas bien a prácticas culturales estructurales que por sus particulares características bien podrían definirse como “capital social” considerando que la base de la estructura de estas redes familiares están determinadas por la parentela o familia quienes interactúan eficazmente en la especialización y organización del ciclo productivo de la artesanía.

[...] confianza, normas y redes, que pueden mejorar la eficiencia de la sociedad facilitando la coordinación de acciones. El capital social es productivo, como otras formas de capital, haciendo posible conseguir metas que no se obtendrían sin su concurso (Putnam 2000: 72).

La práctica de las relaciones de tipo familiar que involucra en la actividad comercial a toda la familia, es una prueba de que el núcleo de producción, acumulación, consumo y distribución de diferentes tipos de capital, está en la familia, sustentadas en particularidades determinadas de organización tradicional de las instancias o núcleos de comercio y economía.

La incorporación de las familias indígenas en la comercialización de artesanía se dio también bajo el principio de solidaridad y reciprocidad, aunque hay que aclarar que ésta tuvo nuevas variantes de expresión; así por ejemplo, en una familia ampliada compuesta por padres, hijos, nietos, tíos, primos,

suegros, cuñados etc., que conforman una sociedad familiar, no es tácitamente definido el rol individual de cada *socio*, sino mas bien predomina el papel de la colectividad.

Todos en determinado momento, hacen las veces de productores, comercializadores y exportadores, así por ejemplo, cuando un comerciante está fuera del país pueden ser su padre como su esposa o su hermano como productores, quienes se encarguen de la administración de la empresa familiar. A su regreso el comerciante puede hacer las veces de productor y gerente de la empresa familiar, mientras se queda entre los suyos.

De hecho, el capital social se construye en torno de las redes familiares como también intra- grupales, aspectos que se translucen en las prácticas de construcción de redes de parentesco entre los que ostentan poder económico, en función de fortalecer e incrementar los bienes materiales y capital de los involucrados.

La relación entre unas propiedades, poseídas por unos agentes, y unas categorías de percepción, [...] que, en tanto tales, constituyen y establecen unas categorías sociales [...] basadas en la unión (la alianza, la vida en comunidad, el matrimonio) y la separación (el tabú del contacto del matrimonio con una persona considerada inferior...) (Bourdieu 1997: 174)

La comunidad del grupo de *nosotros* a través de la articulación económica con el mundo exterior, se amplió de un grupo sustentado en redes familiares y locales de parentesco y ayuda mutua, a un grupo que alcanza dimensión internacional. Relaciones personales que van desde las redes de compadrazgo y emparentamiento por medio del matrimonio con extranjeros<sup>8</sup>.

Tengo muchos buenos amigos en muchos países de Europa, para nosotros es muy importante contar con el apoyo y la colaboración de ellos. Muchas veces me han salvado de situaciones duras. Al inicio, cuando apenas estábamos conociendo la movida de esos países, los amigos que conseguí por allá me ayudaron facilitándome un lugarcito para dejar los cartones de mercadería que llevaba. Donde unos dejaba un cartón de sacos, donde otro un cartón de camisas y así donde se pudiera.

Tengo muy buenos amigos en Europa. A uno de mis mejores amigos le hice padrino de bautizo de mi hija. Le convencí y le invité a que venga a conocer Ecuador y aprovechando que estuvo acá le hicimos padrino de bautizo<sup>9</sup>.

Las relaciones de parentesco, por otro lado, recaen en la preferencia de las prácticas endogámicas (Aunque no se excluye las posibilidades de uniones exogámicas). Los mismos jóvenes entrevistados, recalcaron su predilección por las uniones matrimoniales entre los de su mismo grupo. Este hecho me parece que por sobretodo obedece a la necesidad de fusionar y extender las relaciones familiares entre los que ostentan poder económico. El juego de la construcción del capital social y simbólico busca fortalecer e incrementar los bienes y capitales de los involucrados.

Tomando en cuenta este hecho, se podría decir que la extensión de las relaciones familiares se sustenta en este caso, en la intencionalidad y la conveniencia de mantener un espacio social determinante-indígena, en el que se da un juego de relaciones de acción estructurada que responden “a la producción de creencias, esquemas de percepción y de valoración” del capital simbólico, económico y social.

En ese sentido, las familias indígenas dedicadas por sobretodo a la producción y comercialización artesanal se han constituido en el “capital simbólico y capital social [que] sólo pueden reproducirse mediante la reproducción de la unidad social elemental que es la familia” (Bourdieu 1997: 172).

Lo que demuestra que pese a la importancia de las relaciones económicas entre los miembros de la comunidad, éstas no son todas ni las únicas, existen definitivamente aspectos sutiles de particularidad que se mantienen hasta en las prácticas más radicales de desestructuración cultural y social como es la economía de mercado.

Es así por ejemplo, que aparte de la incorporación familiar de los comerciantes indígenas en la comercialización de la artesanía, se da también, otro hecho que vale la pena destacar y es la práctica del principio de solidaridad y reciprocidad, aunque hay que aclarar que ésta se da con nuevas variantes.

El “bien público” cuyo componente esencial recae sobre la práctica de la confianza, la reciprocidad y el compromiso entre sus miembros (y como hemos visto también con los que están fuera de ellos) fue trascendental para edificar este tipo de sociedad comercial con redes sociales densas y expansivas “inculcadas preferentemente por modelos (copia), socialización (incluyendo educación cívica) y sanciones” (Putnam 2000: 73).

Se podría decir entonces que la socialización de esta práctica de relaciones familiares y de parentesco ha definido las formas de comportamiento e interrelación de sus miembros, lo que ha garantizado en alguna medida el bienestar, por escalas y niveles, de todos los involucrados, es decir que si un her-

mano de un núcleo familiar pudo elevar su nivel económico a través de la comercialización de la artesanía, éste necesariamente involucrará a otros miembros de su familia en esta actividad económica, lo que terminará por beneficiar a un amplio número de parientes del clan familiar. De ahí que sea difícil, por un lado, encontrar a un comerciante que no haya recibido ayuda de algún familiar y que éste a su vez, no haya apoyado económicamente o incluso enseñado a *incursionar en el mundo de los negocios* a algún familiar. Este tipo de práctica se extiende incluso a los amigos o conocidos.

Al inicio uno viajaba solo con mercadería prestada ya sea de los mismos familiares, de amigos o de quien quiera, pero uno hacía todo el esfuerzo por mandar a pagar lo más rápido que se pueda. Nunca le he fallado a nadie por eso será que nunca me han negado la mercadería. Tengo muy buena relación con la gente que me ha ayudado y trato siempre de no ser mal agradecido<sup>10</sup>.

