

Andrea Ruiz Balzola

Tejedores de mapas

Una familia *kichwa* otavaleña en la migración transoceánica



© 2015 FLACSO Ecuador; Universidad Iberoamericana, A.C.;
Instituto de Derechos Humanos Pedro Arrupe; Abya Yala
Impreso en Ecuador, marzo de 2015
Cuidado de la edición: Unidad Editorial de FLACSO Ecuador
ISBN: 978-9978-67-430-7

FLACSO Ecuador

La Pradera E7-174 y Diego de Almagro, Quito Ecuador
Telf.: (593-2) 294 6800 Fax: (593-2) 294 6803
www.flacso.edu.ec

Universidad Iberoamericana, A.C.

Prol. Paseo de la Reforma 880
Col. Lomas de Santa Fe
01219 México, D. F.
www.iberomx.com/publicaciones

Instituto de Derechos Humanos Pedro Arrupe

Universidad de Deusto

Avenida de las Universidades 24
48007 Bilbao
www.idh.deusto.es

Ediciones Abya-Yala

Av. 12 de Octubre N24-22 y Wilson, Quito-Ecuador
Telf.: (593-2) 250 6255 Fax: (593-2) 250 6267
www.abayala.org

Ruiz Balzola, Andrea

Tejedores de mapas : una familia kichwa otavaleña en la
migración transoceánica / Andrea Ruiz Balzola. Quito :
FLACSO Ecuador : Universidad Iberoamericana, A.C. :
Instituto de Derechos Humanos Pedro Arrupe :
Universidad de Deusto, 2015

xix, 179 p. - (Serie Atrio)

ISBN: 978-9978-67-430-7

MIGRACIÓN ; INDÍGENAS ; KICHWA
OTAVALOS ; RELACIONES INTERCULTURALES ;
ANTROPOLOGÍA CULTURAL Y SOCIAL ;
ECUADOR ; ESPAÑA ; HOLANDA.

304.82 - CDD

si profunda es la distancia
profunda es la lejanía
en un alma peregrina
no existe ciudadanía
la bandera es un dilema,
la patria y la geografía
donde quiera que me encuentre
yo siento que es tierra mía...
– Habana Blues



En la serie académica Atrio se publican libros previamente evaluados por pares anónimos.

Índice

Presentación	IX
Prólogo	XI
Agradecimientos	XVII
Introducción	1
PARTE I	11
Los trastornos: las múltiples dimensiones de la globalización	11
El síntoma: la perspectiva transnacional	18
Más allá (o más acá) de lo transnacional: las migraciones indígenas	30
PARTE II	41
Orduña	41
Holanda	70

Peguche	89
Tulcán	101
Barcelona	107
Chicago y Arizona	131
El Arenal bilbaíno	144
Conclusiones	157
Bibliografía	167

Presentación

En la publicación del libro *Tejedores de mapas. Una familia kichwa otavaleña en la migración transoceánica*, de la doctora en antropología Andrea Ruiz Balzola, confluyen tres universidades –FLACSO Ecuador, la Universidad Iberoamericana Ciudad de México y la Universidad de Deusto en España– junto con la editorial ecuatoriana Abya Yala. Con este libro, tras casi 25 años de trabajo bajo la alianza FLACSO y Abya Yala, se habrán coeditado 120 títulos. Al mismo tiempo se afianzan vínculos editoriales con España y México, que han sido posibles por la gestión personal de la autora, quien se preocupó de establecerlos y alimentarlos, pese a no haber desarrollado su investigación dentro de una universidad ecuatoriana. Ella también ha tenido el cuidado de devolver los resultados a la comunidad académica ecuatoriana y a las familias *kichwa* otavaleñas que la acogieron y le permitieron desarrollar su investigación dentro y fuera del Ecuador.

En este libro se juntan tres temas de crispante actualidad: migraciones transnacionales, identidades étnicas e identidades de género. Lo protagonizan mujeres y hombres indígenas, miembros de algunas familias de tejedores y comerciantes de textiles y artesanías, originarias de pueblos del norte de la Sierra ecuatoriana. Andrea Ruiz viaja junto a ellos y ellas en el espacio transoceánico por donde se desplazan, para mostrar cómo, durante el recorrido, las identidades de viajeros y viajeras se van remodelando durante las travesías. Asimismo discute las limitaciones de enfoques basados en el modelo territorial de Estado-nación para estudiar la migración transnacional; a la vez desmitifica las imágenes tradicionales de comerciantes indígenas *kichwa* otavaleños que se mueven en un mundo globalizado.

Juan Ponce
Director
FLACSO Sede Ecuador

José Juncosa
Director
Editorial Abya-Yala

Prólogo

Este libro de Andrea Ruiz Balzola, sobre *La etnicidad y el poder en el contexto de la movilidad transoceánica otavalo* (que así se titulaba la tesis doctoral de la que procede la obra) es una magnífica indagación en el mundo de la migración transnacional, una aproximación holística desde la antropología social y desde la óptica de un estudio de caso familiar, la familia Ibarra, *kichwa* otavalo, familia de tejedores y comerciantes de textiles y artesanías reconvertidos en Europa en comerciantes de productos adquiridos a mayoristas hindús, chinos y marroquíes. Así pues, el lector o lectora tiene en sus manos una obra sobre algo muy ‘macro’ (las migraciones contemporáneas y en plena globalización) explorado desde algo ‘muy micro’ (la vida y avatares de una familia emigrada de Ecuador a España y otros lugares).

Pero antes de entrar en las características y valores de la obra, comencemos por la persona, por la autora y su trayectoria. En efecto, para considerar la antropología y transnacionalidad del texto, parece oportuno mencionar la antropología y otras dedicaciones presentes en la densa trayectoria investigadora de la autora, puesto que todo ello condujo al producto que ahora prologamos. Tras licenciarse en derecho por la Universidad de Deusto, Andrea Ruiz Balzola se licenció en antropología social y cultural por la misma universidad. Después se trasladó a México y cursó su maestría también en antropología social en la Universidad Iberoamericana de México con una tesis dirigida por la muy querida y recordada Dra. Carmen Viqueira Landa, profesora que influyó tan positivamente a tantos y tantos estudiantes mexicanos e internacionales.

Tras su maestría, Andrea Ruiz Balzola cursó los estudios de tercer ciclo y se doctoró en el Programa de Doctorado en Estudios Internacionales e Interculturales de Deusto. Su investigación fue dirigida por la Dra. Liliana Suárez Návaz, de la Universidad Autónoma de Madrid, quien lleva más de dos décadas dedicada al estudio del transnacionalismo y es una académica de reconocido prestigio en este campo.

Tuve el gusto y la oportunidad de pertenecer al tribunal que valoró la tesis de Andrea Ruiz Balzola, aquel trabajo que ahora se publica debidamente revisado. Es para mí un honor prologar esta obra, no solo por la valía, rigor y originalidad del texto científico, sino por los muchos y relevantes vínculos personales, profesionales y académicos que me unen a la autora. Entre otras consideraciones posibles, quisiera indicar solamente que también tuve el gusto de estudiar en la Universidad Iberoamericana, y que mi tesis doctoral fue dirigida por la Dra. Viqueira. La autora y quien suscribe compartimos en nuestra dedicación profesional tanto la temática –las migraciones internacionales– como el enfoque –la teoría transnacional– y para ambos México ha sido y es tierra de aprendizajes, experiencias inolvidables y profundos afectos.

Espero mostrar que tanto vínculo y estrecha amistad no solo no impide resaltar con objetividad, o mejor dicho con rigor y ecuanimidad, algunos aspectos de esta obra, sino que, por el contrario, me lo permiten especialmente. Los prólogos pueden ser muchas cosas y pueden escribirse, por supuesto, de variadas maneras. Intentaré que este aporte sea, primero, un ejercicio de breve contextualización de la obra; segundo, una convincente invitación a la lectura y, tercero, que todo puede ocurrir, unas notas de posible relectura una vez leída la obra.

Esta obra se ubica en el conjunto de los actuales estudios transnacionales y, más concretamente, dentro de la antropología de las migraciones con enfoque transnacional; esto es aquellos estudios que mediante la observación participante, el trabajo de campo y la etnografía profundizan en el complejo mundo de la movilidad humana motivada por razones o causas varias y, entre ellas, los motivos económicos, laborales y comerciales.

Tejedores de mapas forma parte de los estudios científico-sociales de las migraciones (un amplio campo de conocimientos iniciado hace cien años

con los trabajos pioneros de la Escuela de Chicago). Las migraciones, ya sean internas, nacionales o domésticas, o ya sean externas o internacionales son parte sustancial de la historia de la humanidad y, hoy día, uno de los fenómenos más relevantes de la globalización. Cada vez se emigra de más países hacia más países y cada vez más países son al mismo tiempo emisores, receptores y espacios de tránsito. Y cada vez, los y las migrantes no solo van y retornan, sino que se vinculan estrechamente, configurándose en seres entre varios mundos, en transmigrantes. Y todo ello tiene que ver y afecta a los procesos de exclusión/inclusión, los imaginarios sociales, las políticas públicas y otros aspectos clave de nuestro mundo contemporáneo. De todo ello hay informaciones y reflexiones de gran interés en este libro.

Si bien en la historia de la familia Ibarra hay aspectos internos de migración intraecuatoriana, la que aquí se describe y analiza pertenece plenamente a la segunda modalidad, la migración de tipo internacional: *kichwa* de la etnia otavalo, del norte de la Sierra ecuatoriana, comerciantes y tejedores que desde su Peguche natal van, residen, viven y articulan lugares tan distantes y distintos como Tulcán, la capital de la provincia de Carchi, en la frontera con Colombia, y otros lugares del continente como Chicago y Arizona, o europeos como Holanda y España, y dentro de éste último, de Barcelona y del País Vasco, la tierra de la autora, como Orduña y El Arenal bilbaíno.

En los distintos apartados de la segunda parte el lector y la lectora pueden ir adentrándose en cada una de esas conexiones. Pero este no es solo un estudio de migración internacional, sino transnacional, puesto que la etnografía llevada a cabo por la autora durante cuatro intensos años, entre 2005 y 2008 (observaciones de primera mano, participación en múltiples eventos y circunstancias de la vida familiar y de los protagonistas, estancias aquí y allá, viajes ‘multisituados’ siguiendo la realidad de los sujetos, charlas, entrevistas en profundidad, análisis de documentación, etc.), le han permitido a Andrea Ruiz Balzola identificar y analizar los campos sociales transnacionales que la familia Ibarra ha ido tejiendo.

Sí, se trata de tejedores de mapas, esos mapas que se trazan a partir de los vínculos familiares, emotivos, comunicacionales, presupuestarios, laborales, identitarios o de otro tipo, nexos que el proceso migratorio va con-

figurando y cuya naturaleza dinámica y lógica ‘transgreden’ los territorios nacionales definidos por las fronteras. Y aquí reside otro de los principales valores del libro, y de incitación a su lectura, la superación del nacionalismo metodológico con el que solemos enfocar las cuestiones de identidad, género, clase, pobreza, etc. Nuestra mente es, en buena parte, una mente territorial o territorializada y está acostumbrada a leer la realidad social desde el espacio delimitado donde vivimos.

En esta obra, donde se describe y analiza una comunidad desterritorializada, el lector o la lectora puede tratar de superar esa percepción sesgada y adquirir una perspectiva transnacional con la que podría comprender mejor el mundo. Y esa oportunidad surge al leer cómo adquieren rasgos propios (especificidades transnacionales) aspectos tan variados como el mundo de los afectos y las sexualidades, las infidelidades y los rumores, los intentos y vías de control social, los compromisos con origen y las interacciones locales, la conexión de familia y comunidad, las prácticas asociativas y el ejercicio del poder, o las prácticas y dinámicas religiosas... de todo ello encontraremos en esta aproximación integral.

En la narrativa con la que está construido el texto, y en la que testimonios y análisis se combinan hábil y fructíferamente, van apareciendo reflexiones que encuentro de enorme interés. Mencionaré algunas. Así, lo relativo a cuestiones de autopercepción, como el no denominarse a sí mismos migrantes, o lo referente a la multifuncionalidad de una institución, cuando se describe el mercado y la venta ambulante como espacio básico de socialización o lo que tiene que ver con la adquisición de la nacionalidad como instrumento de movilidad.

Otros aspectos de interés son, por ejemplo, lo que concierne a las prácticas políticas de carácter identitario o la diversidad interna del colectivo social de referencia; aparece lo común entre los sujetos como una realidad e imaginario que vela, si no oculta, las diferencias, los conflictos y las jerarquías, o, si nos fijamos en el género, la interacción problemática de los roles de género con la experiencia y dinámica de la migración/movilidad, o, por seguir con género, la crucial dimensión de conflicto que aparece en lo relativo a las actitudes y comportamientos de y hacia las mujeres. Cito estos aspectos no como intento de sistematizar contenidos, sino como me-

ras ejemplificaciones del carácter integral de la aproximación, de la riqueza etnográfica del texto y como invitación a la lectura.

Acabare esta invitación a la lectura indicando dos últimas reflexiones respecto a las relaciones interculturales sobre las que trata este volumen. La primera es que, como no puede ser de otra forma, esta obra sobre “los otros” es también sobre el “nosotros”. Como afirma la autora: “analizar esa otredad me ha permitido un conocimiento más exacto de mi propia sociedad así como de sus formas de visibilidad, de sus políticas de reconocimiento, de sus límites y de sus problemas”. La segunda reflexión es la siguiente: abordar las diferencias entre los seres humanos solo puede hacerse desde la conciencia de las muchas similitudes. Como también expresa la autora, y con sus palabras me despido: “esta afección ha significado también la responsabilidad de enseñar lo que hay de común en la experiencia del otro, es decir, lo que nos une a él en secreto y más allá de su singularidad irreductible”. Así pues, se trata de un libro sobre todos y cada uno de nosotros y nuestras sociedades.

Carlos Giménez Romero
Catedrático de Antropología Social y
director del Instituto de Migraciones,
Etnicidad y Desarrollo Social (Imedes)
de la Universidad Autónoma de Madrid

Agradecimientos

Este libro se debe a la familia Ibarra, a todos y cada uno de sus miembros, sin ellos no habría tenido lugar. Mi mayor gratitud, reconocimiento y respeto va hacia ellos. Gratitud por todo el tiempo y espacio dedicado, por el regalo de su palabra e historia, por la paciencia, la sonrisa y el siempre cálido recibimiento a ambos lados del océano. Respeto y admiración por su valentía, por su arrojo, por sus múltiples y hábiles pasos en mundos complicados. Todo lo aprendido de ellos es mucho y va más allá de lo puramente académico. En especial y con todo mi cariño, quiero dar las gracias a Yolanda y Rocío, por todo lo entregado y por la risa siempre presente. Mi deuda se extiende más allá de la familia Ibarra. Gracias a todas las familias otavaleñas asentadas en Orduña que me brindaron su tiempo y me contaron sus tránsitos e historias. A todas las personas de Otavalo, Peguche, Agato que me recibieron y me regalaron sus palabras y experiencias.

Regresar a Orduña ha sido regresar a los años de mi infancia. Volver a caminar sus calles, la plaza reformada y el eco lejano de los gritos a la entrada del colegio hace tiempo ya cerrado. En esta vuelta han sido varias las personas que me han ayudado en el curso de la investigación. Quiero dar las gracias a José Ángel, del Ayuntamiento de Orduña, por su amabilidad, escucha y ayuda. También a Maite, de los Servicios Sociales, por el tiempo dedicado y por la labor que desempeña, un trabajo que sé no es siempre fácil. También a Rodrigo, con quien me reencontré en este camino y quien con su entusiasmo me escuchó y compartió su experiencia.

El recorrido para llegar hasta aquí ha sido largo y no podría haberse dado sin la concesión de la Beca para Formación de Investigadores y el actual disfrute de la Beca para Formación de Investigadores en su modalidad postdoctoral, ambas otorgadas por el Gobierno Vasco. Esta última ayuda me ha permitido entrar a formar parte del Equipo de Investigación *Retos Socioculturales y Derechos Humanos en un Mundo en Transformación* del Instituto de Derechos Humanos en la Universidad de Deusto (Bilbao); y retomar la relación con el Departamento de Ciencias Sociales y Políticas de la Universidad Iberoamericana (México).

Académicamente quiero agradecer, y mucho, por la labor desempeñada por mi directora de tesis, la Dra. Lilibian Suárez-Navaz. Por su guía, paciencia y sabiduría en un camino largo y no siempre fácil. También al Dr. Paco Ferrándiz, por todo lo recibido, por su entusiasmo y apoyo incondicional. De su pasión por la antropología y mucho trabajo nacieron unos seminarios de doctorado en la Universidad de Deusto en los que tuve la oportunidad de conocer al Dr. Federico Besserer. Escuchándolo, y a partir de sus posteriores visitas, se fue gestando mucho de lo que aquí presento. Gracias, desde una importante conexión mexicana, al Dr. Carlos Giménez, por su escucha siempre atenta, los consejos y la tremenda honestidad. A todos los compañeros del doctorado y a tantos y tantos alumnos de la Universidad de Deusto y de la UNED, con quienes en estos años he podido debatir, construir y reflexionar. Gracias a la Dra. Laura Gómez, por su consejo y apoyo en la universidad y, sobre todo, por el encuentro. Del lado ecuatoriano quiero dar las gracias a Alicia Torres, por su cálido recibimiento en Quito y su generosidad.

No puedo dejar de mencionar a quien fue mi primer contacto con la antropología, el Dr. Francisco Sánchez-Marco. Además de sus clases, su apoyo y consejos, fue quien, generosamente, me abrió la puerta a México. Y es que a esa tierra convulsa le debo mucho en mi formación como antropóloga; así, no puedo dejar de dar las gracias a profesores y compañeros del Posgrado en Antropología Social de la Universidad Iberoamericana; sobre todo por lo que ha supuesto en este camino como antropóloga y mujer, tengo que mencionar a la Dra. Carmen Viqueira Landa, con quien compartí tardes en el parque de México, discusiones de los clásicos co-

cinando alubias a lo pobre, interminables cafés mientras caía el sol en la aldea gallega de Bixoi, espacios en los que me enseñó lo que significa ser maestra, el amor a la docencia y el aula como espacio de crítica, reflexión y crecimiento.

Gracias a la Dra. Carmen Bueno por su cariñoso y generoso recibimiento en esta segunda llegada a la Ibero. A la Dra. Marisol Pérez, la Dra. Helena Varela, el Dr. Yerko Castro, el Dr. Alejandro Agudo y todos los profesores que componen el Posgrado de Antropología.

Luego están, son, todos ellos quienes me han visto, vivido, acompañado y respirado con amor, complicidades y risas, siempre muchas risas: Yone, Jorge, Patricia, Rober, Ohiane, Igor, Nico, Itzi, Cosme y tantos otros que seguimos empeñados en crecer, llorar, patalear, bailar, discutir, amar y celebrarnos siempre que podemos en torno al vaso de vino. Gracias a Álvaro por su ayuda y sus palabras en los momentos más duros, siempre más allá de lo que nos separa. A Julia, por sus ayudas con la tecnología. A Marga y todas las mujeres que hemos pintado los martes con el corazón anárquico. A Saioa, Martín y todo el equipo del Centro Social Ignacio Ellacuría, por la oportunidad y el aprendizaje de la humildad.

Por último, la familia. Sin esa red de amor, afecto, comprensión y enfados varios este trabajo nunca habría visto la luz. Gracias a mi padre por su paciencia al leer y revisar, por su presencia siempre para respaldarme a pesar de que *“hija, de lo difícil, has elegido meterte en lo más difícil”*. Mi madre ha sido centro de todos estos años, no solo por los espacios y tiempos dedicados a su nieto, que han permitido mi investigación, ella y yo sabemos por qué. Gracias a mis hermanas, Munia y Bárbara, por ser ellas, por su belleza, por su estar, por ocupar estos espacios. Y todo esto finalmente ha sido junto a ti y contigo, Gaël. Has sido, estás siendo, el espejo del que aprendo. Por tu risa, tu palabra, la mirada inmensa, tu descubrir el mundo, la ternura infinita. Gracias de corazón.

Introducción

En el frío noviembre del 2004 entré en contacto por primera vez con la población otavalo¹ que se había asentado en la pequeña ciudad vizcaína de Orduña. Iban a celebrar el segundo campeonato de fútbol indígena y querían solicitar a la Dirección de Inmigración del Gobierno Vasco una pequeña subvención para poder instalar un par de carpas y un baño móvil y así poder atender a los familiares, vecinos y amigos que desde Santander, Oviedo y Donosti iban a acudir al evento. Todavía recuerdo la cara de sorpresa del entonces director de inmigración al ver llegar a varias familias otavaleñas, junto con una persona nativa que les acompañaba —esperaba a lo sumo a dos personas. Tras la breve negociación y una leve regañina por no haber pedido la subvención dentro de los plazos administrativos establecidos, estas familias encargadas de la organización del campeonato obtuvieron lo solicitado. Al salir de las dependencias del Gobierno Vasco en Vitoria-Gazteiz, más relajados, y de camino al ayuntamiento de Orduña en la furgoneta de Marta y Santiago, comenzó un viaje cuyo resultado es el libro que ahora el lector y la lectora tienen en sus manos.

La literatura existente acerca de este grupo de tejedores y comerciantes de textiles y artesanías ofrece una imagen exitosa de los comerciantes otavalos, que contrasta poderosamente con lo que las familias que están

¹ A lo largo del libro me referiré a este grupo indígena como los otavalos u otavaleños, una denominación que, por otra parte, es la que ellos utilizan. Sin embargo, en el contexto académico y político ecuatoriano, Torres (2004) distingue a los *kichwa* otavalos como grupo indígena, de los otavaleños, habitantes de la ciudad de Otavalo, no necesariamente indígenas.

asentadas en Orduña reflejan. Son familias muy jóvenes que bajo nuevas circunstancias y con una competencia cada vez mayor han comenzado a complementar la venta ambulante con algunos trabajos en el sector agrícola o en la construcción. Además, y este es el cambio más visible, estas familias ya no venden textiles o artesanías indígenas, sino que la mayor parte de su mercadería procede de las tiendas de mayoristas hindúes, chinos o marroquíes del madrileño barrio de Lavapiés. Por otra parte, y en relación con los exitosos comerciantes y empresarios de la década de los ochenta, estas familias están más o menos asentadas y realizan desplazamientos de menor duración y a puntos geográficos más cercanos, lo que las diferencia del continuo ir y venir que en un pasado realizaban sus paisanos entre las dos orillas del océano.

En apariencia, las imágenes de estas jóvenes familias y las de aquellos exitosos comerciantes son las mismas y se repiten: unos exóticos vendedores indígenas, con mujeres especialmente llamativas por sus *anakos* y *walkas*², que cualquiera puede encontrar en las fiestas y ferias de numerosas ciudades europeas. Y es que podemos considerar que ambas imágenes son como superficies por/en las que circula un significado dominante: el observador obtiene de ellas la impresión de un tiempo y un espacio inmóviles en los que un grupo indígena del norte de la Sierra ecuatoriana ha logrado un sorprendente éxito actuando como productor y comerciante de textiles y artesanías. Sin embargo, entre estas dos imágenes se abre una historia integrada en diferentes niveles interconectados: por un lado, historias personales y familiares, con sus éxitos y sus fracasos, sus decisiones y negociaciones, sus batallas y resistencias. Por otro, se despliega también la historia de los otavalos como sujetos históricos y étnicos que se manejan como pueden dentro del marco de la globalización capitalista y de la reorganización de los Estados nacionales.

Es precisamente entre estas dos imágenes donde se abre el espacio de posibilidad de este trabajo, cuyo propósito central consiste en hacer cortes

2 Son las otavaleñas quienes mantienen la vestimenta tradicional. La *walka* es un collar de cuentas doradas que con numerosas vueltas llevan al cuello. A modo de falda llevan dos *anakos*: uno de color blanco y otro negro o azul con varios diseños bordados en la parte inferior y que se sujetan en la cintura con dos pequeñas fajas.

de profundidad en diferentes momentos del proceso para, de este modo, establecer relaciones genealógicas y topográficas que resulten útiles como herramientas para comprender la morfología y la lógica del proceso de los *kichwa* otavalos. Durante más de tres años me he involucrado en este espacio y en estas historias, que me han afectado en un sentido antropológico, ya que analizar esa “otredad” me ha permitido un conocimiento más exacto de mi propia sociedad, así como de sus formas de visibilidad, de sus políticas de reconocimiento, de sus límites y de sus problemas; pero esta afección ha significado también la responsabilidad de enseñar lo que hay en común en la experiencia del otro, es decir, lo que nos une a él en secreto y más allá de su singularidad irreductible.

Durante el tiempo de la investigación, a medida que analizaba la información que obtenía, la imagen de los otavalos vendiendo sobre sábanas tendidas en el suelo, o en las fiestas de pueblos y ciudades, se iba revelando como una imagen opaca, una imagen encubridora en dos sentidos principales. Por una parte, esa imagen permite a la población autóctona continuar aplicando sobre ellos la categoría restrictiva de “vendedores peruanos” que ofrecen una gran variedad de productos sin conexión aparente con su origen andino. Por otra parte, en lo que afecta dentro del grupo, este aparece como fijado en el tiempo, a pesar de que en realidad los otavalos han sufrido, como se verá, importantes transformaciones.

La observación y el análisis de estas transformaciones son las que han permitido abrir toda una serie de interrogantes a los que trataré de dar respuesta a lo largo del libro y cuyos ejes principales son ¿cómo se readapta el sujeto otavalo migrante dentro del marco de la globalización capitalista y de la reorganización de los Estados nacionales?, ¿qué modificaciones y tensiones aparecen en las relaciones de género, los procesos de socialización y las formas de identificación al hilo de tal readaptación?, ¿cuál es el papel que desempeña el vínculo religioso, un elemento relevante en las comunidades de origen, en los nuevos contextos de sociabilidad transnacional? Pues bien, precisamente para poder dar respuesta a estos interrogantes tomé la decisión de realizar un trabajo en profundidad, un trabajo etnográfico, que analizase la morfología y la lógica del proceso migratorio de los otavalos a través del estudio de caso de la familia Ibarra.

La decisión de elaborar este trabajo a partir de los propios relatos de los miembros de la familia tiene que ver con una labor antropológica que quiere recuperar la propia voz de los que viven y sufren la historia. En este sentido, me parece fundamental recuperar la experiencia del sujeto migrante, su biografía y su trayectoria, considerándolo como un agente activo que crea y establece estrategias migratorias para moverse y desenvolverse en la actual economía global. Obras ya clásicas como la de Lewis (1964) y Nasch (2008) o más recientemente el trabajo de Besserer (1999), forman parte de una corriente o enfoque en las ciencias sociales que sitúa al actor social (individual y colectivo) como protagonista de su historia. Por otra parte, y según entablaba conversación con Marta y Santiago mientras se sucedían los partidos de fútbol, constataba que los miembros de la familia Ibarra poseían una amplia vivencia migrante entre puntos geográficos muy distantes: Estados Unidos, Ecuador y Europa. La amplitud de esta vivencia es tanto temporal (por lo prolongado de su experiencia) como espacial (por la multiplicidad de puntos de contacto). Es esta riqueza de historia y experiencia concentrada en una familia la que me ha permitido adentrarme en las diferencias, continuidades y estrategias del proceso migratorio otavaleño.

Sin embargo, la dispersión geográfica de los miembros de la familia Ibarra suponía un importante desafío. ¿Cómo podía traducir el hecho de que esta familia parecía vivir entre diferentes y distantes puntos geográficos y que sin embargo seguía operando como familia a nivel social y económico, pero también afectivo? ¿Cómo podía, a través de esta familia, capturar el movimiento de la migración *kichwa* otavaleña sin que quedase fijado en el espacio y en el tiempo? Y es que la movilidad y dispersión con la que me topaba volvía ineficaz el trabajo que hasta entonces conocía y que se llevaba a cabo en unidades sociológicas y geográficas bien delimitadas. Frente a esta realidad surgía la necesidad de ir más allá de una perspectiva localizada y producir una mirada etnográfica transnacional (Besserer 2004). Este caso me obligaba a salir de los lugares concretos de la investigación y a poner el acento en las conexiones que se daban entre las diferentes localidades (Marcus 1995). Y es que, de algún modo, la dinámica migratoria de la familia Ibarra nos muestra un “otro” que ya no habita contextos locales traducibles a partir de categorías y conceptos clásicos (cultura,

territorio, Estado-nación). Los movimientos, intercambios y conexiones que los miembros de la familia Ibarra trazan entre puntos geográficos tan distantes hace aparecer un tipo de espacio social *desterritorializado* o que al menos no muestra una clara correspondencia entre las relaciones sociales, las prácticas culturales y el territorio.

En este sentido, el proceso migratorio de los *kichwa* otavaleños hacía referencia a un proceso de movilidad –en sentido espacial o geográfico y en sentido social y político– en el que los migrantes establecen relaciones sociales que van más allá de las fronteras geográficas, culturales y políticas asociadas a la figura del Estado-nación. Los emigrantes/inmigrantes, el sujeto central de este proceso, pasan a ser considerados *transmigrantes*, pues desarrollan y mantienen relaciones múltiples en la totalidad de ámbitos que estructuran sus vidas (familiar, económico, religioso, político) y que atraviesan varias fronteras (Glick Schiller, Basch y Blanc-Szanton 1992; Pries 1999). Con sus ambigüedades y discusiones, esta nueva perspectiva denominada transnacional, me permite acercarme a una realidad que hasta ahora no podía ser vista. El aparato conceptual y metodológico previo remitía a una migración internacional que suponía un desplazamiento unidireccional y unitemporal de un lugar a otro. Pero las condiciones actuales de globalización, con las nuevas tecnologías del transporte y las telecomunicaciones, rompen con esta imagen en la medida en que potencian e intensifican los vínculos de carácter económico, político y sociocultural que los migrantes mantienen con sus sociedades de origen (Castells 1997a; Hannerz 1996).

Con estas lentes transnacionales comencé, a través de los relatos de los Ibarra, a seleccionar aquellos lugares que por su repetición y significado en las experiencias de los hombres y mujeres de esta familia aparecían como puntos geográficos clave. Es decir, que he seguido la propuesta analítica y conceptual desarrollada por Besserer (2004) en la que el autor nos ofrece herramientas a través de las cuales podemos mapear o cartografiar el movimiento de las comunidades de migrantes. En concreto, he tomado y aplicado el concepto de *topografía transnacional* para reconstruir los movimientos migratorios de este grupo familiar transnacional. A partir de aquí, la selección y la reorganización de aquellos lugares significativos en

las experiencias y narrativas de los hombres y mujeres de la familia Ibarra me han permitido construir un mapa (espacial y temporal) de los movimientos migratorios de lo que considero un *grupo familiar transnacional*. Un mapa que incluye no solo los lugares en los que han vivido, sino también los lugares imaginados, en tanto que aparecen como nodos clave en la historia de la migración otavaleña. Desde este mapa, y en lo que sigue, nos adentraremos en las distintas dimensiones del proceso migratorio: las relaciones familiares, de género, laborales y comunitarias.

Es habitual que al platicar con las mujeres y hombres otavaleños sobre sus comunidades de origen expresen sus ganas de estar con la familia, a la que nunca dejan de extrañar. Esto lo dicen personas que están casadas o en pareja y que viven con sus hijos en Orduña u otras localidades del norte de la península, lo que indica que su idea y concepción de los lazos y vínculos familiares es bastante más amplia de lo que una en principio podría suponer. Desde este lado del océano vemos familias nucleares que funcionan más o menos autónomamente respecto de las demás; son unidades de producción y consumo que viven bajo un mismo techo. Sin embargo, una mirada transnacional vuelve la situación más compleja y revela que las estrategias de reproducción de estas personas forman parte de una estrategia mayor común, que desde hace bastante tiempo incorporó a su actividad fundamental de productores y comerciantes de textiles los desplazamientos dentro del Ecuador y más allá de sus fronteras.

Los movimientos de personas, mercaderías, información, regalos y comida entre los miembros de estas familias o grupos familiares van conformando un espacio que se crea y recrea más allá de las fronteras geográficas y simbólicas de la comunidad de origen. Así, trataré de mostrar cómo los ritmos vitales de los miembros de la familia Ibarra incluyen cotidianidades que tienen lugar a miles de kilómetros, que sin embargo son vividas de manera simultánea. Igualmente, la toma de decisiones y la creación y resolución de conflictos domésticos operan en un marco más amplio de relaciones y afectos que va más allá de los límites de la comunidad de origen: el grupo familiar se *transnacionaliza*.

Dar cuenta de este grupo transnacional ha supuesto la realización de un trabajo de campo, basado principalmente en la observación participante,

y llevado a cabo entre el 2005 y 2008 en Orduña y las diferentes rutas de venta en el Norte de España, y en la comunidad de Peguche y la ciudad de Otavalo, al otro lado del océano. Durante todo este tiempo he podido tomar parte en diferentes eventos de carácter festivo, como los campeonatos de fútbol a ambos lados del océano; celebraciones rituales, como las misas mormonas en la comunidad de Agato o las evangélicas en Orduña; procesos de especial relevancia como el que lleva a la formación de la Asociación de Indígenas de Imbabura o el encuentro intercultural celebrado en Orduña, y celebraciones con especial significado indígena y comunitario como la boda celebrada en Peguche. Por otra parte, el material biográfico de los Ibarra se elaboró mediante la recogida de las historias de vida de dos de las hermanas y sus respectivos esposos. Este material se completó con la elaboración de las genealogías de los parientes afines de la familia. Además, se han tenido en cuenta los diferentes niveles sociales que trascienden la familia indígena; es decir, la comunidad, la región, el Estado-nación. Por ello, el material etnográfico se completa con entrevistas semiestructuradas a familiares y amigos cercanos a la familia Ibarra, a líderes indígenas, a representantes políticos y a miembros de las instituciones locales en Orduña. El conjunto de este material se contextualizó con la revisión y el análisis de fuentes bibliográficas de carácter histórico y especializadas en el área, revisión de datos estadísticos estatales y municipales y seguimiento de notas de prensa impresa y de Internet.

Pues bien, durante este trabajo de campo y en particular durante mi estancia en Ecuador, en las largas conversaciones en la cocina de la familia Ibarra y entre puesto y puesto de la ciudad de Otavalo, casi toda la gente que conocí tenía experiencia migrante y en más de una ocasión conversé con gente que conocía Orduña, Bilbao o localidades muy familiares para mí. Por otra parte, en Orduña muchas personas me enseñaron, a través de sus relatos, el conocimiento que acumulan de pueblos, personas y costumbres de diversos lugares de Europa. Quiero subrayar este hecho en la medida en que es una de las notas que también caracterizan a la etnografía transnacional: si la diferencia con el "otro" en el pasado era el extrañamiento y lo exótico, ahora la diferencia con el "otro" consiste más bien en que se nos parecen y nos conocen. Hay, tal y como señala Kearney (1995), una reducción de la

distancia entre el “yo” antropológico y el otro exótico. En este sentido los Comaroff (2003 y 2011) hablan de las dificultades e incomodidades de la etnografía en un mundo globalizado en el que ese “otro” se apropió de los términos con que los etnógrafos lo describían. Esta problemática es parte del desafío, conceptual y metodológico, que enfrenta hoy en día la disciplina antropológica; un problema de escala en el que el “otro” ya no habita contextos locales traducibles a partir de categorías y conceptos (cultura, territorio, sociedad, etc.) que parecen estar más que nunca en cuestión.

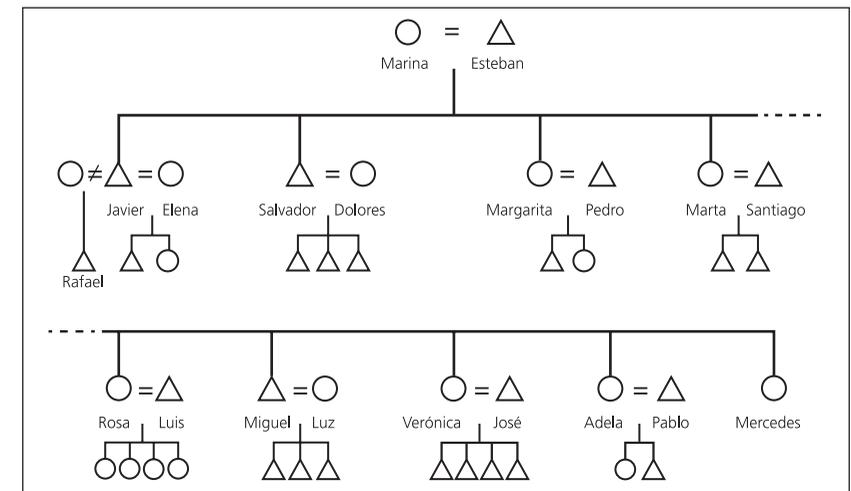
Como ya he señalado en párrafos anteriores, he detectado y he tenido que enfrentar estos problemas de escala según me adentraba en las historias e itinerarios de los miembros de la familia Ibarra y, en general, de los viajeros y comerciantes otavalos. Pero, ¿quiénes son los hombres y mujeres de la familia Ibarra? Con objeto de presentar a este grupo familiar transnacional voy a considerar que estamos antes tres generaciones. La primera, compuesta por el matrimonio de Marina y Esteban. Ambos tienen alrededor de ochenta años y residen en Peguche, si bien han viajado en numerosas ocasiones a los Estados Unidos. La segunda generación está compuesta por los hijos e hijas de Esteban y Marina y sus parejas o cónyuges. El primer hijo es el inquieto Javier, de cuarenta y cinco años, que con un hijo de un primer matrimonio, Rafael, reside en Chicago y se dedica a la venta de textiles. Su mujer, Elena, vive en Otavalo con los dos hijos que han tenido. El segundo hijo es el próspero Salvador, de alrededor de cuarenta y tres años de edad y casado con Dolores. Ambos residen en Otavalo, junto a sus tres hijos, y poseen varios locales de artesanías. Salvador es el único licenciado de la familia y también ha desempeñado cargos en el ayuntamiento de Otavalo.

La tercera hija, con cuarenta años de edad, es Margarita, la única que muchas veces expresó su miedo y desconfianza ante el viaje. Se casó con Pedro y residen con dos hijos adolescentes en Peguche. Los dos trabajan en el tejido y también en la música folk andina. A Margarita le sigue Marta, que a sus treinta y siete años acumula una gran experiencia como migrante por sus viajes a Colombia, Holanda, Alemania y ahora a Orduña, donde hasta hace poco residía con su esposo, Santiago, y sus dos hijos. Luego viene Rosa, de treinta y cinco, que ha compartido rutas con su hermana, y ahora proyectos y sueños desde Orduña, junto a su esposo, Luis, y sus

cuatro hijas. Ambas parejas se dedican a la venta ambulante, aunque excepcionalmente Santiago y Luis han trabajado en la construcción.

El sexto hijo es Miguel, con treinta y tres años y casado con Luz, que reside en Peguche junto a sus tres hijos. Miguel y Luz trabajan como tejedores y comerciantes y exportan una variada mercadería a los Estados Unidos y Canadá. La séptima hija es Verónica, de treinta y un años, que vive también en Peguche, junto a su marido y sus cuatro hijos. Aunque en ocasiones tejen, poseen un pequeño almacén de comestibles en la ciudad de Otavalo. La siguiente hija es Adela, que siguió a sus hermanas mayores hasta Orduña, donde ahora, a punto de cumplir los treinta, vive con Pablo y dos pequeños. También se dedican a la venta ambulante. Por último está Mercedes, la menor de todas, con sus veintisiete años, que reside en Arizona (Estados Unidos) y trabaja en el servicio doméstico.

La tercera generación está compuesta por los hijos e hijas de todas las parejas que hemos presentado. Sus edades son muy variadas y oscilan entre los veinte y dos años de edad. La mayor parte, tanto en Otavalo como en Orduña, estudia en la escuela y acompaña a sus padres los fines de semana en los locales de Otavalo, en los puestos de la Plaza de los Ponchos o en las rutas de venta del norte de la península Ibérica.



Esta es la familia Ibarra, un grupo doméstico transnacional insertado en la elaboración y comercialización del textil desde hace ya muchas décadas. Son ellos quienes con su movimiento definen y trazan el espacio social, económico, cultural y político que a modo de cartografía presentamos al lector y la lectora en los capítulos que siguen. Pero este grupo transnacional es además representativo, al menos en un sentido crítico, de la historia de un grupo indígena de artesanos y comerciantes que se construye y reconstruye bajo las condiciones de globalización actuales. En este sentido, forma parte de los numerosos movimientos y desplazamientos que diferentes grupos indígenas están llevando a cabo desde otros lugares y hacia otros destinos. Así, la primera parte del presente libro aborda ciertos aspectos o dimensiones de la globalización y el transnacionalismo considerado más como un síntoma de ciertos malestares que como una teoría acabada. Sin embargo, o quizás precisamente por ello, esta perspectiva transnacional es la que nos permite abrir y acceder a los procesos migratorios indígenas como el de los *kichwa* otavalos. Finaliza esta primera parte con un apartado en el que se trata de mostrar, en el contexto de las migraciones contemporáneas, la especificidad de los desplazamientos de población indígena. Tras esta revisión y propuesta de carácter, si se quiere, más conceptual, el libro da paso a la historia de la familia Ibarra. Las voces de los miembros de esta familia se entrelazan con la historia de los tejedores y comerciantes *kichwa* otavalos y los numerosos procesos e impactos (socioeconómicos, identitarios, culturales y religiosos) que el desarrollo de un comercio transnacional tiene en las comunidades y familias; también con los contextos internacionales por los que transitan y por los que se ven afectados, así como por contextos más locales en los que se visibilizan. Esta historia sin final queda aquí momentáneamente cerrada con una serie de reflexiones y conclusiones que, a partir del caso otavalo, abren una serie de interrogantes y debates acerca de la movilidad y de las nuevas formas de ciudadanía.

Parte I

Los trastornos: las múltiples dimensiones de la globalización

Como he señalado en la introducción, los procesos migratorios como los que involucran a los otavalos han sido estudiados y conceptualizados bajo la corriente o línea teórica denominada transnacionalismo. Parece claro que el transnacionalismo está ligado al fenómeno de la globalización y a toda la serie de cambios, vertiginosos en ocasiones, parciales en otras, que están reconfigurando el orden mundial. Así, un punto de partida común en la literatura es considerar que los movimientos migratorios contemporáneos se inscriben y forman parte de los procesos de globalización, lo que, entre otras cosas, demanda una nueva perspectiva para abordar correctamente su estudio. En este sentido, la perspectiva transnacional más que una teoría acabada representa una inquietud por adecuar y replantear las teorías clásicas en el nuevo contexto global. Más que un concepto que ofrezca respuestas definitivas a los desafíos que plantean los procesos migratorios actuales, la perspectiva transnacional muestra un conjunto de problemas en los que se hacen patentes las limitaciones de ciertos conceptos clásicos (etnia, nación, cultura, espacio, etc.) con los que las ciencias sociales han abordado el estudio de las migraciones.

En esta relativa falta de formalización teórica radica, según mi punto de vista, parte de su importancia. Porque el imperativo de conceptualizar, muchas veces asumido sin una verdadera crítica, nos puede hacer perder

la diversidad y la singularidad de los procesos que queremos investigar. La producción de conceptos entendida como la liberación de la esencia me parece una posición opuesta al trabajo antropológico por una razón fundamental: porque supone que lo que vamos a conocer ya existe, previamente, en la realidad. En la experiencia del conocimiento antropológico constituimos el objeto en el proceso de su conocimiento. Es por ello que los procesos reales aparecen en su irreductibilidad, porque constantemente sobrepasan las fronteras de nuestras representaciones conceptuales.

Así, uno de los problemas que se constatan es que las explicaciones propuestas para entender las causas de los movimientos masivos de personas han estado siempre sobredeterminadas por modelos teóricos mayores, dentro de los cuales el fenómeno migratorio era considerado un factor más del modelo explicativo total. De esta manera se le privaba de toda su especificidad y se le concedía una explicación anticipada de acuerdo con un conocimiento más o menos sancionado. Sin embargo, en la actualidad, la crítica de autores como Frank (1966), Mandel (1978) y Wallerstein (1974) pone de relieve las grandes limitaciones de esta perspectiva, y abre un interesante campo a problemas centrados en las formas, estructuras y efectos de los procesos de articulación de la economía del mundo capitalista. En efecto, el llamado modelo articulacionista nos propone un criterio distinto para entender el desarrollo del sistema capitalista, no como un conjunto de unidades separadas que entran en contacto por el desarrollo de una lógica progresiva, sino como procesos heterogéneos, discontinuos, en el espacio y tiempo, que se mueven más allá de las fronteras y en cuyo proceso transforman las partes que involucran¹. Desde esta perspectiva, los movimientos migratorios comenzarán a ser analizados en el contexto de la internacionalización de la fuerza de trabajo, la internacionalización de la producción y la creación de una reserva mundial de mano de obra barata.

Es evidente que las limitaciones de los modelos modernizante y desarrollista no provienen solo de una limitación teórica o de la aplicación de

1 En el ámbito propiamente antropológico, este rasgo sobresaliente del sistema capitalista ha sido analizado por antropólogos como Wolf (1987) y Palerm (1998), quienes provocaron un cambio sustantivo en los estudios locales sobre comunidades, argumentando que estas no constituían realidades discretas y circunscritas, sino que más bien eran terminales, segmentos, de un sistema más amplio de relaciones sociales.

modelos conceptuales demasiado generales. Se trata también de la emergencia de nuevos fenómenos. Desde hace un par de décadas diversos autores han comenzado a hablar de una economía global como una nueva fase del sistema mundial. Así, Castells (1997a, 1997b) propone denominar a esta nueva fase como *economía informacional* debido a que, como consecuencia de la revolución tecnológica de la información, el capitalismo puede funcionar de forma unitaria, en forma real o en un tiempo establecido, a escala planetaria. Esta característica fundamental, la inmediatez, estaría propiciada por la nueva infraestructura que tanto las tecnologías de la información y de la comunicación como las políticas de desregulación y liberalización han promocionado. La entrada de la información, es decir de la comunicación y el lenguaje en la esfera productiva, constituye el hecho decisivo que caracteriza a nuestro mundo actual, e impone la necesidad de generar explicaciones más allá de las divisiones disciplinarias que caracterizaron el desarrollo de las ciencias sociales.

La virtual asimilación del acto productivo con el acto significativo abre un complejo abanico de problemas, cuyo análisis supera con creces los objetivos de este trabajo.

Sin embargo, sería un error pensar que todas las esferas del trabajo se han globalizado; por el contrario, una buena parte de la producción, el empleo y las empresas continúan siendo locales y regionales. Al hablar de una economía global se está poniendo énfasis en que las economías de las diferentes regiones dependen del rendimiento de su núcleo globalizado. Si, como señala Castells (1997a), la producción y la distribución se organizan progresivamente sobre una base global, lo lógico sería encontrar un proceso paralelo de globalización del trabajo. Pero solo hay un proceso de globalización del trabajo cualificado o especializado, mientras que el trabajo genérico sigue estando constreñido por las fronteras de los Estados-nación:

Aunque el capital fluye libremente en los circuitos electrónicos de las redes financieras globales, la movilidad del trabajo sigue siendo muy limitada, y lo será en el futuro predecible, a causa de las instituciones, la cultura, las fronteras, la política y la xenofobia. Sin embargo, las migraciones internacionales

están aumentando una tendencia a largo plazo que contribuye a transformar la composición de la mano de obra, aunque de forma más compleja que la que propone la idea de un mercado laboral global (Castells 1997a, 287).

Según la propuesta de Castells la globalización capitalista deviene en un nuevo dualismo en la esfera de trabajo. Por una parte, hay un tipo de trabajo cuya demanda es alta en todo el mundo y que no se rige por las normativas de inmigración que imponen las fronteras nacionales. Por la otra existe una nueva fuerza de trabajo no cualificada que se halla restringida y regulada por los Estados-nación. Aunque los trabajadores migrantes son un importante componente del mercado laboral de muchos países, esto no significa que la mano de obra sea global. Lo que se está produciendo es una creciente interconexión entre los trabajadores migrantes en los países en los que trabajan y el resto del mundo, a través de los flujos globales de producción, dinero (remesas), información y cultura² (Castells 1997a, 168).

Desde este marco explicativo gran parte de la literatura sobre migraciones contemporáneas ha mostrado cómo cada vez tiene mayor importancia el hecho de que estas interconexiones se producen a través de redes basadas en lazos de parentesco, amistad y comunidad que vinculan origen y destino. En efecto, el análisis de las cadenas y redes migratorias pone el énfasis en la vinculación y articulación entre origen y destino como los dos extremos de un sistema que organiza la vida de los grupos migrantes. Así, quedan superadas las aproximaciones estáticas y simplificadoras de antaño, en la medida en que la perspectiva analítica de las redes migratorias permite conectar los condicionantes globales y locales y presentar los movimientos migratorios como un proceso social y no como un flujo exclusivamente económico³. Además, este enfoque permitiría rescatar la experiencia del sujeto migrante, su biografía y trayectoria, considerándolo como un agente activo que crea y establece estrategias migratorias para moverse entre

2 También podríamos decir que lo que se ha globalizado es la capacidad política de movilizar la mano de obra, como lo señalan Moulrier-Boutangau, Blondeau Vercellone, Kyrou, Corsani, Rullani y Nazzarato (2004) al hablar del trabajo inmaterial, cognitivo o comunicativo.

3 En las teorías de corte economicista se considera como principal causa de los movimientos migratorios las disparidades económicas, y el móvil económico como motivo primordial en la decisión de migrar.

contextos micro y macro estructurales en la actual economía global (Boyd 1989; Portes y Böröcz 1998; Pedone 2006).

Desde un ámbito o dominio cultural, las transformaciones que están teniendo lugar y de las cuales los procesos migratorios forman parte apuntan a una profunda reorganización de la experiencia temporal y espacial (Harvey 1989; Giddens 1990). Todas estas transformaciones han supuesto una necesidad de reconceptualizar los modos en que la cultura se expresa en la dimensión espacial. Autores como Inda y Rosaldo (2002), Albrow (1997) o Gupta y Ferguson (1992) muestran cómo esa profunda reorganización del tiempo y del espacio en la vida social ha supuesto un cambio significativo en el concepto de cultura y su tradicional conexión con la idea de un territorio compartido. Esta conexión, tantas veces presentada como natural, se rompe y comienza a hablarse de la desterritorialización de la cultura, que ahora se significa como algo móvil. Estos autores proponen abordar la complejidad de la globalización como un espacio social dislocado. Con esta expresión enfatizan el hecho de que en el mundo actual ya no existe un centro culturalmente hegemónico, sino que lo que hay es una pluralidad de centros o, si se quiere, un espacio cultural interconectado y complejo, lleno de flujos que se cruzan y sistemas intersecantes de significados.

Los modos en que la cultura se expresa en la dimensión espacial se tornan una de las cuestiones clave en la literatura. En particular, se empieza a considerar el componente espacial como constitutivo del orden cultural y se redefinen los vínculos entre las relaciones sociales y el espacio (territorio). Esta reconceptualización a la que me refiero ha tomado múltiples caminos, muchos de ellos complementarios y a menudo metafóricos, como el análisis de los espacios transnacionales, las estrategias y tácticas espaciales, la perspectiva biopolítica, los estudios de migración y frontera, los fenómenos *multilocalizados*, los problemas de segregación espacial y planificación urbana, etc.

Si nos situamos ahora en el ámbito de lo político hay que señalar que a partir de los años setenta y, con mayor claridad, desde comienzos de los ochenta, varios autores comienzan a señalar la necesidad de buscar una nueva forma de explicar el orden mundial que surge tras el fin de la Guerra Fría. En este contexto, se reconoce la existencia en el sistema internacional de relaciones de actores diferentes al Estado-nación que

se relacionan transnacionalmente, es decir, sobrepasando los límites del Estado-nación. Ahora bien, en la misma medida en que se reconocía la existencia de estas relaciones transnacionales, también se señalaba que no constituían un fenómeno nuevo en el tiempo. Lo que se subrayaba era la insuficiencia de los análisis anteriores ya que éstos únicamente habían considerado tales relaciones como simples elementos de un entorno en el que el Estado soberano era el centro. Esta consideración periférica de las relaciones transnacionales se revelaba insuficiente debido al grado de intensidad y desarrollo que estaban alcanzando en un mundo cada vez más globalizado. El antiguo análisis, basado en un modelo estatocéntrico de las relaciones internacionales se mostraba incapaz, por sí solo, de dar cuenta de los fenómenos internacionales en una realidad cada vez más global e interdependiente⁴.

La emergencia de un sistema económico global, caracterizado por flujos transfronterizos y comunicaciones globales, está transformando el modelo de Estado moderno que se sustentaba en la coincidencia de la soberanía y la territorialidad como una relación exclusiva. Las nuevas tendencias de la economía global conllevan una desregulación y una nueva legislación que permita la libre circulación de capitales. Paralelamente, como puede observarse en el caso de la Unión Europea, los Estados nacionales están cediendo parte del ejercicio de su soberanía a organismos supranacionales, lo que en principio significa una cierta pérdida de autonomía. Sin embargo, esta desregulación no ocurre en todos los ámbitos de la competencia del Estado, antes bien, hay ciertos dominios estratégicos en los que el Estado se fortalece.

Como afirma Sassen (2001) el nuevo orden global implica situaciones diferenciadas de desnacionalización y renacionalización. Esta situación es evidente en el caso de la migración, en el que lejos de perder sus atribuciones, el Estado nacional mantiene su centralidad cerrando fronteras y *renacionalizando* el discurso político. Desde aquí se mantiene que la *desnacionalización* de los espacios económicos no implica, como en ocasiones se

⁴ Estas ideas fueron recogidas en la década de los setenta por Keohane y Nye (1972), quienes cuestionaban y reconsideraban el estudio de las relaciones internacionales basado en un modelo que no tomaba en cuenta ni la importancia de las relaciones transnacionales en la política mundial ni las conexiones de estas relaciones con el sistema interestatal.

mantiene en algunos de los discursos sobre el transnacionalismo que más adelante se verán, la caducidad del Estado-nación. En este contexto de transformaciones discontinuas, el estudio de las migraciones constituye un ámbito estratégico, puesto que presenta con viveza los aspectos contradictorios del proceso de la globalización: tanto la superación de los marcos del Estado-nación como, simultáneamente, su continua reproducción.

En efecto, la producción del conocimiento en las ciencias sociales no es ajena a este contexto de transformaciones y son precisamente éstas las que también están poniendo de manifiesto las limitaciones de nuestro aparato conceptual y metodológico al enfrentar análisis como los de los procesos migratorios. Considero que estas limitaciones han adquirido especial concreción en el ámbito antropológico y, especialmente, en el ámbito de las migraciones contemporáneas. Tradicionalmente, el espacio de la antropología se ha movido entre dos lugares bien delimitados y diferenciados: el espacio local culturalmente construido, y el espacio exterior definido por un proceso de totalización política: la del Estado-nación en el contexto del sistema mundial.

Esta problemática ha sido tratada y analizada por Wimmer y Glick Shiller (2002, 302) en lo que han denominado “nacionalismo metodológico”. Con esta noción las autoras están haciendo referencia a las limitaciones que presenta el clásico aparato conceptual con el que se han abordado los fenómenos sociales y culturales. Unas limitaciones que se concretan en la común aceptación de que la tríada nación-Estado-sociedad es la forma política y social natural del mundo moderno. Wimmer y Glick Shiller señalan y analizan tres tendencias dominantes en el pensamiento social que, interrelacionadas entre sí, conforman el modelo del “nacionalismo metodológico”. La primera de ellas ha consistido en ignorar el papel que el nacionalismo sigue desempeñando en las sociedades modernas. El discurso dominante sobre el cambio social durante los años cincuenta y sesenta del siglo XX, suponía un proceso en el que las comunidades locales se transformaban por efecto de la intensificación y la diversificación de las relaciones sociales. De este modo, la sociedad avanzaba hacia una mayor complejidad y diferenciación en la que se multiplicaban y predominaban las relaciones racionales, utilitarias y técnicas a costa de los lazos sagrados.

La segunda variante del “nacionalismo metodológico” que detectan las autoras es la tendencia a delimitar el análisis a partir de las fronteras del Estado-nación. En la antropología esta variante ha sido representada por un concepto de cultura homogénea y unitaria, tradicionalmente unido con la idea de un territorio compartido. Ya he subrayado antes cómo esta conexión entre cultura, territorio y sociedad se presenta en no pocas ocasiones como algo natural. Por último, el nacionalismo metodológico llevaría a la territorialización del imaginario de las ciencias sociales y a la reducción del enfoque analítico a las fronteras del Estado-nación. Estas tres variantes que conforman el nacionalismo metodológico influyen sin duda y decisivamente en los estudios que sobre movimientos migratorios se llevan a cabo. Así, la opción que este trabajo presenta por cartografiar el proceso migratorio de los otavals se realiza precisamente para intentar superar las limitaciones señaladas; una opción que a su vez se traduce en las problemáticas metodológicas que he señalado en la introducción.

El síntoma: la perspectiva transnacional

Una vez consideradas las transformaciones que desde distintos ámbitos –político, económico, cultural– están sucediéndose, regresemos a la perspectiva que surge precisamente para tratar de desvelar e incorporar este complejo panorama al ámbito de los estudios sobre migraciones. En este sentido, quizás hay que comenzar señalando que uno de los primeros debates y críticas que surgen en torno al transnacionalismo es la de si estamos ante un fenómeno nuevo o si, por el contrario, es un tipo de migración que tiene antecedentes en la historia. A día de hoy se puede afirmar que existe un consenso entre investigadores a la hora de considerar que no se trata de un fenómeno nuevo, sino de una nueva perspectiva que permite acercarnos a una realidad que hasta ahora no podía ser vista (Pries 1999; Vertovec 1999; Portes 2003; Levitt, De Wind y Vertovec 2003; Suárez 2008). En este sentido Smith (2003, 1) señala que: “si la vida transnacional existía en el pasado pero no era considerada como tal, entonces la lente transnacional realiza el nuevo trabajo analítico de ofrecer una manera de

ver los que estaba ahí y que antes no podía advertirse”. Pero a pesar de que en el pasado existieran numerosos casos de transnacionalismo, no es menos cierto que las condiciones actuales de globalización, con las nuevas tecnologías del transporte y las telecomunicaciones, potencian e intensifican los vínculos de carácter económico, político y sociocultural que los migrantes mantienen con sus sociedades de origen (Castells 1997a; Hannerz 1996).

Dentro de la amplia literatura transnacional hay que destacar los trabajos de Glick Schiller, Basch y Szanton-Blanc (1992) y Basch, Glick Schiller y Szanton-Blanc (1994), puesto que constituye uno de los esfuerzos clave que se han llevado a cabo en la literatura para conceptualizar y analizar la migración transnacional. Los estudios empíricos que estas autoras llevaron a cabo de las relaciones sociales de tres grupos de migrantes en los Estados Unidos –caribeños, haitianos y filipinos– mostraron la existencia de un nuevo patrón migratorio. Este patrón o estructura migratoria está caracterizado por el hecho de que los migrantes traman, fomentan y mantienen relaciones sociales múltiples y simultáneas que enlazan las sociedades de origen con los lugares de destino. Esta experiencia migrante es denominada transnacionalismo para hacer hincapié en la emergencia de un proceso social en el que los migrantes establecen campos sociales que van más allá de las fronteras geográficas, culturales y políticas. Los inmigrantes pasan a ser transmigrantes al desarrollar y mantener relaciones múltiples –familiares, económicas, religiosas, políticas– que atraviesan varias fronteras.

Es precisamente la multiplicidad de las implicaciones y compromisos que mantienen los migrantes, tanto con el lugar de origen como con el de destino, lo que se convierte en elemento central del transnacionalismo. Frente a pautas migratorias del pasado ha aparecido un nuevo tipo de población migrante: “formado por aquellos cuyas redes, actividades y modos de vida abarcan sus sociedades de origen y de destino. Sus vidas cruzan las fronteras nacionales y conforman un único campo social que incluye a las dos sociedades” (Glick Schiller *et al.* 1992, 6)⁵. Estas autoras subrayan que las comunidades desarrolladas por los migrantes en sus lugares de destino

5 “Composed of those whose networks, activities and patterns of life encompass both their host and home societies. Their lives across national boundaries and bring two societies into a single social field” (Glick Schiller *et al.* 1992, 6).

no constituyen una mera extensión de su comunidad de origen. En este sentido, argumentan que el campo de relaciones sociales que se genera se construye sobre los lugares de origen y los de destino, dando lugar a un nuevo espacio social que es algo más que la suma de los espacios de salida y llegada. Como señalan Glick Shiller *et al.* (1992) y Pries (1999), estos espacios sociales desterritorializados emergen sobre y más allá de los espacios individuales concretos.

Tras identificar el fenómeno transnacional, estas mismas investigadoras ofrecen un marco analítico para su estudio que, en líneas generales, consiste en una serie de premisas relacionadas entre sí. La primera de ellas establece cómo el desarrollo del transnacionalismo está ligado a las condiciones cambiantes del capitalismo global. Por ello, los procesos migratorios contemporáneos requieren ser analizados en el contexto de una economía global sobre la cual se organizan previamente la producción y la distribución. En segundo lugar, las tres investigadoras conciben lo transnacional como un campo de relaciones sociales que supera y rebasa lo nacional. El transnacionalismo es visto como un proceso por el que los migrantes, a través de sus vidas cotidianas y sus relaciones sociales, políticas y económicas, crean campos sociales que cruzan las fronteras nacionales. En este sentido, hay un énfasis en las relaciones sociales más que en las transformaciones simbólicas o flujos culturales. Este acercamiento al transnacionalismo difiere, aunque no contradice, los recientes trabajos que se han llevado a cabo en los estudios culturales, subalternos y postcoloniales.

Aunque son múltiples los discursos que desde este tipo de estudios se elaboran podemos hablar, siguiendo a Friedman (2002), de dos modelos donde conceptos como lo híbrido o criollo son utilizados para describir un mundo culturalmente mezclado y plural, resultado de los movimientos de cultura a lo largo y ancho del mundo. Desde trabajos como los de Bhabha (1994) se plantea la noción de *hibrididad pre-colonial*, en el sentido de que fue la imposición colonial occidental la que homogeneizó desde arriba y por la fuerza al mundo. En la era post-colonial el mundo recupera su condición verdadera de hibrididad. En el otro modelo se parte comúnmente de un mundo que antaño fue un mosaico de unidades culturales separadas, pero que a día de hoy, por efecto de la globalización, se ha

convertido en un mundo de flujos culturales y mezclas; es este el mundo contemporáneo de la hibrididad y la translocalidad, del movimiento y los rizomas (Appadurai 1990; Clifford 1994; Hannerz 1996). Friedman (2002) realiza una aguda crítica a este tipo de planteamientos, que en muchas ocasiones presentan una fuerte y problemática descontextualización de las estructuras del poder global, la economía colonial del pluralismo y la importación de mano de obra barata. Además, plantea el autor hasta qué punto este tipo de discursos que celebran lo transnacional y lo híbrido no son sino parte de la experiencia de unas elites globales que mantienen con la tierra una relación de distancia y objetificación consumista. Quizás el problema último de este tipo de aproximaciones sea una noción de cultura que queda reducida a una substancia sostenida individualmente⁶.

En consonancia con las críticas de Friedman se pronuncian Smith y Guarnizo (1998), quienes consideran que este tipo de lenguaje y aproximación ha impreso un sello culturalista y postmoderno al campo de lo transnacional. Más allá de los matices y desarrollos que alcanzan este tipo de propuestas culturalistas hay un rasgo común a todas ellas en el sentido de celebrar esta nueva era como liberadora. Así, hay una tendencia a considerar el transnacionalismo como expresión de una resistencia popular desde las bases:

La cultura híbrida, las identidades multisituadas, el cruce de fronteras por un otro marginal, y las prácticas comerciales transnacionales de los migrantes empresarios son representadas como esfuerzos conscientes y exitosos que la gente normal realiza desde abajo para escapar al control y la dominación del capital y del Estado (1998, 5)⁷.

6 Para esta discusión véanse, además de Friedman (2000, 2002), los trabajos de Sahlins (1999) y Mintz (1998). En este mismo sentido, aunque desde otra posición, se pronuncia Bauman (1999) con su tipología del turista (los globalmente móviles) y el vagabundo (los localmente sujetos). Una contundente crítica sobre la naturaleza híbrida del sujeto migrante posmoderno se encuentra también en la obra de Zizek (2007).

7 “Cultural hybridity, multi-positional identities, border-crossing by marginal others, and transnational business practices by migrant entrepreneurs are depicted as conscious and successful efforts by ordinary people to escape control and domination from above by capital and the state” (Smith y Guarnizo 1998, 5).

Sin embargo, considero que esta aparente liberación revela en ciertas ocasiones una descontextualización respecto de las estructuras globales del poder. El carácter emancipador del transnacionalismo es cuestionable, y ha de ser un aspecto a analizar en cada caso concreto. El trabajo de Ong (1999), por ejemplo, muestra cómo este tipo de acercamientos ofrecen a veces la imagen distorsionada de que cualquier persona puede beneficiarse de la movilidad y las modernas comunicaciones. Sin embargo, no se especifican los mecanismos de poder que conforman los flujos culturales y que permiten la movilidad de unas personas, mientras localizan y disciplinan a quienes no pueden moverse. En esta misma línea Mahler (1998, 92) expresa la necesidad de que en las investigaciones se cuestione cómo los procesos transnacionales pueden reproducir o reconfigurar jerarquías de poder y no se dé por sentado sistemáticamente el carácter habilitador, democrático y liberador de estas prácticas.

Otra de las ideas clave en Glick Schiller, Basch y Szanton-Blanc (1992) es que entienden que la comunidad transnacional es resultado de la construcción del Estado-nación. Por ejemplo, en el caso de la migración haitiana y filipina las autoras constatan cómo es el propio gobierno del país de origen el que otorga a estas comunidades un estatus de doble nacionalidad; y ello debido a la importante función que los migrantes cumplen en la economía y política de la sociedad de origen. El gobierno de Haití llegó incluso a proponer, para las comunidades de haitianos asentadas en Nueva York, la creación de un distrito político desterritorializado, una unidad política similar a las existentes en el Estado de origen, pero carente de base territorial. Otro caso diferente, pero enmarcado en la misma lógica de construcción de un Estado-nación, sería el de la migración caribeña a los Estados Unidos. Las identidades y prácticas de los grupos transmigrantes están configuradas por categorías hegemónicas como raza y etnicidad, que están profundamente arraigadas en los procesos de construcción nacional. Estas categorías son construcciones hegemónicas que forman parte del ejercicio histórico del poder estatal y de la dominación. De este modo, y en el caso concreto de la migración caribeña en Nueva York, estaríamos ante el proceso de transnacionalización de una comunidad que mantiene la unidad a pesar de estar ubicada en diferentes países, precisamente por un proceso excluyente etnificante de la construcción del Estado.

Esta concepción de lo transnacional vinculada a la construcción de los Estados-nación es contestada desde otra óptica por posturas como la de Kearney (1995), quien sostiene que las comunidades transnacionales se consolidan precisamente en un momento de desvanecimiento del Estado-nación. Kearney sugiere que hemos entrado en una etapa pos-nacional en la que los miembros de las comunidades transnacionales escapan al poder de la nación, no solo por ir más allá de la soberanía territorial, sino por exceder las fronteras de las categorías con las que opera el Estado. Así, estaríamos asistiendo al desvanecimiento histórico de la preeminencia del Estado-nación como unidad política, social y cultural. Son varios los casos que muestran esta concepción de la comunidad como fenómeno que expresa en sí mismo el fin histórico del Estado-nación. Uno de estos sería el de las organizaciones como el *Nonaligned Movement* y la Unión Europea. Para autores como Gupta (1992), estas dos organizaciones constituyen claros ejemplos de comunidades transnacionales, de configuraciones espaciales e identitarias no nacionales, desde las cuales la supuesta naturaleza del Estado-nación puede ser contestada. Desde esta perspectiva el transnacionalismo es considerado como un fenómeno de naturaleza postmoderna que celebra la desaparición de las conciencias nacionales o nacionalistas y la aparición de identidades de carácter transnacional. Los espacios transnacionales se convierten en lugares de resistencia, de culturas híbridas, desde los cuales los migrantes contestan y escapan al control del Estado-nación. En contraste con esta propuesta, Glick Schiller, Basch y Szanton-Blanc (1992, 30) creen que el periodo actual se concibe mejor como el de la aparición de un nuevo nacionalismo: "Aunque los transmigrantes no pueden quedar reclusos por las fronteras nacionales, el mundo continúa estando dividido políticamente en naciones-Estado que son desiguales en términos de poder y que sirven de modo diferente como bases para el capital internacional". Desde aquí nada impide que en los nuevos espacios transnacionales se reproduzcan proyectos nacionalistas, puesto que de algún modo el Estado-nación enfrenta la migración transnacional intensificando los proyectos de construcción nacional.

En un artículo posterior en el que Glick Schiller y Fouron (1999) analizan los discursos de la diáspora haitiana, con el objeto de mostrar las ideo-

logías implícitas en la formación de Estados-nación transnacionalizados, realizan una crítica a la postura representada por autores como Kearney (1995) o Bhabha (1994). Frente a la idea de un “tercer espacio” híbrido, antiesencialista y subversivo, fuera del control de los Estados-nación, los ritos y estrategias familiares desarrollados por los migrantes pueden estar íntimamente ligados a la retórica nacionalista, de tal manera que mediante tales estrategias se refuerzan las fronteras nacionales. De este modo con el tiempo, y aunque en principio parezca contradictorio, los movimientos migratorios pueden llegar incluso a reforzar el nacionalismo. En este mismo sentido se pronuncia Sorensen (1998) al analizar las narrativas, productos literarios y anuncios publicitarios en la migración dominicana: “Las migración transnacional no ha erosionado las políticas estatales, y los transmigrantes no están libres de los controles regulatorios de los Estados-nación por una suerte de magia posmoderna. ¡La frontera sigue estando ahí!” (263)⁸.

El aporte que estas tres investigadoras hacen al debate consiste en que van a poner de manifiesto cómo los conceptos sociales clásicos con los que las ciencias sociales han abordado fenómenos de cambio pueden limitar la capacidad de investigadores e investigadoras, tanto para percibir como para analizar correctamente fenómenos de naturaleza transnacional. La incapacidad para conceptualizar el transnacionalismo muestra, a juicio de las autoras, las limitaciones de los instrumentos conceptuales con los que tradicionalmente se han estudiado los fenómenos sociales y culturales. Estas categorías conceptuales son construcciones hegemónicas que forman parte del ejercicio histórico del poder estatal y de la dominación.

El grupo étnico, la raza o la nación son construcciones sociales, y como tales constituyen una representación no de fronteras diferencias culturales, sino de las relaciones entre cultura y poder. En efecto, la moderna investigación sociológica ha puesto de manifiesto que la nación no es un hecho natural ni un dato fundado en caracteres objetivos, sino fundamentalmente una construcción cultural que nace y se desarrolla en determi-

8 “Transnational migration has not eroded state policies, and individual transmigrants are not freed from the regulatory controls of the nation-state as if by postmodern magic. The border is out there!” (2006, 263).

nados momentos históricos y con una finalidad patente: la de servir de expediente de legitimación al poder estatal. Manipulando una serie de elementos culturales preexistentes, estos sí objetivables, se llega a inventar una tradición (Hobsbawn y Ranger 2005) y a generar una comunidad imaginada (Anderson 1993) en la que los miembros de un grupo social se reconocen como partícipes exclusivos. La elección de estos rasgos o elementos culturales es de carácter arbitrario en el sentido de que no se corresponden con diferencias objetivas del grupo, sino con los que el propio sujeto considera significativos en determinado contexto histórico y social (Barth 1976).

Desde las propuestas iniciales de Glick Shiller, Basch y Szanton-Blanc (1992) han sido muchas las miradas, conceptuales y analíticas, que se han desarrollado con objeto de definir y acotar la utilización de aquello que denominamos lo transnacional. En su análisis sobre los orígenes y desarrollos que de lo transnacional se ha hecho en la literatura sobre migraciones, Suárez (2008) señala cómo la multiplicidad de conceptos para referirse en principio a un mismo proceso y el empleo metafórico que muchas veces se realiza han generado confusión y grandes dosis de incertidumbre. En este sentido, el lector que se acerca a la literatura transnacional encuentra una variedad de conceptos para referirse a lo transnacional, que van desde los espacios sociales transnacionales (Glick Shiller *et al.* 1992; Pries 1999) a los circuitos migratorios transnacionales (Rouse 1993), pasando por la idea de comunidades transnacionales (Portes 1997; Guarnizo y Smith 1998) o espacios migratorios transnacionales (Faist 2004). Además, el enfoque o la perspectiva transnacional en los estudios sobre migraciones ha alcanzado un gran éxito en los últimos años, con lo que se encuentra una utilización poco rigurosa del término que puede llevar, tal y como mantiene Suárez (2008), a que se convierta en un cajón de sastre.

Sin duda, los estudios sobre migraciones transnacionales constituyen un ámbito fragmentado y no podemos hablar de una teoría transnacional unificada (Portes 2003). La perspectiva transnacional expresa, a la manera de un síntoma, ciertas transformaciones que hacen necesario un replanteamiento y una revisión de los conceptos tradicionales con que la antropología ha estudiado a las comunidades migrantes. El reconocimiento y

tratamiento de este síntoma en los últimos años, aunque haya provocado confusión, nos ha ofrecido un material conceptual y analítico de gran valor y potencial. Por otro lado, este avance complejo y ambiguo es algo conocido para una ciencia que, como dice Geertz (2002), avanza en zig-zag y obtiene fuerza de su propio estado de confusión. Acotar y delimitar el campo de lo transnacional ha llevado a intentos de diferente signo en la literatura transnacional. En este contexto, Portes (2003) ha propuesto una tipología a partir de distinguir, en primer lugar, los ámbitos o dominios de las diferentes actividades que los migrantes llevan a cabo (políticas, y económicas, socioculturales), y, en segundo lugar, sobre la distinción, elaborada por Smith y Guarnizo (1998), entre un transnacionalismo *desde abajo* para referirse a actividades que emprenden los grupos de migrantes y sus contrapartes en las sociedades de origen, y un transnacionalismo *desde arriba*, que hace referencia a las actividades que llevan a cabo las corporaciones financieras y empresariales, los Estados y otros agentes políticos.

No podemos dejar de señalar que Portes, para mostrar estas tipologías, ha utilizado en diferentes ocasiones el caso de los comerciantes transnacionales otavaleños, de tal modo que estaríamos ante un caso de transnacionalismo empresarial que utilizando el capital social logra un éxito, que muestra precisamente ese transnacionalismo desde abajo. Quiero destacar, en la medida en que esta es una cuestión que aparecerá a lo largo del texto, cómo a través del caso de los otavaleños, entre otros, Portes ha mostrado los diferentes aspectos, negativos y positivos, que puede tener el capital social. Este concepto⁹ ha sido retomado en el ámbito de los estudios migratorios para dar cuenta de los efectos de las redes de migrantes, considerando que la red o el conjunto de relaciones del proceso migratorio constituyen un cierto tipo de capital social. Sin embargo, tal y como señalan Portes y Sensenbrenner (1993) se han subrayado únicamente los aspectos positivos del capital social, obviando los posibles efectos negativos que tipos de capital social como la solidaridad circunscrita (*bounded solidarity*) o la confianza

9 Bourdieu (1991) distingue hasta cuatro tipos diferentes de capital: económico, cultural, simbólico y social. El capital social es definido como un sistema de recursos, actuales o virtuales, que resultan de un grupo de individuos, en virtud de poseer una red duradera de relaciones más o menos institucionalizadas de conocimiento y reconocimiento mutuos.

exigible (*enforceable trust*) pueden tener cuando son utilizados, por ejemplo, para demandar excesivos favores de parientes y amigos. Sin duda, el capital social que se expande a través de las redes migratorias tiene el efecto de minimizar los costes y de atenuar los riesgos de los movimientos migratorios, así como de aumentar los beneficios del acceso a un trabajo en las sociedades receptoras. Sin embargo, como señala Pedone, no son muchos los estudios¹⁰ que: “hagan referencia a la manera en que estas relaciones se verticalizan y, según los casos, de qué manera este bagaje de información y contactos se convierte en un valor económico en manos de unos pocos: aquellos que poseen el poder dentro de las redes” (2002, 226).

En este mismo sentido, y en el contexto más amplio de una revisión del modelo de redes aplicado a las migraciones, Krissman (2005) realiza una crítica fundamental que se refiere al tipo de relaciones que tienen lugar entre los individuos que conforman la red migrante. Son muchos los estudios que asumen como dado el carácter simétrico de las relaciones entre los miembros de una red migrante, unas relaciones fundadas en el parentesco, la amistad y los vínculos de paisanaje. También Suárez (2008) llama la atención sobre la tendencia existente en los estudios migratorios de naturalizar las redes de migrantes basadas en los lazos de parentesco que, por un lado, se biologizan y, por otro, se priorizan como los lazos más evidentes y primarios. Este conjunto de críticas y revisiones son de especial interés en nuestro caso. En efecto, al revisar la literatura existente sobre los otavaleños, este grupo indígena aparece como un exitoso y próspero grupo de tejedores y comerciantes transnacionales (Meisch 2002; Maldonado 2004).

Sin embargo, esta imagen no se correspondía exactamente con las familias que comenzaba a frecuentar. En parte, esto se debe a los cambios que se generan a partir del siglo XXI en la migración otavaleña, pero no es menos cierto que la representación homogénea de este migrante es una apariencia debajo de la cual se encuentran importantes desigualdades socioeconómicas que se incorporan a los procesos migratorios. En el desarrollo del libro, el lector y la lectora encontrarán a menudo la referencia a las redes de migrantes, unas redes que basadas en vínculos de parentesco, amistad, origen

10 Como excepción a esta insuficiencia véase Hondagneu-Sotelo (2001) y Mahler (1998). Para el caso ecuatoriano Pedone (2006) y para la migración otavaleña en específico Torres (2004).

común y similar pertenencia religiosa, han sustentado esta migración. Sin embargo, he de señalar que esta referencia no ha supuesto en ningún caso la realización de un análisis de redes (*network analysis*) en su sentido analítico y metodológico. Por tanto, en este trabajo la utilización del concepto de redes tiene más bien un valor descriptivo y metafórico.

Otras cuestiones que ha cobrado gran importancia en el ámbito de los estudios sobre migraciones transnacionales es la constatación de que nos encontramos y enfrentamos a una dinámica migratoria que define un cierto tipo de espacio social. En efecto, Jameson (2000) ha mostrado cómo los procesos de globalización económica y cultural del llamado capitalismo tardío han transformado los conceptos con que la modernidad clasificaba y explicaba las relaciones espaciales. En particular la idea de lo espacial como un lugar delimitado y, concomitante de la extensión e intensidad de las relaciones sociales muestra una inadecuación con las condiciones actuales. De este modo ciertas oposiciones tradicionales con las que la modernidad clasificaba y dotaba de sentido al espacio se han visto transformadas y reemplazadas por aproximaciones/ conceptos muchas veces alegóricos y metafóricos. Así, en la literatura sobre la globalización posmoderna se pueden encontrar ciertas nociones que intentan capturar esta transformación: trans-localidad, discontinuidad, des-territorialización, fluidez, hiperespacio, simultaneidad, etc.

Pienso que estas propuestas en torno al espacio son fundamentales en la investigación de las migraciones contemporáneas. Sin embargo, se ha producido, tal y como señala Besserer (2004), una confusión entre el objeto y la teoría; es decir, la idea de que estos conceptos o metáforas remiten a espacios reales, o en ocasiones la idea de que estamos ante un tercer espacio como resultado de un flujo objetivo de personas, objetos, símbolos, ideas, etc. Se procede así a cosificar un instrumento analítico con el que se pretendía dar cuenta de una situación o proceso social. De este modo, Besserer aboga por hacer explícito el carácter instrumental de los conceptos que se utilicen en la investigación para disminuir el riesgo de lo que él denomina “fetichismo espacial”. Además, este mismo proceso reedificador de lo espacial presenta generalmente al espacio transnacional como un lugar integrador; quedan ocultos los procesos internos de diferenciación

y conflicto. Las problemáticas señaladas por Besserer son especialmente pertinentes para los movimientos de la población *kichwa* otavaleña en la medida en que, como se verá más adelante, estos desplazamientos parten de serias desigualdades y diferencias que se traducen y rehacen en nuevos contextos.

Otra de las propuestas que enfrenta los problemas señalados es la realizada por Suárez (2008, 2004a, 2004b). Esta autora retoma las propuestas de Bourdieu en torno al concepto de campo que, como es conocido, es uno de los puntos clave de su obra en un sentido técnico y analítico. A partir de aquí Suárez propone la noción de *campo social transnacional* como un instrumento analítico que nada tiene que ver con lo espacial más allá de su sentido metafórico:

El campo social transnacional no se limita a un espacio contenedor de redes sociales, sino un conjunto de dinámicas que emanan del impacto de los procesos de globalización en el mercado laboral y en la gobernabilidad de las poblaciones, cada vez menos arraigadas a un único territorio (2008, 42).

En este sentido, Suárez se desmarca de propuestas cercanas como las de Levitt y Glick Shiller (2004), quienes utilizan también la idea de campo, pero en un sentido que viene acotado o delimitado por las redes sociales, en este caso, de migrantes. Esto no permite, tal y como señala la autora, considerar que el campo social está también formado y definido por quienes no migran y llevan una vida sedentaria, pero que al igual que quienes se mueven compiten por los recursos, económicos, culturales y sociales, que se generan y que circulan en el campo social. Además, el *campo social transnacional* está también mediado por toda una serie de agentes como los Estados-nación, asociaciones y las ONG, iglesias, etc. Siguiendo la analogía que realiza Bourdieu entre el campo social y un juego, muestra Suárez cómo es precisamente el juego (competencia) de todos estos agentes el que va a definir el sistema de posiciones sociales y los límites del campo social transnacional.

Más allá (o más acá) de lo transnacional: las migraciones indígenas

A partir de lo dicho y analizado queda patente que dentro del campo de la literatura transnacional existen tensiones, divergencias y diferentes posiciones que, sin embargo, comparten un punto de arranque común: a la obviedad del prefijo *trans* (puesto que todo movimiento implica una acción de franquear unos límites, de pasar de un aquí a un allá) se le asocia un sustantivo: lo nacional. De esta manera la construcción teórica transnacional adquiere su importancia, su significación, y define un ámbito prioritario: el político. Las migraciones transnacionales son procesos que están más allá (y más acá) de las fronteras políticas asociadas al Estado-nación, en el sentido de que designan un campo de fenómenos que lo traspasa y lo trasciende.

Ahora bien, al acercarse a grupos, estratos o segmentos subordinados como los pueblos indígenas una se va dando cuenta de que, en cierta medida, ellos siempre han sido transnacionales en el sentido que he señalado. Y ello porque para estos grupos, pueblos originarios del continente americano, el propio Estado-nación ha sido parte, crucial, de la estructura de dominio, explotación y discriminación a la que se han visto sometidos. Es decir, que la figura política del Estado-nación se ha desarrollado asociada, en buena parte, gracias a una serie de fronteras sociales, lingüísticas, políticas, económicas, etc.

En concreto, durante el trabajo de campo he podido recoger una singular construcción fronteriza por parte de los migrantes otavales: para ellos la frontera comienza mucho antes de cruzar la frontera del Estado-nación ecuatoriano y, a veces, se extiende mucho más allá de él. Sin duda, esta es una cuestión que responde a la construcción histórica de Estado-nación ecuatoriano y su sistemática exclusión de las poblaciones indígenas de su definición como tal (Muratorio 1994; Guerrero 2000). Como ha señalado el antropólogo Ribeiro (y Rossiello 1971), en Latinoamérica la construcción del Estado-nación definió una “frontera indígena de la civilización”, de manera que cualquier movimiento de los pueblos indígenas –geográfico, social, político, etc.– ha implicado traspasar, en primer lugar,

esa frontera. Es decir, que aunque el indígena pudiera moverse geográfica o socialmente, llevaba consigo esa frontera.

Lo que se constata en el caso particular de los *kichwa* otavales es que esa frontera ha servido, en el sentido que indicó Weber (1969), como estrategia económica y política en un contexto de relaciones de competencia, diferenciación y lucha. Así, se verá en este sentido cómo la expansión comercial de los *kichwa* otavales está basada, en gran medida, en el hábil desarrollo de estrategias que juegan con la etnicidad o la identidad indígena como recurso principal. Este juego y manejo de la etnicidad no es exclusivo del grupo otavalo y, con matices para cada caso, se pueden encontrar otros grupos indígenas que han seguido esta misma estrategia. Me refiero, por ejemplo, al caso de los vendedores de pinturas sobre papel de amate, indígenas nahuas del Estado mexicano de Guerrero, que en su día tan bien documentó y analizó Good (1988). Este grupo de artesanos y comerciantes no sobrepasó las fronteras de la República Mexicana, pero sí esa frontera de lo indígena que anteriormente he señalado.

Por tanto, y al igual que en el caso de los otavales, nos encontramos ante un grupo indígena que, a partir de sus propias estrategias y esfuerzos, logra una gran prosperidad económica mientras mantiene su propia organización socioeconómica. El control sobre la producción y comercialización, el *boom* turístico, la extensión de los contactos comerciales, etc., son procesos paralelos en el caso de los nahuas de Guerrero y los otavales de Ecuador. Ambos casos ilustran la capacidad mostrada por dos grupos indígenas en su inserción y articulación al mercado global capitalista. La misma Good (1998, 234) menciona el caso de estos tejedores y comerciantes para concluir que: “tanto los comerciantes guerrerenses como los tejedores de Otavalo confirman que es posible para un grupo autóctono crear una adaptación económica propicia a su bienestar económico y a su reproducción cultural dentro del capitalismo dependiente”.

Estamos ante procesos en los que la producción de artesanías para el turismo y el mercado internacional supone ineludiblemente un proceso de comercialización o mercantilización de la cultura. Este proceso también ha sido analizado por Stephen (1991) para cuatro grupos indígenas, entre los que se encuentran los tejedores de Otavalo y los tejedores zapotecos de

Teotitlán del Valle, Oaxaca (México). En efecto, los casos de estos tejedores y comerciantes nos permiten ver cómo la comercialización de la identidad étnica de un grupo determinado puede ser utilizada por él mismo para fomentar una industria artesanal. Lo llamativo para Stephen es que este exitoso proceso ha supuesto, tanto para los otavalos como para los zapotecos, un refuerzo de su identidad étnica y de sus instituciones comunitarias. A pesar de que el éxito comercial ha incrementado las diferencias socioeconómicas en la comunidad, las relaciones familiares y comunitarias parecen haber actuado como mediadoras para suavizar e incluso evitar los conflictos que esas diferencias podrían haber originado. En este mismo sentido, Colloredo-Mansfeld señala para el caso otavalo cómo el refuerzo de los lazos étnicos tiene que ver con la necesidad de reforzar un orden comunitario que, a partir de la expansión comercial, es amenazado por una mayor competitividad y el aumento de la desigualdad intracomunitaria (1998a, 1998b).

El caso de los zapotecos de Teotitlán y el de los tejedores y comerciantes de Otavalo muestra toda una serie de paralelismos que, finalmente, nos presentan la historia de grupos humanos que como sujetos históricos y étnicos se manejan como pueden, con sus éxitos y sus sombras, dentro del marco de la globalización capitalista y de la reorganización de los Estados nacionales. En efecto, encontramos dos grupos indígenas que poseen una tradición como tejedores desde la época prehispánica, un dato que interesa subrayar más allá de lo anecdótico en la medida en que se ha convertido en parte de su capital simbólico a la hora de otorgar un valor distintivo a su producción de textiles. La introducción del telar a pedal se debe, en ambos casos, a la llegada de los españoles. Si en la zona serrana ecuatoriana la Corona española instaló los obrajes de Otavalo y de Peguche, en Teotitlán será el primer obispo de Antequera –a la que se denominó Oaxaca de Juárez en 1872– el que además de introducir el telar comenzara a organizar la actividad importando ganado lanar de Europa. Así, en ambos casos junto a la ropa de algodón otro producto, la lana, iba a cobrar vital importancia para el mercado y para la vida de los indígenas. A lo largo de los siglos y en ambos lugares la producción textil indígena, combinada con el cultivo de las tierras, se mantuvo. A partir de la década de los años veinte del siglo

XX parece que la industria del tejido en el telar español en Teotitlán se estabilizó con el comercio en mula, que se extendía a la Sierra de Juárez y a Chiapas. Un poco más tarde, durante la década de los treinta y cuarenta, los otavalos ya habían comenzado a aventurarse en el mercado colombiano estableciendo importantes vínculos y contactos para el futuro.

Otro hecho paralelo en ambas zonas fue la construcción de la Panamericana, lo que supuso la apertura y el acercamiento al turismo nacional e internacional. En el caso de Otavalo, la pavimentación de la vía Panamericana y la construcción de la Plaza de los Ponchos en la década de los años setenta del siglo pasado, convirtieron un mercado local y regional en uno de los lugares de visita obligada para el turista estadounidense o europeo que viaja al Ecuador. Por su parte, la construcción de la carretera Panamericana en 1943 y la promoción de las artesanías a través de diferentes programas por parte del gobierno mexicano generaron un importante desarrollo en la producción de tapetes de Teotitlán. La llegada de visitantes y turistas supuso, en ambos casos, no solo la expansión de la producción sino, sobre todo, la extensión y apertura de nuevos mercados, a través del contacto y la información con los estadounidenses, canadienses o europeos que llegaban atraídos por el mundo indígena y sus artesanías.

Estamos, por tanto, ante grupos indígenas para los que su identidad cultural se muestra como un aspecto dominante de su inserción en un mercado primero nacional y posteriormente internacional. Así, los procesos de construcción de la identidad otavaleña durante los siglos XIX y XX mantienen una relación directa con un proceso de movilidad social y con la construcción de una elite comercial que, deliberadamente, reinvierte en esa identidad. Esto mismo puede ser dicho, siguiendo los análisis de Wood (2008), para el caso de los tejedores zapotecos. En efecto, este autor documenta y realiza un análisis tanto de las narrativas que manejan los compradores profesionales estadounidenses de tapetes, como los guías turísticos (algunos de la comunidad de Teotitlán) y las que elaboran los propios vendedores teotitecos en espacios como internet. A través de estas y de lo que en ellas se oculta, queda patente la construcción de una identidad asociada a una producción de textiles que se presenta como contraria a la modernidad. El cooperativo trabajo de toda la familia en la casa, la auten-

ticidad de los productos ligada a un pasado prehispánico, la representación del mundo rural oaxaqueño como producto único e incontaminado frente a la sociedad moderna, todos estos elementos configuran una identidad exclusiva, que queda impresa en los tapetes que los habitantes de Teotitlán tejen. En este sentido, tanto el comercio de los zapotecos como el de los otavalos muestra a la perfección la lógica del capitalismo tardío, también llamado cognitivo, una lógica en la que los bienes culturales no pueden separarse de sus productores, ya que es la autenticidad o la identidad exótica de eso “otro” lo que les otorga su valor.