Las cosas han cambiado mucho últimamente, ya no se puede confiar tanto como antes, sin embargo con la gente que no me ha fallado, yo les mando no más la mercadería. Algún rato pienso que me han de saber devolver el favor cuando yo también necesite<sup>11</sup>.

Las normas de reciprocidad y compromiso viabilizaban la disminución de los costos de las transacciones y facilitaba la cooperación. Por los préstamos que se realizaban entre los miembros de estas redes no se cobraba intereses. En muchos de los casos, incluso, el comerciante que prestaba dinero o mercadería, no necesariamente llevaba un registro de lo que daba como préstamo. El nivel de confianza y reciprocidad por lo que anotamos, infringía directamente en la conformación de las redes familiares de productores, comerciantes y exportadores<sup>12</sup>.

Confluir en la producción de agentes sociales que se representen en el “espacio simbólico” de rasgos y signos distintivos, mediante la habilidad de adaptar favorable y rápidamente las relaciones de tracción, cruzamientos y entrelaces del “capital social” con las demandas y requerimientos de la dinámica económica de mercado, ha sido a mi parecer la fórmula empírica que permite transar la identidad cultural con la economía de mercado.

Este grupo humano ha logrado desarrollar una economía basada en la comercialización, producción de artesanías y el uso adecuado de su herencia cultural y experiencia histórica como mindaláes, lo que les ha permitido mejorar sus condiciones de vida y les ha abierto mayores oportunidades de reivindicación económica, social, cultural y política.



*Grupo de jóvenes kichwa estudiando en una academia de música en Otavalo. (en su próximo viaje comercializarán con la música) Perfeccionan sus conocimientos en el arte de la interpretación musical. Maestro mestizo de pie al extremo izquierdo.*

*Foto: Joshi marasapi@hotmail.com*

### **Adscripción identitaria: otavalos de la ciudad, otavalos de las comunidades**

Todas las conversaciones con los jóvenes en la primera fase de mis entrevistas, giraron siempre en torno a sus experiencias de viaje, comercio, y su comprensión sobre la pertenencia identitaria cultural. Sobre las evidentes y al parecer marcadas diferencias *sociales* que se están construyendo con relación a los indígenas *ricos* y *pobres*, los indígenas urbanos y de las comunidades, que se construyen y distribuyen en torno a una “lucha de clasificaciones”. Los lados oscuros de este proceso de construcción social, identitaria y económica de la nueva generación de jóvenes indígenas de Otavalo, constituyen una muestra significativa de los efectos negativos de la migración y el desarrollo económico.

Está claro que una minoría de la población indígena urbana y rural ha logrado acumular importantes recursos, consolidar su economía y acceder a bienes, que los diferencia del grupo mayoritario.

Estas familias con gran capacidad económica centrada, en el componente de los intermediarios y exportadores, han marcado las pautas de diferenciación social entre los de su grupo. Así, encontramos que los hijos de estas familias que hace un promedio de diez a veinte años radicaron su residencia en la ciudad de Otavalo, han asumido una actitud de aventajada *superioridad*.

Yo creo que los de las comunidades no han evolucionado todavía, no se atreven por ejemplo a enamorarse a una mestiza, creo que tienen miedo, los de la ciudad no, somos más entradores<sup>13</sup>.

No, con una muchacha de la comunidad es muy complicado, son todavía muy tradicionales, uno no se puede entender con ellas. Nosotros a los guambros que están saliendo con una chica de alguna comunidad les decimos que les gusta las gallinitas de campo<sup>14</sup>.

Las nociones de *exclusividad* del indígena urbano se reflejan además en el juego de símbolos distintivos que son usados en la ocupación del espacio, la lengua, o lo que ellos llaman *estilo*.

Así por ejemplo, dicen ellos que a los bailes colectivos organizados por los indígenas urbanos en la ciudad, en la exclusiva discoteca *Maracana*, no permiten entrar a *cualquiera* (se refieren a los indígenas de las comunidades). Sin embargo, se dan casos en los que dejan entrar a los muchachos de las comunidades, si es que estos *tienen un buen estilo*: maneras, modos, trato, gusto y calidad en el vestir, etc., es decir refinamientos urbanos, que los distinguen.

A los bailes organizados por los muchachos de alguna comunidad, en la ciudad o en las mismas comunidades, los indígenas urbanos dicen ni siquiera intentar ir, porque según ellos *es incómodo* estar en una fiesta de indígenas de comunidad, porque la música que a ellos les gusta escuchar no es la que a los de la ciudad les gusta, o porque los de la comunidad consumen bebidas baratas, etc.

Por otro lado, las impresiones que tienen los jóvenes, por ejemplo, de la comunidad de Peguche sobre los indígenas urbanos, es que éstos son superficiales, nada emprendedores e individualistas, poco o nada saben de ellos mismos, *porque ni maipi shayajucta na yachan* (no saben ni siquiera dónde están parados) aluden en ese sentido, al estado de confusión y de desorientación en la que se encuentran estos *pobres* muchachos que no tienen más que dinero para elevar sus ánimos. Un muchacho de la comunidad de Peguche me habló sobre los chicos de la ciudad de la siguiente manera:

Esos guambras no saben más que vanagloriarse del dinero que tienen, gracias al trabajo de sus padres que salieron de las comunidades de las que reniegan. Esos jóvenes de la ciudad no han hecho realmente nada, ni siquiera saben trabajar, Si te fijas, es la gente de la comunidad la que hace cosas importantes, con respecto a la música por ejemplo, somos los de acá de Peguche los que hemos producido la mejor música indígena, nosotros cuando estamos fuera del país hablamos mucho de nuestra cultura, nos preocupamos de que nos conozca el mundo. De aquí han salido los mejores tejedores, hasta los políticos y profesionales indígenas, en fin, yo no sé porque o de que, se vanaglorian los de la ciudad<sup>15</sup>.

Es claro que el nivel económico, la actividad comercial, profesional, determinan las relaciones interpersonales e interculturales de la población indígena de Otavalo. Si el factor étnico fue anteriormente el único indicador de diferencia, sucede que en Otavalo se vive otra realidad mucho más compleja y dinámica.

Los testimonios de los pobladores de las cuatro comunidades y las conversaciones que tuve con los indígenas “urbanos” coinciden en señalar que los de Peguche en primer lugar, seguidos por los de Quinchuquí, son los artesanos productores por excelencia; reconocen a los de Peguche como gente *con talento y sangre para tejer, renovar, crear* mientras que a los de La Compañía y Agato los definen como “fríos” comerciantes a quienes “solo les interesa la riqueza”.

Pese a que el factor económico cobra importancia y valor en la formación de esta emergente sociedad indígena, el prestigio y respeto obtenido a través de los grandes logros, es decir “haber hecho cosas importantes o destacadas para el bien de toda la comunidad”, sigue teniendo gran peso en la organización de base comunitaria. Esto es lo que sucede por lo que podemos ver, en el caso del reconocimiento y respeto con el que cuentan los pobladores de Peguche por el prestigio ganado como tejedores creativos y talentosos.

A nadie le importa ni le preocupa innovar los modelos, los colores las calidades, de las artesanías, lo único que he visto hacen todos es ir a comprar las hamacas, bolsos, cortinas, tapices, camisas, pantalones, chalecos, sacos, todo en Peguche para luego revender, lo mismo pasa con la música. Eso sí no se puede negar, si no fuera por los de Peguche yo creo que no tendríamos que vender<sup>16</sup>.

Las relaciones son afines o *están al mismo nivel*, por lo que pude ver y escuchar, entre los de la ciudad y Peguche, mientras que con las demás comunidades las rivalidades y diferencias permanecen. Mientras las diferencias so-

ciales y económicas permanecen entre los de la ciudad, sucede que en la ciudad las rivalidades entre las comunidades se pierden y confluyen en una sola consolidación de grupo étnico. Lo que nos mostraría que en Otavalo se está gestando una comunidad indígena urbana.

Entre los indígenas comerciantes, agricultores, profesionales, personajes públicos y políticos, se ha ido demarcando diferenciaciones y desigualdades que los estratifican en *clases sociales indígenas*, que en el sentido de Bourdieu y no de Marx, sería una noción que nos permite entender la composición de un campo de fuerzas o de oposiciones (en este caso, entre comerciantes de artesanías y los que no lo son) en el que se configura “un espacio social, un espacio de diferencias, en el que las clases existen en cierto modo en estado virtual, en punteado, no como algo dado sino como algo que se trata de construir” (Bourdieu 1997: 25).

No se podría hablar, entonces, de homogeneidad social y económica entre los kichwas otavalo, la diferenciación es real. Sin embargo, ello no debería lanzarnos a una conclusión simplista de causas y efectos que privilegien los factores de diferenciación social sobre lo étnico. Como hemos visto, la nueva organización social tiende a construir distinciones a través del desempeño de roles y status, pero examinando al total de la población indígena se puede todavía apreciar que todos, incluyendo los mismos jóvenes, participan en un mismo sistema de valores, se sujetan a las mismas normas y obligaciones que la estructura social les impone.

Así, por ejemplo, las fiestas más importantes como las del Inti Raymi (Fiesta del Sol, en junio), Coya Raymi (Fiesta de las Vírgenes del Sol, en septiembre), el Aya Marçay (Día de los Difuntos, en noviembre) y últimamente el Pawkar Raymi (Fiesta del Florecimiento, en febrero) son las fiestas más esperadas por los kichwas otavalo, para cuya celebración se reúnen todos los grupos y comunidades del sector. Son estas fechas, por ejemplo, las elegidas para regresar de los largos viajes de los otavalo.

La capacidad de adaptación como también de flexibilidad cultural determinada por un ritmo acelerado de improvisación han permitido a este grupo humano desterritorializar lo local y colectivo, a un plano global en el que se ha vuelto un asunto de representación el usar, por ejemplo, sus vestidos en *ocasiones especiales* como matrimonios, bautizos, grados, o para ir al colegio, etc. (en lo local), así como para interpretar música en escenarios internacionales, y vender artesanía en el mercado internacional (lo global).

Al auto del año de propiedad de un indígena joven, no le faltará la marca de identidad. Un rostro pintado de un indio americano, o una bandera del Tahuantinsuyo tendrán la funcionalidad de marcar la diferencia identitaria.

La desterritorialización de las expresiones culturales se reproduce en momentos y espacios distintos. La fiesta del Inti Raymi, por ejemplo, dicen celebrarla al ritmo de San Juan y disfrazados de Haya humas (cabeza de diablo), en las calles de Amsterdam, Nueva York, Berlín, etc.

Con estos hechos se trata de recalcar que las costumbres y tradiciones de este grupo étnico contradicen las visiones estereotipadas acerca de las comunidades étnicas estáticas y aisladas, así como su disolución una vez que entran en contacto con el mercado.

Es notable, sin embargo, observar que los miembros jóvenes de este grupo étnico, tanto de las comunidades como de la ciudad, así como los ricos y pobres separados por la desigualdad económica y social, terminan confluyendo en la autoafirmación como indígenas. El contacto diario y permanente con la ciudad, el occidente y el mercado, no ha roto definitivamente con su identidad étnica cultural.



*Grupo de muchachas de la comunidad de Peguche junto a sus automóviles.  
Un fin de semana de descanso.*

## Conflictos y choques que enseñan a vivir: kichwas otavalo y mestizos otavaleños

Otavalo es una ciudad intercultural, en la que confluye o cohabita una población fuertemente dividida en dos grupos étnicos que se autodefinen y son identificados por los demás, como *indígenas* y *mestizos*.

Otavalo es el centro rector alrededor del cual giran numerosos grupos indígenas, su centro urbano alberga tanto a la población mestiza como a un gran número de familias indígenas. De acuerdo a Kyle “miles de Otavaleños se han mudado a la ciudad de Otavalo en los últimos diez años”.

Y de la misma manera estima que “hay aproximadamente 60.000 Otavaleños habitando setenta y cinco comunidades que rodean la ciudad de Otavalo”, quienes comparten rasgos comunes, o símbolos de demarcación fronteriza como vestido y peinado que los diferencia de los no indígenas.

Vale la pena aclarar que cada vez estos rasgos de demarcación fronteriza son menos visibles. En el caso de los muchachos, por ejemplo, se podría señalar como único símbolo de diferenciación y pertenencia identitaria al cabello largo, aunque en los dos últimos años, se conoce casos de muchachos menores de dieciocho años que se cortan el cabello.