Y es que en los contextos de las sociedades globalizadas parecería que la identidad ha sufrido una nueva transformación, en la medida en que tiene la capacidad de convertirse en una nueva mercancía. En este sentido, el caso otavalo y el zapoteco son representativos de lo que García Canclini (2001, 222) llama: “una reelaboración heterodoxa –pero auto sugestiva– de las tradiciones”. Creo que estas transformaciones que tienen lugar no deben ser contempladas en términos de pérdida de costumbres o tradiciones, más bien al contrario. Así, estamos de acuerdo en que el capitalismo global ha generado: “una maquila internacional de artesanías típicas que ha desembocado en una apropiación comercial de identidades culturales como la producción de tapetes de modelos indios estadounidenses en telares de Oaxaca o la fabricación de guitarras de Paracho en Japón...” (Novelo 2004, 13). Pero no considero que este proceso suponga, en términos de identidad, ningún problema para los sujetos otavalos o zapotecos. Sobre todo porque esa identidad externa aparente, con la que son identificados en mercados y ferias de América o Europa, es para ellos una herramienta o instrumento en el contexto de su principal actividad. Al respecto Comaroff y Comaroff han mostrado cómo la comercialización o mercantilización de la identidad étnica puede suponer una recreación de identidad que: “[re] anima la subjetividad cultural, [re] carga la conciencia colectiva de sí trazando nuevos perfiles de socialidad, inscriptos todos ellos en el mercado” (2011, 48). Es en este sentido en el que podemos leer el énfasis de Good (1988) y Stephen (2007), para el caso de los indígenas nahuas y zapotecos respectivamente, respecto al hecho de que las instituciones y redes de reciprocidad intracomunitaria se mantienen e incluso se refuerzan.

Por otra parte, los procesos de inserción de estas poblaciones indígenas en el mercado globalizado han supuesto, desde hace ya mucho tiempo, numerosos desplazamientos y viajes más allá de sus comunidades de origen. En este sentido, hay que mencionar el trabajo realizado por Stephen (2007) sobre dos comunidades oaxaqueñas, una zapoteca (precisamente Teotitlán del Valle) y otra mixteca (San Agustín Atenango). A través del estudio y análisis de estas comunidades y sus específicos procesos migratorios Stephen se adentra en lo que denomina *vidas transfronterizas*, precisamente para mostrar cómo las vidas de estas personas, familias y comunidades se desarrollan en todos sus ámbitos (familiar, económico, religioso y político), más allá de las fronteras geográficas, culturales y políticas asociadas al Estado-nación. Sin embargo, y aún dentro de la perspectiva transnacional, Stephen se decanta por la idea de *vidas transfronterizas*, dado que en el caso, tanto mixteco como zapoteco, al igual que considero para el caso otavalo, las fronteras que las personas cruzan no son solo nacionales, sino también étnicas, culturales y coloniales. Así, señala la autora que cuando los mixtecos o zapotecos entran a los Estados Unidos están obviamente cruzando unas fronteras regionales que son diferentes, pero que también se superponen con las de México. Por tanto, junto a la idea o perspectiva de lo transnacional, que de algún modo se focalizaría y construiría a partir del cruce de las fronteras de los Estados nacionales, presenta la idea de lo transfronterizo, una perspectiva si se quiere más amplia, puesto que permite abarcar no solo los cruces y movimientos a través de las fronteras del Estado-nación, sino también los cruces de las fronteras étnicas, culturales y regionales. Así, en los casos de los migrantes indígenas mixtecos y zapotecos que la autora describe lo transnacional se convierte en una subcategoría de la experiencia transfronteriza.

Me interesa subrayar la idea de *vidas transfronterizas* elaborada en el trabajo de Stephen, en la medida en que considero que, hasta cierto punto, es precisamente esta cuestión la que caracteriza de modo particular a las migraciones indígenas contemporáneas y la diferencia de otros flujos de migrantes. Hay fronteras históricas, coloniales y étnicas que un migrante indígena atraviesa, lleva consigo y reproduce al cruzar los límites de su comunidad y no solo o exclusivamente al cruzar la frontera del Estado-na-

ción ecuatoriano. Precisamente por ello, y desde luego asumiendo la pertinencia y compartiendo la importante crítica que la teoría transnacional ha hecho en el campo de las migraciones, quiero proponer el concepto de migración transoceánica. Se trata de un concepto alternativo y complementario que por su cualidad expresiva puede atraer la mirada no solo sobre lo que trasciende el logos del Estado-nación, sino también sobre aquello que lo cuestiona, en la medida en que vuelve a reclamar la naturaleza política de las relaciones familiares, de género, laborales, comunitarias, etc. Así, en el mismo sentido apuntado por Stephen, y desde el estudio particular de los desplazamientos de los *kichwa* otavales y los acontecimientos etnográficos que marcan temporalmente este trabajo, los dos momentos en que la familia Ibarra cruza el océano (primero a Holanda, años después a Orduña) y el reciente cruce en sentido contrario a Chicago con el documento nacional de identidad en la mano, quiero proponer la noción de migración transoceánica. La perspectiva transnacional me ha permitido, en el caso otavalo, trascender las fronteras territoriales, simbólicas, pero también metodológicas del Estado-nación. Es desde ella que apunto, adicionalmente, lo transoceánico para tener acceso a toda una serie de relaciones sociales que muchas veces quedan diluidas al tener en cuenta, exclusivamente, la frontera nacional-estatal y no contemplar las fronteras coloniales, étnicas y culturales que caracterizan y construyen la historia, en este caso de las poblaciones indígenas. Se inscribe también esta propuesta de migración transoceánica para intentar solventar, al menos en parte, las dificultades presentadas por Kearney (1986) en el caso de la migración mixteca de pensar al migrante indígena en el marco de un solo Estado-nación.

Y es que la especificidad de lo indígena en el campo de las migraciones ha tenido especial desarrollo en el eje México-Estados Unidos. Es aquí donde más se han llevado a cabo investigaciones y estudios que dan cuenta precisamente de esta realidad o experiencia transfronteriza. La aparición en el año 2004 del libro de Fox y Rivera-Salgado (2004) que compila diferentes trabajos sobre la migración indígena permitió visibilizar estos desplazamientos que, a diferencia de los estudios sobre la migración mexicana, ponían el acento en la diferenciación étnica dentro del Estado-nación (Velasco 2008). Frente a la homogenización de la población migrante

mexicana, afloraban ahora toda una serie de cuestiones vinculadas con la especificidad de lo indígena y se recuperaba para la discusión la cuestión de las identidades indígenas y su recreación más allá de los límites del Estado-nación. Así, los trabajos del antropólogo mexicano Besserer (2004) presentan el caso de la comunidad mixteca, un grupo indígena que vive en los estados mexicanos de Puebla y Oaxaca, que ha migrado a diferentes localidades de los Estados Unidos con una fuerza y constancia sin precedentes en el pasado. Besserer muestra cómo esta comunidad desarrolla y estructura su vida social, política y cultural en más de un Estado-nación. Es decir, que los diferentes dominios de la comunidad mixteca (familiar, religioso, político, económico, etc.) se encuentran desterritorializados y que solo adquieren su unidad gracias a un complejo sistema de redes, intercambios y competencias. Bajo esta misma línea u orientación se sitúan también los trabajos pioneros de Kearney (1986, 1994, 1995, 1996, 2003), Kearney y Nagengast (1989) y otros como los de Velasco (2008) y Varese (2002).

Sin embargo, y fuera del caso mexicano, el ámbito de los estudios sobre migraciones indígenas es por el momento mucho más reducido. Hay que destacar el interés de muchos investigadores sobre la migración *kichwa* otavaleña (Meisch 2002; Maldonado 2004; Atienza de Frutos 2009); un interés del que este libro forma parte también. Pero de nuevo constituye una excepción. Desde Europa, al menos desde España, se sigue pensando en la población latinoamericana como una población homogénea en sus caracteres étnicos y culturales, que tan solo se distingue o diferencia por el origen nacional. Es así, dice Gallardo (2012, 25), como:

cuando un sevillano español europeo, desde su identidad ciudadana y humana ve a un inmigrante ecuatoriano o boliviano indígena, Saraguro, por ejemplo, o a una mujer quechua, no debe ver a un ciudadano ecuatoriano o boliviano, sino a alguien que desde una identidad étnica, es decir humana, despreciada, llega a España para construirse, desde su raíz saragura o quechua, en ciudadano español.

Sin embargo, la diversidad de la población latinoamericana que migra a España y Europa suele quedar invisibilizada tanto para la población como para las instituciones autóctonas. Así lo muestra Cruz (2010) en un trabajo

sobre la migración transnacional de indígenas procedentes del Ecuador a España en el que detecta la presencia de los siguientes grupos: *kichwa* otavalo, *kichwa* cañari, *kichwa* saraguro, *kichwa* salasaca, y shuar. A pesar de ello, la escasez de estudios sobre migraciones indígenas sigue siendo notable en relación con los cada vez más numerosos y complejos estudios sobre migraciones internacionales. Este hecho cuestiona, tal y como plantean Torres y Carrasco (2008, 10), “tanto a la producción de conocimiento como a la generación de políticas públicas por la ausencia de incorporación de las variables étnico-culturales en los análisis y en las acciones concretas”. En efecto, la consideración de factores étnicos en los procesos de inserción de las poblaciones indígenas migrantes y en el diseño de las políticas públicas en este ámbito es prácticamente inexistente.

Quizás la escasa relevancia que los desplazamientos de personas indígenas tienen, sobre todo en el ámbito europeo y en relación con la población migrante latinoamericana, esté relacionada con la común asunción de que estamos ante pueblos sujetos a la tierra y, hasta cierto punto, impermeables a los cambios (Varese 2002). Sin embargo, la literatura mexicana y ecuatoriana que aborda este tipo de movimientos muestra precisamente lo contrario: una flexibilidad y capacidad de adaptación muy fuertes. Habría que preguntarse en qué medida y hasta qué punto la investigación social es aquí deudora de las románticas y estereotipadas construcciones que han definido el mundo indígena como conservador ideológica y culturalmente.

Por otra parte, hay que señalar que el análisis de los procesos de constitución y de cambio en la etnicidad de los grupos indígenas dentro del contexto de los movimientos migratorios exige su vinculación con los procesos políticos (micro y macro) en los que tiene lugar. En este sentido, el ámbito mexicano de estudios de desplazamientos de poblaciones indígenas vuelve a ser el más fecundo. Son numerosos los estudios que muestran cómo el tradicional sistema de cargos de las comunidades indígenas mexicanas está sufriendo un proceso de transnacionalización, en la medida en que aparecen diferentes centros de poder. De este modo y, junto a la ciudadanía formal, están apareciendo ciudadanía políticas que se despliegan no en diálogo con el Estado-nación sino con la comunidad indígena (Castro Neira 2006). Estamos por tanto, como señala Varese (2002, 160), ante

“una ciudadanía indígena específica con derechos y deberes comunales concretos, imprescriptibles y obligatorios”. La identidad étnica viene dada por la membresía ciudadana comunal. Secundariamente, esta identidad étnica se ve ampliada a la región étnica e incluso a la condición de indígena, tal y como lo muestra el fenómeno organizativo de los indígenas oaxaqueños en los Estados Unidos. Es interesante que desde estas asociaciones se estén planteando diferentes niveles de ciudadanía para los migrantes indígenas: la indígena comunal, la nacional mexicana y la local en el lugar de residencia de los EEUU.

La literatura mexicana nos permite entonces contemplar y comprender múltiples fenómenos diferenciados en cuanto a su contenido y estrategia, y distribuidos en diversos espacios geográficos. Todo ello desemboca en diferentes procesos de construcción de la identidad étnica. El caso concreto de la migración *kichwa* otavaleña nos enseña que si bien en relación con las sociedades europeas las figuras exteriorizadas cambian relativamente poco y poseen unos significantes cerrados, en las sociedades de “origen” surgen, sin embargo, fenómenos importantísimos. Y es que a partir de la década de los noventa la etnicidad de los otavalos quedó englobada en un proceso más amplio de movilización política: el vigoroso movimiento indígena del Ecuador. De manera especial, a partir de los levantamientos de 1990 y 1994, los indígenas irrumpieron en el espacio político ecuatoriano como agentes políticos nuevos. Si en el pasado la voz indígena era traducida por intermediarios en lo que Guerrero (2000) denomina “formas ventrílocuas de representación”, ahora se elabora por primera vez un discurso propio desde el que se exige un reconocimiento como ciudadanos y como pueblos.

En este contexto se origina un proceso de revitalización étnica de los pueblos indígenas del Ecuador apoyado en una serie de elementos que a su vez se (re) ordenan y se (re) significan como un instrumento para la movilización política. Esta movilización conlleva importantes cambios para los pueblos originarios del Ecuador en cuanto al reconocimiento de su singularidad/identidad cultural y de sus derechos civiles. El movimiento indígena del Ecuador forma parte, sin duda, de un contexto internacional en el que la visibilización y el reconocimiento de los derechos de los pueblos indígenas del continente americano se han desarrollado sustancialmente. Sin

embargo se produce, tal y como señala Martínez de Bringas (2012, 63), una situación paradójica en la medida en que ese desarrollo no se ha producido para las personas indígenas en el contexto de los movimientos migratorios. En última instancia, plantea este autor, detrás de esta paradoja se encierra la jaula formada por la relación entre ciudadanía-Estado-nación, una jaula que: “impide que la condición de migrante indígena pueda ser relocalizada como categoría con derechos”. Retomaré esta discusión a partir de la especificidad del caso *kichwa* otavalo en las últimas páginas de este libro. Por el momento quiero enfatizar el hecho de que seguir investigando las formas en las que los migrantes indígenas construyen y renegocian sus identidades y membresía se transforma en una necesidad para, como afirma Varese, poder contribuir a la creación y diseño de:

soluciones creativas en los campos del desarrollo social y económico, en el área de derechos humanos de tercera generación y en el ámbito del apoyo solidario a la emergencia de nuevas formas de comunidades locales y globales al mismo tiempo y, en consecuencia, a nuevas reformulaciones del concepto y práctica de ciudadanía (2002, 155).

Parte II

Orduña

En más de una ocasión Marta me ha contado la primera impresión que tuvo de Orduña. Bajaba con su marido, Santiago, por el puerto de Unzá, desde Vitoria, y al fondo, en las faldas de la Sierra Salvada, vio por primera vez la pequeña ciudad de Orduña. Los picos y montañas de la Sierra¹ y el verde paisaje recordaron a Marta su Peguche natal e inmediatamente pensó que aquel era un buen lugar para vivir. Probablemente el parecido entre dos lugares tan equidistantes se vio acrecentado por su experiencia anterior en la gran ciudad de Barcelona y en el árido paisaje que rodea a la ciudad de Zaragoza. Esta es quizás la primera respuesta que una obtiene cuando pregunta a cualquier persona de Otavalo por la elección de Orduña como centro más o menos estable de residencia.

Orduña es un lugar peculiar. Situada en un amplio valle rodeado por el círculo montañoso de Sierra Salvada, esta localidad es una isla vizcaína geográficamente enclavada dentro de Álava y, a la vez, fronteriza con Burgos. Lo que hoy es una rareza o dato curioso fue un fenómeno clave en el desarrollo histórico de la zona. La gran barrera natural que cobija la ciudad la convirtió en el pasado en un punto clave para la defensa del Señorío

1 La Sierra Salvada constituye una barrera montañosa donde destacan cumbres como el Txarlazo (927 m.), el Tologorri (1066 m.), el Monte Santiago (945 m.), el pico El Fraile (850 m.) y el Eskutxi (1180 m.).

de Vizcaya y, sobre todo, en un enclave estratégico comercial: era una isla vizcaína en medio de Álava y en el camino de Castilla hacia la mar. Así, durante los siglos XVI y XVII Orduña se consolidó como paso obligado en las transacciones castellanas con el norte de Europa. El siglo XVIII fue testigo de las obras y mejoras del antiguo camino y de la construcción del edificio de la Aduana, centro de las transacciones económicas que tenían lugar en la ciudad. Pero en el siglo XIX Orduña perdió su privilegio como consecuencia de la abolición de los fueros, tras la primera guerra carlista. Esta medida supuso el traslado de las aduanas a la costa. Hoy en día el bello edificio neoclásico de la Aduana es un balneario, lo que forma parte de un programa local que mira al turismo como uno de los principales ejes de desarrollo económico del área. Así, la mayor parte de la población activa del municipio se ocupa en el sector servicios y en menor medida en la industria. El sector agrícola y ganadero no tiene mucha importancia en el núcleo urbano, pero sí en pequeñas aldeas cercanas con pequeñas explotaciones de ganado bovino (vacas de leche y carne), ovino (oveja *latxa*) y caballar. Esto se completa con el cultivo, muchas veces de autoconsumo, de maíz y plantas forrajeras. En los últimos años se está invirtiendo en las explotaciones de viñas dedicadas a la producción de *txakoli*².

A día de hoy, esta pequeña y tranquila ciudad se caracteriza por otra peculiaridad: ser el municipio en el que reside la mayor concentración de población otavaleña en la Comunidad Autónoma del País Vasco. Para la población nativa la presencia de estos hombres y mujeres en las calles, aparcando sus furgonetas, comprando en las tiendas y recogiendo a los niños a la salida del colegio se ha convertido en algo cotidiano. Al que llega de fuera no deja de sorprenderle ver cruzar la plaza a un grupo de mujeres indígenas vestidas con su *anako*, blusa y *walka*, hablando en *kichwa* y totalmente ajenas, en apariencia, a lo que sucede a su alrededor. La inmigración en este municipio es un fenómeno muy nuevo, que inició en los primeros años del siglo XXI. Las primeras familias otavaleñas llegaron a Orduña en septiembre y noviembre de 2000; a partir de esta fecha las llegadas han sido cada vez más numerosas y frecuentes, si bien en los dos últimos años han

2 Vino blanco típico del País Vasco, joven, afrutado y sensiblemente ácido.

parado. Hasta el día de hoy residen en Orduña 164 personas de Otavalo, de las cuales 52 son mujeres, 71 varones y 41 menores; constituyen un 4% de la población total. Aunque en los dos últimos años se han registrado algunas llegadas directas a la localidad, en general las familias llegan a Orduña después de transitar por diferentes provincias y ciudades de España y Europa.

Crisis del Ecuador, salidas y llegadas

En principio, la llegada de viajeros y comerciantes otavalos a la ciudad de Orduña coincidió con la salida masiva de población ecuatoriana con destino a España que tuvo lugar a fines del siglo XX. Esta salida masiva, que ha sido denominada por Ramírez Gallegos y Ramírez (2005) como la “estampida migratoria ecuatoriana”, tuvo origen en un grave y largo proceso de empobrecimiento del país andino. El crecimiento de la economía ecuatoriana era prácticamente nulo desde la década de los ochenta, un 0,3% del promedio anual, pero en 1999 el PIB descendió bruscamente y se redujo por habitante en casi un 30%. La población en situación de pobreza pasó de representar un 34% de la población total a un 71%, y la pobreza extrema se duplicó y alcanzó a un 31% de la población (Acosta *et al.* 2004; Pedone 2006).

En el contexto político, en 1997 se produjeron una serie de movilizaciones ciudadanas que exigían la salida del poder del entonces presidente Abdalá Bucaram. Durante su gobierno, de tan solo seis meses, fueron continuos los escándalos por corrupción y los niveles de pobreza aumentaron considerablemente. Finalmente, el Congreso destituyó a Bucaram (quien se fugó al exilio en Panamá) y nombró al titular del Congreso, Fabián Alarcón, como presidente interino de la República. Durante su mandato se convocó una Asamblea Constituyente Nacional, con objeto de reformar la Constitución. Las reformas dieron lugar a una Constitución que “institucionalizó una suerte de neoliberalismo con rostro social que no resolvía la conflictividad política y que encerraba una serie de paradojas” (Ramírez Gallegos y Ramírez 2005, 58). Quizás lo más relevante de la reforma, por

su importancia, fue la extensión de los derechos colectivos de los pueblos indígenas de acuerdo con el artículo 169 de la OIT.

En 1999, con Jamil Mahuad en el poder, Ecuador conoció una de las crisis más serias de su historia. En el mes de marzo Mahuad decretó un feriado bancario y el congelamiento de las cuentas bancarias de los ahorristas. Además, con el objeto de financiar el servicio de la deuda externa se produjo una reducción de las inversiones sociales. Durante varios meses el Gobierno suspendió el pago de los sueldos a maestros, enfermeros, médicos, policías y militares con el fin de sostener el servicio de la deuda externa, un servicio que se suspendió en el mes de agosto. Según Acosta *et al.* (2004) fue justamente el hecho de haber priorizado el pago de la deuda externa y marginando la inversión social lo que desató la ola migratoria:

La deuda estranguló la economía. El gasto social se redujo de manera alarmante y las cuentas externas experimentaron presiones cada vez mayores. La pobreza se incrementó en forma continuada, sin que dejase de aumentar la inequidad. La seguridad sufrió un severo golpe. Y la emigración se convirtió en una válvula de escape para evitar una explosión mayor (2004, 263-264).

Ante una situación económica incontrolable el presidente Mahuad anunció, en enero de 2000, la dolarización de la economía. Esta decisión, fruto más bien de la desesperación que de reflexiones técnicas, provocó por un lado la rearticulación de los sectores empresariales, financieros y partidos de derecha; pero, por otro, suscitó un levantamiento del movimiento indígena, las organizaciones de trabajadores y un sector del Ejército. En la noche del 20 al 21 de enero el Presidente fue destituido y el Coronel Lucio Gutiérrez, el presidente de la Conaie³, Antonio Vargas, y el magistrado Carlos Solorzano quedaron al frente del Gobierno. Pero la cúpula mili-

3 En 1972 se creó Ecuarunari (Confederación de Pueblos de Nacionalidad Kichwa del Ecuador), en 1980 la Confeniae (Confederación de Nacionalidades Indígenas de la Amazonía Ecuatoriana) y a comienzos de los ochenta se conformó el Consejo de Coordinación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador (Conacnie), que devino, en 1986, en la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador (Conaie).

tar entregó pronto el poder al vicepresidente Gustavo Noboa, bajo cuyo gobierno se dolarizó definitivamente la economía. A pesar de los efectos estabilizadores de la dolarización en la economía ecuatoriana, la inflación y las tasas de interés en dólares se mantuvieron en niveles elevados. En 2000 el índice de inflación alcanzado fue el más alto de la historia del Ecuador, pasó de un 61% a un 91%. Para 2001 la economía mejoró su situación, pero eso se debió sobre todo a las remesas enviadas por migrantes, que en los últimos años superaron los ingresos de las exportaciones sumadas de banano, camarón, café, cacao y atún. En términos generales, la crisis que sufrió el país supuso para la población la pérdida del poder adquisitivo de los salarios, un significativo aumento del desempleo y el subempleo y un grave aumento de los niveles de pobreza.

En este contexto, Ecuador inició una nueva etapa migratoria que afectó a todo el país y que alcanzó dimensiones sin precedente en su historia. A grandes rasgos eran tres los factores que parecían estar detrás de este proceso: la inestabilidad política, la debacle bancaria y la dolarización de la economía. En efecto, durante el periodo que va de 1997 a 2000 fueron cinco los gobiernos que se sucedieron en el poder, entre ellos una junta indígena militar y dos Presidentes que fueron destituidos y huyeron del país entre grandes movilizaciones ciudadanas. Esta situación de inestabilidad política y de empobrecimiento de la institucionalidad democrática no ayudó a la situación económica, que se fue deteriorando, cada vez más, bajo el impacto de fenómenos de diversa índole como el conflicto armado con Perú en 1995, el incremento de la deuda externa, el fenómeno climático de El Niño en 1997 y 1998 y la reducción de los flujos de capitales, junto con la caída de los precios de productos de exportación como consecuencia de la crisis financiera internacional que se originó en Asia, en 1997.

Por otra parte, esta salida de población ecuatoriana presentaba importantes cambios respecto a los movimientos de décadas pasadas. Hasta 1980 la migración internacional provenía de la Sierra sur, sobre todo de las regiones de Azuay y Cañar; tenía como destino los Estados Unidos y era un flujo predominantemente masculino. Pero a fines del siglo XX los flujos migratorios se dirigieron a Europa y, de modo destacado, a España.

Además, como consecuencia de la crisis, la migración dejó de ser un fenómeno concentrado y se extendió a todo el país, en especial a las ciudades⁴. Si históricamente fue la Sierra la que mayor migración conoció, durante esos años fueron las regiones costeras las que sufrieron un proceso más acelerado de migración⁵. Además, y en relación con el pasado, a fines de la década de los noventa la migración femenina superó, por primera vez, a la masculina. Esta diferencia se relaciona con los lugares de destino, y así como la migración de la zona sur andina, que tradicionalmente migró a los Estados Unidos, siguió siendo predominantemente masculina, desde las nuevas zonas de migración, en especial las ciudades, una mayoría de mujeres se dirigió hacia España y, en menor medida, a Italia.

Este nuevo patrón migratorio liderado por mujeres refleja las propias demandas del mercado de trabajo español y se encuadra en las profundas transformaciones que ha experimentado el país desde finales de la década de los setenta. La transición española hacia un régimen democrático supuso para España una apertura al exterior mediante la internacionalización de su economía, en un sistema cada vez más globalizado. La fuerte expansión económica y las no menos importantes transformaciones políticas trajeron consigo profundos y rápidos cambios socioeconómicos. El mercado de trabajo se fue reestructurando y comenzó a producirse una creciente demanda laboral inmigrante en nichos laborales que entonces eran rechazados por una población autóctona con mayor formación y mayor nivel de renta que el de las generaciones anteriores. Fue así como durante los años ochenta del siglo XX gran parte del flujo migratorio, que procedente del norte de África cruzaba la península para acceder a Europa, comenzó a quedarse e insertarse en nichos laborales caracterizados por la irregularidad y la precariedad. Sin embargo, en los noventa se produjo un cambio en las políticas del gobierno español para abastecer la demanda de mano de obra en determinados sectores, especialmente el agrícola. Los acontecimientos

4 Entre 1996 y 2001 los migrantes de las zonas urbanas representaron el 73,16% de la migración total.

5 Hay que señalar que es en esta zona donde se dejan sentir con mayor fuerza las catastróficas consecuencias del fenómeno de El Niño. Otro fenómeno de orden natural que provocó la salida de un flujo masivo hacia España fue la erupción del volcán Tungurahua, que arruinó la agricultura y el turismo (Pedone 2006).

que tuvieron lugar en El Ejido (Almería)⁶ provocaron un giro en las políticas de cupos anuales que privilegiaban la mano de obra procedente de Latinoamérica y de los países del Este de Europa (López de Lera y Osos Casas 2007).

En este contexto, la migración ecuatoriana de esos primeros años de la década de los noventa posibilitó, en parte, la migración posterior. En estos migrantes pioneros podemos encontrar el origen del desarrollo y la formación de unas redes que se consolidarían al cabo de los años. El trabajo de Pedone (2006) ha mostrado cómo a comienzos de los noventa llegaron a las principales ciudades españolas migrantes ecuatorianos que, ante la imposibilidad de entrar a los Estados Unidos, decidieron ir rumbo a España. Frente al elevado coste y los múltiples riesgos que suponía la ruta hacia el país norteamericano, el viaje a España era más fácil, tanto por la política migratoria como por la ruta geográfica. El Acuerdo hispano-ecuatoriano de 1963 permitía la entrada a España de los ciudadanos ecuatorianos como turistas, sin necesidad de visa, por un periodo de seis meses, lo que además les facilitaba el acceso a todo el espacio Schengen⁷. Además, en España había trabajo no cualificado disponible y, aunque no se ganase tanto como en los Estados Unidos, el salario seguía siendo dos o tres veces superior al ecuatoriano. Por otra parte estaba el hecho de compartir la misma lengua. Además, en 2001 el gobierno español ratificó convenios bilaterales con Ecuador y Colombia, que simplificaban los trámites para la obtención de los visados de entrada y que reducían el precio del transporte aéreo. En este contexto, aquellos migrantes pioneros que llegaron a Madrid y Barcelona se convirtieron, un lustro después, en: “los primeros eslabones de cadenas migratorias familiares y en actores principales de redes migratorias que proporcionarán información, recursos monetarios, vivienda y trabajo” (Pedone 2006, 121).

6 El asesinato de una mujer autóctona a manos de una persona de origen migrante desató toda una serie de acontecimientos de carácter xenófobo y violento. Para un estudio en profundidad de lo ocurrido véase el trabajo de Martínez Veiga (2001).

7 En virtud del Acuerdo de Schengen, firmado en 1985 por cinco Estados de la entonces CEE (Alemania, Francia, Bélgica, Países Bajos, Luxemburgo), se llegaba a un pacto para la supresión de las fronteras comunes. Su implantación total comenzó en marzo de 1995, con la eliminación del control fronterizo interno y la creación de una política común de visados. España adhirió al Acuerdo en 1991.

En este mismo sentido se pronuncia Jokisch (2001) al hablar de la maduración de las redes establecidas por los migrantes pioneros que se instalaron en España a fines de los ochenta y primeros años de los noventa. Según este autor, estos primeros migrantes tenían como origen las provincias ecuatorianas de Loja e Imbabura. El nexos con Loja parecía evidente y el trabajo de Pedone daba perfecta cuenta de ello. Sin embargo, y así lo manifestaba también la autora, no parecía que los desplazamientos de los comerciantes *kichwa* otavalos hubiesen jugado un papel similar al de quienes migraban desde Loja. Las redes y cadenas que estaban siendo estudiadas y analizadas estaban conformadas por población blanca y mestiza que no parecía tener gran relación con la población otavaleña.

Entonces, ¿cómo y de dónde habían llegado estas familias a Orduña? Muchas de las personas que llegaban no lo hacían directamente desde Ecuador, sino que acumulaban en su biografía otras ciudades de España y Europa. Sin embargo, de entre todos los lugares de procedencia registrados en el Ayuntamiento de la localidad destacaba el pueblo de Irurtzun, una pequeña localidad navarra de 2.244 habitantes situada en el extremo oriental del corredor de la Barranca y con confluencia de las carreteras generales Pamplona-San Sebastián y Pamplona-Huesca. En principio Irurtzun y Orduña son dos localidades que nada tienen que ver, además de pertenecer a dos comunidades autónomas diferentes, Irurtzun es un centro industrial, mientras que en Orduña la industria apenas ha tenido desarrollo. Sin embargo, estas fronteras y diferencias no eran significativas para los otavalos, que en ambos lugares parecían encontrar unas condiciones de vida que los beneficiaban en su actividad principal de comerciantes. Ambos lugares se encuentran muy cerca de dos grandes centros urbanos como Bilbao y Pamplona, lo que les permite un ir y venir diario para realizar compras y ventas. Además, los alquileres de las casas son mucho más baratos en los pueblos que en las ciudades. Y a esto hay que añadir la facilidad con que se puede aparcar en los pueblos sin tener que pagar por ello, mientras que en ciudades como Bilbao el aparcamiento se ha convertido para los residentes en un problema que pasa por obtener y pagar un permiso anual para residentes o alquilar/comprar una plaza de garaje. Son opciones que no representan gran solución para la población otavaleña, ya sea por una cues-

tion económica, burocrática y legal o por ambas. Hay que tener en cuenta que para el comercio itinerante de los otavalos la furgoneta es un elemento imprescindible que no solo les permite transportar la mercadería, sino que hace las veces de casa en los días que dura la fiesta o feria en la que venden.

Además de estas ventajas, una vida rural y tranquila en un verde paisaje de montaña es algo común a Irurtzun y Orduña. La mayor parte de las familias otavaleñas proceden de las comunidades que rodean a la ciudad de Otavalo⁸, centro neurálgico de toda el área, de la que cuando están en Ecuador van y vienen continuamente. Hay, por tanto, además de un entorno rural montañoso, un patrón de asentamiento parecido al de Otavalo. Viven en pequeños pueblos que están bien comunicados y no lejos de dos grandes centros urbanos, como lo son Pamplona y Bilbao. De todos modos, este es un rasgo que hemos destacado en la medida en que parece ser una cuestión de importancia para estas familias asentadas en Orduña. Lo que no quiere decir que sea representativo de la migración otavaleña en España, dado que hay grandes grupos viviendo en Madrid, Barcelona, Málaga, Sevilla, etc.

A través del relato de Luis, marido de Rosa, podemos ver cómo se van trazando los diferentes itinerarios que finalmente acaban con la llegada a Orduña. Las redes de parientes y de amigos, mediante la ayuda y la información, van definiendo los destinos de las familias otavaleñas:

[Luis] Ella vino en agosto, justo a la fiesta de Bilbao. Y vino acá y empezamos a trabajar los dos. Fue de mucha ayuda para mí la Rosa. Estaba más tranquilo. Creo que ahí vino también mi cuñada y nos compramos un coche así entre los cuatro. Hacíamos ferias y vivíamos en Barcelona. Y ya nos separamos y vivimos en Irún. Ellos se quedaron a vivir en Zaragoza. Nosotros nos fuimos a Irún, donde mi primo. Y ahí vivimos dos o tres años. Luego nos separamos, porque nos costaba mucho el arriendo, porque en verano nos íbamos de feria en feria y casi no llegábamos a casa y estábamos pagando el piso. Y decíamos ahorrémonos eso y igual nos conseguimos otro piso, y era bien difícil encontrar un piso ahí en Irún. Era

⁸ La mayor parte procede de la comunidad de Pucará y hay también familias de Imbabuela, Agato, Quinchuquí y Peguche.

caro, 600 euros nos costaba en ese entonces. Cuando nos salimos del piso acabó la temporada y nos tocó vivir en la furgoneta. Siete meses vivimos en la furgoneta. Llegó la temporada y ahí empezó mi cuñada que había conseguido un piso y empezamos a vivir en Orduña. Llegamos a Orduña en el 2004 a través de mi cuñada. Un amigo, el José Luis, él vivía en Pamplona, en Irurtzun, e igual justamente en ese tiempo había conseguido un piso en Orduña y él me avisó a mí diciendo que hay un piso vacío. Y como Marta vivía allí dijimos vaya a ver ese piso a ver qué tal está. Y Marta dice cojamos el piso y paguemos a medias.

Podemos ver, a través del testimonio de Luis, cómo la información que circula a través de las redes de parientes y amigos se constituye en una pieza clave para diseñar y variar el rumbo. Junto con este tipo de información, la relativa a las posibilidades de venta, junto con el calendario festivo de diferentes áreas, va definiendo el movimiento de estos comerciantes indígenas. A pesar de que el movimiento desde la localidad de Orduña es constante, estas familias se han asentado en la ciudad desde hace cinco o seis años. Tienen alquiladas casas prácticamente en todos los barrios y el Ayuntamiento ha seguido la política de impedir que se concentren demasiadas familias en un piso negando el empadronamiento. También se ha evitado el que las familias recién llegadas vivan en las furgonetas, una práctica que, como hemos visto por el relato de Luis, suele darse ante las dificultades económicas o legales para rentar un piso o una habitación.

Con el asentamiento de estas familias, Orduña se ha convertido en el centro desde el que se producen continuos desplazamientos a cercanos municipios del País Vasco, pero también a otras zonas de España y Europa. Los ritmos de los desplazamientos obedecen al propio calendario festivo y también a una de las consecuencias que ha traído esta sedentarización y visibilización de la población otavaleña en la localidad vizcaína: la escolarización de niñas y niños. Así, con estas dos variables en juego, los desplazamientos se incrementan a partir del mes de marzo y alcanzan su punto álgido en los meses de verano, en los que es difícil encontrar a alguna de

estas familias en Orduña. A partir de octubre los movimientos van cesando y llegan los meses más duros, en los que apenas hay ferias o fiestas y donde las condiciones climatológicas se vuelven, además, adversas⁹. Hay una serie de fiestas o ferias dentro de Euskal Herria a las que acuden todos los años, ya sea porque aseguraron puesto o porque se permite la venta ambulante sin necesidad de pagar o pujar por puesto. Además están las fiestas mayores, como los Sanfermines en Pamplona, la Virgen Blanca en Vitoria, la Virgen del Pilar en Zaragoza y la Aste Nagusia bilbaína, buenas ocasiones para la venta por la cantidad de afluencia de público. Los viajes a Francia, Bélgica u Holanda son menos numerosos y los realizan exclusivamente en los meses de verano. A pesar de que algunos de los lugares de venta se repitan año tras año, las rutas siguen dependiendo, en gran medida, de la información que reciban, de tal manera que una oportuna llamada puede cambiar la decisión inicial y hacer cambiar el lugar de destino:

[Luis] Sí, todos los mismos lugares. El año pasado hemos ido a Francia. Queríamos ir por Francia, un poco, por Alemania, Marta nos iba a guiar. Pero nos pasó que fuimos a Francia, llegamos allá y nos pidieron la documentación. Por esa cosa como que nos cogió un poco de miedo. Queríamos ir por Alemania, probando un poco. No nos atrevimos tanto. Pero sí creo hay ferias en Francia que se pueden hacer. Nos dieron un puesto y como nosotros teníamos cosas de artesanía no me iban a cobrar. Era casi al lado de Frankfurt. No sé si esta vez me vaya a Francia. Es un poco largo el recorrido. Igual me puede pasar como me pasó hace poco que me quitaron el género. Y en Francia es más jodido creo, por el idioma. Siempre nos dan, en el mismo sitio ponemos el puesto nuestro. Hay ferias que son buenas y hay ferias que son malas. Igual se compensan una mala con la buena.

Es oportuno realizar la distinción entre la venta ambulante y la venta callejera que algunas de las familias otavaleñas asentadas en Orduña realizan casi diariamente en la calles comerciales de Bilbao. La venta ambulante en ferias y mercados requiere de un medio de transporte, un permiso munici-

⁹ El clima de Euskal Herria es del tipo oceánico, húmedo y templado, con lluvias frecuentes repartidas durante todo el año. Las temperaturas son moderadas (mínimas de 8-10º/máximas de 20-22º), si bien en Orduña, al tratarse de un valle con una gran barrera montañosa, los inviernos son más duros.

pal, el pago de unas tasas, la licencia de actividad económica y el alta como trabajador autónomo. La venta en la calle o “de pirata”, como la denominan, representa una situación precaria siempre bajo la presión de la policía municipal y la amenaza de los decomisos. Ahora bien, esta situación no siempre fue así. A través de los relatos y las experiencias de los otavals se puede ver que la actitud de la policía municipal ha cambiado y se ha vuelto cada vez más dura. Un cambio que, sin duda, tiene que ver con la cada vez mayor presencia de vendedores en la calle y las reiteradas quejas de los comercios locales y grandes almacenes. Al hablar de las ventas, Marta recuerda sus primeros meses en Bilbao, cuando la relación con la policía local era mucho más distendida y permitía llegar a acuerdos:

[Marta] Antes era buena la venta y la Policía te dejaba en paz. Ahora no se vende y la Policía no deja. A veces nosotros pensamos que como hay tanta gente indígena en Orduña que ha venido de Madrid o de Málaga así a vivir acá, no sé si será verdad, que dicen que aquí en el Euskal Herria no molestan por los papeles y en el sur sí molestan más. Entonces hay gente que ha venido más acá y salen a vender al Corte Inglés todos los días. Entonces nosotros pensamos, tal vez se enojan los policías porque están todos. Y antes cuando nosotros vivíamos aquí en Bilbao yo salía a vender. Pero salía solo el viernes y el sábado. Entonces la Policía me veía y me decía: “no se puede vender aquí. Te doy una media hora o una hora para que recojas” y yo decía: “Bueno, gracias, en una hora venderé algo”. Y cuando venían me decían: “¿Dónde vives? Te vamos a dejar con todo esto”. Ahora te quitan (la mercancía) y tienes que pagar una multa. No sé cómo es. Pero nosotros no hemos ido nunca a vender en El Corte Inglés.

El relato de Pablo muestra también los arreglos a los que llegaban con las autoridades en sus viajes por España y Francia. Pablo es cuñado de Marta y Rosa, en la actualidad reside en Orduña y se ha casado con Adela, una de las hermanas menores de la familia Ibarra. Procede de la comunidad de Agato y tiene una amplia experiencia como comerciante en las rutas europeas. De aquellos años él recuerda que como no tenía su situación legal regularizada y aunque vendían de manera ilegal, lo hacían después de haber negociado la venta con la Policía municipal:

[Pablo] Cuando hemos estado ilegal hemos recorrido bastante. Buscamos mercadillos, fiestas, de todo, casi toda España hemos recorrido, Francia también. No parábamos. Conseguíamos libros en la agencia de viajes o sino también guía turística y entonces ahí nos contactábamos si había feria o mercadillo. Viernes o jueves ya sabíamos estar ya buscando fiestas o ferias. De piratas, de piratas, no. No nos ha gustado eso. Llegábamos a dónde un policía y le decíamos: “Queremos que nos dé un sitio, no te vamos a molestar nunca más aquí, estamos de paso”. Entonces como ya hemos dicho eso ya no podemos volver. Y te dejaban, si no vas a volver, vale. Así funcionaba entonces y nos iba bien. Vendíamos cosas buenas también. Traíamos mercadería de allí con agencia de viajes. Entre varios.

Al mismo tiempo, la exigencia por parte de las autoridades locales para instalar un puesto de venta con motivo de las ferias o fiestas de la localidad pasa ahora por estar dado de alta como trabajador autónomo, algo que en un principio no se exigía y que ahora constituye un requisito previo ineludible:

[Pablo] Pero ya cerradas las puertas nos quedamos aquí, entonces también fue un poco difícil para vender... ya pedían autónomos. Los que tienen autónomos ya se querían hacer dueños del mercado... por ejemplo mi prima ya lleva aquí seis años, es mi prima pero ella no me quiere ayudar. Moralmente ella decía que de aquí vamos a mandar a todos los ilegales, aquí solo tienen que trabajar autónomos. Yo me iba a los ayuntamientos de Baracaldo, Sestao, Portugalete, me llegaba y entonces decía a la secretaria: ¿Me puedo hacer una instancia para las fiestas de Vitoria? así, entonces me mandaba sellando. Ya después de un mes me llamaba y ya está. Entonces no necesitaba estar de autónomos.

Una de las cuestiones que se vislumbra a través del relato de Marta y Pablo son las diferencias y fracturas internas en un grupo que muchas veces es reflejado en la literatura de manera homogénea. En concreto, aparecen las rencillas y enfrentamientos entre quienes se arriesgan cotidianamente a vender de piratas en El Corte Inglés, y quienes optan por no hacerlo y prefieren seguir las vías legales para ejercer la venta ambulante. Sin embargo, a pesar de que familias como la de Marta y Pablo prefieran no arriesgarse en

la venta callejera, en un pasado no muy lejano la practicaron e incluso hoy en día si las condiciones son favorables venden de piratas en alguna fiesta o feria. Las familias otavaleñas que no venden de piratas echan en cara a quienes sí lo hacen la mala imagen que están dando, así como la mala calidad de los productos que venden. Detrás de los argumentos también se desvelan situaciones de poder como el caso de la prima de Pablo, quien se hizo con un hueco en la venta ambulante local antes de la llegada masiva de esta población a Orduña y sus alrededores. Ahora bien, las familias que venden de piratas, sobre todo el grupo que se conoce como el de El Corte Inglés, se defienden de las acusaciones refiriéndose a las ayudas municipales que el resto de familias cobran¹⁰ y que ellos rechazan por orgullo:

[Pablo] Has visto el famoso pirata, no, de El Corte Inglés. Hay bastante paisano, entonces hay mucha gente que no le gusta. Y ahora por la necesidad salen y entonces están acostumbrándose. Todos los días Marta les dice: “piratas, ya trabajen o hagan algo”. “Claro tú vives tranquila porque tú estás cogiendo renta básica. Estás cobrando, a ti no te hace falta para que salgas a vender”. Vaga o cualquier cosa le dicen. Ahí moralmente pues entonces... ahí se pelean entre ellos. Hay mucha gente que por el orgullo, porque los que son otavaleños no quieren pedir ayuda. Pero la cosa es que... Algunos cogen ayuda, pero algunos no. Mejor como quiera trabajar pero no coger ayuda, así. No nos gusta que salgan a piratear... Pero igual siempre el negocio ha ido por piratas. Porque... cuando mis primos salían para Bogotá sabía también piratear. Más atrás de mi papá también había piratas. Pero no como aquí, no tendían en el suelo, solo en la mano. Llegaban americanos y entonces ofrecían artesanías, esos ponchos, pulseras.

Aparece aquí otro de los elementos que tanto diferencian a esta población de los exitosos comerciantes y empresarios transnacionales que la literatura ha reflejado. Estas familias de Orduña se habían visto, hasta cierto punto, atrapadas y frenadas en su tradicional movilidad por el ‘cierre de puertas’ que Pablo comenta y que hace referencia a la imposición de visado por

10 A día de hoy, de entre las treinta familias otavaleñas que están empadronadas en el ayuntamiento de Orduña, unas veintidós son receptoras de renta básica y otras reciben las ayudas de emergencia social. Todo este tipo de ayudas se tramitan a través de los servicios sociales.

parte de las autoridades españolas a migrantes provenientes del Ecuador¹¹. Esta situación, sumada a los cambios en las condiciones para la venta ambulante, llevan a las familias a entrar en contacto con los servicios sociales de la localidad y acceder a toda una serie de prestaciones con las que complementan los ingresos obtenidos por la venta ambulante. Sin embargo, hay un quiebre aquí con la tradicional lógica de desplazamiento de los otavales y su actividad fundamental como viajeros y comerciantes de artesanías indígenas. En este sentido, además de ver frenada su movilidad y de entrar a una nueva lógica con su acceso a las prestaciones de los servicios sociales, algunas de las familias están intentando acceder al mercado de trabajo con más o menos éxito, tanto por una cuestión de ingresos como para poder regularizar su situación legal. Si en el pasado la carencia de documentos que convertiría su presencia en nuestras sociedades europeas en legal no parecía tener especial relevancia, ahora se convierte en una cuestión fundamental para poder salir y volver a entrar al país.