La tolerancia de la familia y del grupo con este tipo de cambio individual de los rasgos de identificación étnica, es relativa, en el sentido de que se permite hacerlo aunque, “la familia (sobretudo) y los amigos, siempre te están diciendo, aunque sea a modo de broma, cosas que te hacen sentir raro, mal”<sup>17</sup>. Pese a que se da una especie de presión subliminal en desacuerdo con ese tipo de cambios, el ocultamiento y la movilidad espacial no son necesarios.

El *mishutucushca* (el que se comporta como mestizo) de hoy que sigue definiéndose como indígena, se diferencia, en ese sentido, del *mishutucushca* de los años 80 que fue víctima de una fuerte crisis de identidad (Conversaciones familiares en las que se recordaba esos tiempos). Muchos jóvenes kichwas que vivían en la ciudad y también en las comunidades, debido a la fuerte agresión racista de los mestizos en los centros educativos, mercados, espacios públicos, etc., decidieron *desindianizarse*; se cortaron la trenza, adoptaron vestimenta occidental, renegaron de su familia y comunidad kichwa.

En el caso de las mujeres indígenas, ellas han permanecido más apegadas a lo que es *lo propio*, aunque no se descarta en ellas las posibilidades de innovación en el vestir e incluso alternar la vestimenta según la ocasión o la voluntad.

La producción, comercialización de artesanía y la emigración han determinado el enorme crecimiento económico del grupo indígena en particular y del resto de la población en general. Los otavalos se han proyectado en la dimensión mundial y en la economía de mercado, han aparecido familias con gran poderío económico que ahora representan al grupo de los *nuevos y más ricos* de Otavalo.

La característica situación de abuso, opresión y degradación a la que estaban expuestos los indígenas otavalos en los años 40-50 (Villavicencio 1973; Buitrón 1974; Parsons 1945) presenta en la actualidad, un panorama social y económico distinto y complejamente contrastante. David Kyle y Lynn Meisch se refieren a éste enclave, como a un espacio socioeconómico cargado de tensiones viscerales “Entre los otavaleños que ascienden y los mestizos que descienden económicamente” (véase anexo).

La economía de subsistencia que caracterizaba a las poblaciones indígenas en general y a Peguche, Agato, La Compañía y Quinchuquí en particular; dedicada a la producción de artesanías, a una “práctica agrícola obsoleta y tradicional, a la prestación de servicios personales, trabajos despreciados por los mestizos”, nos dibujaban un panorama de retraso, marginación y sometimiento total de esta población. Hace cuatro décadas, se describía a las comunidades en estudio, de la siguiente manera:

**Peguche:** Comerciantes de ganado y casimires. Tejedores de Chalinas, ponchos y casimires. Trabajan en sus terrenos propios (bajos). Sus casas son casi todas de teja. Son los indios más ricos e industriosos y los que mejor se han identificado con la vida y cultura nacionales. La mayoría habla español y sabe leer y escribir. Unos cuantos viajan continuamente dentro y fuera del país. Contacto muy estrecho con la población blanca mestiza de Otavalo.

**Quinchuquí:** Tejedores de cobijas chalinas y casimires. Tienen mucha similitud con los de Peguche, que son sus vecinos, con la única diferencia de que unos pocos de Quinchuquí son peones de la hacienda del mismo nombre.

**Agato:** Tejedores de casimires, bayetas, ponchos y chalinas. Trabajan en terrenos propios (altos y bajos). La mayoría de sus casas son de teja. Estrecho contacto con la población blanca y mestiza de Otavalo. Junto con Peguche y Quinchuquí son las parcialidades más progresistas del cantón.

**La Compañía:** Tejedores de bayetas, ponchos, fajas y esteras de totora. Trabajan en terrenos propios (altos y bajos). Sus casas son por igual de teja y de pa-

ja. Poco contacto con la población blanca y mestiza de Otavalo (Buitrón 1974: 57-58).

El paso del tiempo ha ido desdibujando estas tipologías de lo indígena para configurar una nueva realidad. En la actualidad, estos referentes diferenciales del kichwa otavalo, sus comunidades y la relación comunidades-ciudad han cambiado sustancialmente. Las comunidades indígenas estudiadas en la investigación, han generado un proceso de dinámico contraste con un tipo de vida más urbano. Localizadas a no más de uno o dos kilómetros del centro de la ciudad, articulan y dinamizan sus relaciones económicas, sociales y jurídicas con Otavalo.

La rápida urbanización de las comunidades está determinada por la infraestructura. En la comunidad de Peguche, por ejemplo, las casas de teja y paja han sido remplazadas por lujosas casas y edificios de concreto y ladrillo de hasta seis pisos de altura, con ventanales de vidrio oscuro. Automóviles último modelo conducidos por indígenas, circulan por sus calles adoquinadas. Cuatro empresas de transporte mantienen en comunicación permanente a estas cuatro comunidades con la ciudad. Los servicios de luz, agua, teléfono, alcantarillado, han posibilitado la construcción de hoteles, hosterías, bares, cafeterías, galerías para el servicio de turistas.

Si ésta es la imagen actual de las comunidades indígenas, en la ciudad de Otavalo se han dado aún más cambios. Hace no más de diez años, ésta era una ciudad con población esencialmente mestiza, pero en la actualidad se la podría clasificar como una ciudad metrópoli indígena, ya que en ella han confluído pobladores de todas las comunidades de los alrededores de la ciudad, así como de las más alejadas<sup>18</sup>.

Este desplazamiento masivo ha significado para el mestizo la pérdida de supremacía, poder, prestigio, influencia con los que hasta hace poco contaba. Muchas familias mestizas, ante esta situación, han optado por vender sus viviendas a los mismos indígenas y fijar un nuevo lugar para residir, lo que ha favorecido y facilitado al indígena la rápida ocupación de la ciudad. La demanda de casas por parte de los indígenas que deseaban poseer una vivienda en la ciudad, ha ocasionado una abrumadora inflación de las propiedades, a las que actualmente una familia mestiza común, no tiene oportunidad alguna de acceder (véase anexo).

El aspecto de la dinámica intercultural en este contexto se da en un clima de diferencias y desigualdades básicamente económicas y étnicas. La tendencia a adquirir de dos a más casas por familia en la ciudad, terrenos tanto

en las comunidades de donde provienen, como a los alrededores de la ciudad, uno a cuatro autos por familia, valiosas joyas, ropa de calidad traída de Europa, América del Norte, Asia, ha marcado las nuevas pautas de demarcación simbólicas identitarias que otorgan esta vez una imagen distintiva y reproducible de “lo indígena otavalo”<sup>19</sup>.

Los otavalos ya no ocupan el fondo del sistema de estratificación económica y étnica, y este aumento de niveles económicos, sociales y políticos del grupo indígena, inducen al grupo mestizo a multiplicar sus necesidades de ingreso para poder competir con las capacidades de consumo del indígena integrado a la dinámica de mercado globalizado. Este hecho definitivamente demuestra los grandes cambios en las prácticas sociales y económicas tradicionales del indígena y del mestizo.

Las resistencias a aceptar estos cambios sustanciales en el status indígena por parte del mestizo, y la del indígena que a su vez proyecta su poder, riqueza, prestigio ante el mestizo, han vuelto más tirantes o tozudas las relaciones entre estos dos grupos. La agresión o el rechazo no se presentan frontal o agresivamente pero están presentes.

Alguna vez fui con un grupo de amigos a una fiesta de cumpleaños de una amiga mestiza. La familia se incomodó mucho con nuestra presencia. No nos atendieron como al resto de los invitados, pasamos en un grupo aparte, no había cómo integrarse<sup>20</sup>.

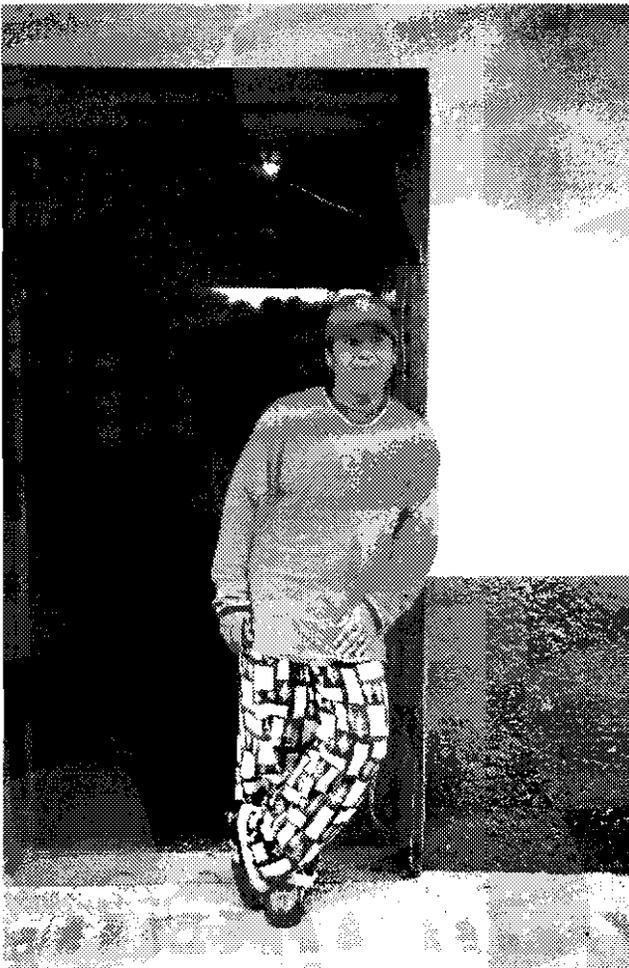
Los límites simbólicos, como sociales, están definidos y, entre los jóvenes, está sobreentendido que esos espacios hay que respetarlos. Por eso que los jóvenes indígenas dicen ni siquiera tener la *intención* de ir a fiestas de *mestizos*.

Aunque, en las relaciones cotidianas, los contactos entre pobladores comunes son aparentemente cordiales, bastante formales y de distancia, en algunas ocasiones he podido escuchar cómo los jóvenes mestizos hablan despectivamente sobre la presencia masiva de los otavalos en la ciudad: *Otavalo cada vez está más feo... ¡con la montonera de indios que hay!* Alguna vez, en una cafetería del centro de la ciudad, al pedir una pareja de indígenas la cuenta de lo que habían consumido, la mesera se dirigió a la dueña del lugar diciéndole: *La cuenta de los longuitos, por favor, señora* (adjetivo que denota menosprecio, aunque nótese que lo usa en diminutivo).

Sin duda, las cordialidades y tolerancia entre un grupo y otro se dan, pero es igual de cierto que la actitud racista del sector mestizo todavía no ha sido superada totalmente. Como habíamos mencionado ya, el racismo no es

frontal ni totalmente agresivo, pero siempre se lo puede encontrar *entre líneas*, es sutil y mejor disfrazado.

Los espacios ganados en el ámbito económico, social y político de los diez últimos años le han dado al otavalo, aparte del poderío económico, la posibilidad de ocupar espacios de poder político. Un alcalde indígena al frente de la municipalidad del cantón, o un otavalo asumiendo una cartera de Estado como ministro, están definitivamente “deconstruyendo la formación histórica de dominación poscolonial étnico... donde el ser indígena [... se está liberando] de los significantes de desvalorización...” (Guerrero 1997: 150)



*Kichwa-otavalo urbano  
frente a restaurante  
de su propiedad.  
Foto: Joshi  
morasapi@hotmail.com*