La situación de las familias otavaleñas en Orduña es variada, pero la mayor parte de las personas está en situación irregular y otros tantos poseen únicamente el permiso de residencia. Quienes poseen el permiso de trabajo son la minoría. Teniendo en cuenta que a partir del cambio operado en la legislación española tan solo quienes tienen los papeles en regla pueden entrar y salir del país, son muchos los que efectivamente han decidido buscar empleo en el sector de la construcción o en el sector agrícola:

[Pablo] Antes, cuando no había problema del visado, cuando era entrada y salida libre, solo se viajaba cada tres meses. Para invierno se traían chaquetas de lana, de Bolivia, de Perú. Se traía artesanía sudamericana para acá. Ya el mes de primavera se traía manteles de mesas bordados, tapices, camisetas de algodón. Pero ya que cerraron las puertas nos quedamos aquí, entonces también fue un poco difícil para vender... ya pedían autónomos (...). Vivíamos yendo y viniendo. La primera vez vine a Bélgica, en 1986.

11 En 2003, los Ministros del Interior de los Quince decidieron incluir a Ecuador en la lista de países cuyos ciudadanos y ciudadanas deben solicitar una visa para entrar a la UE. La medida entró en vigor el 1 de junio de 2003 para todos los países, salvo para España, que comenzó a aplicar a partir del 3 de agosto del mismo año. Este retraso se debió a la necesidad de derogar toda una serie de tratados internacionales que España y Ecuador habían suscrito.

Entonces comprábamos el billete de avión para 90 días y regresábamos. Marzo, abril, mayo. Luego ya sabíamos bajar para fiesta de Inti Raymi. Nos iba bien, porque... imagínate, yo trabajaba marzo, abril, mayo. El mes de junio ya estaba en Ecuador. Después de la fiesta viajábamos otra vez, comprábamos cosas, pulseras, ponchos. Otra vez viajábamos para acá, contentos ya que hemos bailado, que hemos pasado la fiesta. Veníamos solos. Así estuve cómo unos dos años. Pero después ya ha habido comentarios que no van a dar entrada.

A la luz de testimonios como el de Pablo, parece que la movilidad y la habilidad que tuvieron los primeros comerciantes indígenas para insertarse en el mercado de trabajo se ha traducido, con el tiempo y los cambios operados a nivel macro, en jóvenes familias de comerciantes ya no tan expertos que compiten entre sí con productos de mala calidad y bajos precios. Las estancias, ahora de toda la familia, están enfrentando a estos grupos domésticos a procesos de adaptación en contextos socioculturales y jurídicos extraños. En medio de tales procesos, la movilidad, característica fundamental de estos comerciantes, se perfila como un serio problema para las instituciones locales, en la medida en que contrastan con las lógicas sedentarias y los límites temporales y espaciales de nuestra sociedad occidental. Así, es precisamente esta movilidad la que mayores quebraderos de cabeza causa a Mónica, una de las personas que trabaja en los servicios sociales de Orduña:

[Mónica] Se mueven mucho. Muchísimo. Yo estoy viendo, observando que los que tienen menores se estabilizan más. Lo del verano y las fiestas es terrible, se marchan, vuelven, desaparecen... es terrible. Demasiado movimiento. Que si se van a quedar aquí tienen que conocer cómo funcionamos todos. No saben, no saben.

De este modo, la venta ambulante y la movilidad que requiere es contemplada por las instituciones locales como un obstáculo, tanto para la posible integración en la sociedad europea como para poder salir adelante económicamente. Al respecto, Iñaki, un trabajador de la Caja de Ahorros, situada en la localidad, comenta:

[Iñaki] El tema económico, la primera generación que son los de la venta ambulante... cada vez tienen más competencia. Lo que venden es cada vez menos atractivo. Tienen que cambiar, y ser conscientes de que un trabajo implica una regularidad de lunes a viernes y un sueldo que quizás no sea mucho. Ellos están acostumbrados a unos repuntes que de repente va muy bien, un salario implica todo el año ganando lo mismo y quizás se les hace poco... la estabilidad que te da eso creo yo que es lo que ellos no llegan a valorar, pero yo creo que eso es un tema tan cultural que cómo lo cambias. Es que si no, lo tienen muy difícil, porque lo de la venta ambulante tiene fecha de caducidad.

Las opiniones y argumentaciones, tanto de la trabajadora social como del trabajador de la Caja de Ahorros, forman parte de un pensamiento y discurso normativo que se ha instalado en la sociedad de acogida y que se concreta de modo diferente en cada grupo de migrantes. En el caso de la población otavaleña el elemento que perturba la 'normalidad' es la movilidad asociada a su trabajo como comerciantes.

Sin embargo, estas familias continúan con su empeño de acudir a las fiestas y ferias, montar sus puestos y trabajar durante horas vendiendo su mercadería. Al contemplar lo que el público puede adquirir en estos puestos aparece el cambio más visible, que ha tenido lugar en el comercio de los *kichwa* otavales: la paulatina sustitución de mercadería indígena por productos de, en la mayoría de casos, origen asiático. Encontrar la explicación a este cambio pasa de nuevo por situar la actividad de estos comerciantes en el contexto de la profunda crisis de la economía ecuatoriana y el proceso de dolarización. En efecto, con la dolarización de la economía han desaparecido las bases monetarias de la ventaja competitiva, con lo que la venta en el exterior ya no puede resultar tan rentable como en el pasado, en la medida en que no pueden aprovecharse de la pérdida de poder adquisitivo del sucre. Hay que tener en cuenta que el haber centrado su actividad en la elaboración de textiles y artesanías que luego exportan a países económicamente potentes, como Estados Unidos, Canadá o a países de Europa, han mantenido el área de Otavalo en una situación de privilegio. Las familias pioneras vivieron, en gran medida, del comercio exterior, protegidas del constante deterioro del resto del país, que estuvo sumido una y otra vez en

fuertes procesos de devaluación. Por otra parte, producir a costos de una moneda débil como el sucre y vender en moneda fuerte generó una afluencia de masa monetaria a Otavalo y las comunidades que la rodean. En una entrevista realizada en 1996, Mario Conejo, que luego sería alcalde de la ciudad, exponía este proceso de dinamización económica en la región:

... entonces, en esa medida ellos comienzan a invertir su pequeño capital dentro de la ciudad, comprando sus casas, sus terrenos, montando sus talleres, sus fábricas, sus negocios, por tanto los indios han logrado controlar el nivel de producción y el nivel de comercialización, porque se han proyectado incluso a nivel internacional, han abierto un horizonte muy amplio para el cantón y la provincia. Esa dinámica ha permitido un proceso de acumulación de capital muy importante [...] lo que ha hecho que la ciudad de Otavalo dinamice su economía en general [...]. Es la actividad artesanal la que directamente o indirectamente ha generado miles de fuentes de trabajo en Otavalo, la que está dinamizando la economía en su conjunto, no solo del cantón sino de la provincia y yo diría hasta nacional.

Pero con el tiempo es esta misma acumulación de capital la que ha provocado una tendencia inflacionaria. El precio del suelo, los materiales para la fabricación de textiles y la alimentación se han encarecido, a la par que las exportaciones y ventas locales han descendido. La tierra ha sufrido un importante proceso de encarecimiento, especialmente en Otavalo, donde el metro cuadrado puede llegar a costar 600 euros. La ciudad se ha convertido, en palabras de su alcalde, en una de las más caras del país.

Esta situación, junto con la saturación del mercado europeo con la mercadería indígena, explica en gran medida el que, si a principio de los años noventa la mayor parte de la mercadería consistía en coloridos sacos de lana y otros elementos artesanales latinoamericanos que exportaban desde el Ecuador, hoy en día la mercadería de las familias de Orduña está compuesta por diversos objetos que muy poco tienen que ver con las comunidades de Otavalo. El tipo de mercadería que venden es muy variada, responde a las modas y gustos locales y también a las temporadas de venta. Las Navidades pasadas las otavaleñas que viven en Orduña y venden en las calles bilbaínas comentaban animadamente lo bien que se estaban

vendiendo los bolsos de Carolina Herrera, unos bolsos de imitación de origen asiático. Y es que la mayor parte de lo que venden es comprado a mayoristas chinos y, en menor medida, a marroquíes e hindúes¹². También es cierto que entre este tipo de mercadería una puede encontrar objetos de Otavalo¹³, ya que muchas familias aprovechan los viajes a sus comunidades de origen y regresan con pequeñas cantidades de flautas, ocarinas, bolsos, anillos de tagua, etc. Como un joven de la comunidad de Agato expresó en el curso de una reunión en Orduña: “mi puesto parece un todo a 100”. Creo que la expresión no puede ser más gráfica.

Rastrear la presencia, entre los puestos, de estos pequeños objetos de origen otavaleño nos permite entrar en la circulación de objetos y personas que tiene lugar entre ambas orillas del océano. Estos viajes, que tienen lugar cada dos o tres años, se han transformado en tema recurrente en las conversaciones cotidianas. Entre muchos nervios, risas y, sobre todo, alegría preparan cuidadosamente un equipaje en el que además de regalos para la familia tiene que entrar la mercadería que venderán allí. Marta, Rosa y Adela suelen aprovechar los viajes para llevar kilos de zapatillas (pantufflas) que luego en Otavalo se venden muy bien por la demanda, sobre todo, de las mujeres. El dinero obtenido de estas venta lo utilizan para comprar en Otavalo mercadería (bolsos, atrapaseños, anillos, instrumentos andinos), que luego venden en los puestos en las fiestas de Euskal Herria, junto con la mercadería de origen asiático, que adquieren principalmente en Madrid. De este modo, la circulación de objetos y regalos nos va dibujando un campo social que atraviesa las fronteras nacionales y en el que se desarrolla la cotidianidad de esta familia. Y aquí hay que destacar la multidireccionalidad de los envíos, puesto que nos permite ver otros flujos, además del formado por el envío de textiles y artesanías desde un centro productor, Peguche y Otavalo, al resto de localidades. Además de las zapatillas, en Otavalo están de moda y gustan mucho los encajes (puntillas)

12 Muchas de las familias que residen en Orduña hacen viajes periódicos a Madrid, donde compran mercadería a mayoristas chinos, hindúes y marroquíes en el barrio de Lavapiés.

13 Lo que no supone necesariamente que sean artesanías otavaleñas. Muchos de los objetos provienen del Perú y se compran a mayoristas peruanos que se han instalado en el norte de la ciudad de Otavalo.

y telas de España para las blusas y el *anako* de las mujeres. De regreso a la comunidad de origen, son muchas las mujeres que llevan consigo estas telas, que una vez allí venden informalmente en la casa a parientes y amigas. También entre los puestos de venta de Rosa, Marta y Adela, en España aparecen pequeños objetos de artesanía popular mexicana que proceden de los viajes de sus hermanos a México y que revendieron a sus hermanas al coincidir en una de sus visitas a la comunidad de origen.

En este contexto de circulación de objetos, regalos e información entre las comunidades de Otavalo y Orduña también hay que destacar los envíos de las remesas a los miembros del grupo familiar. Por sus palabras este envío parece haber perdido fuerza, sobre todo a partir de la dolarización de la economía ecuatoriana en enero de 2000. Una de las hermanas de Orduña señala:

[Marta] Antes mandaban dinero. Ahora ya no. Antes no sé por qué le mandábamos, vivíamos en el coche y aun así le mandábamos. Sabíamos cómo era allá y nos daban ganas de mandar. Pero ahora ya no podemos. Ya están los niños, la casa. Ahora no. No sé por qué, pero ya no se puede.

Pero a pesar de ello el envío de remesas continúa. En gran medida parece ir destinado a la compra de terrenos, construcción de casas y adquisición de coches¹⁴. Casi todas las familias tienen un coche en sus comunidades de origen, muchas veces empacado o sin matricular, a la espera de que lleguen sus dueños. La compra de terrenos y posterior edificación de la casa es uno de los principales objetivos de muchas de estas familias y a ello destinan el dinero que pueden ahorrar. Luis y Rosa ya compraron su pequeño terreno en la ciudad de Otavalo, y desde su último viaje han comenzado a edificar su futura casa. Algunas familias han accedido a préstamos personales para financiar la compra de terrenos, avalados frente a la institución bancaria por personas nativas locales. La entidad a través de la cual están realizándose estas operaciones es la Caja de Ahorros La Caixa, que cuenta con una pequeña sede en Orduña. Esta entidad facilita, bajo una serie de condiciones,

¹⁴ A pesar de que aquí nos vamos a referir a las remesas monetarias para la adquisición de bienes en el lugar de origen, queremos señalar que existen otras formas indirectas a través de las cuales los migrantes colaboran con la reproducción del grupo doméstico y, en especial, con el cuidado de los padres.

operaciones de préstamo personal (microcréditos personales y microcréditos financieros) a las que algunas familias han accedido, aunque por lo general ven muy limitadas las posibilidades de obtener estos préstamos.

Otra de las operaciones que están llevando a cabo muchas de las familias es la contratación, a través de la misma entidad, de un seguro de repatriación. La contratación de este tipo de seguro revela los estrechos lazos con la comunidad de origen, más allá de la vida. Además, hay que traer a colación los sucesos que tuvieron lugar en octubre de 2005, cuando un joven otavaleño que residía en Orduña fue atropellado por otro amigo en el curso de una pelea con los porteros de una discoteca, en el barrio de San Ignacio (Bilbao). Los familiares del joven en Orduña no quisieron enterrarlo en la localidad vizcaína y pidieron apoyo al ayuntamiento para hacer frente a una repatriación que finalmente costó alrededor de 4.000 euros.

El carácter generizado de la identidad otavaleña

A pesar de las consecuencias que factores como la crisis del Ecuador, el cambio de legislación operado en España y el creciente proceso de competencia y saturación del mercado europeo tienen, las familias otavaleñas continúan empeñadas en su actividad fundamental de comerciantes. Sin embargo, en un contexto tan precario se percibe una tendencia a que los hombres se empleen, temporalmente, en el sector de la construcción o de servicios y algunas mujeres en el servicio doméstico y en el cuidado de ancianos.

Estos trabajos suelen ser compatibles con la venta ambulante, ya que esta se realiza la mayor parte del año durante los fines de semana. Pero este vaivén entre la venta ambulante y el empleo formalizado es muchas veces un movimiento cargado de tensión, que suele resolverse a favor de la venta ambulante. En esta tensión está basculando un elemento fundamental para el mundo otavaleño: su propia identidad. En efecto, como ya vimos, la identidad se ha construido sobre la imagen del comerciante y viajero exitoso que recorre el mundo. Tal y como señala Maldonado en su estudio sobre la construcción de dicha identidad cultural:

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 estatus, otorgado por la colectividad, dependiendo de los puntos de llegada, así como que, al momento del retorno, pueda mostrar los éxitos logrados como comerciante... (2004, 26).

Pero el contexto político y económico ha cambiado tanto que la tradicional actividad de los otavalos se está teniendo que readaptar forzosamente a unas nuevas circunstancias. Y es en este proceso de reajuste donde aparece la tensión entre ambos tipos de actividades. Al hablar acerca del trabajo, son varios los hombres que en Orduña comentan cómo prefieren vender aquí y allá, antes que tener un empleo fijo. Si tenemos en cuenta que la manera de viajar como comerciantes transnacionales de artesanías indígenas es, precisamente, lo que ha marcado su éxito y diferencia con la población mestiza que también migraba, no es de extrañar sus reservas a ingresar en un trabajo asalariado: “El ser un trabajador asalariado en el exterior, puede en muchos de los casos, ser visto como un fracaso y desprestigio. El ser exitoso y próspero como comerciante y músico, tiene para el otavalo una imperiosa connotación simbólica de construcción étnica cultural” (Maldonado 2004, 55).

Las palabras de Pablo, marido de Adela, muestran esta tensión. Durante una época, él se dedicó a la venta ambulante los fines de semana y el resto de los días trabaja como transportista para una pequeña empresa:

[Pablo] Aquí yo quería entrar a trabajar a la pizzería y me pagaban, de lunes a viernes, 400 al mes. Tenía que entrar a las ocho y hasta las doce y media. Dije: “No, estoy bien con el trabajo que hago. Mejor me quedo en la venta ambulante y entre semana de lunes a viernes en el trabajo”. En la venta saco más. Sábado y domingo. El sábado en la venta a veces vendo 150, 180, pongamos 200 euros. De ahí 100 de capital, saco para combustible para la semana. De transportista me pagaban por pedido y los sábados no sale mucho pedido y somos entre dos y entonces no conviene. Por eso lo que no... el otro año, en el mes de diciembre, El Corte Inglés me pagaba 1.150 euros, me daba la furgoneta, me daba todo, pero igual

ya vuelta tenía que trabajar el sábado y no... tengo que ir a vender, a ocupar puesto. Es la costumbre, ahí nos encontramos con los otros amigos, conversamos... ya decimos a ver la semana dónde nos vamos... sábado y domingo. Salimos a vender... pero igual no nos alcanza pues... tienes que pagar habitación (150), tienes que pagar seguro del coche, combustible (250 al mes), tienes que mandar a Ecuador, a la familia... entonces tienes gastos, hay muchísimos aquí. Si estuviera ganando unos 2.000, ahí sí. De lunes a sábado. Ahí sí me quedaría quieto. Pero no, qué va, no nos alcanza.

Y es que el paso de la venta ambulante, que es su tradición, a un mercado laboral estándar supone, para hombres como Pablo, una renuncia. La estabilidad y el salario mensual difieren de la movilidad y autonomía de la venta ambulante. Esta contradicción es la que permite visibilizar el espacio de la venta ambulante como algo más que una simple actividad económica: el espacio de la venta ambulante es el espacio de sociabilidad de esta población; es el lugar de encuentro e intercambio de los *kichwa* otavalos.

Ahora bien, la tensión entre la venta ambulante y otro tipo de trabajo remunerado y con horarios estables es una cuestión que afecta, de manera diferente, a hombres y mujeres. En Orduña, son varias las *kichwa* otavaleñas que han expresado su interés por encontrar otro tipo de trabajo y han realizado cursos que ofertan los servicios sociales. Pero regularizar su situación pasa por que se les realice una oferta de trabajo y eso no ocurre. En este sentido, hay que tener en cuenta dos características del mercado de trabajo: por una parte, lo limitado que es este mercado en una población como Orduña, donde incluso la población nativa se desplaza a otras zonas con mayor actividad laboral; por otra parte, el mercado de trabajo en el que podrían insertarse estas mujeres es en el servicio doméstico (trabajo de limpieza y/o cuidado de niños y personas mayores). En las últimas décadas hemos asistido en nuestro país a un cambio en cuanto a las mujeres, que tradicionalmente trabajaban en este sector, de tal modo que actualmente las actividades relacionadas con la reproducción de la fuerza de trabajo, la socialización y el cuidado están en manos de mujeres migrantes. Por una parte, esta situación tiene que ver con toda una serie de rasgos que han ido configurando a la sociedad española, como la in-

corporación de la mujer al trabajo, la escasez de políticas para conciliar la vida familiar y laboral, el desigual reparto de tareas domésticas y del cuidado de niños y niñas entre la pareja, el envejecimiento de la población y la falta de cobertura estatal para hacer frente a esta situación. Sin duda, estos procesos y la creación de un mercado específico que demanda mano de obra femenina en España tienen que ser contemplados e insertados en un proceso mundial de globalización y privatización de la reproducción social (Sassen 2003).

Pero volvamos ahora sobre las mujeres otavaleñas y sus posibilidades de insertarse en el servicio doméstico. Las palabras de la trabajadora social al preguntarle sobre ello nos muestran que el análisis o perspectiva de género queda incompleto si no tomamos en cuenta la imbricación de estas relaciones con otros factores, como los de etnia y clase:

[Mónica] Hay mucha competencia y no están preparadas en este momento. En Orduña tercera edad hay mucha, pero hay un problema, a las familias todavía les cuesta coger a una persona ecuatoriana en casa. Y luego ellas tienen que empezar a prepararse un poco... porque no saben cocinar. Y luego el aseo personal. Les cuesta. Veo lo de las mujeres muy complicado. Más que los hombres [...] hay dos mujeres que están trabajando mucho en el régimen de empleadas de hogar, que no tienen cargas familiares y les da igual estar 8, 10 horas o de internas... estas dos personas que te digo... indígenas no son. Son más europeas, como nosotras.

En primer lugar tenemos que señalar que la percepción que existe sobre las mujeres otavaleñas por parte de la población autóctona es diferente en relación con el resto de mujeres ecuatorianas u otras no indígenas procedentes de Latinoamérica. En términos generales, la población otavaleña se ajusta a la imagen exótica y romantizada de ese “otro” que tanto gusta a las sociedades occidentales y que provoca reacciones de espontánea simpatía. En más de una ocasión he presenciado cómo la población local salía en defensa de alguna mujer otavaleña cuando era interpelada por la Policía municipal por estar vendiendo en la calle ‘de pirata’. Ahora bien, esta misma percepción exótica hace que a la hora de contratar, por ejemplo, a una empleada doméstica, se prefiera a alguien ‘más europeo’, a alguien que no

represente tan bien nuestro imaginario colectivo sobre lo indígena¹⁵. Pero sucede que este proceso de identificación de lo indígena no se realiza de manera indiferenciada para todo el grupo sino que es precisamente quien mejor encarna a ese otro. Y es que tradicionalmente ha sido ella la encargada de mantener y reproducir la identidad cultural del grupo; algo que se expresa en la vestimenta tradicional y los adornos que únicamente ellas mantienen¹⁶.

Sin duda, la etnicidad de los otavaleños es un elemento que ha jugado a su favor en las calles de Europa y Estados Unidos. Y no solo ha jugado a su favor, sino que ha llegado a constituirse en uno de los ejes clave en la comercialización de textiles y artesanías y en la puesta en escena de los grupos musicales. La historia del desarrollo económico de Otavalo muestra la flexibilidad y practicidad de un grupo humano que, intencionalmente, dirige su producción para el mercado local de turistas y para la exportación internacional, sustituyendo una producción manual artesanal por una producción en serie de artesanía indígena (Maldonado 2004). Ahora bien, lo que el caso de las mujeres otavaleñas en Orduña muestra es que esa identidad étnica posee, como todas las construcciones, relaciones y procesos sociales, un carácter ‘generizado’ (*gendered*). Y es que son las mujeres quienes vehiculan, tanto en Otavalo y sus comunidades como en los múltiples sitios por los que transitan, la identidad étnica. Son ellas las encargadas de mantener, guardar y transmitir la identidad del grupo, un elemento clave en el desarrollo de la economía transnacional de este grupo. En este sentido, señala Crain (2001, 354) como el cuerpo de la mujer indígena se constituye en un espacio de control social, se trata de: “espacios que proporcionan un modelo simbólico sobre el cual las identidades colectivas de la totalidad del grupo social están inscritas (...) los cuerpos de las mujeres son signos en una economía simbólica gobernada por varones”.

15 Un imaginario construido en la distancia y de forma arbitraria, puesto que para la mayor parte de la población, salvo en Orduña, los *kichwa* otavaleños vienen del Perú.

16 Si bien esto es cierto para la mayor parte de las mujeres, algunas de las más jóvenes comienzan a vestirse a la manera occidental. Las mujeres que han trabajado en el servicio doméstico o en el sector de la limpieza también han dejado de vestirse con *anako* para ir al trabajo. En los meses más fríos del invierno, cuando puede llegar a nevar, también recurren a prendas occidentales.

A partir de su estudio sobre la migración de las mujeres indígenas a la ciudad de Quito, Crain cuestiona la idea de una identidad única e inamovible y examina cómo la identidad y el género son reconstruidos y negociados en nuevos campos de poder. En el caso concreto que la autora analiza, el de las mujeres quimseñas, muchas de ellas adquieren una nueva identidad, derivada de su condición de profesionales asalariadas, que ganan en autoestima y autonomía. Sin embargo, el que las mujeres indígenas sean en gran medida las guardianas de la identidad del grupo no parece constituir un elemento que les esté beneficiando de cara a insertarse en el mercado de trabajo. Y es que, como señala De la Cadena para el caso de las mujeres de Chitapampa, la etnicidad pierde flexibilidad cuando de mujeres se trata:

Quando los chitapampinos, varones y mujeres, incorporan las diferencias de género en la ideología sobre la etnicidad, las mujeres resultan siendo tácitamente subordinadas. Además las mujeres indígenas son el último eslabón en la cadena de subordinaciones y también los personajes en los que la volatilidad de la etnicidad se expresa con mayores dificultades (1991, 5).

En muchas de las conversaciones mantenidas con las mujeres, uno de los temas recurrentes es la necesidad que tienen de trabajar y de sentirse útiles. Sin embargo, y en contra de lo que en principio pudiera pensarse, no consideran la venta ambulante como trabajo. Cuando ellas hablan de trabajo se refieren al trabajo estable y asalariado que algunos de sus compañeros varones realizan. La venta, el cuidado de niños y niñas y el trabajo doméstico no tienen la valoración de auténtico trabajo. Cuando la crianza de los menores finaliza y éstos comienzan la etapa escolar, las mujeres sienten la necesidad de desarrollar una actividad que les proporcione un ingreso alternativo al de su pareja, cuando lo tiene, o a los obtenidos por la venta ambulante. Para ellas es muy claro que en el momento actual la posibilidad de ahorrar está condicionada por el hecho de haber migrado junto con la pareja y los niños. Si ellas se quedasen con sus hijas e hijos en los grupos domésticos de origen la posibilidad de ahorro de su marido o pareja sería mucho mayor, pero esta decisión no es fácil. Así, son muchas las mujeres que se encuentran en una situación un tanto desesperanzadora, que Marta expresa así:

[Marta] Sí hacen cursos, pero yo ya no voy. Antes tenía ánimos de ir a los cursos, de hacer algo... pero sigo los cursos y no hago nada, entonces para qué me voy. Otras se dedican más a vender, entonces ya no quieren ir a los cursos. A mí sí me gustaban, pero ahora a veces ya me está cogiendo la mentalidad de ellas [...], pero eran buenos los cursos [...], y a veces pienso que como no hemos estudiado nosotros, a veces digo será que por eso no encontramos trabajo, no hay trabajo y... a veces yo siento que no valgo nada. En Ecuador tenía por lo menos la tienda y tenía cosas, y vendía... pero ya cuando estoy aquí en la casa digo, chuta, no hago nada... solo estoy en la casa barriendo y cocinando o lavando. Solo hago cosas que, bueno. Sí estoy haciendo pero siento que no gano nada. Por lo menos en Ecuador ganaba. A veces pienso, ya pasan los años y también para trabajar va a ser más complicado...

La situación de las mujeres no es fácil y el camino a una posible inserción en el mercado de trabajo está plagado de obstáculos. Esta situación de inmovilidad en cuanto a las expectativas laborales futuras y la sensación de pérdida de tiempo les lleva a salir, una y otra vez, a la venta ambulante. Como muchas de ellas dicen, y a pesar de que se venda poco, no van a ganar nada quedándose en la casa.

Pero, ¿cuáles son las expectativas, los proyectos y los sueños de la población otavalo? Muchos sueñan su futuro en Otavalo o en sus comunidades de origen, con un negocio de textiles propio y cerca del resto de la familia y amigos. Sin embargo, el futuro es cada vez más incierto. Algunos de ellos contemplarían la posibilidad de quedarse, siempre que pudiesen abrir un negocio de venta de textiles, artesanías o la misma mercadería que venden en la actualidad. Otros aspiran a regularizar su situación, incluso nacionalizarse españoles, y regresar a los tiempos en que podían venir a vender durante unos meses a Europa y luego retornar a su comunidad. Se trata aquí de recuperar una pauta de movilidad que, por el momento, encuentra serias limitaciones. Y sobre todas estas consideraciones aparece siempre en la conversación la preocupación por el destino de sus hijos que están creciendo en Orduña. Si, por una parte, la educación escolar que reciben aquí es muy valorada, hay otras cuestiones que se mezclan en las futuras decisiones y que hacen referencia a la educación en un sentido más amplio,

a un proceso de socialización que les resulta ajeno o cuando menos muy diferente al de sus comunidades de origen:

[Luis] Quedarme aquí mismo va a ser un poco complicado porque siempre extrañamos a nuestra familia, a nuestros padres. Somos más familiarizados y siempre tenemos pena de nuestra familia. Queremos hacer unos ahorros y tener un negocio en nuestro país, o si de pronto tuviésemos un negocio aquí nos estabilizaríamos. Pero quiero que mis hijos estudien aquí, porque el nivel es más avanzado aquí que en nuestro país. Nuestro regreso sería cuando nuestros hijos se puedan valer por su propia cuenta. Igual, si es que te pones allá un negocio propio, con textiles, o montar algún negocio, fabricar, confeccionar nosotros mismos... pero para eso necesitaríamos, digamos, capital, por eso es que estamos trabajando. Ya hemos comprado un terreno en Otavalo y estamos empezando a construir la casa. Digamos que estamos trabajando para nuestros hijos, igual no quieren volver a nuestro país, se enseñan más aquí, no se sabe. Pero sí queremos regresar a nuestro país. Yo de mi parte y mi mujer sí queremos regresar. Todos nuestros amigos, nuestros familiares están allá. Tenemos amigos, pero no es lo mismo que estar en tu propio país.

[Santiago] Yo a veces quiero regresar, pero yo pienso tener algo así como un bar para... es lo que quiero tener. Pero no sé. Pero falta mucho. Queremos hacer algo para estar allí estables. Pero a veces me preocupa, digo, qué dirán de ellas, de las niñas me preocupa. Digo, la educación no es igual aquí que allí, es más avanzada, pero igual aquí, como a veces la pequeña no nos hace caso, digo, se relaciona como los españoles, entonces, es como aquí tienen más libertad, creo, los jóvenes más que todo...mientras que en Ecuador está más tranquila la vida...pero la forma es que no hay trabajo. Es en cambio la otra cara, se podría decir, no hay trabajo y el estudio no es tan bueno. Hay que pagar mucho dinero.

[Rosa] Me gustaría algún día volver a vivir allá en Ecuador ya para siempre, no estar volviendo. O si vengo quisiera venir pero alguna temporada. Y eso me doy cuenta, de que mis hijos tienen lo que no he tenido yo. Mis hijos aquí tienen ropa nueva, como yo no he tenido. Porque hasta cierta edad yo me he puesto la ropa de mis hermanas. Ahora tienen zapatos nuevos, yogures, huevo. En Ecuador me acuerdo teníamos que comer un huevo a la

mitad entre dos. Tienen juguetes y en cambio yo no tenía. Pero no tienen esa libertad de estar saliendo, corriendo por donde quieran ellos. Siempre están en la casa, de la sala a la cocina, de la cocina a la sala, me aburro, me aburro. Yo en cambio he vivido como libre por ahí. Están como más encerrados aquí, no tienen libertad.

A partir de la primavera de 2008 se estableció una nueva ruta entre Chicago y Orduña. La obtención de la ciudadanía española por parte de Santiago y Marta¹⁷ ha posibilitado su viaje a los Estados Unidos en calidad de ciudadanos españoles, lo que supone claras ventajas respecto al visado, que si lo intentaran como ciudadanos ecuatorianos. Comenzar el largo y engorroso trámite de la ciudadanía ha sido parte de una estrategia por medio de la cual Santiago contemplaba la posibilidad de volver a viajar como en el pasado: partir a comienzos del verano a Europa y regresar para el mes de febrero a su comunidad. Los niños crecerían en Otavalo y los esposos, rotativamente o a la vez, se moverían de feria en feria con la furgoneta, eliminando los múltiples gastos de una familia más o menos asentada en una localidad (alquiler, alimentación, vestido, material escolar, etc.). Para Marta la obtención de la nacionalidad española siempre representó una oportunidad de entrar a los Estados Unidos, un lugar especialmente atractivo, debido a sus ganas de conocer lugares, y donde además residen desde hace tiempo su hermano, Javier, y su sobrino, Rafael. En la primavera de 2008 Marta y Santiago me enseñaban contentos la documentación que les acreditaba como españoles. Al poco tiempo, Marta (siempre con algo de mercadería) viajaba a Chicago. Durante el tiempo pasado en Chicago, además de reencontrarse con familiares y otras personas de la comunidad de origen, se ha movido por diferentes ferias y ha podido examinar *in situ* las condiciones para la venta ambulante al otro lado del océano. A día de hoy Marta y Santiago, con la doble nacionalidad, han regresado a Peguche. Además de los viajes a Chicago, ahora también regresan a Europa durante algunos de los meses de verano como comerciantes, y transitan por las diferentes ferias y fiestas que tan bien conocen de su dilatada experiencia como comerciantes y viajeros.

17 En la actualidad ya son tres las familias que poseen la nacionalidad española.

Holanda

Since their appearance at the end of the 1980s the Indian music groups have become a familiar sight in the streets of many Dutch cities.

Dressed in a poncho, white trousers, sandals, a hat and their long hair in a pony-tail these many young boys attract the attention of the shopping public [...]

Next to playing music these Indian youngsters also sell textile products from the Andes and music-cassettes and cd's.

– J. Windmeijer

Para muchos de los jóvenes viajeros otavalos, Holanda ha sido uno de los destinos preferidos y la puerta de entrada a otros países del continente europeo. A fines de la década de los ochenta y hasta mediados de los noventa fueron muchos quienes viajaron a Ámsterdam y otras ciudades holandesas para tocar música en sus calles y vender textiles y artesanía indígena. Estos jóvenes conforman la migración pionera a Holanda, que se asentó principalmente en Ámsterdam. En los años siguientes y a través de las redes que se tejieron desde esta migración pionera llegaron a Holanda otros grupos de ecuatorianos que no estaban formados exclusivamente por población indígena. La investigación que realizó Ruiz (2002) entre los años 2000 y 2001 sobre población ecuatoriana en Ámsterdam muestra la fuerte heterogeneidad de un grupo que numéricamente no es muy grande. Así, señala la autora cómo, junto al grupo compuesto por indígenas de Otavalo (mayoritariamente varones), hay otros dos grupos: uno compuesto por mujeres mestizas muy jóvenes que se insertan en la economía doméstica, principalmente, y otro formado por travestidos y transexuales originarios de la Costa ecuatoriana (Guayaquil y Machala sobre todo). Los tres grupos tienen en común su inserción en el sector informal de la economía, aunque las trayectorias y experiencias han sido muy diferentes para cada uno de ellos.

Las redes tejidas a través de los migrantes pioneros son una de las razones fundamentales que encuentra Ruiz al analizar la migración de ecuatorianos

a un país que, a diferencia de lo que ocurrirá con España, no tiene especiales vínculos históricos, económicos y culturales con el Ecuador. Sin embargo, los migrantes pioneros procedían en su mayor parte de Otavalo, una región en la que, a diferencia de otras zonas de Ecuador, sí se habían establecido lazos que vincularon a Holanda con el mercado de textiles de los indígenas otavalos. Estos vínculos se enmarcan dentro de los programas de desarrollo que, durante los años cincuenta, sesenta y setenta, se realizaron en Otavalo. En efecto, tras el abandono de la elaboración del casimir o paño escocés¹⁸ y con un mercado semanal en Otavalo, cada vez más visitado por el turismo, se inició la producción de otros textiles, como los tapices, cuya elaboración fue introducida a través de un proyecto dirigido por Jan Schreuder, un artista holandés, y financiado por el Instituto Ecuatoriano de Antropología y Geografía, junto con la Misión Andina. En el marco de este proyecto el diseñador holandés llevó a cabo una serie de talleres artesanales con grupos indígenas otavalo y salasaca¹⁹ en los que incorporaban al tejido tanto motivos prehispánicos como motivos indígenas contemporáneos. Este fue el primero de los múltiples programas de desarrollo que en los siguientes años llevarían a cabo las agencias internacionales con los tejedores y comerciantes.

Por otra parte, en octubre de 1971 comenzó la construcción de la Plaza de los Ponchos en la ciudad de Otavalo, con la instalación de unos quioscos de cemento fijos –denominados *cayambes*– que se alquilaban a los vendedores semanalmente. La construcción de la Plaza de los Ponchos fue auspiciada por el Gobierno holandés en colaboración con el Instituto Otavaleño de Antropología. En esta misma época, miembros del Cuerpo de Paz de los Estados Unidos introdujeron nuevos diseños en la producción textil. Junto a diseños precolombinos de otras zonas del Ecuador, comenzaron a incorporarse motivos de los jíbaros, navajos, mayas e Indios Pueblo. Todos estos motivos encajaban perfectamente con la imagen del indio auténtico y pri-

18 La introducción del tejido de paño escocés, localmente conocido como casimir, durante la I Guerra Mundial fue un elemento clave que produjo una fuerte especialización de la producción. Otavalo se benefició en la medida en que la contienda en el viejo continente originó una importante escasez de productos ingleses en el mercado ecuatoriano.

19 Grupo indígena de la Sierra sur del Ecuador.

mordial que traían consigo los cada vez más numerosos turistas que llegaban a la Plaza de los Ponchos. Además, a partir de este tipo de programas se crearon vínculos, contactos y relaciones personales que a la larga facilitarían y posibilitarían la migración transoceánica de los otavales.

Son varios los miembros de la familia Ibarra que en el pasado viajaron a Holanda. La primera salida fue la de Javier, el hermano mayor, y aunque en los relatos sus hermanas hacen referencia a un turista que lo invitó, parece que el contacto se estableció a través de los parientes de su mujer, Elena, uno de cuyos primos está casado con una holandesa. Este matrimonio forma parte de los muchos romances y emparejamientos que surgieron entre varones otavaleños y mujeres estadounidenses y europeas. Estas relaciones ocurrían tanto en el contexto del creciente turismo que comenzaba a llegar a Otavalo durante la década de los setenta, como en el contexto de las migraciones de los ochenta, una época en que gran parte de estos migrantes eran jóvenes varones que recorrían Europa tocando música y vendiendo tejidos y artesanías.

Meisch (1995) señala cómo era frecuente ver por las calles de Otavalo a un hombre indígena caminando de la mano con una mujer gringa. Muchos años después algunas de las parejas que comenzaron su romance en esta época continúan, con diferente suerte, su relación entre Otavalo y diferentes países europeos. Y es que muchas de estas relaciones, que en algunos casos supusieron la incorporación de la mujer gringa a la comunidad del hombre, no tuvieron un final feliz. En su análisis, Meisch baraja diferentes causas para explicar la atracción de estas mujeres, desde la mejora en la talla de los hombres otavales hasta el romántico y nostálgico imaginario que sobre el indio auténtico se construye la sociedad occidental. Desde la posición del hombre indígena, el encuentro o romance con una extranjera, que podía surgir tanto en el turístico mercado de Otavalo como en las calles de Europa, representaba en términos utilitarios una importante oportunidad en el contexto del creciente comercio transnacional de artesanías y música.

Sea cual sea la versión correcta acerca de viaje de Javier a Holanda, este supuso la puesta en marcha de un importante proyecto: la inversión en la formación de un grupo de música con el que posteriormente viajaron su hermano Miguel, su cuñado Pedro, su hijo Rafael y otros primos de la familia:

[Marta] El primero que sale es mi hermano Javier, porque unos amigos habían salido y él dijo: “yo también voy a ir”. Llegó a Holanda. Conoció un amigo en Ecuador, un turista, y él le dijo: “puedes venir a mi casa”. Y a la casa de él había venido la primera vez. Había andado así a ver si vendía poco a poco... y se vendía en esa época. Entonces vio que había grupos de música. Y él dijo: “yo tengo hermanos y cuñados y podemos hacer música”. Creo que llamó a Ecuador y dijo: “que se preparen, que aprendan a hacer música”. Y se prepararon. El hijo mayor de él, Rafael, tenía 13 años, entró a la escuela de música en Cotacachi. Y aprendió bien, como era pequeño creo que cogió todo rápido. Los otros ya sabían más o menos guitarra. Entonces acabó el verano y ya regresó mi hermano ganando dinero. Y después dijeron, tenemos que aprender, la música es bien bueno. Y ahí ya vinieron ellos entre nueve personas creo... Javier, Miguel, Pedro, Rafael, uno que se llamaba Rubén, miembro de la Iglesia, y unos dos de Otavalo... ¡ah! y mis primos, dos primos míos jovencitos. Han de haber llegado acá a Holanda mismo a la casa del amigo. Y empezaron a hacer música. Y dice que ha sido buenísimo. Compraban los discos y regalaban así... la manga le decíamos, pues, cuando le echaban dinero. El dinero de la manga. Eso también caía bastante. Porque antes echaban 5 florines o 2 florines, así, centavos casi no echaban. Había muy pocos que echaban centavos. En fiestas no han andado, solo en la calle no más, en la peatonal, como decir en el casco viejo de Bilbao. En Ámsterdam, en pueblos más grandes, en todos lados en Holanda. Estaba bien y venían en abril y en septiembre ya regresaban.

[Adela] Algunos había que ya estaban viajando. De nuestra casa salió Javier el primero... cuando yo tenía unos 13, 14 años, por ahí. Vino acá a Holanda por primera vez. Como él ha sido el mayor... mi papá siempre ha sabido ayudarnos a todos, hipotecando la casa y el terreno, que antes era todo de mi padre. Hipotecando había mandado al Javier. Y vino, no sé cómo lo pasaría, pero vino después de unos meses y nos trajo bastante ropa. Y después hicieron un grupo de música y se fueron con Rafael, bien pequeñito. Así vinieron. Después regresaron con el grupo. Cuando hizo el grupo salió Pedro, Miguel, un primo, un vecino de la comunidad, Javier y Rafael. Por ellos ha hecho la hipoteca mi papá. Muchas veces ha hecho así mi papá. Ayudar a que vengamos nosotros, y siempre hemos estado procurando primero pagar las deudas. Por eso mi papá confía. Siempre hemos estado al día allá.

El primer viaje de Javier fue en 1989 y duró unos tres meses. En el siguiente viaje le acompañaron sus hermanos y primos con los que crearon un grupo de música. El relato de Marta muestra lo que debió ser una de las mejores épocas para la música folk andina. Era, por otra parte, una migración exclusivamente masculina y de temporada: viajaban durante los meses de verano y para el invierno ya estaban de regreso en sus comunidades de origen. Al principio tocaban en las calles de Ámsterdam y en las ciudades cercanas, pero pronto comenzaron a desplazarse siguiendo ferias y mercados a otras ciudades de Bélgica, Suiza, Alemania y Francia. Sin embargo, en apenas un año los hermanos se plantearon llevar a alguna de las hermanas en su regreso a Holanda para que les ayudase con la venta de los CD mientras ellos tocaban y hacían las labores domésticas. En ese momento Marta acababa de regresar a Peguche después de haber vivido por un periodo de casi tres años en Colombia. Las mujeres jóvenes y solteras en ese entonces viajaban muy poco y siempre bajo la posibilidad de, como ellas dicen, 'dañarse', y perder la reputación y el respeto de su familia y comunidad. Pero el hecho de viajar rodeada de sus hermanos, cuñado y primos convenció al padre de Marta, que fue quien finalmente autorizó el viaje:

[Marta] Ya para el siguiente año veían que estaba buenísimo y necesitaban una persona que vendiera discos. Justo yo ya estaba en Ecuador, porque antes estaba en Colombia. Y mi hermano había dicho que va a llevar a mi papá. Como ya estaba jubilado, mi papa quería venir, pero tampoco quería venir. Como ha trabajado quería estar con su gente. Pero también quería venir porque se ganaba bien. Yo de broma no más le dije que me lleven a mí, porque en esa época una mujer salir de ahí era como decir que estás loca. Entonces yo como de broma dije que me llevaran. Justo mi papá dijo, como están casi toda familia llévenle a la Marta. Ella les puede dar cocinando, les puede dar lavando la ropa. Como son hermanos y primos y todo. A la final hablaron en el grupo y dijeron bueno, vamos a llevarle a la Marta. Y yo bien contenta. Algo nuevo era. Dije ya todo listo, arreglamos los papeles y todo. Yo llego en el 92. Mi hermano seguro estaría en el 90. Y bien. Igual se vendía bien. Trajimos artesanía también. Llegamos en abril, justo para la fiesta de la reina. Y

ya en septiembre se fueron ellos, pero yo me quedé ya. Porque conocí a una amiga y todo.

[Rosa] Estaba Marta sola y vine a Holanda. Estábamos no sé cuánto tiempo. Recién llegado Marta había tenido un coche y a la final nos chocamos, a la recién llegada. Marta llegó con mis hermanos, con Javier. Marta siempre ha sido como más abierta, más arriesgada. Esa vez la iban a traer aquí, a manguear. Y ella trajo un poco de pulseritas para vender. Como mis hermanos en cambio vuelta ya tenían familia tocaron la temporada que hacía bueno y luego bajaron a Ecuador. Mi papá le mandaba mercadería y no bajaba Marta a Ecuador. De ahí me llamó y vine para encontrarme con ella. Estábamos un año creo, con ella. Y ella regresó con mi *ticket*. No sé qué paso y no volvió. Vivíamos en Ámsterdam. Sí había residentes ya cuando yo vine. No sé qué había pasado y les habían dado la residencia. Vivíamos en los pisos de ellos. Pero cuando yo vine vivimos en un cuartito de una señora quiteña. Íbamos a bajar a Alemania.