## Notas

- 1 13E F. V., Agato, Marzo 2001
- 2 La mayoría de las familias que salieron de esta comunidad y se establecieron definitivamente en la ciudad de Ibarra, capital de la provincia de Imbabura, mantienen como principal actividad económica la comercialización de carne, especialmente porcina. El ser comerciante de carne le ha dado prestigio y reconocimiento social en el conjunto de la población indígena del sector. La artesanía como actividad económica, pese a tener gran importancia, especialmente ahora ya que muchos se dedican a producirla y comercializarla y porque fija grandes ingresos económicos para las familias indígenas, no tiene la misma connotación de distinción y prestigio social.
- 3 algunas personas de estas comunidades que no están en igualdad de condiciones, o de acceso a la comercialización de la artesanía, pueden decidir trabajar como obreros, o peones y algunas muchachas jóvenes, como sirvientas en la ciudad
- 4 Ése es el caso de la agricultura. Muchas familias indígenas han dejado totalmente de lado la actividad agrícola por la producción artesanal o la comercialización. Aunque cabe mencionar que muchas de estas familias poseen tierras, pero no las cultivan directamente, ellos pagan a otros para que lo hagan.
- 5 4E F. Q., Quinchuquí, Marzo 2001
- 6 Frank Salomon registra datos que indican que a finales del siglo 16 las mujeres indígenas podían designarse como *mindaláes*, aclara además que: “la denotación de la palabra *boy* en día es exclusivamente femenina”.
- 7 15E V. C., Peguche, Febrero 2000
- 8 Siendo la endogamia el tipo de unión matrimonial preferencial, inclusive entre los más jóvenes, cada vez son más los casos de matrimonios exogámicos. Esto no tiene que ver aparentemente con la edad, ni el género; aunque las mujeres indígenas contraen matrimonio con extranjeros en menor porcentaje que los hombres. Sería importante mencionar que el matrimonio entre un/a indígena con un/a extranjero/a es mejor tolerado que con un/a mestizo/a. Se cree que los extranjeros a diferencia de los mestizos, respetan y valoran mejor lo indígena por lo que son más confiables.
- 9 16E A. Q., Compañía, Junio 2001
- 10 17E J. M., Compañía, Julio 2001
- 11 18E O. C., Quinchuquí, Febrero 2000
- 12 Sobre el “Capital Social”, véase por ejemplo a Andrew Pearse 1975, Portes and Sensenbrenner 1993; Portes 1995, Piliph Curtin 1984, Cohen 1997, Inglehart 1990, Jackman y Miller 1998
- 13 19E T. E., Otavalo, Enero 2002
- 14 20E C. L., Otavalo, Abril 2001
- 15 21E R. L., Peguche, Octubre 2001
- 16 22E J. M., Otavalo, Enero 2002
- 17 23E B. R., Peguche, Febrero 2001
- 18 Según la Subdirección de Turismo del Municipio de Otavalo, se estima que, del total de la población indígena que actualmente habita en la ciudad, el 10% pertenecería a Peguche, 20% a Agato, 50% a Quinchuquí y el 20% a La Compañía.
- 19 Me refiero al hecho de que se dice o dicen los muchachos indígenas que los mestizos buscan su compañía y amistad por las ventajas que ella tiene para el mestizo: pasear en

un auto último modelo, ser invitado a lugares caros a comer o beber, que les hagan obsequios traídos de Europa, Norteamérica: “los indígenas ya no copiamos a los mestizos, ahora son ellos los que tratan de copiarnos, empezando por el pelo que se dejan crecer, y la ropa, que no pueden comprar aquí, que no está a la moda o que no es de calidad” (03E R. C., Otavalo, Junio 2001)

20 24E R. T., Agato, Junio 2001

## *Capítulo V*

# CONCLUSIONES

La dimensión cultural construida a partir de las distinciones y diferencias que se corporizan en lugares y situaciones determinadas, nos remite a una fuente de recursos “heurísticos” desde los cuales podemos hablar de las diferencias, como es el caso de la cultura e identidad de los kichwas otavalos, quienes las usan para crear diversas concepciones y nociones de su identidad de grupo.

La forma diferenciada de viajar, o de ser emigrantes, la de comercializar artesanía en el mercado global, la movilidad consciente e imaginativa de la identidad cultural, el capital económico, social, educativo, cultural, están determinando definitivamente, entre otras cosas, la construcción estructurada de la identidad del otavalo de la modernidad.

Si bien es cierto que esta construcción de la identidad del comerciante y no comerciante kichwa otavalo de la modernidad está construyendo y reconstruyendo, en doble vía, formas diversas de movilidad social, económica y cultural, básicamente; sería de vital importancia, por otro lado, profundizar en el estudio de las relaciones de poder y legitimización socioeconómica entre los nuevos indígenas ricos y los no ricos, es decir el surgimiento de clases sociales, pero estudiadas éstas, desde la variante de la identidad y la cultura para encontrar las variantes y especificidades de esta nueva clasificación entre los kichwas otavalos.

Un aspecto que no se ha tratado en lo absoluto, pese a la importancia y trascendencia del mismo, por los cambios sociales, culturales de los que constantemente se hablado en el transcurso de este trabajo, son las relaciones de género y sus particulares formas de construir y reconstruirse en un plano y dimensión identitaria y cultural, de economía de mercado y tradición familiar. La comprensión acertada de por qué la continuidad o no de las relaciones asimétricas entre la mujer y el hombre que constituyen la base de la unidad familiar y colectiva del grupo étnico en cuestión, en una sociedad económicamente emergente, determinarían o no los cambios que se esperan en términos de reivindicaciones de género, es un tema a tratarse amplia y profundamente.



*Muchacha otavala,  
vendiendo CDs de música  
indígena en Europa.  
Foto: Joshi  
morasapi@hotmail.com*

La grandilocuente presencia del fenómeno de la globalización y la condición global ante la que la identidad cultural del kichwa otavalo se encuentra, así como las otras culturas, se ha constituido, mas bien, en un proceso histórico, desparejo y generador de localidades, que no necesariamente deshoja a los individuos y (menos aún a las colectividades) de su “pasado significativo”, para homogeneizarlos o *americanizarlos*. Por lo visto en el estudio de caso, la cultura o las prácticas culturales (*habitus*) se alimentan permanentemente de la improvisación, recombinación y fusión de una gama de elementos culturales, diversos y dispares.

Aquellas culturas que se innovan, se recrean y reinventan no son simplemente oscuros rastros de sincretismos, mescolanzas y bricolage de diversos “productos culturales, hibridaciones y encuentros periféricos”. Estos *encuen-*

*tros y desencuentros* de las culturas, han determinado la construcción espiral de las culturas con identidad mediante procesos de evolución y constante transformación.

La inmensa gama de referentes culturales a la que se ven sujetos los individuos proviene hoy, como ayer, no sólo del centro sino también de la periferia y no solo de lo letrado sino de lo audiovisual y de lo masivo (Salman, Kingman 1999: 21).

En este sentido, los cambios culturales no pueden ser pensados de manera homogénea, regulados por las mismas duraciones, ciclos y ritmos de transformación, sino tomados en cuenta también desde “los objetos, productos culturales, los escenarios y protagonistas de la cultura”.

Los escenarios y los actores podrían ser efectivamente diversos y cambiantes. La ciudad de Otavalo que hace solo diez años atrás estaba poblada esencialmente por mestizos, ahora ha sido remplazada por una población mayoritariamente indígena. De este hecho, se debería reflexionar sobre ¿cómo el indígena, que ahora vive en la ciudad, está construyendo sus propias concepciones, imágenes y símbolos de lo que es una urbe indígena? O, tal vez, se debería preguntar ¿están a este espacio urbano reconstruyéndolo como ciudad indígena? ¿Y qué pasa en torno a esta dinámica, con la legitimización y relaciones de poder que claramente se perciben, se dan, entre los indígenas urbanos e indígenas rurales?