Yo ya fui a vender con Marta. Yo ya me fui llevando. Ahí antes se permitía 60 kilos, treinta y treinta, entonces yo lleve mercadería no más. Y se vendía bien. Les gustaba. Las pulseritas, los sacos de lana y eso también se vendía bien. Y había unos que eran mayoristas, un señor ecuatoriano que era residente y traía bastantes cajas. Él nos vendía también sacos. Comprábamos a ellos y vendíamos ahí mismo. Así pasábamos el tiempo. Y hacíamos pulseras, trencitas. Marta me enseñó. Entonces aprendí a hacer. No entendía yo casi el idioma. Al año y algo un poco. Marta sí sabía estar un poco hablando. Porque nos íbamos a pedir puestos en los... como digamos en los mercadillos ahora o fiestas del pueblo y ella hablaba con los organizadores y eso. Si nos daban sitio nos poníamos y si no nos daban nos íbamos a otro lado a buscar a otra feria. Ella manejaba y todo. Así andábamos.

Al hablar de un incidente por el que varios indígenas obtuvieron la residencia legal, Rosa está haciendo referencia probablemente a los sucesos que se produjeron en 1992, cuando un avión que despegaba del aeropuerto de Ámsterdam cayó sobre el barrio periférico de Bijlmermeer y destruyó un edificio de departamentos, lo que causó 43 víctimas mortales. Como

medida de desagravio a los supervivientes de esos edificios se les concedió un permiso de residencia indefinido. Con esta medida 18 personas de nacionalidad ecuatoriana regularizaron su situación. De ellas 16 eran indígenas otavalos. Esto explica en parte la existencia de un grupo radicado en la ciudad en una situación legal regularizada y con una vivienda estable. Son estas familias las que arriendan cuartos a nuevos migrantes, no solo indígenas, como es el caso de Marta y Rosa, sino también mestizas. De este modo, la experiencia migratoria hace que mestizos e indígenas se encuentren en un nuevo contexto que implica, en cierta medida, un cambio en las tradicionales relaciones de poder:

[Rosa] Amigos si teníamos. Familiares casi nada. Un primo, así, pero no teníamos muchos familiares. O sea gente de nuestra raza. Pero nos llevábamos. A veces había partidos de fútbol y salíamos a ver y todo eso también. Hacían cumpleaños, pero fiestas así del Inti Raymi no todavía. Ahora sí. Yo creo que la gente está, como te digo..., están legales. Ya pueden hacer cosas y que se entere la Policía o lo que sea ya están bien. Antes en cambio como que vivían más escondidos. Yo estaba tres meses legal y luego ilegal. Nosotros íbamos a pedir visa de Checoslovaquia, no sé de qué otro. Se acababa esa visa nos íbamos a otro lado, a una embajada, creo, a pedir otra visa. Si nos cogía le decíamos que nos íbamos a ir acá. Esa era la solución. Y había un chico también... de Chile creo que era, y vivía ahí, estaba un poquito así, fumaba mucho y eso, pero tenía contactos y nos daba sacando visas de Holanda creo. Yo tenía en el pasaporte como tres visas de Holanda ya. Tres meses de Holanda, tenía de tres meses y se terminó, nos fuimos a sacar de Checoslovaquia, ya tres meses, se terminó, sacamos de otro pueblo, de otra ciudad, se terminó de ahí vuelta el de Holanda. A este chico le pagábamos 50, 80 florines creo, no me acuerdo, y él nos sacaba la visa. Teníamos otra vez la visa de Holanda. Así pasábamos. No nos podían echar. Mandábamos plata a Ecuador. Las deudas más que todo. Y después ya mandábamos lo que se vendía. El pasaje, deuda del banco. Mi papá sacaba un préstamo y con eso sacábamos el billete. Con eso venía y con la merca que he traído tenía que mandar la plata para que pague mi papá. Entonces era en sucres. Era bueno. Ahora en cambio el dólar y el euro están casi igual. Así, mi papá ha sido siempre.

Son múltiples y muchas veces sorprendentes las estrategias que desarrollan para sortear los impedimentos y barreras legales en los diferentes lugares por donde transitan. La legislación de aquellos años permitía en Holanda, al igual que en la mayor parte de los países europeos, la entrada como turista al país por un tiempo de tres meses, pasados los cuales la persona devenía en situación irregular. La estrategia de Marta y Rosa era una de las posibles. Otra de ellas era cruzar las fronteras entre los países vecinos y volver a entrar al país deseado. De nuevo aquí aparece el cambio que ha supuesto para los otavalos la nueva política común europea y el cierre de fronteras. Como ya hemos señalado, la actividad comercial transnacional de este grupo estaba basada en una constante y fuerte movilidad, que ahora se ha visto seriamente perjudicada.

Sin embargo, se desarrollan nuevas estrategias y, como cuentan en Peguche y Orduña, son muchos los que hasta hace poco viajaban a Bolivia, país cuyos ciudadanos no necesitaban visa para entrar en España hasta 2007, y se hacían con un pasaporte boliviano bajo el pago de una cuantiosa suma de dinero. Otros se arriesgaban a entrar en España con los documentos de identidad de otra persona que contaba con visa, lo que en algunas ocasiones tenía éxito y en otras muchas acababa con la expulsión desde el mismo aeropuerto de Barajas (Madrid).

Infidelidades, afectos, rumores y orden social en el viaje

Las narraciones de Rosa y Marta acerca de sus viajes a Holanda cuando eran solteras nos abre la puerta a otro de los aspectos clave en el desarrollo del comercio de los *kichwas* de Otavalo: una preexistente estratificación de género (Kyle 2000). A pesar de que la mujer indígena, tal y como ha señalado Meisch, tiene mayor libertad de movimiento en relación con la mujer mestiza, ello no significa que deje de estar controlada por sus parientes masculinos (padres y hermanos), sobre todo en el contexto de la migración. Esto es algo que sucedía, como muestran Rosa y Marta, con las jóvenes que comenzaban a llegar a Holanda para atender a sus hermanos, primos o compadres con las labores domésticas o/y ayudar vendiendo los CD del grupo mientras este

tocaba en la calle. Otra de las importantes cuestiones que muestra la experiencia de estas dos hermanas es que la toma de decisión sobre quién migra está inscrita en una estructura de género previa; es decir, que el proceso de migratorio se ve, en gran medida, moldeado por las relaciones de género (Herrera, Carrillo y Torres 2006). La migración de estas mujeres jóvenes y solteras supone un desafío al control masculino, en especial en lo relativo a su comportamiento sexual. La vigilancia y el control de parientes masculinos o de sus parejas reproducen, en territorio europeo, las normas que rigen las relaciones de género en Otavalo.

Sin embargo, no parece imprescindible que este control y vigilancia se realicen exclusivamente a través de la presencia de parientes masculinos o, quizás, cuando esta presencia no se puede mantener en el tiempo y el espacio se diseñan nuevas estrategias y mecanismos. En este sentido, uno de los mecanismos, ya clásicos y estudiados, a través de los que el control social se produce, es el de los rumores. Lo que sucede en este caso concreto es que los rumores y chismes acerca del comportamiento sexual de mujeres y hombres que se encuentran a ambos lados del océano se han transnacionalizado. Esto que ahora afirmo comenzó como una sospecha un día en el que me encontraba en Otavalo conversando con varias mujeres a la entrada de una tienda de víveres. En plena y animada charla se incorporó al grupo una joven que orgullosa me contó sobre sus primeros viajes a Europa. De pronto, y sin saber cómo, nos vimos ambas cotorreando sobre la historia de amor de un matrimonio que en la actualidad reside en Orduña. Yo conocía la última parte de la historia y ella había sido testigo años atrás, en Zaragoza, durante las Fiesta del Pilar, de los inicios del romance. Fue esta charla informal la que me hizo tomar conciencia de la fluidez con la que circula la información y de lo estrecho de los márgenes del espacio social de relaciones de los otavalos, a pesar de lo ancho que es el espacio geográfico que abarcan. En este sentido, la experiencia de Marta sobre una inocente salida nos muestra este hecho y su relevancia en las relaciones de género:

[Marta] Y la libertad, vuelta... no sé, no, no hay libertad. Porque nosotras una vez nos fuimos a la discoteca, que había venido un grupo de Ecuador,

así de música conocida, nos fuimos mis hermanas, yo, mis primas que habían venido de San Sebastián, y todos habían estado diciendo: “esas tías que se van a la discoteca dejando al marido, viven pasando al marido, son peor que hombres”, así dicen que han estado diciendo. Entonces desde ahí como que ya nos da vergüenza irnos... pero a veces yo digo, qué tanto que están diciendo, acaso estamos haciendo algo malo, si nos manda nuestro marido vamos... El qué dirán. Eso creo que importa más que el dolor o el sufrimiento de uno. Y llega hasta Ecuador.

[Luis] Yo me quedé aquí y a los cinco meses vino mi mujer. No porque yo la traje sino porque los padres de ella le han mandado diciendo que como éramos recién casados no podíamos estar separados. Claro que había comentarios de que yo estaba con otra chica... siempre hay comentarios. No sé cómo sería, pero el chisme de que llega, llega.

Pero junto a este control, aseguran las dos hermanas de la familia Ibarra, que viven en Orduña, que en relación con las generaciones anteriores las normas sociales que regían el noviazgo y el matrimonio se han relajado. A pesar de que el control de la familia se sigue manteniendo, parece que hoy en día el que un hombre quite la fachalina²⁰ a una mujer o que dos jóvenes solteros sean vistos solos y hablando ya no constituyen motivos suficientes para organizar un matrimonio:

[Adela] Mi mamá nació en Otavalo. Cuando se casó se fue a Peguche. Me cuenta que salía al mercado a vender verduras. Y ahí le conoció mi papá. En ese tiempo dicen que te quitaban la fachalina y si te quitan ya tienes que casarte con él. Y a mi mamá le ha quitado la fachalina y se ha casado con mi papá. Ya los padres te preguntan diciendo quién ha quitado y ya.... Sin ser novios, sin ser nada. Eso es lo que a nosotros nos quería hacer un poco, yo me doy cuenta, ¿no? O sea seguir como esa costumbre, no tener novio, no hablar con nadie, si quiere hablar tiene que hablar ya de matrimonio, no de estar conversando, salir. Margarita se casó así, como decir. Ella se fue a una fiesta de jóvenes de la Iglesia y le conoció a este chico. Y de una vino

20 Pieza de tela (negra, blanca, verde o azul oscuro) que las mujeres se colocan sobre las blusas bordadas. Tradicionalmente el matrimonio quedaba establecido cuando el hombre quitaba la fachalina a la mujer (o ella se la dejaba quitar).

a la casa él, pues diciendo que quiere casarse, y como ella ya tenía 18 o 19 años y no tenía novio ni nada, mi papá le dijo “tienes que casarte porque ya eres mayor”. Ella estaba llorando y le estaba castigando como con correa, “tienes que casarte, que si no te vas a dañar”. Y a la final le hizo casar. Y Marta casi se casó igual, estaba conversando y el vecino les vio y le avisó a mi papá... y ahí empezaron a pegarle, se casó así de una, sin conocerse.

[Marta] Creo que éramos la misma edad. Entonces siempre estaba así como molestando, ya teníamos 14 años. Después ya se fue y otra vez regresaron en diciembre. Y ahí estábamos hablando una vez en Otavalo. Y mi mamá había dicho que por qué estaba haciéndole hablar. Y en esa época era, o hasta ahora un poco, que jóvenes ya tenían que casarse. Si está hablando con alguien ya tenía que casarse. Mi mamá había cogido a los papás de él diciéndole que su hijo le está haciéndole hablar a mi hija, por qué le está haciendo hablar, que de ganas no tiene que hacerle a hablar. Y entonces él que había dicho que yo le quiero a ella. Y entonces con el que yo le quiero a ella ya es para que se case. Entonces de ahí ya habían venido a la casa. Habían hablado. Bueno, claro que nos gustábamos, pero ni sabía qué es casarse ni para qué te casas ni nada. Como ahí antes no se hablaba de nada, ni en los colegios creo, no se hablaba de relaciones, yo no sabía nada. Él dijo “nos casamos” y yo dije “bueno, nos casamos”. Y nos casamos. Yo ya iba a cumplir 15 y él iba a cumplir 16.

La experiencia de Margarita y Marta, las dos hermanas mayores de la familia Ibarra, no se volvió a repetir con el resto de las hijas, entre otras cosas porque ambos matrimonios fracasaron. Además, el padre decidió invertir en la educación de sus hijas, dándoles la oportunidad de estudiar más allá de la escuela primaria:

[Adela] Tuvo esas dos experiencias mi papá que les hizo casar así. Dijo, ustedes tienen que estudiar. Las cosas no funcionaron como con ellos. Mi hermana Margarita se separó por un tiempo, no se divorciaron, pero se separaron. Ya se hicieron de a buenas. En cambio Marta se casó muy jovencita. Se fue a Colombia a vivir. No sé cómo le tratarían, cómo estaría. Yo he hecho casar, dijo mi papá, a hijas inocentes para que me estén así maltratando y todo. Ustedes tienen que estudiar, no me hagan quedar mal, pueden tener amigos.

Verán ustedes con quién se casan. Ahora yo no voy a decir con quién tiene que casar. Pero siempre nos ha estado controlando, más que todo. Por las noches prohibidísimo salir. Antes nos llevaba a jugar, como a él le gusta el voleibol. Era obispo en la capilla. Entonces íbamos a jugar, Verónica y yo. Nosotras sí lo hemos pasado un poco bien. Nos daba permiso. Ya no era como con mis hermanas las mayores. Ha sido diferente con nosotras.

Aunque el control y la presión sobre el comportamiento de las mujeres continúan ejerciéndose a través de mecanismos como los chismes y el cotilleo transnacional y la vigilancia de los familiares varones más cercanos, las normas relativas al noviazgo y matrimonio se han relajado bastante, especialmente en lugares como Orduña:

[Marta] Ahora ya pueden salir, pueden hablar, no les dicen nada, es mi novio, después le dejan... pero antes era si te hablabas con él ya tenías que casarte. Aquí en Orduña todos emparejados están. Y jóvenes no hay. La más joven, por ejemplo, está una que se llama Belén, y las dos hijas de la tía María. Ya cuando están hablando con alguien ya no de que tiene que casarse o ir a hablar con los padres. Ya no es como en Ecuador.

[Rosa] Sí son celosos, creo. Pero no sé si serán chismes, porque a veces las mujeres también vuelta le dan como... no sé, cómo le digo, como para que sientan celos. No ve que hay una pareja que siempre están peleando. Ella es casada, pero está con otro. Él también es casado. A veces vuelta las chicas jóvenes cuando vienen acá creo que se sienten... quieren imitar a los españoles y a veces hacen cosas que... quieren ser más libres, ya que ni el papá ni la mamá están aquí. Acá es diferente. Y allá no. Allá no te puedes ir un día, dos días con el novio a algún lado. Ya eso es como ya... estás loca o qué... que te vayas con un hombre a pasar de vacaciones en algún lado.

[Marta] Yo pienso que está mal, en mi pensamiento está mal. Pero ya no se qué dirán la época de mi hija. Seguro vayan a decir está bien. Así justamente la otra vez estábamos en un curso y me dice una señora “a mí no me importaría que mi hijo y tu hija se emparentaran”. “¿Emparentar qué quiere decir?”, digo. “Que salgan, que vayan un fin de semana”. Yo “noooo”, le digo, “yo un fin de semana a mi hija no le mando con tu hijo”. “No, en mi

país no es así”, digo. “¿Cómo va a ir tu hijo un fin de semana con mi hija?”. “Pero por qué, dice, aquí todos van así”. “No”, le digo, “todos han de ir pero mi hija no”, digo. Pero por esa razón misma yo quiero regresarme a Ecuador. Si mis hijas algún día quieren casarse tiene que casarse, no ir un fin de semana con alguien.

Otra de las cuestiones que aparece ligada en los discursos al matrimonio y a la convivencia es el maltrato psicológico y físico a las mujeres, un maltrato que las mujeres achacan por lo general a la borrachera, la infidelidad y los celos del marido o compañero. Sin duda, ir más allá de la lectura culturalista que se realiza de este tipo de comportamientos y actitudes requiere profundizar en las pautas de socialización y de construcción de lo que se considera que es y debe ser una mujer en cada sociedad. Los testimonios de las otavaleñas que han sufrido o sufren actualmente episodios de violencia por parte de sus parejas revelan sentimientos de miedo, vergüenza y soledad. Pero podemos decir que estos sentimientos tienen una historia en el sentido de que suelen ser anteriores a la relación de pareja y forman parte del proceso de socialización de las mujeres. Como señala Camacho: “se constituyen en ejes que atraviesan la vida de las mujeres y sus relaciones afectivas e intervienen de manera determinante en la construcción de la identidad femenina” (2001, 144). En su análisis de las relaciones de género y violencia, Camacho señala cómo hay un aprendizaje por parte de las mujeres de la subordinación y la violencia que comienza desde la niñez, con la asunción paulatina de unos modelos de feminidad concretos.

En efecto, las mujeres indígenas asumen responsabilidades a edad muy temprana, cuando quedan a cargo del cuidado de sus hermanos o sobrinos menores y también de la realización de tareas en el ámbito doméstico. De este modo, señala Camacho:

se va conformando el rol que asumirán frente a la maternidad y a las otras actividades reproductivas que posteriormente deberán cumplir y otro, se va interiorizando la ausencia de actividades de esparcimiento y de contacto con el mundo exterior, como un componente natural de la vida de las mujeres (2001, 121).

En este sentido, Rosa relata su experiencia cuando desde muy joven se encargaba del cuidado de sus sobrinos:

Rosa] Me acuerdo que mi cuñada nos llevaba a Tulcán a que le ayudemos a cuidar al José Manuel, a la María, de niñera así. Sería unos 11, 12 años. Al Pedro también le he criado casi yo. Elena me llevaba pero yo le cargaba a él. Elena me llevaba a Quito porque ella estaba estudiando... no sé qué estaba haciendo. Así cualquier cosa a Otavalo, a Ibarra me llevaba a mí. En vacaciones de escuela nos llevaba. Ahí antes era donde eran los puestos de almacén. No me gustaba. Ya por la tarde me daba mucha pena. Y estaba allá sola. Yo en cambio en Peguche siempre pasaba con Rafael jugando y así, ayudando a mi mamá. En Tulcán hace mucho frío. Así pasaba ayudándole.

Es cierto que la responsabilidad y el trabajo en el ámbito doméstico se van convirtiendo en elementos centrales de la vida de las mujeres, pero también hay que tener en cuenta que la ayuda desde muy temprano en la comercialización de los textiles y artesanías rebaja el grado de aislamiento de la mujer al que se refiere Camacho. Además, el pronto abandono de los estudios para dedicarse al trabajo doméstico o a la venta ha de ser matizado. Ya hemos visto cómo el caso de Marta fue muy diferente al de Rosa, que terminó la escuela y estudió tres años en la Escuela de Corte y Confección de Otavalo. Cuando Rosa menciona a su cuñada Elena y los tiempos en que la acompañaba a Quito para cuidar de su hijo, está haciendo referencia a la época en que Elena, que pertenece a una exitosa familia de comerciantes de Peguche, estudiaba en el Centro de Investigación y Educación Indígena (CIEI) de la Universidad Católica. Durante estos años, algunos de los hijos y las hijas de las familias más exitosas estaban estudiando en diferentes universidades de Quito, especialmente en este centro, cuya creación formaba parte de un esfuerzo por tratar de paliar las graves carencias del sistema educativo ecuatoriano. A pesar de que en Otavalo prácticamente todas las comunidades indígenas tenían una escuela primaria, los problemas de fondo quedaban sin solución, pues se trataba de una infraestructura deficiente en las aulas donde, además, se juntaban niños y niñas de edades muy diferentes. Los profesores, por su parte, no

tenían una preparación adecuada y sus sueldos eran muy bajos, lo que hacía que buscaran fuentes alternativas de ingresos. Además, eran muy pocos los que conocían el *kichwa* y, en general, no sentían especial aprecio por la forma de vida indígena. Esto ocasionaba numerosos problemas con los padres y situaba a los alumnos indígenas en desventaja. A todo ello hay que añadir el elevado coste que para las familias indígenas suponía la educación formal. Así, entre 1980 y 1990 la mitad de los alumnos de las zonas rurales abandonaba la educación antes de obtener la titulación correspondiente.

Además de la creación del CIEI, el Gobierno ecuatoriano firmó un acuerdo con el Gobierno alemán para llevar a cabo un proyecto de educación bilingüe en las áreas rurales. Años después se creó, bajo el auspicio del Ministerio de Educación y las federaciones de indígenas del Ecuador, la Junta Nacional y Provincial por la Educación Intercultural y Bilingüe, compuesta por indígenas, muchos de ellos con titulación universitaria: profesores, lingüistas y científicos sociales. La trayectoria académica de Elena representa los esfuerzos y la inversión que parte de la generación anterior, aquella vinculada a la producción y comercialización de textiles, realizó en sus hijos e hijas. Esta inversión de los grupos domésticos tuvo sin duda un papel muy importante en el éxito de las comunidades de tejedores más prósperas e independientes, como Peguche, Agato y Quinchuquí. Para estos grupos domésticos productores y comerciantes era claro que para moverse en un mercado que estaba dominado prácticamente por los mestizos era necesario conocer el español y algo de aritmética (Kyle 2000). Y también era necesaria: “la confianza que se adquiere en uno mismo como resultado de la escolarización. Además, las familias más ricas invirtieron en la educación de sus hijos con la esperanza de ayudarles a ascender en la escala social” (Korovkin 1998, 135)²¹. Sin embargo parte de este recorrido se realizó con la complicidad de la madre de Elena y ocultándole información a su padre. Por otra parte, su carrera universitaria finalizó cuando en 1984 contrajo matrimonio y tan solo le faltó la tesis de grado para obtener su licenciatura. Aun así le ofrecieron trabajo desde el CIEI en Quito, como

21 “... the sense of self-confidence that comes with the exposure to formal schooling. In addition, the economically successful families invested in the education of their children in the hope of helping them advance on the social ladder” (Korovkin 1998, 135).

profesora de *kichwa* pero, como ella dice, “Mi marido no me mandó. Se portó un poco celoso”.

Durante mi estancia en Otavalo mantuve no pocas conversaciones con mujeres, casadas en su mayoría, mientras cocinábamos y comíamos, en las que aparecían tres cuestiones que en sus discursos ellas vinculaban, y sobre las que yo fui interpelada en más de una ocasión: la virginidad, el maltrato por parte del marido y el divorcio. La virginidad se configura como un bien preciado que hay que mantener hasta al matrimonio, en caso contrario la mujer ‘se daña’ y, en principio, enfrenta dificultades para encontrar marido. Además, cierto maltrato del marido se justifica si la mujer estaba ‘dañada’ antes del matrimonio. De este modo, las mujeres construyen y vivencian su sexualidad como un elemento que deben controlar en todo momento, control que se ejerce, también, cuando la muchacha es soltera, mediante la vigilancia y, en ocasiones, el castigo de los familiares más cercanos. Una vez contraído el matrimonio o establecida la pareja, el marido pasa a ser el custodio de la conducta sexual de la mujer. Por su parte, la mujer ha de ser obediente, debe estar callada y escuchar: “Hay algunas mujeres que provocan al marido, que quieren que les pegue”, me decían Verónica y Mercedes. Sin embargo, ellas mismas consideraban que hay ocasiones en que el maltrato es gratuito y excesivo. Algunas, como Margarita, narraban con una mezcla de resignación y decepción la primera vez en que sufrieron maltrato por parte de sus compañeros. Es un momento de desilusión en el que la imagen idílica del matrimonio que se ha ido construyendo desde la infancia adquiere otras connotaciones o se rompe definitivamente.

Sin embargo, y al igual que sucede en Orduña, no son muchos los casos de maltrato a los que sigue la separación o el divorcio. De hecho, el divorcio tiene unas connotaciones muy negativas y mujeres jóvenes como Mercedes muestran su preferencia por seguir casadas o emparejadas, aunque les pegue el marido o compañero. Incluso con su carga social tan negativa, las separaciones y divorcios tienen lugar entre las mujeres y hombres otavaleños. Es el caso de Marta, que se casó muy joven y tras vivir en Bogotá, en una situación muy difícil, se divorció y contrajo de nuevo matrimonio al cabo de unos años. En Orduña ha habido hasta el momento dos casos de malos tratos denunciados que no han ido seguidos de una separación. Para

la trabajadora social, optar por la separación no tendría mayor problema, puesto que tanto la percepción de la renta básica, como las ayudas sociales emergentes están a nombre de las mujeres, lo que les asegura la independencia económica:

[Mónica] Hay casos de malos tratos. Malos tratos denunciados, que sepamos hay dos casos. Dos mujeres que conviven con sus parejas. La Diputación tiene un programa para mujeres que conviven con los maltratadores y se ha intentado derivarlas pero no. Siguen viviendo con los maridos. Denuncias no hay. No sé. Sí se ha trabajado aquí con dos personas. Una de ellas estuvo a punto de marchar, pero que luego vuelven otra vez al domicilio. Ella sabe que tienen el número de teléfono dónde llamar. Cuando vienen a pedir la renta básica... prácticamente va al nombre de la mujer. La renta básica salvo casos excepcionales a nombre de ella. Pero en el tema de malos tratos o si se quiere separar, no tienes ningún problema, la renta básica está a su nombre. Tendría independencia económica.

Sin embargo, contar con una independencia económica no es suficiente, y ello porque quizás los mayores obstáculos a la separación son de orden individual, familiar y sociocultural:

[Marta] Porque por ejemplo aquí, claro que en Ecuador ya también hay, así como que si me pegas te llamo a la Policía... pero antes no había, pero aquí si yo dijera, por ejemplo, me pegas te llamo a la Policía, y si viene la Policía ha de decir te voy a llevar a la cárcel o lo que sea, pero quién va a perder... la familia o nosotros mismos, porque si él se va a la cárcel, suponemos, o se va a Ecuador, qué voy a hacer aquí sola, vuelta, no vale, mejor no vale denunciarlo así, porque si yo le denuncio todos los ecuatorianos de aquí van a decir: "la tía Marta ha denunciado al marido, loca no, que va a estar denunciando", ¿no? así han de pensar. Porque la otra vez le oí a una tía que había denunciado y habían estado diciendo cómo ha denunciado, denunciando y otra vez han de estar durmiendo juntos. Como que aún hay eso de que no... te da vergüenza, te da miedo de quedarte sola... si le llevan a la cárcel, imagínate si llamamos y se va a la cárcel... un mes va a estar sola, de ganas vuelta la mujer. Yo pienso que es así la situación de todos. Por eso tal vez no han de denunciar.

El testimonio de Marta deja entrever la presión de una normatividad e ideología que se ejercen a través del rumor y el cotilleo. Podemos decir, siguiendo a Camacho (2001), que esta ideología construye a la mujer como un "ser-para-otros", en el sentido de que adquiere su valía a través del marido o la pareja y cediendo a favor de otros (hijos e hijas). Así, parece difícil concebir la idea de una mujer sola con una existencia válida y legítima más allá del marido o del compañero. Sin embargo, y aunque creo que esta afirmación goza de validez de cara al análisis, considero que hay que confrontarla y contextualizarla si no queremos caer en un feminismo global homogeneizador que desde la lucha y la reivindicación iguala a todas las mujeres.

En efecto, en los últimos años son muchas las críticas que se han dirigido hacia la creación, por parte del feminismo liberal occidental, de un estereotipo de la llamada mujer del Tercer Mundo. En las páginas anteriores he planteado la construcción del género en un caso concreto y en este sentido hay que subrayar que se trata siempre de una construcción cultural, situada y atravesada por fuerzas históricas, políticas y económicas concretas. Como denuncian Bhavnaki y Coulson (2004), las mujeres blancas no podemos suprimir u obviar las relaciones de poder y el legado del racismo que opera dentro del movimiento feminista.

En esta línea, y para el caso ecuatoriano, son varias las líderes indígenas que han cuestionado el enfoque y los discursos occidentales sobre la lucha de mujeres que manejan los organismos internacionales, ONG y otros actores vinculados a la ayuda y el desarrollo. Sin duda, parte del desencuentro se produce por no tomar en consideración el contexto económico y cultural en el que las mujeres indígenas construyen sus identidades de género y desde las cuales van a plantear sus demandas. En efecto, en lugares como Ecuador, en donde la jerarquía social se basa en prejuicios coloniales raciales, Cervone (2000) señala cómo no se puede desvincular el género de la raza y de la etnicidad. Las demandas y las voces de las mujeres indígenas se producen en el marco de un movimiento étnico en el que los indígenas están luchando por su incorporación y participación en la vida política, social y cultural del país. En este contexto de movilización política la cultura indígena se presenta muchas veces como algo contrapuesto a la cultura y a las normas occidentales y, argumenta Cervone (2000, 181),

“las relaciones sociales indígenas, los valores morales, y las manifestaciones culturales se convierten en los fundamentos ideológicos para enfrentar las desigualdades de clase, raciales y de género”. En lo que a las relaciones entre hombres y mujeres se refiere, y frente a la individualidad y las formas de discriminación que caracterizan a las sociedades occidentales, el mundo andino se rige por el concepto de complementariedad y reciprocidad, de tal modo que no se concibe un hombre sin una mujer y viceversa.

Sin ninguna duda, este tipo de aproximaciones son valiosas y necesarias en el sentido de que permiten mostrar la diversidad en las construcciones culturales del género y poner en solfa las interpretaciones etnocéntricas que a menudo se realizan²². Pero no es menos cierto que una perspectiva que hace excesivo énfasis en la diferencia tiene también su peligro en la medida en que puede llegar a oscurecer “un análisis de las relaciones de poder entre los géneros, vuelca nuestra mirada hacia las potencialidades de las mujeres como sujetos de resistencia étnica pero nos dice poco sobre las relaciones y jerarquías entre los géneros” (Herrera 2001, 41).

El análisis que Palacios (2005) realiza de las problemáticas de género en el interior del mundo indígena y su expresión en los diferentes niveles organizativos muestra claramente esa tensión entre género y cultura. Palacios, líder indígena, presenta a las Escuelas de Formación de Mujeres Líderes Ecuatornari Dolores Cuacuango²³ como un espacio de reflexión y de resistencia ante prácticas discriminatorias, que vienen tanto del exterior como del interior. Señala cómo el discurso de la complementariedad de las relaciones de género reduce, al ámbito de lo privado, el problema de las prácticas discriminatorias y la menor participación de las mujeres en las organizaciones indígenas. Sin embargo, cuestionar este paradigma un tanto simplificador de las relaciones entre hombres y mujeres debe completarse con los procesos de colonización y explotación de la población indígena, que constituyeron sin duda un espacio de profundización de las diferencias. En este mismo sentido se pronuncia

22 Véase en esta línea por ejemplo el trabajo de Weismantel (2001), que con un minucioso análisis de las tareas cotidianas de las mujeres indígenas muestra cómo el espacio doméstico es, en muchas ocasiones, un espacio de poder desde el que las mujeres intervienen en otras esferas.

23 Dolores Cuacuango, líder indígena *kichwa* cayambe, fue la primera dirigente de la Federación Ecuatoriana de Indios (FEI), en los años cuarenta, y miembro del comité central del Partido Comunista Ecuatoriano (PCE).

Cervone (2002, 182), para quien “Tanto la construcción de las relaciones de género en las sociedades *kichwa* otavaleñas como la invisibilidad de las mujeres en la esfera política, están vinculadas a las redes de relaciones de poder entre los indígenas, la sociedad civil y el estado”.

Las asimetrías de género hay que situarlas, según la autora, entre la construcción patriarcal y androcéntrica del Estado-nación y el control político que llevan a cabo los hombres indígenas en sus sociedades. Además, en la actualidad esta asimetría se habría visto reforzada bajo el proceso de modernización de la economía y el Estado ecuatoriano. Por tanto, no podemos dejar de contextualizar y situar a las mujeres indígenas en el marco de un movimiento de lucha y reivindicación de la diferencia frente al Estado-nación ecuatoriano. En este proceso, y con objeto de movilizar a la población dominada, se producen llamamientos a experiencias culturales comunes y homogéneas que pueden llegar a esencializar las diferencias. Este riesgo es especialmente peligroso para las mujeres, puesto que, como mantiene Brah (2004):

Las etnicidades siempre tienen un sesgo de género y no existe garantía de que su recuperación no esencialista vaya a desafiar simultáneamente las prácticas patriarcales a no ser que esta tarea se proponga como objetivo consciente [...] Esto puede resultar especialmente problemático para las mujeres si los valores culturales que los grupos en cuestión excavan, refunden y reconstruyen son los mismos que afianzan la subordinación de la mujer (135).

Peguche

Vienen con lo que han trabajado.
Compran carros y se quedan a la fiesta
nada más. Vienen a gastar plata.
Invitan a los compadres,
a los vecinos, a beber.
—Informante, trabajo de campo.

Desde hace ya tiempo la comunidad de Peguche se ha convertido para los migrantes en un lugar de recreo y diversión donde las familias se reencuen-

tran y exhiben bienes o comportamientos asociados al éxito migratorio. En el mes de enero de 2008 Marta y Rosa regresaron a Peguche con ocasión del carnaval o Pawkar Raymi y estuvieron allí durante dos meses. Marta, su marido, Santiago, y sus hijos se alojaron en Peguche y se dedicaron a estar con la familia y pasear, en el coche que allí guardan, por Otavalo, Ibarra y Quito. Santiago aprovechó para gestionar la venta del coche y comprar un modelo nuevo, más moderno. El desarrollo económico de Otavalo, a través de la comercialización de textiles y la experiencia migratoria de muchas personas, han modificado los viejos mecanismos de obtención de prestigio, de tal manera que ahora el éxito pasa por tener allí una moderna casa y un coche último modelo.

Antiguamente, el reconocimiento social y el prestigio se obtenían a través del sistema del priostazgo, mediante el cual una persona patrocinaba la celebración de determinada fiesta con un importante desembolso económico:

Para ganar respeto y posición por el dinero, el Indio debe gastar dinero, y el modo reconocido socialmente de gastar dinero es sponsorizar una fiesta. Este gesto de generosidad para con la comunidad le confiere honor; es una forma segura para ganar o mantener el prestigio. La presión social ha hecho de este mecanismo la obligación social más importante en la vida de un hombre. El Indio lucha para acumular suficiente dinero –incluso robando– para patrocinar una fiesta. Hasta que no lo ha hecho no se le considera como miembro responsable de la comunidad; es como si aún fuese un niño (Collier y Buitrón 1949, 124)²⁴.

Sin embargo, el importante desarrollo económico de comunidades como la de Peguche ha hecho que el sistema del priostazgo pierda mucha fuerza. La incursión en los mercados extranjeros y la creación de pequeños o medianos talleres de tejedores en la comunidad han provocado que los

24 “To gain position and respect from Money, the Indian must spend Money, and the recognized way to spend Money is to sponsor a fiesta. This gesture of generosity to all the community brings a man honour; it is sure way to gain or maintain prestige. Social pressure has made it the most important social obligation of a man’s life. The Indian struggles to accumulate enough money –even if he must steal it – to sponsor a fiesta himself. For until he has done so he is not considered a responsible member of the community; it is as if he were still a boy” (Collier y Buitrón 1949, 124).

más jóvenes proyecten y vean posibilidades de prestigio, influencia política y seguridad más allá de los límites de la comunidad (Walter 1981). Esto les lleva a invertir su capital en viajes y adquisición de nuevas tecnologías, como telares más modernos y materiales sintéticos para la fabricación de tejidos. La inversión económica en los festivales comunitarios se vuelve cada vez menor y el significado de la fiesta como sistema vehicular de prestigio y reconocimiento social pierde importancia. En este nuevo contexto son otros los símbolos del prestigio ante la comunidad: “Ahora son otros los medios para obtener estatus y prestigio: triunfar como tejedor o comerciante; ser propietario de una casa o de un vehículo en Otavalo, o de una buena casa en el campo; tener a un hijo estudiando en la universidad; y viajar al extranjero” (Meisch 2002, 251)²⁵.

Sin embargo, a pesar de que el tradicional sistema del priostazgo pierda fuerza, no lo hacen el espacio y tiempo de la fiesta, ya que es en el espacio festivo en donde, en gran medida, se exhiben los símbolos del prestigio obtenido. En este sentido hay que destacar la celebración del Pawkar Raymi²⁶ o fiesta del florecimiento, una fiesta milenaria prehispanica que ha sido retomada y recreada, en gran medida, por los líderes del movimiento indígena. Esta fiesta se ha convertido con los años en el lugar de encuentro de los migrantes con sus familias, amigos y comunidades de origen. Así, a fines de enero y comienzos de febrero los migrantes otavalo regresan a Ecuador desde otros lugares de América, Europa y Asia. En las comunidades, sobre todo en Peguche y Agato, se celebran múltiples actividades culturales y educativas, aunque, sin duda, son los eventos deportivos los que más fama y mayor afluencia de público tienen.

El Mundial de Fútbol Indígena congrega a miles de indígenas, entre ellos a dirigentes y delegaciones de equipos de fútbol de otros países, como Perú y Bolivia, y a agrupaciones de migrantes de Estados Unidos, España,

25 “There are now other avenues to status and prestige: success as a weaver or merchant; ownership of a building in Otavalo, a motor vehicle, or a good house in the country-side; having one’s children attend the university; and travel abroad” (Meisch 2000, 251).

26 En el Pawkar Raymi ya no existe el priostazgo de las tradicionales fiestas católicas. Como señala Ordóñez (2008), la organización de la fiesta corre a cargo de un comité de fiestas y el antiguo prioste es un administrador que, entre otras funciones, busca patrocinadores entre las principales marcas comerciales.

Alemania, Italia, Holanda, Bélgica y Japón. La organización de este mundialito comienza con meses de antelación y en ella tienen una activa participación los migrantes. La organización contrata a árbitros profesionales y adquiere los uniformes y los trofeos. Por su parte, los equipos contratan a algún jugador conocido de la liga de fútbol profesional ecuatoriana. Entre los equipos que jugaron en 2006 estaban el Metro Star, formado por indígenas de Quinchuquí que viven en los Estados Unidos; el F. C. Barcelona, cuyos miembros son de Punyaro y residen en España; y el Nexaca, con indígenas de Camuendo que viven en México (*El Comercio* 2/27/2006).

Este tiempo festivo y de reencuentro es momento para mostrar y exhibir el éxito y un espacio donde adquieren significado los símbolos que articulan la presencia del migrante en la comunidad. Así adquieren sentido prácticas como la de Santiago al comprar un nuevo coche. También la inversión que muchas familias están realizando desde Orduña al comprar terrenos y con la posterior edificación de casas. Y es que la construcción de modernas casas y la adquisición de determinados artículos de lujo, como coches de último modelo, son maneras de obtener el prestigio y el reconocimiento social. En este sentido, Maldonado (2004, 47) señala cómo: “el poder adquisitivo reflejado en la ostentación es el que conjuga o estructura el espacio social y simbólico del comerciante y viajero”.

No solo Marta y Santiago tienen coche en Peguche, sino también sus hermanas Rosa, Adela y gran parte de las familias que viven en Orduña. Hace tiempo que Marta compró un pequeño terreno en el barrio de La Ciudadela, en Otavalo, sobre el que luego construyó una moderna casa. Rosa y Luis han terminado de pagar un terreno en otro de los barrios de Otavalo y ahora comienzan a construir su futura casa. Pero además de una cuestión de prestigio, la construcción de modernas casas y la compra de coches es, como señala Lentz (1997), una expresión del vínculo con la comunidad por parte del migrante y de su negativa a una migración definitiva.

El regreso en febrero de las familias de migrantes también es esperado por comerciantes y constructores que obtienen en esta ‘temporada alta’ gran parte de sus beneficios. La concesionaria Imbaut, por ejemplo, incrementa sus ventas durante los meses de enero y febrero en un 30% (*El*

Comercio 2/27/2006). El crecimiento del sector de la construcción comenzó a mediados de los ochenta con el *boom* de las artesanías y el éxito de los comerciantes y músicos que regresaban a Otavalo. Las familias pioneras que alcanzaron niveles económicos altos compraron propiedades alrededor de la Plaza de los Ponchos; el metro cuadrado llegó a costar 500 dólares. Hoy en día los precios son menores, pero el éxito de los comerciantes sigue movilizándolo al sector de la construcción. Según los datos aportados por el Colegio de Arquitectos, en 2005 se registraron 80 000 m² de construcciones nuevas, sobre todo en la zona centro de la ciudad, una cifra bastante elevada si tenemos en cuenta que la población de Otavalo ronda los 48.000 habitantes (*El Comercio* 3/18/2006).

Lo dicho hasta ahora opera sobre todo al nivel de la comunidad, pero ¿qué ocurre con los compromisos, obligaciones y formas de reconocimiento a nivel no ya comunitario sino intrafamiliar? Rosa y su esposo Luis viajaron también en enero pasado al Ecuador. Además de pasear y disfrutar de Peguche y Otavalo llegaron al entierro de la abuela de Luis. Fue él en exclusiva quien, a pesar de tener a sus padres y hermanos allí, asumió los costos del funeral. Situaciones como esta muestran las presiones a las que muchas veces se ven sometidos los migrantes; lazos y compromisos con los que se teje un campo social que incluye el aquí y el allí. En este sentido, hay que mencionar la importancia del compadrazgo, que además guarda ciertos paralelismos con la fiesta a nivel comunitario, ya que ambos contienen el concepto de patrocinador y la idea de que el prestigio social está enraizado en la subvención de una fiesta. El compadrazgo o parentesco ficticio tiene su origen en los ritos católicos de bautismo, confirmación y matrimonio. El nacimiento de un hijo o el matrimonio de una pareja suponen el inicio de una nueva relación de compadrazgo que va mucho más allá de la inicial relación entre padrino y ahijado. En efecto, este parentesco vincula principalmente a los padres del ahijado o joven pareja con el padrino o la madrina, y llega a incluir a los familiares más cercanos de ambos lados. Así, el compadrazgo supone un cambio significativo en las relaciones de una persona. Si la persona que se elige como compadre es un familiar cercano, como hermanas o padres, se intensifican las relaciones familiares ya existentes. Pero, sobre todo, el compadrazgo va a extender las redes sociales

cuando se opta por buscar compadre entre familias no emparentadas de la misma comunidad, de otras diferentes o cuando se elige compadre en la sociedad blanco-mestiza o extranjera.

Los padres de Marta fueron elegidos como padrinos de boda de una pareja joven, él de la misma comunidad de Peguche y ella, como decía riendo, de Iruña (Pamplona). La novia trabajaba en Iruña cuidando niños y limpiando. A su regreso a Otavalo por un par de meses se conocieron, se enamoraron y decidieron casarse antes del regreso de ella. La iniciación del compadrazgo se realiza en el contexto de un ritual en el que comida y bebida son intercambiadas. De este modo, tanto la petición de las familias de ambos novios para que los padres de la familia Ibarra accedieran a ser padrinos, como la posterior petición de la novia y la boda fueron ocasión de intercambios de comida (cuyes, gallinas, papas, frutas, huevos, panes) y bebida (refrescos de cola). Toda la comida y bebida que Marina y Esteban recibieron al ser solicitados como padrinos fue repartida, ordenadamente, por la madrina entre los miembros del grupo doméstico. Fue muy significativo para mí el hecho de que Marina me entregara una cesta con unas palabras en *kichwa* que rápidamente me tradujeron. Puesto que yo había llegado a la casa a través de mi relación con Marta en Orduña e invitada por ella, recibía la cesta de panes y frutas en su lugar. Al día siguiente, las mujeres del grupo doméstico estuvieron cocinando gran parte de la comida que luego, en la tarde, fue repartida a familiares más lejanos y a vecinos.

Esta distribución se realiza bajo la norma implícita de que luego vecinos, parientes y amigos acompañen a los padrinos en el día de la boda. Así, el estatus social del anfitrión se refleja en el número de gente que acompaña en el ritual, de tal modo que no acompañar es un indicativo de que no se está satisfecho con la relación. Ya en la boda y después de haber bailado sin cesar, Verónica me explicó que se baila mucho o poco en la medida en que una tenga relación con los novios, padrinos y familia respectiva. En este caso, al ser sus padres los padrinos de boda deben bailar, celebrar e irse más tarde del evento.

Nos interesa llamar la atención sobre el aspecto *iural* de estos mecanismos en el sentido de que vehiculan toda una serie de deberes y derechos

que actúan como organizadores de la vida de la familia en la comunidad. Y desde este grupo de parentesco transnacional vemos cómo estos derechos y deberes, que toman diferentes formas, se extienden más allá de los límites geográficos de la comunidad. Los envíos de regalos se inscriben dentro de estas relaciones de compadrazgo e incluso la celebración de una boda en la comunidad de origen genera compromisos sociales en los lugares de migración. Al cabo de un mes de la celebración de la boda, la esposa regresó a Pamplona para continuar con su trabajo. Inmediatamente las hijas de Esteban y Marina que residen en Orduña viajaron a Pamplona para felicitar, saludar y llevar obsequios a la joven esposa. Marta, Rosa y Adela, a pesar de no haber podido asistir a la boda, están involucradas en el círculo de intercambios que tiene lugar al crearse esta nueva red de relaciones. La diferencia con el pasado es que esta red se amplía y *desterritorializa*, y abarca ahora el otro lado del océano.

Transformaciones: telares eléctricos, fibras sintéticas y turistas

A pesar de que Marta y Rosa han comprado terrenos en diferentes barrios de la ciudad de Otavalo, el resto de hermanos y hermanas edificaron sus casas en Peguche. De hecho, la casa de los padres sigue siendo el centro neurálgico de la vida de esta familia y es en ella donde Marta, Adela y Rosa se quedan cuando regresan a Ecuador. La casa actual de los padres permite ver la evolución y transformación que, con el tiempo y el auge de las artesanías, debieron sufrir la mayor parte de las casas de la comunidad. Esta casa, de hormigón, tiene tres pisos, con habitaciones amplias, cocinas y cuartos de baño, y un cuarto piso a modo de azotea donde lavan la ropa y guardan maíz. Conserva, pegada en el flanco derecho lo que fue la antigua casa de la familia: pequeña, con dos habitaciones, cocina y dormitorio, y el suelo de tierra batida. A pesar de las nuevas comodidades introducidas en la casa, la antigua cocina sigue siendo el centro de la vida familiar. Frente a esta casa están las de tres de los hijos, de varias plantas, y, al otro lado de la carretera asfaltada, la de otro de los hijos. Las modernas casas de hormigón y varios pisos son un rasgo común en el paisaje urbano de la comunidad. Peguche es hoy en día una comunidad

indígena urbanizada, con calles adoquinadas, servicio de agua, luz, teléfono y alumbrado público y modernas casas. El contraste con un pasado no tan lejano habla del importante desarrollo económico de una comunidad a través de la comercialización transnacional de textiles y artesanías:

[Adela]: Peguche era muy diferente. Muchísimas menos casas, era más terreno, más sembradío. Igual pero había más polvo también. No estaba asfaltado. Agua teníamos nosotros no más del pozo. Teníamos que ir a lavar la ropa a la acequia. Pasábamos horas, horas lavando ahí. Nos íbamos a las 6 de la mañana y salíamos a las 12 o 1 de la tarde. Ahí como se utilizaban pañales de tela y eso era muchísimo. Había una acequia, hay todavía pero que esta botada ya ahora, no utilizan.

A fines de los setenta, Esteban trabajaba en la fábrica San Miguel, que se había instalado frente a la Panamericana en la década de los cincuenta. En un contexto nacional de reactivación económica y mecanización de los medios de producción, se instalaron fábricas en diferentes lugares. Estas fábricas emplearon abundante mano de obra indígena, una mano de obra que, posteriormente, se independizó y que con la experiencia adquirida, especialmente sobre el manejo de los telares eléctricos, formó microempresas de base familiar con medios de producción mucho más modernos que los del pasado. Fue así como alrededor de los años setenta en la comunidad de Peguche comenzaron a utilizarse telares eléctricos y fibras sintéticas que fueron adquiridas por las familias indígenas en las fábricas textiles de Quito y Otavalo (Korovkin 1998). A la larga esto supuso un aumento en la producción y en la ampliación del mercado. Además del trabajo de Esteban, las fuentes de ingresos de la familia eran muy diversas e incluían el tejido de textiles en telares a pedal para su venta posterior en la Plaza de los Ponchos, unos telares que, poco a poco, fueron sustituidos por los telares eléctricos y que hoy los guardan en alguna de las habitaciones:

[Rosa] Aunque no teníamos todo, como antes teníamos el terreno, antes no había casas como de mis hermanos, era todo terreno, sembrábamos maíz, patatas, cuando eran temporada, arvejas, y mi mamá le ha gustado sembrar todo siempre hortalizas, zanahorias, lechugas, col, hasta fresas y

tomates de árbol. Como no tenía dinero compraba plantitas y plantaba... criábamos también así gallinas, conejos, chanchos. Ahí vivíamos y dormíamos todos en una cama. Nos había hecho mi mamá una cama de madera y dormíamos todos ahí juntos. Mi papá cuando yo me acuerdo trabajaba en la fábrica, la que es antigua, la que está como botada ahora. Mi mamá también vendía comida ahí, me iba a ayudarlo a veces. Javier trabajaba haciendo jerseys de lana. Ya se había casado. Ahora tiene una casa grande. Antes tenía una pequeñita no más. Con telares de a mano, tejían en telar y eso. Mi mamá más que todo se dedicaba a criar animales y a vender, y a cuidarnos a nosotros. De eso tenía algo de dinero. Margarita también hacía sacos. Vendían en la Plaza de Ponchos, salíamos a vender. Los sábados siempre salíamos a vender, yo también salía los sábados a vender en el puesto de mi mamá. Aunque éramos pobres estábamos todos juntos y bien.

La introducción de los telares eléctricos en la comunidad supuso que las actividades del grupo doméstico cada vez se centran, más y más, en la producción y comercialización de textiles. A la larga esto produjo cambios significativos en la ordenación territorial de la comunidad, ya que cada vez se construían más casas sobre los antiguos terrenos dedicados a la agricultura, para ampliar la cadena productiva. Varios de los hermanos mayores se dedicaban para esta época exclusivamente al tejido de textiles, primero con telares a pedal y posteriormente con telares eléctricos. También comenzaron en esta época los pedidos por parte de compradores extranjeros, procedentes sobre todo de los Estados Unidos y Canadá. La conversión de Esteban, en 1971, al credo mormón, y con él la de toda la familia, supuso una ampliación de la red de relaciones sociales y el contacto con 'hermanitos' y 'hermanitas' extranjeros. Uno de estos contactos, con un hombre canadiense que exportaba sacos desde Otavalo, posibilitó la incorporación de la familia Ibarra a una cadena de producción concreta y al mismo tiempo información, contactos y experiencia sobre el mercado internacional de textiles y artesanías:

[Rosa] La fábrica creo que se cerró ya. Y no se jubiló ahí. Estaba trabajando en la Iglesia de conserje. Íbamos a limpiar todo: las mesas, las sillas. Nosotros íbamos a ayudar, cortaba las hierbas. Ahí creo que terminó ya,

se jubiló. Y luego ya mi papá y mi mamá hacían tapices también, a mano. Hacíamos pequeños bolsitos, así. Y también sabíamos quitar de los sacos de lana que vienen las espigas, así, de la lana misma. Nos daban sacos. Había uno que era de la Iglesia misma y era de Canadá, y él sabía llevar sacos a Canadá. Pero decía que en Canadá le decían que pica. Entonces nos decía que quitemos todo eso. A mano quitábamos todo, adelante y atrás. A veces sabíamos estar hasta las 12, hasta la 1. Mi mamá más, mi mamá y mi papá más tiempo sabían estar. Él ya compraba y venía a dejarnos en casa para que limpiemos no más. No sé qué tanto pagaba a mi papá por cada saco que limpiábamos. Nos pagan así y de eso estábamos así un buen tiempo, limpiando sacos.

Y mi papá siempre ha estado ya desde que empezaron a viajar que paga de esto, de lo otro, del pasaje, de la mercadería que a veces traía Marta o Javier... siempre ha estado en eso, ayudando, o ayudando al Salvador llevando mercadería a Tulcán. Y siempre lo que ayuda también vuelta Salvador le reconocía también. El Javier también de todo lo que ha ayudado. Rafael hasta ahora le llama, así, que venga con mercadería. En Peguche algunos tejían sacos ya, con eléctricas. Los puños ya hacían con esas máquinas. Con eléctricas tejían los puños. Y a veces nosotros nos íbamos a lavar la lana allí en el río. A lavar las madejas de lana para luego cambiarles de color, todo eso también. Había una fruta también, un tocte que le llamamos allí, una fruta, como fruto seco. Con eso también sabían hacer colores. Es como aquí las nueces, parecido es, pero este en cambio tiene el caparazón bien fuerte. Y de ahí tiene otro que le cubre y este es como que te tiñe la mano. Sabían traer tintes de Otavalo también. El fruto comíamos nosotros y el tinte ya aparte. Igual algunos a los animales se dedicaban bastantes. Animales y más que todo tejidos.

Las palabras de Rosa nos hablan del progresivo cambio que produjo en las materias primas utilizadas por los indígenas: de la lana de oveja a fibras sintéticas que abaratan los tejidos y que suponen un considerable ahorro de tiempo y trabajo en la producción al eliminar actividades como la escarmenada, tinturada e hilada. En este contexto, señala Villavicencio (1973), se estableció una importante diferencia entre los pequeños y medianos talleres y los indígenas empresarios —una minoría— que acaparaban la producción de los anteriores mediante préstamos de materia prima y

dinero. Fueron esos empresarios quienes exportaban al extranjero. Frente a este grupo, los medianos y pequeños tejedores comenzaron a verse obligados a salir a otras ciudades ecuatorianas y al extranjero debido en gran medida a la abundancia de la producción textil indígena que desbordaba la capacidad del mercado local. Así, en esta época comenzaron a viajar hacia Colombia y fueron muchos los que se instalaron con pequeños negocios en las ciudades colombianas de la frontera sur, como es el caso de Tulcán. Las rutas se expandieron y, tal y como Meisch (2002) relata, para 1985 ya había indígenas en el consulado de los Estados Unidos en México haciendo largas colas para obtener un visado de turista o de negocios. Para esta época también comenzaron a darse el salto a Europa, especialmente a ciudades como Ámsterdam (Holanda).

Junto con la exportación de textiles, la creciente llegada de turistas a Otavalo hizo que la ciudad comenzara a cambiar desde la década de los ochenta a gran velocidad. Meisch (1998) recogió el testimonio de un miembro del Cuerpo de Paz de los Estados Unidos, quien contó cómo él y sus compañeros residían en la cercana ciudad de Ibarra porque en Otavalo no había sitios apropiados para quedarse. Era 1969 y en tan solo diez años más Otavalo contaba con 15 hoteles, residencias y pensiones. Para 1995 había 37 establecimientos de este tipo, algunos eran propiedad de indígenas. A partir de mediados de los ochenta en adelante se abrieron en Otavalo numerosas agencias de turismo dirigidas sobre todo a un público indígena, que durante la década de los noventa aumentó considerablemente sus salidas al exterior, debido tanto a la presión demográfica y escasez de tierras como a la necesidad de encontrar nuevos mercados. Estas agencias ofrecían billetes de avión a crédito, ayuda con la documentación, cambio de moneda, etc. También se hicieron cada vez más numerosas las agencias de exportación²⁷ y los locales que ofrecen servicios de Internet y llamadas al extranjero. Hoy en día Otavalo es una ciudad moderna, centro rector de la región y uno de los centros de co-

27 Según los datos de Meisch (1998), en ese año abrió la primera agencia de exportación. En 1996 Otavalo contaba con 16 agencias de exportación situadas en su mayoría en el centro de la ciudad. Algunas de ellas, como Pachakutik, están dirigidas por indígenas. Otras son: Mundo Export, Ecuador Cargo, Panatlantic, Unaimco, Sadecom y Runa Marca.

mercialización de textiles y artesanías más importantes de Latinoamérica. Pero la geografía de los otavalos abarca ahora diferentes ciudades y pueblos situados en América y Europa, en los que se establecen y por los que transitan continuamente. Entre estos lugares hay que destacar Bogotá y Popayán (Colombia); Nueva York, Chicago, San Francisco, Portland y Seattle (Estados Unidos); Barcelona y Madrid (España); Bruselas (Bélgica) y Ámsterdam (Holanda):

[Luis] Hacen hamacas también, artesanía más que todo. Ahora bordan camisas, eso está bastante también. La gente ha salido muchísimo de Peguche. La mayoría, la mayoría ha salido. Hay algunos que ya están viviendo por acá. El cuñado de mi hermano mismo ya vive aquí, en Suecia, ya no se va pues. Hay otro también justo que vive al lado de Javier, ellos ya viven aquí también en Italia. Y hay gente que son de otros lados, más lejitos, que igual no vuelven, igual mandan dinero allá.

Pero con el tiempo, la cada vez mayor incorporación de las familias de Peguche a la producción y comercialización de textiles dio lugar a un contexto muy competitivo en el que los precios de las artesanías y su calidad sufrieron un importante revés. A esto hay que sumar la coyuntura política y económica nacional de fines de los ochenta. Después de una etapa de acercamiento de la economía nacional a una economía liberal se produjo un fuerte endurecimiento de las políticas fiscales. Para los otavalos esto se tradujo en pérdida de los beneficios obtenidos por el libre comercio con Colombia. Si a esto le sumamos la posterior crisis financiera y política que se desató a fines de la década de los noventa y que llevó a la dolarización de la economía obtenemos un panorama muy diferente al de los exitosos comerciantes de los ochenta:

[Pablo] Por cuestión de dolarización... bueno, los que tienen quedaron con sus bienes. Los que no tienen trataron de vender y se quedaron sin nada. Caso de mi hermana mismo. Mi hermana tenía dos tiendas de textiles. Por cuestión de dolarización entonces como se quedó endeudada en dólares, tiene que pagar y entonces tenían letras de cambio, cheques... tuvo que vender un local que tenía en Tulcán y un puesto de libre también tenía que vender. La dolarización hizo muchísimo daño. Yo aquí estoy por cuestión de

dolarización. Si no igual no iba a estar aquí. También por cuestión de visado. Más que todo el visado, porque la gente trabajaba, salía del país, trabajaba... estaba más tranquilo, contentos, así, venía a Holanda, a Suiza...

Anteriormente ya hemos mencionado los impactos y los cambios que se han producido en la migración otavaleña. La dolarización, mencionada de nuevo por Jaime, junto con los cambios que se produjeron en la legislación española, han redefinido los movimientos de los migrantes otavalos en la geografía transnacional.

Tulcán

Tulcán, capital de la provincia de Carchi, es un importante centro comercial situado en la frontera con Colombia. Tiene una población de 32.656 habitantes y constituye una puerta de entrada y salida del Ecuador. Desde Tulcán, tomando la carretera Panamericana hacia el norte, a unos 8 km, se llega al puente de piedra Rumichaca, que separa y une la orilla ecuatoriana con la colombiana. El carácter fronterizo de esta ciudad ha sido fundamental en el desarrollo de un floreciente comercio e intercambio de ganadería vacuna y ovina, productos textiles, lácteos, cereales y frutas. Tulcán ha sido un eje importantísimo en el desarrollo del comercio textil de los otavalos y la principal puerta al mercado colombiano. En fechas tan tempranas como la década de los años treinta ya había familias de la comunidad de Quinchuquí instaladas en la ciudad. Estas familias, que entonces se dedicaban al comercio con ganado, fueron las encargadas de abrir el camino a otras familias de su misma comunidad y de la vecina comunidad de Peguche. No eran muchas las familias que, por aquel entonces, tejían en Peguche, pero junto con los productos cárnicos comenzaron a comerciar con los tejidos que entonces hacían.

El primero de la familia Ibarra que hizo la conexión con Tulcán fue Salvador, el segundo de los hermanos. Salvador se casó con Dolores, una mujer indígena de la ciudad de Otavalo, cuya madre había nacido también en Otavalo. Por tanto la familia de Dolores, de la comunidad de Agato,

debió ser una de las familias pioneras que en un momento de expansión del comercio de textiles compusieron la migración interna que se produjo desde las comunidades indígenas a la ciudad de Otavalo. Entre estas familias que se instalaron en la ciudad de Otavalo comenzó pronto a destacarse un grupo propietario del capital de los grandes talleres textiles, que producían para exportar. Pareció ser el caso de la familia de Dolores, dado que para finales de la década de los setenta su padre era propietario de varios locales para la venta de textiles en Tulcán y Otavalo. Al casarse con la hija única de esta próspera familia, Salvador pudo finalizar sus estudios y licenciarse en derecho en la Universidad Central de Quito. Sus hermanos, por el contrario, al casarse tuvieron que hacer frente al aumento de la familia y comenzar a trabajar. Al finalizar sus estudios, Salvador se introdujo en el comercio de textiles en Tulcán a través de su suegro y, poco a poco, fue reclutando miembros de su propia familia de origen para que ayudasen y trabajasen en el negocio:

[Rosa] Yo creo que acabé a los 16 años. De ahí me fui a Tulcán a vender. Habían hecho una asociación para pedir una calle. Habían solicitado puestos y les habían dado una calle. Teníamos puesto ahí a nombre de mi papá. Allá nos fuimos primero a vender. Acabamos el colegio, nos mandaron allá. El Salvador nos dio la merca. Nos dio a un precio, digamos él no ganaba mucho y nos daba casi al mismo precio del mercado y nosotros teníamos que vender y darle el capital a él y lo que ganábamos nosotras pues, ya. Y un tiempo estábamos así trabajando. Trabajábamos en el puesto de mi papá. Alquilamos un cuartito. Y el fin de semana bajábamos a Otavalo para ir a la Iglesia. Aunque trabajábamos no era para nosotras, trabajábamos para la casa.

Había algunos, digamos, unos 35, 40, de todo el sector. Había de Agato, la esposa del Alberto, el papá de él también era socio... de compañía. De ahí había más de Riobamba. Venden así como venden ahora. A veces vendían zapatos, sábanas o frutas también. Venían colombianos a comprar. Algunos venían como turistas, algunos venían a comprar al por mayor. Ellos también eran como negociantes. De las dos cosas había. Tulcán sí era más o menos, pero como yo no estaba acostumbrada...

Salvador es sin duda una persona de éxito en Otavalo y, sobre todo, en el grupo doméstico y en la red social de vecinos y amigos. Reside junto a su esposa, Dolores, y sus hijos en la ciudad de Otavalo, y su prestigio es evidente cuando visita a sus padres y hermanos en Peguche. La atención y deferencia hacia él se muestran cuando le ofrecen siempre un puesto central en las reuniones familiares y en el silencio y atenta escucha cuando toma la palabra. Los símbolos de prestigio en su esposa se evidencian en la calidad de las telas de su *anako* y el tipo de joyas que lleva. Hoy en día, Salvador sigue manteniendo los almacenes en Tulcán y también posee un importante almacén en Otavalo, además de dos cayambes en la Plaza de los Ponchos. Sus estudios le han facilitado el acceso a otro tipo de trabajos y ha ocupado el cargo municipal de supervisor del matadero de Otavalo. En este caso, hay que señalar que en gran medida la base social que sustentó y posibilitó el éxito económico en Tulcán fueron las relaciones de parentesco extendidas más allá de la comunidad de origen. Por el relato de Rosa vemos cómo tanto ella como su hermana Margarita trabajaron en Tulcán para su hermano y su padre. Pero antes de esta experiencia, las dos hermanas habían trabajado como niñeras de los hijos de su hermano los fines de semana. Cuando Rosa y Margarita se casaron, Adela y Mercedes, las hermanas más pequeñas, se instalaron en Tulcán para continuar con el negocio familiar. Hay que señalar aquí dos cuestiones importantes. Por un lado, cómo se crea una cadena migratoria alternativa entre las hermanas, que en cierta medida posibilita y sustenta el éxito económico del hermano mayor. Por el otro, está el trabajo de los más jóvenes en beneficio de la reproducción del grupo doméstico.

Aquí, la expresión de Rosa de “trabajar para la casa” no puede ser más significativa. Colloredo-Mansfeld (1998a) analiza cómo la migración de los más jóvenes hace que operen sobre el desarrollo del ciclo doméstico dos fuerzas contrapuestas. Por una parte, el comercio de textiles y artesanías puede acelerar el éxodo de los jóvenes de la casa. Pero, por otro lado, el movimiento continuo de los jóvenes entre diferentes países puede demorar sus esfuerzos para establecerse independientemente con sus parejas. Así, se genera una situación tensa entre la ansiada independencia y las demandas de los padres y otros miembros del grupo doméstico:

La pronta salida de los hijos de la casa [...] prolonga una fase crítica en la que los ingresos independientes, junto a los vínculos sociales, pueden rivalizar con las demandas paternas. Es precisamente durante este período cuando los grupos domésticos tienen su mejor oportunidad para aumentar las existencias, las reservas monetarias, o los contactos de mercado de uno de sus miembros en una lejana localidad; y utilizarlo para expandir sus aventuras comerciales, el inventario textil, o los sembradíos del grupo doméstico en Otavalo (Collaredo-Mansfeld 1998a, 42)²⁸.

Sin embargo, los padres no tienen un acceso directo a los ingresos de sus hijos. Cada miembro del grupo doméstico controla sus propios ingresos, que los más jóvenes invierten en prendas de última moda: los jóvenes en zapatillas deportivas de marca, sudaderas o música y las muchachas en nuevas blusas, telas y bisutería. Por tanto los padres, sostiene el autor, mantienen un acceso más bien esporádico a los ingresos de sus hijos. Esto hace que la circulación de recursos (remesas) tome la forma de transacciones directas: “De esta forma, los recursos económicos pasan típicamente entre los miembros del grupo doméstico y a través de la distancia en forma de transacciones concretas y no en forma de reciprocidad generalizada” (1998a, 42)²⁹.

Así, cada miembro del grupo doméstico aporta con dinero o, de manera más habitual, compra directamente algún bien para ayudar o colaborar. Por ejemplo, la menor de las hijas, Mercedes, que reside en Arizona, contrató, en su última visita a la comunidad, a unos albañiles para poner una barandilla en la escalera de la casa paterna, pues estaba preocupada por la seguridad de su madre, ya mayor. Los padres, orgullosos, mostraban a quien llegaba a la casa la novedad y alababan la acción de su hija. Muchos de los viajes (los billetes de avión) fueron financiados por los padres, a quienes después, con la venta de los textiles y las artesanías, les fue devuelto el préstamo. Otras veces los préstamos entre hermanos y hermanas se han

28 “A child’s early exit from home [...] prolongs a critical phase of independent earnings coupled with few social attachments that could rival parental claims. Precisely during this period, archipelago households have their greatest opportunity. Families can take advantage of the growing inventory, cash reserves, or market contacts of a member in a remote locale and use them to expand weaving ventures, textile inventories, or the physical plant of the household in Otavalo” (1998a, 42).

29 “Economic resources thus typically pass among household members and across distance in the form of concrete transactions, not generalized reciprocity” (1998, 42).

invertido directamente en un bien de consumo como un coche o furgoneta, material para la construcción de una casa, mercadería para vender, etc. El que préstamos monetarios se inviertan en gastos específicos produce, según Collaredo-Mansfeld (1998a), confianza entre los miembros de la familia en el sentido de que sus préstamos no van a ser malgastados, a la vez que dan visibilidad y publicidad a las transacciones familiares. Además, los préstamos y gastos conectan económicamente a los lejanos y distantes miembros de la familia: “Estos gastos confirman simbólicamente los lazos de una familia dispersa por la migración y les conecta económicamente al compartir bienes materiales” (1998a, 43)³⁰.

A través de la experiencia en Tulcán, son muchas las familias de Otavalo en las que alguno de sus miembros ha salido a Colombia o ha decidido instalarse definitivamente allá. De hecho, actualmente Bogotá es otra de las ciudades donde se sitúa una importante colonia otavaleña. La incursión de estos comerciantes en el mercado colombiano es la más temprana debido, obviamente, a su cercanía. Alrededor de los años cuarenta las familias que comerciaban con ganado y con textiles en la ciudad de Tulcán ya habían comenzado a aventurarse en el mercado colombiano, abriendo toda una serie de rutas para los futuros migrantes:

[Luis] Quería trabajar yo por mi cuenta. Veía a otros como con el sueño de Europa, el sueño de América. Yo ya me estaba haciendo joven. Veía a otros que tenían mucho dinero, o sea, tenían su coche y yo decía quiero tener eso también, veía que se iban a Europa o se iban a América, volvían y venían con... ¡Jo!, eran lo máximo, era lo máximo para nosotros y. ¡chuta! con ese sueño vivíamos antes, decir, quiero irme de viaje. Y empecé a irme a Colombia. Andaba entregando unas camisetas y unos esqueletos le dicen aquí (camisetas de tirantes). Y así trabajé. Compraban en Huaquillas y eso vendían en Tulcán y yo las compraba y me iba a Colombia. Eso me iba a vender, me iba bien. Iba con miedos de que me quitaran la mercadería, con mucho miedo, porque siempre se oía que les quitaba. Y incluso también anduve vendiendo así en los montes, porque se oía que se trabaja así ofreciendo a la gente en los montes y pagan bien. Iba con otros amigos.

30 “Such spending symbolically ratifies the bonds of a family split by migration and economically connects them through shared material assets” (1998, 43).

A las camisetas sí yo iba solo, a los 13 años. Y a la vuelta iba a entrar al colegio y ya no quería estudiar. Quería dinero. Podía comprarme cualquier cosa y todo eso. Y empecé a trabajar, así de la misma manera, comprando mercadería me puse mi propio negocio en Tulcán. Y así hasta que me casé. Hasta que tuviera el local estaba de aquí para allá. A Venezuela también. La primera vez que me fui, me fui con pulseras, para investigar, o sea, para ver dónde venden, dónde compran, dónde se entrega el género y así. De ahí, ya a la vuelta digo esto se vende, y compré y me fui a Colombia con eso. Y vi que estaba bien. Una vez me quitaron el género a mí también. Un bulto me quitaron de lo que tenía. Siempre llevaba unos tres bultos, cuatro. Casi toda la ganancia, pues. Ahí me ponía triste. Ahí teníamos que pagarle al que nos quería requisar la mercadería. Tocaba pagarle en la mano para que no nos quite. Para que los otros no se den cuenta también. En ese entonces creo que me topo con un malo, le iba a dar el dinero pero no quiso. Me quitó la mercadería. Y bueno. Tocaba seguir y seguir.

Había mucha gente en Colombia. Creo que ahora ya se ha quedado Colombia ahí. Porque todos los que les he visto allá están por acá, por España. Todos han emigrado a España, porque la situación en Colombia también está mal, no está tan bien como era antes y no creo que les resultaba porque todos los conocidos que he visto en Colombia están por acá. Han emigrado acá también.

Ya hemos señalado cómo Colombia ha sido uno de los primeros mercados en la expansión comercial de los otavalos, y a día de hoy existen importantes colonias en ciudades como Bogotá y Cali. Sin embargo, aventurarse en el mercado colombiano ha supuesto numerosos riesgos y peligros para los comerciantes, quienes se han enfrentado y soportado los abusos de la Policía, el Ejército y la guerrilla. La posición de los jóvenes que, como Luis, se aventuran en territorio colombiano sin la documentación legal requerida y, en ocasiones, a través de redes de explotación es especialmente vulnerable. En octubre de 2005 siete menores fueron expulsados de Colombia después de ser detenidos y pasar tres días en prisión, momento en el que entre burlas y risas la Policía les cortó la trenza a todos. Este incidente fue motivo de protestas y denuncias, sobre todo por parte del alcalde de Otavalo, Mario Conejo, que llegó a solicitar que se declarase persona no grata al Presidente de Colombia con motivo de su visita al Ecuador.

Más allá del incidente puntual y tremendamente ofensivo del corte del cabello, lo que este incidente sacaba a la luz era la precaria situación de estos menores que viajan a Colombia a través de parientes o vecinos de sus comunidades de origen para trabajar en la venta ambulante. El testimonio de dos de los jóvenes expulsados da cuenta de esto: José viajó a Colombia a través de su primo, que pidió permiso a sus padres para llevarlo a trabajar allí. Una vez en Cali, su primo le ofreció comida, alojamiento y un sueldo mensual de 180 dólares. A cambio, él debía vender en pueblos cercanos y en un plazo determinado la mercadería que su primo le entregaba. Parecido es el caso de Wilson, que viajó a través de un vecino de la comunidad, que también pidió autorización a sus padres para llevarlo a trabajar. Una vez allí debía vender por un sueldo mensual de 50 dólares (*El Comercio* 10/21/2005).

Barcelona

Barcelona se está convirtiendo en
el Peguche de Europa...
—David Atienza de Frutos

La ciudad de Barcelona fue, en el año 2000, el punto de entrada y de partida para los posteriores movimientos de Santiago y Luis por la geografía española. El primero en llegar fue Santiago, a través del contacto que había hecho en la propia comunidad de Peguche con un turista:

[Santiago] Conocimos a un señor en Peguche. Justo al lado de casa hay un hostel. Me hice amigo de él en el bar. Y él me dijo: “¿por qué no vas?”, me dio ánimos a salir. Él dijo: “vengan”. “Unas semanas o un mes”, dijo, “pueden estar en casa”. El 11 de abril llegué. Unos cinco meses estuve. Marta llegó en julio. Lo bueno es que la esposa de él había sido una colombiana, entonces, yo como dije trabajaré en lo que sea, y ella me consiguió un trabajo en la empresa de ella. Entré ahí. La primera semana misma entré a trabajar.

Santiago y Luis vivieron durante unos meses en Barcelona. Al llegar Marta, Santiago y ella comenzaron a dibujar el itinerario que les llevaría hasta Orduña después de vivir en Zaragoza y Bilbao. Luis se quedó en Barcelona hasta que en un viaje a los Sanfermines de Pamplona se encontró entre los puestos a un primo suyo que tenía como centro de sus movimientos Irún. Durante el tiempo que Luis vivió en Barcelona tocó música en las calles y formó parte de pequeños grupos de música andina:

[Luis] Mi cuñado estaba trabajando y yo vuelta sin trabajo y me puse a vender. Y justo me topé con un amigo, bueno no era amigo, sino que le veía que estaba tocando ahí en las esquinas solito y me acerco y le digo: “qué tal, cómo le va”. Era indígena, también otavaleño, había bajado de Holanda a España y se había quedado. Le veía tocar y como a mí me gustaba también la música le digo: “qué tal si hacemos música entre los dos”, y empezamos a tocar. Me dice: “bueno, vale, ya”. Y como justamente me conocí con un boliviano, le pedí el charango. Y ya con el charango, la guitarra y la zampoña hacíamos un minigrupo. Y nos iba bien. Tocábamos todo música folclórica. Nos cambiábamos porque había otras músicas que yo no sabía y vuelta él otras que sabía. Entonces yo creo que ganábamos... que sacábamos 10.000 pesetas. Pero a veces nos iba un poco mal, porque la Policía, los del bar o la competencia... porque había otros músicos así, peruanos y bolivianos. Pero siempre hacíamos música y nos iba bien. Si sacábamos esto bien. Todos los días así. Y así empezamos a tocar y a veces a vender también. Y nos dedicamos a eso. Yo estaba como dos meses ahí. Y en esos dos meses nos juntamos también con unos bolivianos, unos peruanos para hacer un grupo grande y ya las ganancias mermaban, tocaba repartir. Y justamente ahí nos encontramos con un ecuatoriano (indígena) que él mismo había grabado un disco de música instrumental no más. Era casado con una española, llevaba tiempo en Barcelona y tenía unos equipos y empezamos a trabajar con él. Nos íbamos por Valencia, por Barcelona, por todas partes. Cómo él tenía coche y todo eso, nos íbamos a trabajar. Pero digamos que no nos convenía a nosotros porque nosotros vendíamos los discos y él cobraba por los equipos que tenía y por él cobraba de dos pues, y nosotros uno a uno. O sea que él se cogía más, y bueno, chuta, pues ya empezamos a trabajar así, qué más tocaba. Y así mismo buscando trabajo. Siempre sin olvidar de buscar trabajo. No encontraba yo.

Cuando Luis cuenta su experiencia como miembro de un grupo musical dirigido por un indígena otavaleño casado con una española, está haciendo referencia a la colonia otavaleña que está asentada desde hace ya tiempo en la ciudad condal. En este sentido, Barcelona se ha convertido en un referente para las familias otavaleñas que se mueven y asientan en diferentes localidades de España y Europa. Los festivales y campeonatos de fútbol que se realizan en la ciudad convocan a un numeroso y entusiasta público que viaja desde diferentes puntos de la geografía europea para encontrarse y celebrar. Dentro de la amplia colonia destacan varias familias pioneras que, desde las comunidades de Peguche y Agato, se instalaron en Barcelona hace ya más de treinta años y que, en la actualidad, concentran un importante poder económico y simbólico. Este es el caso de la familia Ruiz, a quien todas las familias de Orduña conocen por el éxito y prestigio que como comerciantes de textiles y artesanías han adquirido. Esta familia tiene en propiedad varios locales comerciales para la venta de artesanías y alquila otros en el centro turístico de Barcelona. Además, algunos de sus miembros formaron el grupo de música Charijayac, que continúa siendo un referente central para los jóvenes en Otavalo y en otros lugares del mundo:

[Luis] Sí ¡Uh! Ellos... ¡Jo! Ellos trabajan desde que han sido jóvenes, desde que han tenido unos 12 años han trabajado aquí en Barcelona. Creo que ellos han sido los primeros que han venido a España. Ellos tienen mucho dinero. Igual en Ecuador tienen mucho dinero, son de los ricos de Otavalo. Creo que porque tenían más trabajadores. Creo que explotaban a los trabajadores, creo, digo yo, porque me han contado también cómo les hacía trabajar. Como antes era fácil traer una persona para que le venga a ayudar, traían trabajadores y les hacían vender. Y como antes era novedosa la artesanía de Ecuador acá en España. Digo, porque tenía más trabajadores y les dejaba en una feria en otra feria y así hicieron dinero. Pienso yo, pero no sé. Porque mucho más antes, para traer a una persona solo se necesitaba el pasaporte y nada más. Y ahora ya no se puede. Y no, porque también en esa época como que nadie pensaba en viajar y todo eso, hace unos 20 años atrás o más también... ellos ya tendrán unos 40 años. El negocio sería más bueno, más novedoso.

Durante los paseos por la comunidad de Peguche me llamó mucho la atención una gran casa de tres pisos, blanca, con tejado y unos acabados muy refinados. Esta casa estaba aparentemente vacía y así me lo confirmaron diferentes miembros de la comunidad que me explicaron que pertenecía a la familia Flores, de Barcelona, otra de las familias a quienes todos parecían conocer a ambos lados del océano. Es significativo que sea precisamente en las casas de estas dos familias en Barcelona donde se recibe y se baila, año tras año, el Inti Raymi³¹. Y es que son estas familias las que, con el tiempo, se han encargado de dinamizar las relaciones entre los otavalos y organizar muchas de las fiestas y campeonatos de fútbol en suelo europeo.

Dentro del núcleo de los que habitan en la ciudad está también el creador y director de *OtavalosOnline*, una página web³², en la que aparece toda la información, acompañada de fotos y videos, relativa a las fiestas que se celebran a lo largo y ancho del mundo (Sevilla, Bélgica, Chicago, Peguche, Budapest, Bogotá, Nueva York, Murcia, México y Japón entre otros), y los afiches convocando a las nuevas celebraciones rituales. Además, esta comunidad virtual de los otavalos ofrece un *chat*, foro, música de los grupos andinos más significativos, diferentes boletines informativos, como el *Kuri Muyu*, y un diccionario básico *kichwa*-español. Las llamadas e invitaciones a celebrar determinadas fiestas o celebraciones, así como las noticias que aparecen hacen de este espacio virtual un lugar privilegiado para examinar cómo se articula y construye a sí misma la comunidad otavaleña:

Atención Indígenas de Barcelona. Con la misma idea y el mismo objetivo del Runakay en la llakta, difundir y fortalecer nuestra cultura, este año empezamos a internacionalizar el Runakay en Barcelona. Invitamos a todos los Runas que se encuentran en alguna parte de Europa a armar su delegación y venir a Barcelona, vistiendo nuestro traje de gala...³³.

31 El Inti Raymi es una de las cuatro fiestas rituales que se suceden al año y que coinciden con los dos solsticios y los dos equinoccios. Se celebra cuando llega el solsticio de verano, en el mes de junio, como una muestra de agradecimiento a la madre tierra y al sol por la maduración de los frutos. El nombre de estas dos familias aparece sucesivamente en los afiches de invitación a la fiesta del Inti Raymi de 2004.

32 Véase www.otavalosonline.com

33 Texto de una de las invitaciones al *Runakay* de 2005. www.willkapampa.org/noticias/

La *llakta* es un término andino que se traduce como pueblo, territorio e incluso patria. En cuanto al término *runa*, que aparece en el afiche, se refiere al hombre o pueblo andino. Así, la referencia va más allá de los otavalos, ya que hay un llamado a todos los pueblos de la nación *kichwa*, un concepto clave y fundamental en las demandas del movimiento indígena del Ecuador. A través de afiches como este, la *llakta* se internacionaliza y la fiesta se presenta, tal y como señala Wibbelsman (2005), como un ritual que trasciende tanto las fronteras nacionales como las propias diferencias internas que hay en el grupo.

Pero, ¿dónde reside y a qué se debe el éxito de estas familias y empresarios transnacionales? Son varios los factores que se deben tener en cuenta; pero, sin duda, gran parte de este éxito se debe a la capacidad que han tenido de rentabilizar las tradicionales normas de reciprocidad e intercambio propias de la familia y la comunidad andina, a través de los lazos de parentesco consanguíneo y ritual. Como punto de partida, hay que tener en cuenta que las prácticas y experiencias que, como migrantes, tienen los diferentes miembros de cada grupo doméstico están inscritas en una lógica comunitaria. No podemos olvidar que en la comunidad indígena las familias o grupos domésticos no son unidades aisladas y que existe todo un repertorio de prácticas comunes que marca los límites de lo aceptable y que engloba todos los ámbitos de la vida social. Tal y como indica Lentz (1997) en su trabajo sobre una comunidad indígena de la Sierra ecuatoriana, los grupos domésticos se van a relacionar e integrar con otros grupos domésticos de su comunidad, a través de toda una serie de redes de cooperación e intercambio, relaciones clientelistas y de compadrazgo.

Entre todo este tipo de relaciones nos interesa destacar los vínculos que se establecen a través del compadrazgo en la medida en que este tipo de lazos o conexiones aparecen como un elemento clave para sustentar y desarrollar el comercio transnacional de los otavalos. En este sentido, el análisis de Colloredo-Manfeld (1998a) nos muestra cómo las relaciones entre los miembros del grupo doméstico no son suficientes para asegurar el éxito en el mercado internacional de artesanías. Son necesarias, además de las conexiones entre diferentes grupos domésticos, las relaciones que van más allá de la comunidad indígena y que la vinculan con la sociedad

blanco-mestiza ecuatoriana o con las sociedades de destino. Esta extensión de las relaciones más allá de la familia y de la comunidad se produce en no pocas ocasiones a través del mecanismo del compadrazgo.

El compadrazgo, o parentesco ficticio, tiene su origen en los ritos católicos de bautismo, confirmación y matrimonio. El nacimiento de un hijo o el matrimonio de una pareja suponen el inicio de una nueva relación de compadrazgo que va mucho más allá de la relación entre padrino y ahijado. En efecto, este parentesco vincula principalmente a los padres del ahijado o joven pareja con el padrino o la madrina, y llega a incluir a los familiares más cercanos de ambos lados. Supone un cambio significativo en las relaciones sociales de una persona. Si la persona que se elige como compadre es cercana, como hermanos, hermanas o padres, se intensifican las relaciones familiares ya existentes. Pero, sobre todo, va a extender las redes sociales cuando se opta por buscar compadre entre familias no emparentadas de la misma comunidad o de otras diferentes o cuando se elige compadre en la sociedad blanco-mestiza o extranjera. De este modo, como señala Lentz (1997), el compadrazgo facilita y permite las relaciones con personas con las que no existe consanguinidad y con las que no se pueden establecer relaciones matrimoniales, debido a las fronteras étnicas y sociales. En las tradicionales comunidades de tejedores, como Peguche, el elegir compadres entre los miembros de la sociedad blanco-mestiza no es algo nuevo y constituye un elemento clave en el desarrollo del comercio de textiles y artesanías³⁴.

La elección de un compadre dentro del círculo familiar o comunitario o, por el contrario, en la sociedad blanco-mestiza se realiza con base en la expectativa de movilidad social y económica. Al respecto, en un artículo ya clásico sobre la materia, Mintz y Wolf (1950) planteaban el problema de señalar cuándo la persona quiere extender su posición en una sociedad homogénea y con escasa movilidad y cuándo decide extender vínculos que atraviesan fronteras interétnicas mediante relaciones de explotación recíprocas, manipuladas a través del compadrazgo. Para Mintz y Wolf el compadrazgo constituye un mecanismo que fomenta la solidaridad social

34 La antropóloga Parsons (1945) señala en su estudio sobre Peguche cómo el hecho de tener compadres blanco-mestizos supone una ventaja para cualquier indígena que comercie o tenga negocios en la ciudad de Otavalo o Quito (1945, 150).

de modo horizontal, relacionando miembros de la misma clase social, y de modo vertical relacionando clases sociales diferentes:

En los casos en que la comunidad es un grupo cerrado o tribalmente homogéneo, el compadrazgo es de carácter prevalentemente horizontal (intraclases). En los casos en que la comunidad contiene varias clases que interactúan entre sí, el compadrazgo estructurará esas relaciones verticalmente (entreclases). Finalmente, en una situación de cambio social rápido, los mecanismos de compadrazgo pueden multiplicarse para adecuarse a la aceleración del cambio. (1950, 364)³⁵.

Para simbolizar y potenciar una relación tan estrecha como la que establece el parentesco consanguíneo, el compadrazgo se inicia con un intercambio de regalos altamente ritualizados que generan obligaciones y compromisos. Durante mi estancia en Otavalo tuve la oportunidad de asistir a la petición, por parte de una joven pareja, a un matrimonio mayor y bien establecido en la comunidad para que fuesen padrinos de su boda. En la noche y en riguroso orden fueron llegando a la casa de los padrinos los familiares de la novia y luego del novio con carretillas en las que traían quintales de papas, gallinas, cuyes, cestos de fruta, panes y refrescos. En la casa se les recibió y acomodó en sillas o en el suelo y se les sirvió papas, huevos duros, algo de carne y mazamorra que previamente habían cocinado, entre risas y nervios, las hijas de los futuros padrinos. Parte de la comida obsequiada se repartió entre la familia consanguínea y afín de los padrinos. El resto fue cocinado a la mañana siguiente y repartido entre familiares lejanos, vecinos y amigos para que el día de la boda les acompañaran. Por su parte, los padrinos regalaron a la joven pareja cobijas, cacerolas y sartenes, una TV, una nevera y un armario.

Ahora bien, el contenido de estas obligaciones es flexible y no está predeterminedo. En principio, junto con lazos de carácter afectivo, se establece una ayuda y asistencia recíproca. En ocasiones puede suceder que

35 "In cases where the community is a self-contained class or tribally homogeneous, compadrazgo is prevailingly horizontal (intra-class) in character. In cases where the community contains several interacting classes, compadrazgo will structure such relationships vertically (inter-class). Last, in a situation of rapid social change compadre mechanisms may multiply to meet the accelerated rate of change" (1950, 364).

el interés en la relación sea unilateral y no satisfaga las expectativas de la otra parte. En estos casos, más allá de las quejas y cierta presión social, no existen otros medios para forzar el comportamiento del compadre que no cumple. Este interés unilateral se produce a veces al elegir un compadre extranjero, por desconocimiento del significado de la propia relación. Una experiencia de este tipo fue la que tuvieron Pablo y Adela cuando eligieron como padrino del bautismo de su hija a un hombre de nacionalidad inglesa que reside en Bilbao desde hace ya muchos años y que pertenece a la misma congregación religiosa. Las expectativas consistían en que el señor, que además no tiene hijos, visitaría con frecuencia a su hija, le regalaría cosas y de algún modo estaría presente en sus vidas. Pero esto no ocurrió. El padrino y compadre no mostró especial interés en su ahijada y ni tan siquiera, enfatiza Adela, le llama por su cumpleaños para felicitarla. El desencuentro en este caso se produce alrededor de una figura como la del compadre, que tiene una importancia social clave en Otavalo y que hace tiempo dejó de tenerla en un contexto sociocultural como el nuestro.

Son varios los autores que señalan cómo las bases sociales y reproductivas que sustentan y posibilitan el aparente éxito de la migración otavaleña están constituidas por las relaciones de parentesco, tanto consanguíneo como ritual. El trabajo de Colloredo-Mansfeld (1998a) concede especial relevancia a las redes formadas sobre el ritual del compadrazgo. A pesar de ciertas predicciones acerca de la desaparición de este tipo de relaciones debido en gran medida a la expansión capitalista en Otavalo y otras zonas andinas³⁶, la autora señala cómo la migración ha provocado que los lazos y vínculos creados a partir del compadrazgo mantengan hoy en día una importancia vital. La inestabilidad del mercado de textiles y artesanías junto con la posición marginal de los indígenas son dos factores que se combinan para perpetuar los lazos establecidos a través del compadrazgo. Es cierto que los comerciantes más experimentados y las familias pioneras acceden a préstamos y créditos bancarios, pero para la mayoría de los migrantes

³⁶ Esta postura es defendida por Walter (1981), quien mantiene que la inserción cada vez mayor de los otavalos en el sector textil genera una serie de cambios en la organización social de estas comunidades, que suponen el abandono de las elaboradas y costosas fiestas y también los rituales familiares asociados a las relaciones de compadrazgo.

este tipo de lazos personales supone una protección y garantía. Tal y como señala Colloredo-Mansfeld (1998a, 52), los compadres constituyen una especie de seguro: “Para el comerciante medio, los compadres son clientes consistentes, acreedores flexibles, e informantes veraces sobre el estado del mercado”³⁷. A partir un detallado examen de las tendencias en la elección de compadres, la autora muestra cómo según se van involucrando, cada vez más, en el comercio de textiles y artesanías, los otavalos han extendido sus redes sociales y encontrado nuevos y poderosos compadres en cada una de las ciudades en las que se han adentrado. La escala e intensidad de las redes sociales otavaleñas han supuesto una ventaja competitiva para ellos que, sin embargo, no es compartida por otros artesanos del Ecuador.