Una de las características de las culturas de la post- modernidad ha sido la de modificar las formas de representación de lo tradicional y lo moderno. De esta manera, los kichwas otavalos han sabido dinamizar las múltiples, amplias e intensas apropiaciones culturales, para enfatizar en la reafirmación a través del reconocimiento de su propia diferencia.

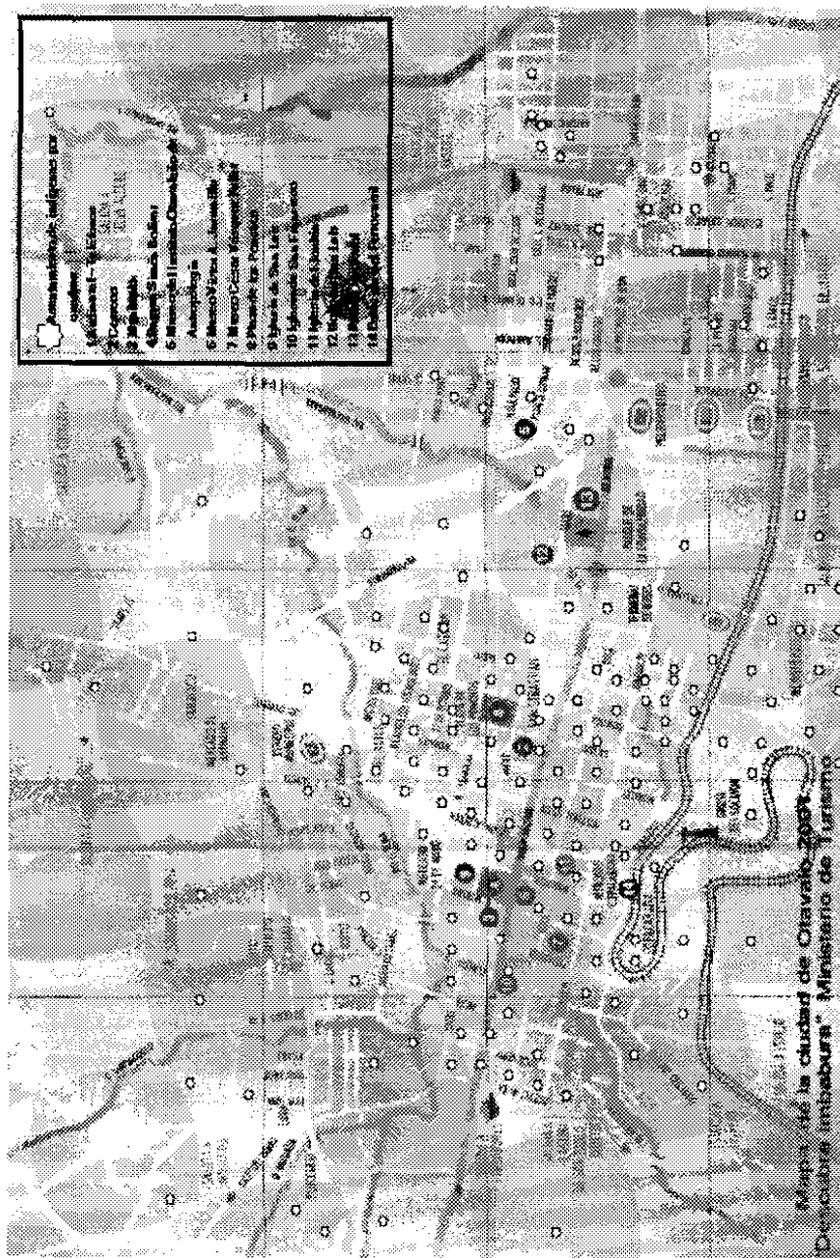
A medida que se opera la transterritorialización y que las culturas pierden sus fronteras y muchos de los rasgos que las diferenciaban de manera simultánea, comienzan a fracturarse y recomponerse, aparecen nuevas territorialidades culturales y se actualizan los antiguos perímetros culturales (reinvetándose las diferencias, muchas veces, de manera muy marcada). “Es dentro de este flujo de identificaciones y demarcaciones que se constituye lo ‘real’ del indígena, del mestizo...”. (Salman y Kingman 1999: 22)

Esto significa que la potencialidad de los pueblos y de las culturas, en el contexto de las posibilidades creadas por la globalización, han facilitado el establecimiento de “las conexiones que se dan entre los determinantes internos y externos”, lo que nos lleva a pensar en el tipo y nivel de interrelación de los determinantes internos y externos culturales e identitarios que han dado lugar a voluntades de afirmación identitaria y resistencias a la homogenización pero y también a la creación de mecanismos y estrategias a través de las cuales lo kichwa, lo indígena, encontró “nuevos canales de expresión” en los diferentes espacios, y tiempos culturales del mundo globalizado.

La comunidad de los kichwas otavalo ha tomado esta dinámica realidad bajo distintas imágenes y símbolos, recreaciones constantes y vivenciales que ellos han sabido sincretizar y reinventar; para extender su existencia étnica e identitaria a través del reconocimiento y respeto a la diferencia propia y la del *otro*. El discernimiento de la pertenencia y la auto- identificación les ha dado seguridad y confianza para interrelacionarse con el mundo externo sin experimentar una sensación de miedo o temor por lo desconocido, o por la amenaza de la pérdida identitaria, ya que el reconocimiento de *sí mismo* y del *otro* diferente a mí, propicia el rompimiento del ciclo hegemónico y ambiguo de los imaginarios, y se inicia con una representación autónoma de la identidad cultural contemporánea, que emerge de su propio mundo simbólico, cultural e identitario.

# ENTREVISTAS

01E M. R.,	Agato,	Febrero	2000
02E T.V.,	Agato,	Marzo	2000
03E R. C.,	Otavalo,	Mayo	2001
04E L. V.,	Quinchuquí,	Agosto	2001
05E O.M.	Otavalo,	Enero	2002
06E L.L.,	Quinchuquí,	Octubre	2002
07E E.V.,	Peguche,	Diciembre	2001
08E M.M.,	Agato,	Abril	2001
09E S. T.,	Quinchuquí,	Abril	2001
10E H. C.,	Compañía,	Febrero	2001
11E A. R.,	Peguche,	Noviembre	2001
12E E.M.,	Compañía,	Junio	2000
13E F. V.,	Agato,	Marzo	2000
14E F.Q.,	Quinchuquí,	Marzo	2001
15E V.C.,	Peguche,	Febrero	2000
16E A.Q.,	Compañía,	Junio	2001
17E J.M.,	Compañía,	Julio	2001
18E O.C.,	Quinchuquí,	Febrero	2000
19E T. E.,	Otavalo,	Enero	2002
20E C. L.,	Otavalo,	Abril	2001
21E R. L.,	Peguche,	Octubre	2001
22E J.M.,	Otavalo,	Enero	2002
23E B. R.,	Peguche,	Febrero	2001
24E R.T.,	Agato,	Junio	2001



Plano de la ciudad de Otavalo 1973 (Glady's Villavicencio Rivadeneira)

## ANEXO

Cuadro comparativo y de crecimiento de los servicios en Otavalo y de propiedades de mestizos e indígenas

Servicio	1970	2000	2000 I*
Bancos	2	6	
Sucursales de Bancos		2	
Financieras		5	
Coop. De ahorro y crédito		6	1
Casas de cambio		15	
Coop. De taxis	2	12	
Coop. De camionetas	1	14	
Coop. De autobuses interprovinciales		4	2
Hoteles, hostales, pensiones, residenciales		63	14
Cafeterías y restaurantes		86	4
Agencias de viaje		12	2
Empresas de exportación		17	3
Almacenes de insumos		12	4
Almacenes de máquinas		7	
Compañías de seguridad		6	
Tiendas de víveres	1	8	12
Radio AM	2	3	2
Radio FM		6	
TV		1	
Discotecas, peñas		1	2
Boutiques		7	15
Almacenes de vestidos indígenas			18
Talleres y almacenes de artesanías			150

Elaborado en 2002, datos otorgados por La Subdirección de Turismo y del "Plan de Vida" del Municipio de Otavalo

I\* Bienes de indígenas

# BIBLIOGRAFÍA

Aguirre, Aníbal

- 1991 *Regiones de Refugio El desarrollo de la comunidad y el proceso dominical en Mestizoamérica*. México, Fondo de Cultura Económica.

Aguirre B., A.

- 1992 *El proceso de aculturación y el cambio sociocultural en México*. México, Fondo de Cultura Económica.

Appadurai, Arjun

- 2000 *La modernidad desbordada. Dimensiones culturales de la Globalización*". Buenos Aires: Trilce.

Buitrón, Aníbal

- 1974 *Investigaciones sociales en Otavalo. Colección de autores y/o temas otavaleños*, Otavalo, IOA.

Bourdieu, Pierre

- 1997 "La economía de los bienes simbólicos" en: *Razones Prácticas*". Barcelona, Anagrama.

Bourdieu, P.

- 1991 "Estructuras; habitus, prácticas" en: *El Sentido Práctico*". Madrid, Taurus.

Bourdieu, P.

- 1997 *Capital cultural, escuela y espacio social*. México, Siglo XXI Editores

García Canclini, N.

- 1989 "Culturas Híbridas: estrategias para entrar y salir de la Modernidad". México, Grijalbo.

García Canclini, N.

- 1995a *Consumidores y ciudadanos. Conflictos culturales de la globalización*. México, Grijalbo.

García Canclini, N.

- 1995b *Cultura y tercer mundo. Nuevas identidades y ciudadanías*. Caracas, Nueva Sociedad.

García Canclini, N.

- 1995c "Políticas culturales e integración norteamericana" en: *Culturas en globalización*. México, Nueva Sociedad, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales.

Conejo, Mario; Imbaya Cachiguango; José Yamberla

- 1999 "Los Quichua-Otavalo: Economía e identidad, productores artesanales y comerciantes de Otavalo". *Fondo para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas de América Latina y el Caribe Doce Experiencias de Desarrollo Indígena en América Latina*, No 2, Bolivia, Serie documentos.

Clifford, James

- 1992 "Travelling cultures"; en L. Grossberg, C. Nelson y P. Treichler (editores), *Cultural studies*, Routledge.

Devereux, Georges

- 1972 "Etnopsicoanálisis complementarista". Buenos Aires, *Amorrortu*.

Godelier, Maurice

- 1998 *El enigma del don*. Madrid, Paidós.

Guerrero, Andrés

- 1994 "Una imagen Ventrilocua: El discurso liberal de la Desgraciada raza indígena a fines del siglo XIX"; en *Imágenes e Imagineros Representaciones de los indígenas ecuatorianos, siglos XIX y XX*. Quito FLACSO, Estudios- Antropología.

Guerrero

- 1998 "Ciudadanía, frontera étnica y compulsión binaria". *ICONOS* No. 4, Quito, FLACSO.

Guerrero

- 2000 *Etnicidades*. Serie Antología en Ciencias Sociales. Quito, FLACSO.

Huayhua, M.

- 1995 *¿Ya no hay indios en el Perú? Una investigación sobre el concepto de la etnicidad y la Identidad social de los migrantes del sur de los Andes de Lima*. Tesis de maestría. FLACSO, Quito.

Kyle, David

- 2001 "La diáspora del comercio Otavaleño: Capital social y empresa transnacional". *Ecuador Debate*, No 54, Quito.

Mariaca, Guillermo

- 1995 "Los refugios de la utopía, políticas (inter) culturales desde la región andina". Mimeo, Universidad Mayor de San Marcos.

Martínez, Luciano

- 2000 "Economías rurales: Actividades no agrícolas". *Estudios y análisis*. Quito, CAAP

Meier, Peter

- 1996 *Artisanos campesinos: Desarrollo socioeconómico y proceso del trabajo en la artesanía textil de Otavalo*". Otavalo, Colección Pendoneros, IOA.

Muratorio, Blanca

- 1994 "Nación, Identidad, y Etnicidad: Imágenes de los Indios Ecuatorianos y sus Imagineros a Fines del siglo XIX"; en *Imágenes e Imagineros Representacio-*

*nes de los indígenas ecuatorianos, siglos XIX y XX*, Quito, FLACSO, Estudios Antropología.

Putnam, Robert

2000 "Resultados de las autonomías italianas (Haciendo funcionar la democracia)". Quito, CORDES, Cuadernos sobre descentralización No. 4.

Salomon, Frank

1980 *Los señoríos étnicos de Quito en la época de los Incas*. Otavalo, Coección Etnohistoria, IOA.

Salman, Ton y Kingman, E.

1999 *Antigua modernidad y memoria del presente. Culturas urbanas e identidad*. Quito, FLACSO.

Villavicencio, Gladys

1973 *Relaciones Interétnicas en Otavalo Ecuador*. México, Instituto Indigenista Interamericano.