A conclusiones similares en cuanto a la importancia de estas redes llega Torres (2004) cuando plantea y examina las bases sociales y reproductivas que han posibilitado y a la vez sustentado el éxito de los comerciantes y tejedores en Otavalo y en el exterior. El trabajo de la autora muestra cómo estas bases sociales y reproductivas están constituidas por las relaciones de parentesco, tanto real como ficticio, con las que se tejen una serie de redes familiares que van a extenderse más allá del espacio y de los tiempos propios de la comunidad de origen. La comunidad indígena andina está constituida sobre dos pilares: la red de relaciones sociales que se construye sobre el parentesco real y ficticio, y las prácticas de reciprocidad e intercambio. Mediante la institución del compadrazgo se amplía la red de relaciones sociales y se abre la posibilidad de acceder a otro tipo de recursos, tanto materiales como simbólicos. Un importante aspecto de las prácticas de reciprocidad e intercambio es que generan, a juicio de la autora, una idea de igualdad entre los miembros de la comunidad, que muchas veces oculta las desigualdades internas:

Como toda sociedad, la indígena es también una sociedad atravesada por conflictos, por diferencias y por desigualdad. Sin embargo, tanto la práctica del compadrazgo como la de la reciprocidad son mecanismos que permiten invisibilizar esas diferencias, esas desigualdades y crear ese espejismo (Torres 2004, 11).

³⁷ “For the average dealer, compadres prove to be consistent customers, flexible creditors, and reliable informants about the state of the market” (1998a, 52).

Al analizar la base productiva del éxito de esa elite en el interior de las comunidades, Torres (2004) distingue entre la figura del productor y del comerciante. El productor, que a veces coincide con la figura del comerciante, activa las redes familiares y utiliza el trabajo de estas para satisfacer las demandas de la producción. Aunque de origen comunal en un principio, estas redes se pueden extender a través del parentesco real y ficticio por varias comunidades vecinas. Tanto el productor como el comerciante activarán estas redes con objeto de abastecer la producción y adquirir la mercancía. De esta manera, sobre la base de la comunidad, como organización social básica, se obtienen altos rendimientos. Este mismo mecanismo se pone en marcha cuando los migrantes pioneros comienzan a reclutar mano de obra como vendedores ambulantes de artesanía y música folclórica. Así se configura un empresariado transnacional que recluta mano de obra en ocasiones a muy bajo coste.

La expresión “llevarse a alguien”, que tantas veces escuché en Otavalo, significa, con más o menos matices, financiar el viaje del migrante, que luego en destino trabajará para el empresario hasta cancelar la deuda. Dependiendo de la relación, más o menos estrecha, y de la confianza entre las partes, estos acuerdos se realizan informal o formalmente. Aun cuando se lo formalice en un contrato donde se estipulan las condiciones y obligaciones de las partes, el migrante queda expuesto a los abusos del empresario. El control sobre la información, vivienda, contactos y, en ocasiones, el conocimiento de otro idioma coloca al empresario en una situación de poder respecto del migrante recién aterrizado en Europa. En no pocas ocasiones el migrante termina trabajando para el empresario durante más tiempo del estipulado, ya que a pesar de haber cancelado la deuda del pasaje ha contraído otras nuevas, derivadas de su manutención (comida y alojamiento).

Fueron muchas las historias de explotación, robo o abuso que escuché en Otavalo, aunque siempre de modo confidencial y en voz baja. La esposa del hermano mayor de la familia, Elena, me narró el caso de una joven “atrevida y lista”, según sus palabras, que trabajó tejiendo para ella en la casa. Le pagaba entonces 100.000 sucres al mes. El compadre de esta joven le ofreció llevársela a Europa. Firmaron un contrato por un año, en el que se estipulaba que ganaría 500.000 sucres al mes y que el pago se realizaría en Otavalo a los padres de ella. Elena le aconsejó que se llevara una copia del pasaporte por-

que “hay casos en los que te quitan el pasaporte y así te tienen acobardado”. La joven se fue trabajó vendiendo mercadería para su compadre. Diariamente el compadre le revisaba para comprobar que no se quedaba con algo del dinero obtenido en la venta, y apenas le daba de comer.

En Peguche, los padres nunca recibieron el dinero acordado. Al finalizar el contrato ella regresó a Ecuador. Fueron a juicio y él devolvió una cantidad. Posteriormente la joven regresó a Europa y, recuerda Elena, “le fue muy bien porque ya conocía”. Sin embargo, no todas las historias tenían un final feliz; en muchas ocasiones o persistía la situación de abuso o el migrante regresaba sin ganancias a Otavalo³⁸. Como en el caso relatado por Elena, el migrante puede llegar a desvincularse de la red originaria y pasar a ser, él mismo, un pequeño empresario que recluta mano de obra, o se puede convertir en vendedor de fuerza de trabajo.

Al acudir a las redes familiares, basadas en el parentesco real o ficticio, para contratar mano de obra, el empresario indígena está recreando las prácticas y formas de interacción básicas de la comunidad andina otavalo. De este modo la comunidad comienza a extenderse y desarrollarse más allá de los límites geográficos y territoriales; esto es, la comunidad se des-territorializa. Y aquí radica el éxito de un empresariado indígena que, en palabras de Torres:

ha tenido el mérito de comerciar con la etnicidad, sobre la base de extraer ganancias gracias a la recreación de una de sus formas de organización social: la comunidad. Pero esta recreación de la comunidad no tiene límites territoriales... (2004, 12).

La comunidad se prolonga más allá de los límites nacionales como un campo *desterritorializado*, construido en parte sobre la base de relaciones de parentesco consanguíneo y ritual que actúan como relaciones económicas, de clase y, por tanto, de poder.

Estas redes y lazos de parentesco que conforman la base productiva del exitoso comercio de textiles y artesanías han sido conceptualizados bajo

38 En un artículo sobre la migración de los otavalos a Cataluña, Torres (2006) recoge testimonios muy similares.

la noción de capital social. En relación con el caso otavaleño ha sido Kyle (2003, 2000, 1999) quien ha destacado la utilidad que el concepto de capital social puede tener para el análisis del desarrollo histórico de este empresariado transnacional. Kyle parte de las propuestas de Portes (1996, 76) sobre el capital social y de la tipología que realiza sobre la idea de que las relaciones económicas están incrustadas (*embeddedness*) en las relaciones sociales. En efecto, Portes ha ejemplificado los resultados positivos del capital social en la creación y consolidación de las comunidades transnacionales a través del caso otavaleño:

Consideremos la comunidad indígena de los Otavalo de la Sierra norte de Ecuador que durante los últimos 25 años ha desarrollado una comunidad transnacional en las ciudades más importantes de Europa y Norteamérica (...) Los Otavalos en el extranjero no viven de vender su fuerza de trabajo, ni siquiera del autoempleo local, sino de la venta de bienes traídos desde el Ecuador. Están en constante y continua comunicación con sus comunidades para pedir más mercadería, controlar sus telares o tiendas, y comprar tierra. Incluso han descubierto el valor comercial de su folklore, y sus grupos de música tienen admiradores en las calles europeas y norteamericanas³⁹.

Esta caracterización de Portes sobre la *comunidad transnacional* otavaleña se corresponde, sin duda, con la trayectoria de las exitosas y prestigiosas familias pioneras que, como las familias Ruiz y Flores, se asentaron en las principales ciudades europeas. Pero Portes, además de destacar los resultados positivos del capital social, también ha hecho ver los posibles efectos negativos y las relaciones asimétricas que pueden desarrollarse en los grupos de migrantes.

Sin embargo, estas posibles asimetrías que se traducirán en diferentes posiciones de poder, apenas quedan reflejadas en la literatura. Por ejemplo,

39 "Consider the indigenous Otavalo community in the highlands of Ecuador, which over the last 25 years has spawned a transnational community that reaches into the major cities of Europe and North America (...) Otavalans abroad do not make their living from wage labour or even local self-employment but from the sale of goods brought from Ecuador. They maintain constant communication with home to replenish supplies, monitor their telares or garment shops, and buy land. They have even discovered the commercial value of their folklore, and groups of performers have fanned through the streets of cities in Europe and in the USA" (Portes 1996, 76).

Meisch (2002) analiza en su obra, en varias ocasiones, las transformaciones que, como consecuencia de la comercialización y la industrialización, están operando en las tradicionales relaciones de los otavalos con la sociedad blanco-mestiza. También señala que estos procesos de cambio están teniendo lugar dentro del grupo; sin embargo, no les dedica la misma atención. Aparece de este modo el riesgo de tener una versión parcial de la trayectoria y situación actual de los migrantes otavalos que quedan representados en la literatura como un colectivo homogéneo.

Pero la segunda oleada migratoria, que se generó a partir de mediados de la década de los noventa, no forma parte de las elites políticas y económicas de la región. En este sentido, podemos hablar de una migración que presenta, en su inicio y desarrollo, una fuerte polarización vertical con la creación de un empresariado indígena transnacional que triunfa económica, política y socialmente. Pero junto al éxito de estas familias está la historia de aquellos que venden mercadería de origen asiático sobre una sábana en el suelo de las calles de muchas ciudades, o la de aquellos que comienzan a insertarse precariamente en el mercado laboral agrícola o en el servicio doméstico, combinando la venta ambulante con estas actividades. Para las familias que forman parte de esta segunda etapa de la migración, ese empresariado transnacional constituye un referente y representa la meta a alcanzar:

[Pablo] Conozco a la gente de Barcelona. Llevan muchos años, 30 años dicen. Tienen sus tienditas, todo ya. Ellos ya están preparados, ya están. Eso es lo que nosotros tratamos también, a ver si hacemos propuesta para no andar así. ¿Si has visto la Plaza de los Ponchos? Esa plaza es un proyecto de Holanda. Entonces nosotros aquí en el País Vasco necesitamos hacer un centro artesanal. Entonces sería bien. Todos los que están en Orduña. Pedir a nombre de la asociación un espacio grande para pagar poco, poco. Esas cosas queremos hacer, pero todavía estamos en planes y así. A ver si para el 2008. A donde quiera que nos manden pero que el centro esté en el callejero que diga el centro artesanal de otavaleños de Ecuador en Baracaldo, o en Sopuerta, o en Sodupe o da igual, con tal de que diga centro artesanal de ecuatorianos. Vamos a ver.

De nuevo aparece la idea de formar una asociación que les permita, como asociación de artesanos o asociación cultural, acceder en otro tipo de con-

diciones a la venta ambulante. En este caso, la propuesta de Jaime es llegar a tener un espacio estable para la venta, donde lo importante, además del costo económico de los puestos, es que aparezca la mención a Ecuador unida a la idea de artesanal. Es una lógica comercial que surge y se desarrolla desde Otavalo en torno a la idea de autenticidad e indigenismo, una lógica que, sin embargo, tanto en Otavalo como en Europa ya no da los buenos resultados del pasado. Por otra parte, los procesos en la toma de decisiones a la hora de organizarse para llevar a cabo algún proyecto son muy costosos y no es fácil alcanzar un acuerdo. Pablo relata las dificultades que experimentó, antes de conocer a Adela e instalarse en Orduña, cuando residía en Baracaldo:

[Pablo] Nosotros también hemos parado. Primero estaba Asociación Inti Raymi. Pero por motivo del viaje que hice yo para Ecuador... entonces justo tenía que hacer una firma en la costa del País Vasco. Necesitaban mi firma y entonces el presidente tampoco tenía tiempo, estaba trabajando. Al volver se cambió para otra asociación. Somos Inti Raymi, pero de Inti Raymi nació otra más. La de Inti Raymi nace aquí en Baracaldo con otros amigos que están ahora viviendo en Orduña. Pero después hicimos mezcla con árabes, Marruecos, ecuatorianos y nigerianos. Se llama Asociación Almira. La de Inti Raymi es asociación cultural. Hay compañeros que me dicen que por mi culpa es que naciera la Asociación Almira, porque me fui a Ecuador: "Si es que tú no te hubieras ido a Ecuador no hubiera nacido la Asociación Almira. El sitio que tenemos no queríamos que estuviera a nombre de Asociación Almira, queríamos que sea a nombre de indígenas". Por eso es lo que tenemos un poco entre compañeros a veces. Si es que hubiera sido a nombre de nosotros hubiera sido más bueno. Son sitios que hemos formado una nueva constitución y hemos presentado a Madrid como 6.000 firmas. Porque el año 2000-2002 no pagaba tributo, pero en el 2003 hemos pagado el sitio. Hemos pagado el sitio por metro cuadrado. Luego nos querían quitar el sitio, que era prohibido, que eso es un paseo marítimo. Luego dijimos lo que pasa es que entonces ya nosotros no podemos perder. Porque los que viven en Orduña también tienen su sitio en Laredo, en Castro. Nosotros no podemos ir a meternos al sitio de ellos. Entonces hemos pedido colaboración a las señoras que van ahí. Entonces ahora nos han otorgado el permiso de costas para todo el verano. Si no si

tocaba correr, bueno no, decían aquí no está permitido vender, esto es un paseo, si es que no has recogido en 20 minutos me llevo todo. El otro año no vendimos nada.

Además de mejorar su situación en la venta ambulante, otro de los propósitos que se persiguen con la creación de asociaciones es poder dar continuidad en el espacio a la celebración de sus fiestas, especialmente el Pawkar Raymi y el Inti Raymi. Tan solo como asociación se pueden obtener los permisos correspondientes del Municipio para la utilización de canchas deportivas, tener acceso a la electricidad para la instalación de luz y música, etc. Además, obtener ayudas o subvenciones de los ayuntamientos para la organización de una fiesta o encuentro de tipo cultural requiere de la previa existencia de una asociación:

[Pablo] Íbamos a hacer Carnaval, tampoco no hemos hecho, porque se fueron justamente casi al Ecuador. Igual este año íbamos a hacer fiestas de Inti Raymi el 16 de junio, pero hay paisanos que se han ido. Ya para el próximo año sí ya estamos ya, pero vamos a hacer antes del 24. A ellos hemos dicho también, pero es que más que todo nosotros somos bien novatos y más pensamos hacer entre nosotros pero no tenemos ideas para decir así que nos ayude el alcalde con una cancha o así, ¿no? Había otra asociación de ecuatorianos. El presidente nos quería ayudar a hacer programa. Entonces dijimos no, mejor hagamos nosotros. De cada persona ponemos 20 o 30 euros. Mejor hacemos entre nosotros mismos no nos metamos por otro lado. Ese señor que está es para provecho, para algunas cosa que él está ayudando. Mejor para el año próximo hacemos algo a partir de enero. Escribimos al Ayuntamiento y decimos que necesitamos alguna cancha o así. Esas cosas en fiestas de Carnaval, nosotros llamamos Pawkar Raymi, queríamos hacer un solo día. Pero otros paisanos que no, que no hagamos así. Siempre hagamos primero un campeonato de fútbol, hagamos el día martes y miércoles y el jueves que sea la final. Entonces, querían hacer encuentro cultural. Tenemos unos grupos de amigos que hacen música pero viven en Portugal, otros viven en Barcelona, si es que te recuerdas o has escuchado, los Charijayac, y una parte de ellos viven en Bélgica. Entonces para reunir a todos, para hacer un encuentro cultural, se nos hacía un poco difícil para invitarles.

La idea de llegar a tener un local donde poder vender artesanía del Ecuador y otro tipo de productos también fue una de las razones que llevaron a la familia Ibarra, junto con otras de las familias otavaleñas de Orduña, a plantearse la formación de una asociación. A fines del mes de mayo de 2006 comenzaron una serie de reuniones entre alrededor de 25 personas para plantear y decidir acerca de la asociación, que finalmente se formó y legalizó con el nombre de Asociación Cultural Indígenas de Imbabura, Ecuador, en julio del mismo año. Desde el comienzo de las reuniones se fueron perfilando dos posturas en torno a lo que se esperaba de la futura asociación: por una parte, quienes enfocaban la propuesta de cara a la venta y obtención de puestos con mayor facilidad, y, por otra, quienes ponían el acento en la necesidad de contar con un local para poder reunirse, hacer bailes, enseñar *kichwa* a los niños, etc.

Tomar la decisión de fundar la asociación y pasar a elegir los cargos correspondientes fue un proceso que llevó su tiempo. No fue mucha la gente que acudió a las reuniones que ellos mismos convocaron y sobre todo las mujeres fueron las que insistieron en seguir adelante con el proceso de toma de decisiones, puesto que tenían muy claro que “no van a venir. Están todos jugando al voleibol”, “para qué hacer otra reunión si no van a venir. Mejor empezar a decidir ya”. Por otra parte, algunas de las mujeres que acudían solas pedían una nueva reunión porque “tenían que informar a su marido” antes de tomar alguna decisión. Finalmente se cumplieron los estatutos, se eligieron los cargos, que ocuparon tanto hombres como mujeres, y se puso nombre a la asociación.

Transcurrido ya más de un año desde la formación de la Asociación no se ha llevado a cabo ninguna actividad. Desde el principio se pensó en realizar un acto público en el que se diera a conocer al pueblo y a las instituciones locales la nueva Asociación; llegaron a realizarse las invitaciones y algunas mujeres comenzaron a organizarse para preparar una comida típica, sin embargo ninguno de estos planes se realizó. La venta ambulante de las familias y los viajes a Ecuador de alguno de los miembros han supuesto el mayor obstáculo para ello:

[Luis] El presidente creo no se pone pilas. No tiene intereses en llevar adelante esa Asociación. Igual está ocupado. Yo le he preguntado e igual no

me ha dicho nada. No sé qué será de hacer, igual no tenemos un guía. Qué cosas tenemos que hacer, o darnos un empujoncito para que la sociedad se active y podamos hacer alguna actividad. A mí sí me gustaría pero yo solo no puedo hacerlo. Se necesita dinero también. Pero más se necesita el apoyo de otras personas. Si estaría bien que se hiciera algunas actividades, ¿no? Estábamos haciendo una actividad de la formación de la Asociación. Igual eso se lo llevó el viento, porque unos empezaron a irse a Otavalo, casi todos se fueron a Ecuador. E incluso colaboramos y el dinero está ahí e igual tiene alguna persona... Ya las invitaciones estaban ya hechas.

[Marta] No sé, si..., aquí no nos integramos, no hay nada. En Ochomayos yo quería hacer algo, no sé si sería bueno, estaba pensando yo con mi esposo, cosas de Ecuador, que en el programa de Ochomayos lo metan eso. La Asociación no se mueve. No hemos hecho nada. Ahora que es verano ya empezando a vender, ya nadie quiere hacer nada, no hemos hecho nada.

Todos quieren que nos integremos, pero nosotros no nos vamos...aquí vuelta la gente... es que la gente de Pucará es más cerrada, hijo, que fuera gente de Otavalo, de Cotacachi, de Peguche, mismo sería otra cosa. Pero no podemos. Si ya no somos como de aquí, yo pienso que ellos no quieren hablar, eso creo que piensan ellos. No solo nosotros ir e igualarnos con los de aquí.

Además de la constante movilidad y la concentración del mayor tiempo posible de las familias en la venta ambulante, al hablar de la Asociación y su escasa actividad hacen referencia a otra cuestión que se relaciona de manera directa con las diferencias y desigualdades que existen entre las comunidades que rodean la ciudad de Otavalo. En su argumentación, Marta lamenta que no haya en Orduña más gente de Otavalo, Cotacachi o Peguche para organizarse, movilizar a la gente y realizar diferentes actividades. No es casualidad que muchos de los líderes indígenas procedan de los sectores artesanales y comerciales más potentes, tanto de la comunidad de Peguche como de la ciudad de Otavalo:

[Marta] Ellos piensan que nosotros somos los cerrados. Aquí en Orduña estamos gente... ellos son de Pucará, la mayoría es de Pucará. Y la gente de

Pucará no puede hablar tan bien el español. Eso también estaba diciendo mi esposo. El esposo de María no puede hablar tan bien, mezcla un poco de *kichwa*. Está hablando en español y mete el *kichwa*. Pienso que no quieren hablar. Será eso, no sé. Yo pienso que no nos encontramos, como decir, con la gente de aquí. No sé por qué es tan distinto. Será porque es más a las afueras y hablan más el *kichwa*, no sé. Recién creo que han empezado a salir y todo eso. Los de Peguche y los de Otavalo creo que han salido los primeros.

Las distinciones que establece Marta con base en la diferente procedencia comunitaria de la población otavaleña de Orduña en cierto modo reflejan que el proceso migratorio es, en gran medida, un espacio de conflictos y competencia en el que los migrantes rivalizan por el control y el monopolio sobre un capital económico, social y simbólico. En este sentido, la información y los contactos con miembros de la sociedad de llegada y de otros grupos de migrantes conforman un capital fundamental para el ejercicio de la venta ambulante. La fuerte competencia que se genera entre estos comerciantes por el control exclusivo sobre este tipo de capital se expresa en el silencio y mutismo que hay acerca de los lugares a los que acuden a vender. La información sobre las localidades donde se puede vender o donde es fácil y barato obtener un puesto es muy codiciada y guardada celosamente por las familias. En no pocas ocasiones, esta competitividad se ve enfrentada y cuestionada por las reglas de reciprocidad e intercambio propias del funcionamiento y la lógica de las comunidades de origen. De este modo, se genera una tensión, siempre latente, entre estos dos polos, que se expresa a ambos lados del océano. Cuando llega un pariente o amigo para insertarse en la venta ambulante esta tensión se acrecienta y en algunos casos llega a situaciones de conflicto entre familiares o amigos. En Otavalo varias veces escuché a los familiares exponer quejas e insinuaciones desfavorables sobre el comportamiento poco colaborador de sus familiares en el extranjero.

Posiciones y prácticas de poder transnacional: la comunidad imaginada

Pero las tensiones y posibles conflictos van más allá de un nivel intrafamiliar y se visibilizan en la geografía migratoria, dando lugar a posiciones dominantes y dominadas. Estas posiciones vienen configuradas por la capacidad que determinados grupos o familias tienen de ejercer un poder y una influencia sobre otras familias. Como ya hemos mencionado, son algunas de las familias asentadas en Barcelona; es decir, los empresarios y comerciantes transnacionales exitosos, los que organizan y financian, en gran medida, la celebración de estas fiestas, a las que acuden personas de diferentes puntos de la geografía española y europea. Estas celebraciones rituales en las que se reactivan los lazos de parentesco y de origen común sirven para sostener y mantener lo que Torres (2004, 2006) denomina el “espejismo de la igualación”. Desde los afiches que convocan a las celebraciones rituales y deportivas se construye y reactiva en la distancia una y otra vez, la idea de la comunidad. La comunidad es la *llacta* y el referente cultural e identitario principal desde el que se construye una ideología que se apuntala, sobre todo, en la idea de la reciprocidad y la ayuda mutua como mecanismos internos característicos de la comunidad andina. En palabras de uno de los principales líderes indígenas:

la comuna es entonces el centro de la reproducción, histórico, donde se genera y desarrolla una ideología, en la cual se despliegan prácticas, convivencias, aprendizajes, socialización de costumbres y que sirve como centro articulador de la cosmovisión indígena (Macas 2001, 92).

Pero estas familias de empresarios exitosos no solo organizan las fiestas en Europa, sino que en muchas ocasiones participan en la estructura organizativa de las fiestas en la comunidad de origen. Ya señalábamos en el capítulo III cómo muchas de las familias migrantes en Orduña regresan a sus comunidades de origen durante la celebración de las fiestas. Este retorno masivo se ha convertido en una costumbre y en una ocasión para mostrar los símbolos del migrante exitoso a través de la compra de terrenos, construcción

de casas o paseos en un coche último modelo. Además, con su vuelta, las familias de migrantes activan los vínculos con la comunidad y refuerzan sus lazos familiares y comunitarios. En este contexto, la fiesta se convierte en un espacio clave en el que, tal y como señala Martínez (2006, 140), para los migrantes mexicas, “se renuevan los lazos comunitarios, se integran nuevas realidades y se actualiza la información entre migrantes y vecinos”.

Sin duda, para el caso de los otavalos, es la fiesta del Pawkar Raymi la que se ha convertido por excelencia en este espacio de interacción social y del alto contenido simbólico. El trabajo de Ordóñez (2008) muestra cómo en el tiempo y espacio festivo se manifiestan las tensiones que tienen lugar entre el grupo indígena y la sociedad mayoritaria blanco-mestiza, pero también las que tienen lugar en el interior del grupo entre las familias exitosas de migrantes y los no migrantes. La fiesta del Pawkar Raymi es parte de un ejercicio consciente de revitalización y, en cierta medida, reinención de toda una serie de tradiciones que se habían perdido. En este proceso son muchos los símbolos y prácticas de carácter moderno que se incorporan a la fiesta: es el caso del famoso Mundial de Fútbol Indígena, en el que banderas e insignias de lugares lejanos se portan con orgullo y reivindican la pertenencia a la comunidad de miles de migrantes asentados en Europa y los Estados Unidos. Pero a la vez que ejercicio de autoafirmación étnica, la fiesta es encuentro de las desigualdades económicas y sociales que existen entre aquellos empresarios transnacionales exitosos y quienes carecen de recursos, sociales y económicos, para afrontar con éxito la aventura transoceánica:

[Luis] Ellos organizan la fiesta. Y bueno, no sé, creo que también en esa situación ellos se aprovechan, porque muchas cosas allá, de la cultura... mucha gente en esa época viaja y quiere ver algo de nuestra gente, conciertos de música de nuestra cultura... y pagan lo que sea por ver un concierto de un grupo bueno. Y ellos como organizan y como saben de eso cobran muchísimo... pero la gente que está ahí no puede, no puede ver esas actividades culturales, porque es mucho dinero lo que se paga. Cuando vivía ahí, y quería irme..., porque a mí me gustan todos los grupos de música, actividades culturales, digamos, danza, digamos el Runa Kay... antes era gratis, antes festejaban y... claro que se daba una colaboración, ¿no? Pero ahora todo eso es pagado y digamos que va a costar a unos 3 dólares paga-

ríamos, pero vale 5, 6 dólares...y no da pues para tanto, o sea, la gente que viaja, como va con dinero eso no le parece nada, pero para las personas que están ahí... igual mi padre no puede ir a verlo, mi madre tampoco. Puede ir pero a uno solo, pero como hay varios no puede ir.

Las tensiones entre los grupos de migrantes y los no migrantes aparecen en el descontento que Jaime expresa porque sus padres no migrantes no pueden acceder, a diferencia de los que viajan, a los festivales musicales y a otro tipo de eventos culturales. La organización del Pawkar Raymi de 2005 fue escenario de un conflicto comunitario, que por una parte refleja las tensiones que se producen entre quienes migraron y quienes se quedaron y, por otra, convierte el espacio de la fiesta en una lucha por el liderazgo y prestigio en la comunidad transnacional. El presidente del comité encargado de la celebración reside en Barcelona y, al parecer, gestionó la fiesta sin cumplir con algunos de los componentes clave que caracterizan la fiesta andina: la reciprocidad, el intercambio y la participación⁴⁰:

[Luis] Aquí es gratis creo que dicen, bueno creo que pagan entrada, no sé. He querido ir pero como está bien lejos no me he ido. Y creo que hacen dinero allá también, hacen dinero aquí y hacen dinero allá, los Ruiz. Porque igual uno de mis primos lleva un equipo de básquet y han sido campeones tres veces aquí en Otavalo en el Pawkar Raymi. Y cuando ellos han organizado no les ha pagado lo que tenían que cobrar, lo que supuestamente estaba en el premio. Ellos se han venido acá, escuché decir. Bueno las medallas les ha dado y el dinero que tenían que cobrar por lo que han ganado. Y el premio creo que era un toro y no les ha dado. Y para reclamar les han reclamado y ellos han venido acá. Digo, igual ellos también se aprovechan de eso.

Las familias más exitosas, que organizan la fiesta en Otavalo y lugares como Barcelona o Madrid, amplían los límites de una comunidad que se consolida simbólicamente más allá de sus fronteras. Además, el ritual nos muestra las luchas que están operando por las posiciones de poder que se han ido

⁴⁰ Los testimonios que, en torno a esta cuestión, recoge en Peguche Ordóñez (2008) coinciden con los que pude contrastar en Orduña.

configurando en un escenario ahora transnacional, unas posiciones que nunca están definitivamente ganadas, sino que hay que legitimar una y otra vez a lo largo del tiempo. Y es precisamente el ritual festivo con su potencial simbólico y transformativo uno de los lugares y momentos donde las luchas entre quienes se quedaron y quienes migraron expresan y simbolizan la desigualdad socioeconómica que caracteriza a la población otavaleña. En este sentido, el que miembros destacados de esa población asentada en Barcelona decidan y asuman la presidencia del comité encargado de organizar el Pawkar Raymi en Peguche puede verse como una estrategia de lucha, que en este caso se despliega desde Barcelona para transformar la composición de las posiciones y relaciones de poder.

Además de expresión de un conflicto sin resolver, que hunde sus raíces en un proceso histórico de diferenciación socioeconómica de las comunidades, la fiesta es lugar y expresión de construcción y resignificación de identidades. En este sentido, en origen el Pawkar Raymi se ha constituido como un espacio de revitalización de la identidad indígena mediante la reinención de ritos de carácter prehispánico y la incorporación de otros nuevos⁴¹. Es importante señalar que este proceso de reconstrucción y recuperación de elementos identitarios indígenas tiene lugar en un contexto de profundos cambios políticos y sociales en las tradicionales relaciones entre los indígenas y la sociedad dominante blanco-mestiza. La revitalización y reivindicación de las fiestas por parte del mundo indígena tuvo un momento clave cuando los indígenas otavalo tomaron la decisión de no participar en la fiesta del Yamor, que organizaba tradicionalmente el ayuntamiento de la ciudad de Otavalo. Asociado con un antiguo rito andino, este festival se convierte en uno de los acontecimientos culturales más importantes de la ciudad de Otavalo, con gran afluencia de público, tanto nacional como extranjero. Ahora bien, la participación de las comunidades indígenas en la fiesta del Yamor fue marginal y, en cierto sentido, decorativa y representativa de un

41 Uno de los elementos recuperados es el Tumarina, un ritual de purificación en las aguas de la cascada de Peguche. Cuando hablamos de nuevos elementos nos referimos al fútbol, pero también a la elección de la Ñusta Pawkar Raymi (elección de la reina bajo los criterios de hablar bien el *kichwa* e ir bien vestida, según los cánones tradicionales), la noche del Runa Kay, el Runacunapac Micunacuna (festival de comida autóctona) y el Vida Maskay u homenaje a los primeros migrantes.

otro exótico y folclórico para las miradas mestizas y extranjeras. De este modo, en la década de los setenta y en un contexto de movilización política, los indígenas se negaron a participar en el espectáculo turístico organizado por el ayuntamiento y llevaron a cabo celebraciones alternativas en las comunidades (Korovkin 1997, 1998). Así, la revitalización y reinención de las fiestas y símbolos identitarios indígenas ha de situarse en el marco de la lucha indígena por sus derechos y su reconocimiento en el ámbito nacional.

En este escenario, las reiteradas referencias a la *llacta* o comunidad andina se convierte en uno de los elementos identitarios centrales desde el que se articula el discurso de los líderes indígenas en Otavalo y también de los empresarios más exitosos instalados en el extranjero. Más allá de las discusiones acerca de la legitimidad o falsedad de la comunidad indígena, lo interesante es, tal y como plantea Anderson (1993), la manera en que esta comunidad es imaginada. El Pawkar Raymi, los campeonatos de fútbol y otras tantas celebraciones que tienen lugar a ambos lados del océano son espacios privilegiados en los que reactivar y poner en juego los elementos con los que la comunidad se imagina a sí misma: la *llacta*, el *kichwa*, el baile, el hornado, etc. Sin embargo, y en relación con un pasado en el que los límites y fronteras de la comunidad se hacían coincidir con un territorio, ahora esta comunidad imaginada no tiene límites territoriales, se ha desterritorializado. Es una comunidad extensa o expandida, en la que sin embargo el referente territorial de origen tiene y mantiene un significativo papel a pesar de verse cuestionado y contestado desde otras posiciones de poder, que se han ido gestando con el tiempo al otro lado del océano.

Pero además, otro rasgo que ya apuntábamos en páginas anteriores es cómo a través de los discursos y llamadas a la *llacta*, que se reformulan en el tiempo de la fiesta, la comunidad se imagina armónica e igualitaria. Y en este sentido, si la reinención y reorientación de los mitos del pasado son parte de la elaboración de un proyecto social de futuro para el pueblo otavalo, también forman parte de la construcción de una idea de comunidad en la que las profundas diferencias socioeconómicas quedan obsoletas. El que Torres (2004, 2006) denomina “espejismo de la igualdad” no es sino un reflejo de un proceso dinámico de hegemonización, que se lleva a cabo desde la elite indígena en un contexto de lucha y reivindicación.

ción frente al Estado-nación ecuatoriano. Cuando hablamos de hegemonía nos estamos refiriendo a las múltiples estrategias que el poder desarrolla y mediante las cuales legitima su dominación. Tomando a Gramsci como referencia clave:

ganar hegemonía significa establecer pautas morales, sociales e intelectuales en la vida social para difundir su propia concepción del mundo en todo el entramado de la sociedad, equiparando así sus propios intereses con los de la sociedad en su conjunto (Eagleton 2005, 156).

Es la elite indígena otavaleña, vinculada en su formación con los exitosos empresarios transnacionales, el sujeto de este incipiente y desigual proceso de hegemonización que en parte se materializa en las prácticas festivas que tienen lugar en los diferentes lugares de la geografía migratoria. Sin duda, los rituales festivos son un *locus* idóneo para la producción de significados y es así como agentes de ambos lados del océano pugnan y rivalizan por el control y la apropiación de la fiesta.

Ahora bien, este proceso en el que una parte de la población se ha consolidado como elite dando lugar a lo que algunos denominan burguesía indígena, solo tiene sentido en el contexto de la lucha de los pueblos indígenas en el Ecuador. Por una parte, la elite indígena está construyendo un discurso de legitimación frente a un Estado-nación que sistemáticamente les ha excluido y confinado a la periferia. Pero hay un efecto secundario de este discurso y es que al presentarse como un grupo homogéneo frente al Estado-nación ecuatoriano las profundas diferencias y desigualdades internas desaparecen. Las minorías, los grupos subalternos, no son homogéneos, tienen sus jerarquías internas y desigualdades, y en este sentido los otavales no constituyen una excepción. Pero no es menos cierto que comprender las prácticas y usos que revelan las inequidades dentro del grupo exigen que tengamos en cuenta la realidad política y social en las que tienen lugar. En este caso, como en muchos otros, interpretar el texto de un afiche, la referencia a la *llacta* o el regreso de miles de migrantes durante las fiestas nos obliga a ampliar nuestro marco analítico para ver cómo estas prácticas se insertan y entrelazan con los contextos de origen.

Chicago y Arizona

Ha sido Javier, el segundo de los hermanos, el que se ha aventurado a dar el salto a los Estados Unidos. Javier tiene una larga experiencia migratoria. A comienzos de los ochenta viajó a Colombia y a fines de esta misma década a Holanda. El primer matrimonio, muy joven, con una profesora indígena no resultó y se casó posteriormente con Elena. Del primer matrimonio tuvo un hijo, Rafael, que fue criado con sus hermanas más pequeñas como un hermano más. Elena, también de la comunidad de Peguche, es prima del dueño de la Hostería Ayahuma, un rústico y bello lugar para turistas que surgió del matrimonio entre el primo de Elena y una mujer holandesa. A través de este contacto, Javier, y luego sucesivamente parte de la familia, salió a Holanda. Después de varios viajes, Javier se asoció con su hermano Miguel, y durante cinco años se dedicaron a tejer en la casa y a vender a mayoristas de Otavalo y a compradores extranjeros de Canadá, Estados Unidos y Francia. Tenían contratadas a unas 12 personas que trabajaban con los telares eléctricos en la casa. El horario de trabajo era muy flexible y dependía en gran medida de la cantidad y tiempos de los pedidos. A los trabajadores se les pagaba por prenda realizada y se les daba, como hasta ahora, de comer en la misma casa. Fue una buena época, de mucho trabajo, pero de grandes beneficios. En aquel tiempo, recuerda Elena, “nos alzamos de la sociedad”. Construyeron en Peguche una moderna casa de tres pisos, compraron un terreno en La Ciudadela, un moderno coche y un pequeño terreno cercano a su casa, destinado al primer hijo. Pero con el proceso de la dolarización las ventas comenzaron a no ser rentables y los beneficios disminuyeron. La continua inestabilidad de los precios del material para los tejidos y el encarecimiento de los productos básicos se dejó sentir con gran fuerza.

Ante la nueva y difícil situación económica, Javier y su esposa, Elena, comenzaron a viajar a México. Compraban la mercadería a crédito a mayoristas de Otavalo y rotativamente iban a México donde vendían de piratas en el Zócalo de la ciudad de México. No les iba mal, pero en uno de los viajes Elena no obtuvo los beneficios esperados y se endeudó. Javier cruzó desde México a los Estados Unidos y se instaló en Chicago, a través del

contacto con un primo de su primera esposa, que para ese entonces residía en Nueva York. Durante cinco años Javier, y su primer hijo, Rafael, han estado viviendo en Chicago, dedicándose sobre todo a la venta de textiles y artesanías en diferentes ferias. En alguna ocasión, cuenta Elena, se han arriesgado a vender de piratas en la calle, lo que les ha ocasionado problemas con la Policía, ya que ambos se encuentran en situación irregular. Chicago se ha convertido de esta manera en otro de los ejes que dibujan la geografía migratoria de este grupo doméstico. El padre de Javier y su hermano Salvador han viajado en numerosas ocasiones llevando y trayendo mercadería. También la madre de Javier ha viajado a Chicago en un par de ocasiones por motivos de salud.

En numerosas ocasiones las remesas han sido motivo de disputa y enfrentamiento entre la mamá de Javier, Marina, y su esposa, Elena. En este sentido, hay que señalar que en general se han destacado los aspectos positivos que juegan en la migración los lazos y redes familiares, pasando por alto los conflictos y relaciones de poder intrafamiliares. En el caso de Elena y su suegra los problemas se agudizaron tras la boda, puesto que en un primer momento residieron con los padres de Javier. En aquel tiempo, recuerda Laura, el dinero que ganaba Javier en sus viajes quedaba bajo el control de Marina, que era quien luego lo distribuía según sus propios criterios. Sin duda, la regla de residencia patrilocal durante los primeros años genera una relación considerada como difícil: es la relación entre la madre del novio y su esposa. Tanto en el caso de Laura como en el de Verónica esta relación ha estado teñida de discusiones y malestares, que tan solo en el caso de Laura han provocado un enfrentamiento con Marina. En este sentido, se debe destacar que Laura procede de una familia relativamente exitosa y tiene estudios universitarios, lo que hizo que: “no me dejase manipular”. A pesar de que en la actualidad los desacuerdos y enfrentamientos directos no son comunes, en más de una ocasión percibí cierto tono irónico entre los miembros de la familia al referirse a Laura. Sin duda, y a pesar de que de cara al exterior se sostenga el ideal de la solidaridad familiar, dentro de la familia es una constante la existencia de acuerdos múltiples, flexibles y conflictivos. En una familia transnacional el control sobre la distribución y utilización de los ingresos que provienen de la migración se constituye en algo fundamental.

Otra de las hermanas radicada en los Estados Unidos es Mercedes, la menor de las mujeres. Su primera salida fue a Tulcán, a los catorce años para trabajar en el local de textiles de su hermano Salvador. A los 18 años viajó por primera vez a Arizona, a través de una familia ‘gringa’ mormona que estaba de turismo por Otavalo y, como ella dice, “se encariñó conmigo”. Esta familia le da alojamiento; a cambio ella hace las tareas domésticas. Además, trabaja para otra familia estadounidense cuidando a los hijos de ocho de la mañana a las seis de la tarde, y gana 400 dólares al mes. Mercedes es, por tanto, la única de todos los hijos que ha entrado a trabajar directamente al servicio doméstico y que no ha centrado su tiempo y trabajo en la venta ambulante. Sin embargo, en más de uno de sus viajes ha llevado pequeñas cantidades de mercadería para vender, y en otras ocasiones ha aprovechado su viaje para llevar mercadería a su hermano Javier, que reside en Chicago. En su primer viaje Mercedes entró a los Estados Unidos con una visa de seis meses y se quedó en el país por tres años en situación irregular. Al cabo de este tiempo ha estado ‘bajando’ a Ecuador cada seis meses, aproximadamente, y ha permanecido en los Estados Unidos siempre de forma irregular.

Su último viaje a Ecuador coincidió con mi estancia en Peguche, así que pude conocer y pasar mucho de mi tiempo con la inquieta y curiosa Mercedes, que constantemente me interrogaba sobre todo tipo de cuestiones. Lo primero que me llamó la atención, nada más conocerla, fue el que vistiera chándal, con visera, y los ojos ligeramente maquillados. Entabló conversación conmigo rápidamente y me propuso “ir a trotar” temprano a la mañana siguiente, invitación que rechacé explicándole que no todas las gringas hacíamos *jogging* por las mañanas y que yo solo estaba dispuesta a trotar en caso de que alguien me persiguiese. La mayor parte de las mañanas, antes de su regreso a los Estados Unidos, Mercedes salió a correr junto con algunos de sus sobrinos. Su obsesión por estar delgada y no comer grasas era constante y muy familiar para mí, pero no dejaba de resultarme curiosa, puesto que era la primera vez que escuchaba a una mujer otavaleña su preocupación por mantener la línea. Mercedes me explicaba que con el *anako*, prenda que vestía para acudir a la Iglesia y a eventos familiares importantes, disimulaba, pero que en Arizona, donde viste con chándal y vaqueros, la cuestión era más difícil.

Todos estos rasgos pueden ser explicados en términos de aculturación al entrar en contacto con el estilo de vida occidental; sin embargo, junto a este tipo de pautas externas conviven otras que muestran como Mercedes continúa inserta en los valores y en la lógica de reproducción del grupo doméstico. Durante su última estancia llevó al médico a sus dos padres, con objeto de que les hiciesen una revisión general. También gastó una suma considerable en poner una barandilla a la escalera de la casa, pensando en la seguridad de su madre. Mercedes ha invertido sus ahorros en la compra de un terreno por 8.000 dólares en Peguche, que por el momento es aprovechado por su madre para plantar guisantes. Al preguntarle por sus proyectos de futuro, sacó el tema de los estudios, le gustaría “ser licenciada”, al igual que la mayor parte de sus amigas gringas y ecuatorianas. Así, podría establecerse en Otavalo y dar clases de inglés. Sus hermanas, entre bromas y risas, le dicen que se case con un gringo rico y se quede a vivir en los Estados Unidos. En febrero de 2007 Mercedes se casó en Arizona, tal y como me cuentan las hermanas en Orduña, con un joven gringo de origen mexicano y miembro también de la Iglesia mormona. Los padres acudieron a la boda y este invierno próximo la joven pareja tiene la intención de viajar a Peguche para que toda la familia se conozca. Desde Orduña, Rosa ahorra y hace cálculos sobre el costo de los billetes de avión, porque quiere hacer coincidir su viaje a Ecuador con el de su hermana y su recién estrenado esposo, las Navidades próximas.

Conversiones y vínculos religiosos

El hecho de que Mercedes ‘fuese llevada’ a los Estados Unidos por una familia gringa mormona, así como su posterior matrimonio con un joven perteneciente a la misma confesión religiosa que ella, abría la necesidad de tomar en consideración la religión en el ámbito de la migración de la familia Ibarra. En el pasado, el padre de Mercedes había expandido sus redes comerciales a través del contacto con personas estadounidenses pertenecientes a la misma Iglesia. Además, la presencia de lo religioso era palpable en las paredes del salón de la familia Ibarra en Peguche, donde,

entre un inmenso mapa de la ciudad de México, fotografías de los hijos mayores en Chicago y una caracterización de Esteban como indígena norteamericano, destacaban estampas y fotografías de los templos mormones de Lima, Guayaquil y Uta. En una de las primeras conversaciones que mantuve con Esteban, desayunando con tostado y contemplando por la ventana la belleza y solemnidad del volcán Imbabura, me preguntó si sabía que ellos pertenecían a una secta. Ante mi respuesta afirmativa, pues conocía por sus hijas en Orduña que toda la familia era miembro de la Iglesia de Jesucristo de los Santos de los Últimos Días (Ijsud), comenzó a comentarme alguno de los aspectos de su conversión. Esteban fue una de las primeras personas de la comunidad, tradicionalmente católica, pero que ya para entonces contaba con un alto número de evangélicos, en ingresar en 1971, a la Ijsud.

Su conversión del catolicismo al mormonismo no pasó desapercibida en el seno de la comunidad y pronto se convirtió en objeto de críticas y habladurías. Las mejoras realizadas en su casa y las de sus hijos se debían, según los rumores, a que esta nueva Iglesia les daba dinero cuando, dice Esteban, “es al revés, si yo gano 200 o 300 dólares 20 he de darles”. Al parecer, y con el paso del tiempo, la gente fue cambiando de opinión y hoy en día son varias las familias mormonas en la comunidad, junto con una mayoría de evangélicos y católicos. Esteban abandonó el catolicismo porque: “No es bueno. En cada celebración se bebe. Si yo tengo lo que tengo es porque he trabajado y no he bebido ni gastado en alcohol”. Su servicio en la Iglesia ha sido muy activo, fue Obispo o Presidente de Rama⁴² y en la actualidad realiza continuos viajes al templo de Guayaquil además de velar, junto con sus hijos y cuñados, por la buena marcha del mormonismo en las diferentes ramas⁴³ de la zona.

42 La Ijsud tiene una estructura jerárquica en cuya cúspide se encuentra la primera presidencia, formada por el Profeta y dos Consejeros. Le sigue el Quorum de los Doce, la Presidencia de Área, la Presidencia de Estaca, el Obispo o Presidente de Rama y, por último, la familia.

43 A nivel local la Iglesia se divide en unidades denominadas estacas, formadas por barrios o ramas. Cada estaca es presidida por una presidencia, compuesta por un presidente y dos consejeros. Los barrios o ramas son dirigidos por un obispo, que también es asistido por dos consejeros, formando el obispado de barrio. Cada barrio está compuesto por un número reducido de familias que se relacionan entre sí y cuyos miembros ocupan posiciones de liderazgo, llamadas ‘llamamientos’, que son ocupados de manera voluntaria y sin recibir pago alguno.

La conversión al mormonismo de la familia Ibarra es parte de un amplio proceso de conversión religiosa que comenzó a finales del siglo XIX y comienzos del XX, con la llegada de las primeras misiones protestantes⁴⁴. A pesar de la temprana llegada, no fue hasta la década de los sesenta que el protestantismo aumentó rápidamente entre la población indígena. En su estudio sobre el protestantismo indígena en la provincia de Chimborazo, Andrade (2004) analiza detalladamente cómo este crecimiento se encuentra en relación directa con tres fenómenos: las transformaciones socioeconómicas que estaba experimentando la Sierra, las reformas en el seno de la Iglesia católica y las prácticas de los propios misioneros protestantes.

Para el caso de las comunidades otavaleñas, ha sido Korovkin (1998) quien mejor ha mostrado el lugar que la religión ha ocupado en el desarrollo comercial de los otavalos. A través del estudio de las comunidades de Carabuela y Peguche, Korovkin examina cómo la expansión del mercado de tejidos y artesanías indígenas ha afectado y transformado las dinámicas e instituciones comunitarias. Y en este proceso de cambio uno de los elementos que, junto con la educación formal, ha jugado un papel destacado ha sido el de la conversión religiosa. En efecto, el crecimiento en la producción de textiles en las comunidades de Otavalo ha ido acompañado de la aparición y propagación de iglesias no católicas, como los protestantes y mormones. En el caso de la comunidad de Carabuela, Korovkin muestra cómo la rápida conversión de muchas familias del catolicismo al protestantismo y mormonismo era un indicativo del deterioro que venían sufriendo desde tiempo atrás, las prácticas comunitarias tradicionales.

De este modo, en la medida en que más y más familias centraron su actividad en la producción de textiles, y la agricultura familiar fue perdiendo peso, las prácticas de intercambio y reciprocidad inscritas en el ciclo agrícola comenzaron a debilitarse. Las conversiones religiosas, aunque no eran responsables directas de este debilitamiento, colaboraron en gran medida con ello, puesto que cuando una familia rompía con los ritos católicos también

⁴⁴ Las primeras misiones protestantes en el Ecuador fueron la Unión Misionera Evangélica (Gospel Missionary Union) en 1896, y la Alianza Cristiana Misionera (Christian and Missionary Alliance) en 1897. Hay que tener en cuenta que fue en este mismo año cuando el Gobierno liberal de Eloy Alfaro recogió en la nueva Constitución ecuatoriana la libertad de conciencia.

lo hacía con las prácticas de intercambio y reciprocidad que estaban inscritas en las ceremonias y festividades. En consecuencia, no es extraño que la figura del comerciante exitoso coincida con su pertenencia al credo evangélico:

En las tierras altas andinas del Ecuador, muchos comerciantes de éxito son protestantes (o “evangélicos” como se les conoce localmente) en lugar de católicos; al cambiar de religión, estos empresarios se apartaron de sus obligaciones como cabezas de familia ligados a la iglesia católica. El evangélico convertido llega a ser, en cierto sentido, un “extraño” en su propia comunidad, lo que lo aísla de las demandas de apoyo de otros según las estrictas normas católicas (Kyle 2003, 319).

Aunque en la literatura sobre los otavalos queda por estudiar esta cuestión con mayor profundidad, podemos postular que existía una relación entre la conversión al protestantismo y mormonismo y el éxito comercial, en la medida en que la primera permitía una acumulación de riqueza cuya redistribución quedaba antaño asegurada a través de las normas de intercambio y reciprocidad. En este contexto de quiebre de la lógica comunitaria, las conversiones de las familias provocaron incidentes que muchas veces, como en el caso de Esteban y Marina, no pasó de las habladurías y la pérdida de confianza entre sus vecinos⁴⁵. A pesar de que hoy en día no hay enfrentamientos directos, la cuestión religiosa sigue siendo un tema espinoso. Así, Lema Otavalo (2003) al describir Peguche presenta una comunidad internamente dividida por cuestiones religiosas y políticas donde cada barrio gestiona sus propias obras de infraestructura. Las palabras que recoge de uno de los vecinos hacen mención precisamente de los problemas que apenas hace dos años surgieron, cuando se planteó la construcción de una capilla mormona, a lo que parte de los vecinos se opusieron, alegando que iba a provocar mayor desunión en la comunidad. Esta propuesta fue realizada por miembros de la familia Ibarra, una iniciativa que, como me contaba Esteban, de nuevo llevarían a la Junta para ver si esta vez lo conseguían.

Cuando en una comunidad como Peguche, con presencia católica, protestante y mormona, uno pregunta por las diferencias entre estos tres

⁴⁵ En otras ocasiones la conversión provocaba reacciones más airadas, como en el caso de la comunidad de Carabuela, donde protestantes y mormones fueron obligados a tomar una ‘ducha de chicha’.

grupos religiosos la respuesta inmediata es que los católicos beben alcohol y el resto no. El consumo de alcohol asociado a los rituales católicos y el sistema de hacienda ha sido muy común en el pasado y ha generado no pocos casos de alcoholismo entre la población indígena. Collier y Buitrón (1949, 97) relataban en su obra cómo tras la misa católica los indígenas acudían a la taberna, donde comenzaban a bailar y beber hasta que emprendían el regreso a sus comunidades. Era común que el hombre acabase dormido bajo los efectos del alcohol en la vereda del camino, mientras la mujer esperaba pacientemente a que se le pasase la borrachera para seguir camino y llegar a la casa. No sin cierto tono romántico los autores se asombran de la capacidad de los otavals para consumir alcohol:

Bebidos como los dioses, tambaleándose con la chicha, los Indios beben con una capacidad y un vigor inigualable en este mundo. Bebiendo, bailando, bebiendo. Hasta que caen inconscientes bajo el sol ecuatoriano (Collier y Buitrón 1949,100)⁴⁶.

No bajo el sol ecuatoriano pero sí bajo el nublado cielo de Orduña, el modo de consumir alcohol hasta caer desmayados es algo que llama la atención a la población nativa⁴⁷. De hecho, el desmedido consumo de alcohol en la pasada edición del campeonato de fútbol, una fiesta que parecía nunca iba a tener fin, fue una de las pocas ocasiones en que surgieron problemas con los vecinos, que en esta ocasión acabaron por llamar a la *ertzaintza*⁴⁸. Esta fue una de las razones por las que el ayuntamiento no veía con buenos ojos la celebración del segundo campeonato de fútbol indígena. Sin embargo,

46 "Drunk as the gods, staggering with the chicha, the Indians drink with a capacity and vigor unequaled in this world. Drinking, dancing, drinking, till they fall unconscious in the equatorial sun" (1949, 100).

47 Se trata, como establece Pedreño (2007) para la población ecuatoriana en Murcia, de un caso de *hipervisibilización* de la población migrante en el imaginario de la población autóctona. Es un caso especialmente llamativo en una sociedad como la vasca, en cuyas fiestas populares, como las de Orduña o Bilbao, la borrachera colectiva de jóvenes y no tan jóvenes es socialmente consentida y remediada al día siguiente por los ayuntamientos con un impresionante despliegue de trabajadores y modernas máquinas.

48 Cuerpo policial autonómico creado en 1982 en desarrollo del Estatuto de Autonomía del País Vasco de 1979.

en esta ocasión la organización del evento estuvo en mano de las familias mormonas. Tanto durante los partidos como en la noche de entrega de premios, las mujeres que prepararon comida y bebida se negaron a servir alcohol. Una de las consecuencias del consumo desmedido de alcohol entre la población indígena ha sido la violencia intrafamiliar. No es extraño, entonces, que sean las mujeres quienes valoran muy positivamente el abandono del consumo de alcohol por motivos religiosos:

[Adela] Más que todo yo me acuerdo que mis padres no tomaban, eso me gustaba bastante. Éramos de la religión entonces no tomaban y no había esa discusión. Y en cambio veía a la gente que pasaba por la calle como hasta ahora a veces están pasando los borrachos... En Ecuador se emborrachan mucho y hasta que se caen al suelo y eso... y yo veía a mis amigas de mi misma edad, a mis vecinas, que pasaban con los padres llorando: "vamos papito que a la casa" y hasta le pegaban a veces y se quedaban llorando en la calle sentadas hasta que se despierte... y entonces esas cosas a mí no me gustaban. Mi papá siempre nos ha enseñado también la religión y eso, que hay que vivir así y me ha gustado bastante... nos llevaba a la iglesia los domingos, a veces hasta nos íbamos a pie cuando no teníamos dinero. La mayoría eran católicos y a mi papá no le querían porque decían que no toma, que no son como él así. Pero mi papá siempre ha dicho que cada cual tiene que buscar las cosas que le gustan. Hay personas, hasta familiares mismos, que no nos quieren aceptar porque no tomamos, dicen que vienen solo a estar aquí, solo viendo lo que toman, dicen. Algunos vuelta en cambio se han vuelto a la Iglesia, les ha gustado y todo eso.

La prohibición de consumir alcohol es uno de los elementos que, frente a los católicos, une a mormones y evangélicos. Ambos grupos religiosos comparten la insistencia en los asuntos morales y éticos (obediencia, honradez, trabajo) y la prohibición de los que consideran vicios (tabaco y juego, además del alcohol). Este énfasis en la moralidad y en un comportamiento recto es destacable en la medida en que facilitó la llegada de los primeros misioneros mormones. En efecto, cuando estos misioneros llegaron a Otavalo se encontraron con un contexto religioso entre la población indígena muy diferente de la tradicional cultura hegemónica de

la sociedad blanco-mestiza. Gran parte de la población indígena a la que se enfrentaban los misioneros mormones era para ese tiempo evangélica. Los mormones, que habían entrado al Ecuador a mediados de la década de los sesenta, no llegaron a Otavalo hasta 1965⁴⁹. Desde su llegada han sido cinco las capillas mormonas que se han construido, una en la ciudad de Otavalo y las demás en las comunidades de Agato, Cotama, Pucará y Quiroga.

Las mismas fotos que adornan las paredes de la sala de estar de Esteban y Marina están colgadas en la casa de Santiago y Marta en Orduña. Además de las fotos de los padres de Marta en Utha, ella y Santiago sonríen en otra de las fotografías, recién casados, con el templo de Lima a sus espaldas. Cuando decidieron contraer matrimonio, el templo de Guayaquil aún no se había construido y viajaron hasta Lima para casarse, de acuerdo con el rito mormón. La mayor parte de los domingos, salvo por motivos de trabajo, Santiago y Marta acuden junto con sus hijos a la capilla mormona que hay en el centro de Bilbao⁵⁰. Junto a ellos unas cuatro familias otavaleñas asentadas en Orduña y otros latinoamericanos procedentes de Colombia, Bolivia, Chile y Argentina se suman a la población nativa. Además de las reuniones dominicales, tienen entrevistas con el presidente, celebran fechas especiales, como la Navidad, y realizan ritos como el bautismo y boda. La pertenencia a la Ijsud supone, para los miembros de la familia Ibarra, entrar a un espacio diferenciado, donde las personas se convierten en hermanitos o hermanitas y se generan lazos y vínculos de amistad y apoyo. Hay que destacar que este espacio definido por las relaciones entre hermanitos y hermanitas supera y va más allá de los tradicionales límites sociales y simbólicos de la comunidad de origen. En el pasado, y bajo el credo católico, el acceso a ciertos recursos de la

49 En 1965 visitó la ciudad de Otavalo Elder Spencer W. Kimball. Al año siguiente se organizó la primera rama de la Ijsup en Otavalo. La primera estaca, totalmente indígena, fue creada en diciembre de 1981.

50 La Ijsud se introdujo en España en los años sesenta. A partir de 1965 estableció para España cinco misiones geográficas: Bilbao, Barcelona, Madrid, Málaga y Canarias. La Misión de Bilbao es de 1978 y cubre a modo de distrito eclesiástico las tres provincias vascas, Navarra, Logroño, La Rioja, Cantabria y Burgos. En la provincia de Bizkaia cuenta con 525 miembros, y en el distrito completo con 1.900.

sociedad blanco-mestiza se realizaba mediante la elección de un compadre que perteneciese a este grupo. En este sentido, el compadrazgo permitía o posibilitaba el cruce de fronteras étnicas. En el caso de la Iglesia mormona, lo que hemos encontrado es que el espacio de encuentro y celebración no es exclusivamente indígena, sino que tanto en Otavalo como en el caso de la población indígena mormona en Orduña las relaciones que configuran este nuevo espacio se basan en un elemento, la pertenencia religiosa, que trasciende en cierta medida fronteras de etnia y clase.

Pude asistir en Otavalo al III Campeonato de Fútbol organizado por la Ijsud en la comunidad de Cotama y en el que jugaron equipos de las comunidades de Peguche, Carabuela, Pucará, Quinchuquí, Ilumán y de la ciudad de Otavalo. La inauguración del campeonato comenzó con un discurso de las autoridades de la Iglesia y con la elección de la reina del campeonato entre las damas de honor de cada equipo. Las damas de honor, colocadas en una hilera de cara al público, estaban vestidas al modo tradicional, incorporando al cotidiano traje indígena de las mujeres elementos festivos indígenas como el sombrero. Admirando los bordados de sus blusas de pronto me vi sorprendida por la imagen de una joven vestida con un escotado y ajustado vestido de fiesta, maquillada y peinada especialmente para la ocasión. Ante mi sorpresa, Mercedes y Elena me explicaron que entre los equipos que se enfrentaban había uno formado por mestizos y que su dama de honor era, obviamente, mestiza. En la boda a la que asistí en la comunidad de Peguche había entre los familiares e invitados un grupo de jóvenes de Otavalo que se acomodaron en un rincón y que apenas interactuaron con el resto de la gente. Eran amigos y amigas de la novia y formaban parte también de la Ijsup.

Este tipo de vínculos religiosos, muy importantes y valorados por las familias mormonas, juegan un papel clave en el proceso migratorio. Así como los lazos creados a través de la institución del compadrazgo eran clave en el desarrollo de la migración otavaleña, el elemento religioso se ha convertido en este caso en punto de unión y conexión de las familias mormonas en los diferentes espacios migratorios. Hay procesos migratorios que han dado comienzo y se han posibilitado a partir de las redes establecidas entre los miembros de la misma Iglesia. Este fue el caso de Ángela, a

quien conocí un domingo en la casa de la familia y quien me pidió llevase una carta a su hermana que residía en Bilbao. Ángela trabajaba en Otavalo para Elena y Javier y su hermana había llegado a Bilbao a través de Rosa, que la había ‘llevado’. Cuando pregunté a Ángela por su relación con la familia Ibarra me contestó que no les unía ningún parentesco, pero que eran de la misma Iglesia. Encontré más casos como este en el que era precisamente el elemento religioso el que articulaba diferentes redes de apoyo, información y ayuda. Desde aquí, y a mi regreso de Otavalo, el dato de que las cuatro familias que organizaban el II Campeonato de Fútbol Indígena fueran mormonas adquirió un significado que hasta entonces no había sabido ver. Esta consideración del elemento religioso, en este caso el mormón, suponía reconocer la importancia y el potencial que la dimensión religiosa posee en los movimientos migratorios transnacionales.

Sin embargo, aunque la Ijsud mantenga un espacio continuo en el que sus miembros se encuentren y reafirmen su pertenencia, este espacio no deja de estar atravesado por fronteras étnicas, de género y de clase. Durante los últimos años, la Misión en Bilbao ha sufrido, como en el caso de otras Iglesias en España, un proceso de latinización. Además de los nativos, son ahora familias de origen boliviano, colombiano, ecuatoriano y argentino las que se sientan en los bancos de la iglesia todos los domingos, dando lugar a una congregación religiosa que podríamos denominar multiétnica. Entre todas estas familias se sitúan los otavalos, “ya somos un banco entero de indígenas”, cuenta Santiago. Se trata de familias que comparten con las anteriores un origen geográfico, pero también la experiencia de siglos de construcción de una frontera entre lo blanco y lo indígena. Con esto quiero decir que en la migración transoceánica de los otavalos confluyen, al menos, dos tipos de membresía: la adscripción religiosa y la adscripción étnica. La pertenencia a la comunidad religiosa mormona supone para estas familias salir momentáneamente de los límites de la etnicidad y establecer puentes con la sociedad blanco-mestiza en Otavalo y con la sociedad autóctona en Euskal Herria.

Al construir la trayectoria migrante de la familia Ibarra podemos ver cómo la conversión de Esteban ha supuesto una ampliación de las redes de contactos más allá de los límites de la comunidad indígena. En su

caso concreto, los lazos con misioneros o miembros de la Ijsud le han supuesto vincularse al comercio de textiles y trabajar en la cadena de importación de sacos de lana a los Estados Unidos. Otra de las personas para quien la pertenencia a la Ijsud ha sido fundamental en su proyecto migratorio ha sido Mercedes, la hermana más pequeña. El contacto con una familia estadounidense mormona ha significado el puente para instalarse en los Estados Unidos, a la vez que una fuente de ingresos al trabajar en el servicio doméstico y el cuidado de los niños para esta familia. Su campo de relaciones de amistad en Arizona ha estado mediado por su pertenencia a la Ijsud, de tal modo que sean ecuatorianas o de origen latino sus principales amistades las ha realizado en el ámbito de la Iglesia, trascendiendo las fronteras de la comunidad indígena. Además de elemento clave en el proceso migratorio, el contacto con otros hermanitos y hermanitas latinoamericanos en Bilbao ha supuesto, para la familia Ibarra, en Orduña información sobre lugares para la venta, el costo de los locales, obtención de mercadería, etc.

La consideración y examen de las prácticas religiosas de la familia Ibarra nos muestra cómo la pertenencia a una Iglesia ha jugado un papel relevante en el desarrollo del proceso migratorio. Por otra parte, estas prácticas muestran cómo pueden generarse en los procesos migratorios diferentes sentidos de pertenencia que conviven simultáneamente. En este sentido, Levitt 2004 ha mostrado cómo los migrantes pueden utilizar la religión para diseñar cartografías de pertenencia alternativa. De cara al futuro, y dependiendo en gran medida de los rumbos que tome la migración otavaleña, habría que examinar hasta qué punto estas adscripciones, por una parte a la comunidad indígena y por otra a la comunidad religiosa, entran en conflicto o competencia. Y ello porque tal y como señala Casanova (2001, 200,430), en la actualidad las religiones se conceptualizan: “como sistemas culturales significantes y como comunidades imaginadas en competición con las comunidades nacionales imaginadas”.

El Arenal bilbaíno

La venta de textiles y artesanías, así como la elaboración de música andina por parte de un grupo de jóvenes otavalo forma parte, desde hace ya mucho tiempo, de este espacio urbano que se abre, a orillas de la ría, y que es escenario de paseos, encuentros, celebraciones de fiestas, ferias y manifestaciones. En diciembre de 2002 un compañero latinoamericano me indicó y visibilizó por primera vez a los otavalos a los que yo, así como gran parte de la sociedad bilbaína, había identificado como peruanos. Estábamos en la tradicional feria de Santo Tomás, que se celebra todos los inviernos, y entre el sonido de la *trikitixa* y el olor a *talo*⁵¹ los otavalos vendían sacos de lana con motivos andinos y occidentales. Entre ellos hablaban en *kichwa* y parecían totalmente ajenos a la fiesta que transcurría a su alrededor. Fue entonces cuando recordé que en realidad los llevaba viendo desde bastantes años atrás. Debía ser agosto de 1993 o 1994 y estábamos inmersos en la Aste Nagusia de Bilbao. La ciudad era un hervidero de gente y el puente del Arriaga estaba ocupado a ambos lados por una interminable fila de vendedores otavalos que exponían su mercadería sobre sábanas en el suelo. Gran parte de la mercadería eran sacos de lana, muy coloridos, alguno de los cuales compré y luego regalé con la descodificable identidad de un “jersey peruano”. Además, diferentes grupos de jóvenes procedentes de Otavalo, pero también de Bolivia o Perú, tocaban en El Arenal música folk andina, rodeados de un numeroso y entusiasta público.

En las Navidades de 2008, en medio del bullicio festivo y las inevitables compras, diferentes familias y personas *kichwa* otavaleñas vendían y hacían música en la calle. Más afortunados que durante las fiestas del verano, en las que su hermana y cuñado habían estado vendiendo en El Arenal, arriesgándose a que la mercadería fuese requisada por la Policía municipal, Rosa y su esposo habían conseguido un puesto fijo en el tradicional mercado de artesanías. Entre otros tinglados con productos de cuero, madera, incienso

51 Instrumento vasco tradicional (un acordeón diatónico) y basta tortilla de maíz que se utilizaba como pan en los caseríos. En la actualidad se come en fiestas y ferias con chorizo, morcilla o queso.

y bisutería de plata de la India, ellos exponían su mercadería, compuesta en su mayor parte por productos de origen asiático. Otras mujeres y hombres se arriesgaban en las calles del Casco Viejo, junto a otros vendedores, de origen africano, y vendían collares, perfumes y bolsos de imitación fabricados en China, que recogían con una velocidad aprendida en cuanto cualquiera de ellos daba una señal para avisar de la proximidad de la policía municipal. En el centro de El Arenal, otro grupo de jóvenes otavalo versionaba insistentemente el tema central de la película *El último mohicano* y vendía sus CD ataviados con la imagen estereotipada que los europeos tenemos sobre el indígena norteamericano: caras pintadas, ornamentos de plumas, mocasines, etc.

La comparación de estas imágenes que se suceden en un lapso de 15 años nos permiten acceder a uno de los elementos que ha sido fundamental en el desarrollo del comercio transnacional de textiles y artesanías de los *kichwa* otavalos: la etnicidad. Los comerciantes y vendedores han sabido sacar partido de su imagen como indios, una imagen construida en parte por la visión estereotipada y romántica que los europeos tenemos de lo que es un indígena, en este caso andino. Como señala Atienza de Frutos, ser indígena en el siglo XXI se constituye como herramienta simbólica, al menos en Europa, donde se protegen “aquellas manifestaciones culturales que se presenten como auténticos otros, pues las necesita para organizar su pensamiento y para poder negociar su propia identidad” (2009, 81).

La construcción y reapropiación de lo indio

Históricamente, la construcción de la imagen del indio otavaleño se remonta al siglo XIX. Entonces predominó la consideración del indio como un ser sin razón, vago, borracho y sucio. No obstante, fue considerado limpio, trabajador y honrado (Kyle 2000; Meisch 2002). Este imaginario fue elaborado principalmente por las elites nacionalistas en el contexto de las exposiciones mundiales de París, en 1889, de Chicago, en 1893, y, sobre todo, durante la celebración del cuarto centenario del descubrimiento de América, que se realizó en Madrid en 1892. Entonces se estaba produciendo

do un acelerado crecimiento económico, debido en su mayor parte a la producción y exportación de cacao. En este contexto Ecuador, y especialmente las elites costeñas, tenían un especial interés en situarse frente a las naciones “desarrolladas” como un actor internacional más. Fruto de estas pretensiones, surgió la elaboración, por parte de las elites, de un discurso en el que recurrían a la idea de un pasado noble y aristocrático para la población mestiza ecuatoriana, tomando como punto de referencia a los otavalo, a los que se les consideraba descendientes directos de los muy nobles caras e incas. Ellos representaban el pasado más noble de la nación y, a la vez, el futuro, civilizado y natural, al que debían encaminarse todos los demás pueblos indígenas.

Ese imaginario quedó recogido en el análisis que realiza Muratorio (1994) del informe que se presentó al Congreso con el objeto de conseguir fondos para la participación de Ecuador en el cuarto centenario. En dicho informe se recomendaba la exposición, al mundo civilizado, de los indios otavalo y no de los salvajes jíbaros, que eran sucios, irracionales y aficionados al alcohol. Frente a esta imagen del salvaje se optó por los primeros dado que, en palabras del entonces Ministro de Interior y Relaciones Exteriores:

a pesar de que en los indios Otavalo no está pura la raza indígena, éstos 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 la limpieza (...) además, los indios Otavalo tienen alguna gracia especial para entretener al público y atraer la concurrencia (Muratorio 1994, 126).

El impresionante desarrollo de la elaboración de textiles y su exitosa comercialización a lo largo de todo el siglo XX tiene una estrecha relación con un fuerte proceso de movilidad social y con la construcción de una élite comercial que deliberadamente reinventó la identidad étnica. Interesa señalar aquí que este complejo proceso ha hecho que los espacios y tiempos de la ciudad de Otavalo se encuentren en un proceso de redefinición en el que los tradicionales marcadores de distinción cobran nuevos significados. Los espacios de poder político no han sido ajenos a todo este proceso y actualmente la presidencia del gobierno municipal de la ciudad está en ma-

nos de una persona indígena, Mario Conejo, y entre los concejales también hay miembros indígenas. Frente a esta situación, no exenta de tensiones, Villavicencio (1973, 102) retrata un panorama bien distinto en un pasado no tan lejano:

Otavalo es una ciudad mercado por excelencia (...) en ella se acentúan el desequilibrio y la desigualdad económica entre los indígenas y los 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.

El pormenorizado análisis que hace Villavicencio de las prácticas interétnicas que tenían lugar en el mercado de alimentos de la ciudad, revela hasta qué punto las relaciones del indígena con el blanco-mestizo estaban atravesadas por la dominación, el abuso, el paternalismo y la clara conciencia del blanco-mestizo de su superioridad sobre el indio. Una superioridad construida sobre todo en términos raciales frente a la postura del indígena, que construye su diferencia en términos más culturales. Pero para esta época las relaciones interétnicas que Villavicencio analiza están empezando a cambiar. En efecto, señala la autora cómo la situación de abuso por parte del mundo mestizo no se da con tanta intensidad con los indígenas tejedores, algunos de los cuales se están instalando en la ciudad de Otavalo. Estos indígenas, cuya actitud es reprobada por los mestizos con los calificativos de “alzados” y “creídos”, proceden precisamente de aquellas comunidades de tejedores preeminentes cada vez más exitosas: Peguche, Agato e Ilumán. Son familias que en el desarrollo de su actividad textil mantienen múltiples relaciones con los grupos mestizos, lo que, lejos de apuntar hacia un abandono de los rasgos de su cultura, está llevando a una autoafirmación de lo indígena:

El proceso de dominación ejercido por los mestizos en una forma imperiosa y con tanta fuerza social y hasta física, está conduciendo al indígena ota-

valeño no a la actitud de derrota, queja y sumisión –que se observa en otros indígenas– o la huida de ella mediante el cambio de identidad externa, sino más bien a la supervaloración de sus rasgos indígenas, de su cultura y de su grupo como tal [...] La conciencia de inferioridad es más nítida allí donde los indígenas tienen menos contactos con el grupo mestizo; pero donde éstos se multiplican –área urbana y suburbana– se desarrollan mecanismos de afirmación de lo indígena, de competencia con el otro grupo, hasta llegar a la supervaloración de lo indio, originando tensiones y conflictos (Villavicencio 1973, 285-289).

Hay un aspecto que llama la atención, tanto en el trabajo de Villavicencio como en el discurso actual de las autoridades indígenas de Otavalo, científicos sociales, lingüistas, etc. Todos ellos emplean la categoría mestizo para referirse a la población no indígena de Otavalo. Ya señalábamos en páginas anteriores cómo a lo largo de la historia ecuatoriana la norma ha sido la omisión de la categoría mestizo. Y de hecho, la mayor parte de la población rural en la Sierra ecuatoriana continúa utilizando una clasificación binaria: indios/blancos, en español y según los blancos, y *runal mishu*, en *kichwa* y según los indígenas (Caillavet 2000, 321). Para Caillavet en esta construcción binaria de las relaciones interétnicas el hecho del mestizaje biológico no constituye un elemento relevante. El acento se pone en un modo de vida y cultura ‘blanca’ diferente a la cultura indígena que está caracterizada por una vestimenta, alimentación, casa, lengua y, hasta hace relativamente poco tiempo, un espacio: el rural.

Sin embargo, la llegada de turistas estadounidenses, canadienses y europeos al mercado de Otavalo y la exitosa migración como comerciantes de textiles y artesanías en el continente americano y en Europa han hecho que la percepción que el indígena tiene sobre el blanco se transforme. Ha aparecido una nueva categoría de blanco para nombrar al turista, independientemente de su nacionalidad: el gringo⁵². Frente al gringo o blanco auténtico, el término *mishu* comienza a designar a

52 Sin embargo, más de un comerciante otavalo me preguntó por qué a los europeos nos molestaba que nos llamasen gringos. La migración a Europa también hace que la categoría tan abstracta y amplia de gringo se matice. Más de un informante comenta las diferencias entre la gente de los países del norte de Europa y la gente en España, “más parecida a la de Quito”.

blancos de estatus inferior y desde las elites políticas indígenas y académicas se designa con este término al mestizo. El turista occidental ignora al blanco de Otavalo y se siente atraído por el indígena, sobre quien ya suele tener una imagen idealizada que le sitúa como representante de una cultura auténtica. A partir de la década de los setenta se produjo un fenómeno que desconcertó y que es difícil de entender para el blanco-mestizo: los romances y emparejamientos entre gringas y otavalos. En páginas anteriores ya he señalado la romántica actitud de las gringas hacia el nativo y las oportunidades que estos romances representan para el varón indígena en términos de contactos y vínculos con el mercado extranjero (Meisch 1995).

Las antiguas tipologías y categorías de lo indígena y lo blanco se desdibujan y configuran otra realidad. Los cambios económicos y sociales que tienen lugar en Otavalo desde la década de los setenta, especialmente una masiva migración por todo el mundo, han supuesto una rápida urbanización de la sociedad, tanto en la ciudad de Otavalo como en las comunidades que la rodean. Desde los años ochenta los jóvenes otavalos visten con vaqueros, zapatillas deportivas, camisetas y sudaderas. Para los noventa esta ropa se combinaba con diferentes estilos traídos de todo el mundo: *punk*, *hip hop*, *rock*, *cow boy*, etc. Sin embargo, este proceso de urbanización se entiende mejor como un proceso de préstamo cultural que como un proceso de aculturación (Kyle 2000). La identidad otavaleña es, como cualquier otra, una construcción y estrategia cambiante que hoy en día se construye dentro de un repertorio cultural mucho más amplio y diverso que en el pasado.

La historia del desarrollo económico de Otavalo muestra la flexibilidad y practicidad de un grupo humano que, intencionalmente, dirige su producción para el mercado local de turistas y para la exportación internacional, sustituyendo una producción manual artesanal por una producción en serie de artesanía exótica (Maldonado 2004). Gran parte de las artesanías que son vendidas en la Plaza de los Ponchos en Otavalo son producidas por otros grupos étnicos. Muchos de los objetos son adquiridos por el comerciante en sus viajes al extranjero, donde no solo vende, sino que también adquiere artesanías y textiles de otros grupos indígenas. Estamos, por tanto ante un grupo indígena que en su estrategia de comerciante transnacional ha incorporado la

cultura material de otros grupos indígenas de América, comerciando, tanto en Otavalo como en el resto del mundo, con artesanías auténticamente inauténticas. La habilidad de estos comerciantes para apropiarse de elementos simbólicos e identitarios de otro grupo sobrepasa el ámbito indígena americano. Los recuerdos de Luis acerca de cómo trabajaban y comerciaban sus primos muestra perfectamente esta práctica:

[Luis] Yo me acuerdo que mi primo llevaba una furgoneta en las fiestas de Pamplona y vendía muy bien. El traía como unos 1.000, 2.000 sacos para diciembre, y las acababa. Les mandaban familiares, igual la hermana. Ella hacía... me acuerdo que tenía unos dibujos, el lauburu, el águila, esas flores. Ellos mandaban tejer en Otavalo... el *yin-yan*. Hacían tejer y uno de los de la familia de ellos tejían lo que ellos pedían. Y eso es lo que vendían bien acá. Porque otros no tenían esas figuras, no tenían esos tejiditos. Mi primo vendía muy bien aquí esos sacos. Ya tenía como ocho años. Fue uno de los primeros, casi de los primeros. Ahora ya tiene dos tiendas pequeñas.

El envío a Ecuador de elementos simbólicos e identitarios de otro grupo, en este caso de la sociedad vasca, para que allí fuesen incorporados a los textiles que tejía el resto del grupo familiar revela la importante capacidad de los *kichwa* otavalo de comerciar con la etnicidad. Hoy en día, la presencia de elementos identitarios vascos en los puestos de venta de los otavalo en los pueblos y ciudades de Euskal Herria es un hecho común y casi todos ellos exponen, junto a otra mercadería, pulseras, llaveros, anillos y otros elementos ornamentales con diferentes símbolos vascos, como la *ikurriña*, el *lauburu* y el *arrano beltza*⁵³. Esta estrategia comercial basada en la comercialización de elementos identitarios pertenecientes a otro grupo social no es algo nuevo en la trayectoria e historia de los otavalo. Por lo tanto, las familias extienden en el espacio su lógica comercial al vender artículos con símbolos que pertenecen a otro 'grupo indígena', en este caso el vasco.

53 La *ikurriña*, creada en 1894 por los fundadores del nacionalismo vasco, es desde 1979 la bandera oficial de la Comunidad Autónoma Vasca. *Lauburu* es el nombre en euskera de la esvástica curvilínea. La interpretación nacionalista afirma que representa a los cuatro territorios vascos (Alava, Gipuzkoa, Bizkaia y Navarra). El *arrano beltza* es un antiguo símbolo real navarro que representa un águila negra sobre un fondo amarillo, que es utilizado sobre todo por la izquierda nacionalista.

Músicas y juegos con la etnicidad

Ahora bien, la estrategia de comerciar con la etnicidad, que en términos generales ha llevado a cabo la población otavaleña, puede encontrar ciertos y parciales límites. La ventaja competitiva de comerciar con la etnicidad es algo que poco a poco se va transformando y pierde potencial. Quizás el quiebre entre las dos imágenes de los músicos otavalo en El Arenal bilbaíno, los que tocaban música andina vestidos con el traje tradicional y los que en la actualidad tocan música *new age* ataviados como indígenas norteamericanos, sea el que mejor exprese esta transformación. La música es un elemento que siempre ha estado presente en la cultura andina y en la Sierra norte de Ecuador, pero no fue sino hasta las décadas de los setenta y ochenta cuando aparecieron los primeros grupos folclóricos y grabaciones. Las bandas de música eran un elemento habitual y obligado en las celebraciones y ritos locales de cada comunidad, pero fue a partir de estos años que comenzaron a crearse grupos que tocaban en diferentes festivales regionales y nacionales representando a sus comunidades.

Paradójicamente, los primeros grupos que se crearon estaban formados, en su mayor parte, por mestizos de la ciudad de Otavalo. Meisch (2002, 133-142) recoge diferentes testimonios que sitúan a Los Coraza y el Grupo Típico de Luís Aníbal Granja como los primeros grupos de música *folk* andina. El primero fue fundado en los años cuarenta por un grupo de mestizos de Otavalo y Cotacachi, y el segundo por mestizos de la ciudad de Ibarra. Los nombres de estos dos grupos forman parte de una larga lista a la que con el tiempo se añadirán otros, formados exclusivamente por indígenas: Nanda Mañachi, Peguche, Atahualpa, Obraje, etc. Estos grupos no solo tocaban música andina, sino que mencionaban la necesidad de mantener su cultura y sus raíces indígenas, de tal modo que la música se convirtió en un medio para reafirmar su identidad cultural.

En la creación y éxito de estos grupos hay que tener en cuenta dos fenómenos que se suceden a ambos lados del océano: el incremento del turismo que acude en gran número los fines de semana al mercado de textiles y artesanías de Otavalo, y la creación del grupo de música Charijayac en la ciudad de Barcelona. Durante la década de los ochenta se abrieron en

Otavaló las primeras peñas folclóricas, donde se ofrece los fines de semana bebida, comida y música en directo. Estos locales tuvieron gran éxito tanto entre los turistas extranjeros como entre los habitantes de Otavaló, lo que hizo que su número se incrementase rápidamente. Además, en los hoteles y restaurantes de la ciudad se ofrece a la clientela música andina en directo. Así, menciona Meisch (2002) cómo las peñas y los restaurantes han servido como canales de transmisión para la música ecuatoriana y también peruana, boliviana y chilena. Las influencias, intercambios y conexiones generan una música panandina que actúa como fuerza unificadora, especialmente en el extranjero.

Y precisamente en el extranjero, en Barcelona, en 1982 se creó, entre diferentes miembros de las familias pioneras de Agato y Peguche que se habían instalado en la ciudad, el grupo Charijayac. La música que elaboraban pertenecía a la tradición andina e incorporaba piezas musicales peruanas o bolivianas. A pesar de haber crecido en Barcelona, los jóvenes miembros del grupo hablaban en *kichwa* y conocían la música tradicional, como los sanjuanitos⁵⁴. En 1987 regresaron a Otavaló, donde fueron recibidos como auténticos héroes. El éxito de los Charijayac en Barcelona es clave para entender la sucesiva salida de Otavaló de jóvenes músicos, que para los noventa llenaron las calles españolas y europeas con su música andina:

El grupo Charijayac demostró que la música andina era popular y rentable en Europa, y durante la década de los noventa inspiró el éxodo de muchos otavaleños que querían probar fortuna en el extranjero y convertirse en los siguientes Charijayacs. Los jóvenes otavaleños son muy rápidos en aprender un instrumento musical y formar bandas de seis a ocho músicos con las que partir hacia los Estados Unidos o Canadá si obtienen una visa o, caso contrario, tomar rumbo a Europa (Meisch 2002, 146)⁵⁵.

54 Género musical ecuatoriano de música andina de carácter muy popular que se considera originario de la provincia de Imbabura.

55 "Charijayac served notice that the Andean music was popular and lucrative in Europe and in the 1990s inspired a full-fledged exodus of Otavaleños to try their luck abroad at becoming the next Charijayacs. Young otavaleños are quickly learning a musical instrument, forming bands of six to eight musicians, and heading for the United States or Canada if they can get a visa or for Europe if they cannot" (Meisch 2002, 146).

Anteriormente hemos visto que los viajes de Marta y su hermana Rosa a Holanda se trazaron en el seno familiar a partir de la aventura, que como músicos emprendieron sus hermanos, primos y vecinos en el viejo continente. Fue una época en la que muchos de los comerciantes que viajaban durante la década de los ochenta a Holanda y otros países europeos combinaron la venta de textiles con el tocar música andina en las calles. Pero si bien esto es cierto, hay que señalar que una de las grandes diferencias que separa la actividad textil de la elaboración de música es que muchos de los grupos de música (algunos también de baile) han sido financiados e invitados a diferentes países por gobiernos o por las ONG.

Este es el caso del grupo musical que formaron Miguel, el hermano de Marta y Rosa, y su cuñado Pedro, junto con otros primos y vecinos de la localidad. Bajo el auspicio de un especialista en desarrollo de las Naciones Unidas crearon la Fundación Cultural Faccha Huayras para, según sus propias palabras, recuperar la cultura, música y danza de las comunidades indígenas de Otavaló. El grupo salió por última vez en 2000 a California. Pedro relata cómo establecieron contacto con una mujer gringa que se encontraba en la comunidad de Peguche junto a otros artistas, tallando la piedra *Chili Pacha Kawak*⁵⁶. Esta mujer pertenecía a una ONG y a través de ella los Faccha Huayras fueron invitados a los Estados Unidos, donde estuvieron por un periodo de cinco meses. Durante este tiempo dieron conciertos a un precio de entre 10 y 20 dólares la entrada. Con este dinero pagaban el alquiler del lugar a la persona que les tuviese alojados y el resto se lo repartían entre los miembros del grupo. Miguel y Pedro cuentan que, en general, no les iba mal y que en alguna ocasión llegaron a juntar a un público de alrededor de 200 personas en Berkeley. En otras ocasiones les contrataban para actuar en alguna boda o fiesta particular. Sin embargo, esta fue la última vez que viajaron como músicos. A pesar de que aprovechan la llegada de cualquier extranjero para tratar de establecer contactos y ampliar sus posibilidades de tocar en otros países, por el momento no lo han conseguido. Mientras tanto, y sin perder la esperanza de un futuro viaje, los Faccha Huayra tocan cada 15 días, las noches de los viernes y

56 Se trata de una enorme piedra situada en un supuesto centro de energía natural donde se realizan diversas ceremonias.

los sábados, en una de las peñas de Otavalo. Por cada actuación ganan alrededor de 20 dólares para cada músico. El grupo ha grabado un CD en Otavalo, que venden a ocho dólares “pero la gente”, dice Pedro, “no lo compra. Les parece muy caro y prefieren piratearlo”.

Si retomamos ahora las dos imágenes que ofrecíamos al comienzo, vemos cambios significativos tanto en lo que se refiere a la venta de textiles, de aquellos coloridos sacos procedentes de Otavalo, a textiles y objetos de origen asiático, como al tipo de música que ahora tocan en las calles. De aquellos grupos que durante los primeros años de los noventa tocaban música andina, ataviados con sus ponchos y sombreros, se ha pasado a la elaboración de música que, con toques andinos (puesto que sobre una grabación ellos tocan instrumentos tradicionales de los Andes), podríamos denominar entre folclórica y *new age*. Esto se ha visto acompañado de un importante cambio, tanto en el vestuario como en la puesta en escena. En efecto, desde hace ya cuatro o cinco años un grupo de músicos de Otavalo toca en El Arenal. Los jóvenes se visten según el imaginario que los europeos tenemos del indio norteamericano (pieles, mocasines, plumas, etc.) tan bien transmitido a través del cine con sus narrativas e imágenes de los sioux, apaches o iroqueses. Además de la vestimenta, decoran los instrumentos y colocan un pequeño *tippi* y fuego artificial. El espectáculo atrae a un buen número de personas que contempla asombrada, en especial los más pequeños, la profesional puesta en escena. Sin embargo, en más de una ocasión he podido observar y escuchar el descontento de más de un bilbaíno con esta representación y puesta en escena de una cultura que no les corresponde. Parece que la estrategia de comerciar con la etnicidad tiene sus límites y el espectáculo ofrecido por estos jóvenes otavaleños le resulta a la población local un tanto histriónica⁵⁷.

La estrategia comercial de los otavalo que incorpora objetos y productos de otros grupos indígenas o mestizos, tanto dentro como fuera de Ecuador, ha constituido una alternativa y estrategia para expandir la producción. Pero esta exitosa estrategia tiene, como señala Kyle, su contraparte:

57 También en el ámbito universitario he podido ver que este ‘disfraz’ de los *kichwa* otavalo enfada y molesta a personas que les exigen fidelidad a una supuesta autenticidad de indígenas ecuatorianos y a no salirse de los límites de ésta.

...la exposición de la tosca naturaleza de convertir la cultura en una mercancía: los intermediarios otavaleños no solo están obteniendo el valor por una artesanía indígena extranjera, también están incrementando su valor al asociarla con lo auténticamente indígena (2000, 147)⁵⁸.

Kyle comenta cómo, en muchas ocasiones, a las preguntas sobre el origen de los objetos que expone, la vendedora o el vendedor otavalo contesta que los hace su familia en origen o que son típicos de Otavalo. Muchos de los turistas en Otavalo toman esta práctica de pasar como auténticas, artesanías inauténticas como una ofensa y se enfadan. Esta misma situación se produce en las calles europeas con los grupos musicales de los jóvenes otavalo. Las nuevas estrategias diseñadas por los grupos de música comienzan a ser percibidas como inauténticas y fuera de lugar. Por el momento, El Arenal bilbaíno sigue siendo escenario para estos jóvenes, pero quizás se esté agotando el tiempo y el espacio para este tipo de estrategias.

58 “... the exposure of the crass nature of cultural commodification: Otavalan middlemen are not just reaping the exchange value of foreign-made crafts, they are also adding to its value by their association with it as authentic Indians” (2000, 147).

Conclusiones

A lo largo de los capítulos precedentes he tratado de presentar al lector y la lectora, el mapa de la familia Ibarra, un mapa construido a partir de los propios escenarios y tiempos que, para los miembros de esta familia, han adquirido especial significado y relevancia dentro de su experiencia como tejedores y comerciantes de textiles y artesanías. Pues bien, una de las primeras cuestiones que se vislumbran es que este mapa ha sido conformado, en gran medida, por los impactos económicos y políticos que han tenido lugar en la última década. El asentamiento, más o menos estable, en Orduña, de Marta, Rosa y Adela se debe mucho a la necesidad de un visado para entrar en territorio español. Desde esta nueva frontera, mujeres y hombres de la familia Ibarra han activado y desarrollado nuevas estrategias y vínculos para asegurar la reproducción del grupo familiar transnacional. Quiero destacar este hecho, puesto que nos permite ver que la reproducción del grupo doméstico no es exclusivamente resultado de las prácticas y estrategias de sus miembros, sino de una coyuntura externa que se les impone.

Así, los cambios institucionales de las sociedades europeas durante la década de los noventa (Tratado de Maastricht y Acuerdos Schengen), la evolución del mercado laboral con el aumento de la precariedad y la flexibilidad en su seno, la llegada de más y nuevos migrantes, el endurecimiento penal y el control de las fronteras, todo ello sumado ha configurado un escenario nuevo en el que los procesos migratorios de los otavalos han sufrido transformaciones que han afectado profundamente el tradicional modelo o pauta migratoria de este grupo. De este modo, en el nuevo con-

texto global y económico, los Estados ecuatoriano y español han tenido que ajustar sus acuerdos económicos y políticos. La fuerte crisis financiera y política del Ecuador, que desembocó en la dolarización de la economía, ha socavado las bases monetarias en que se sustentaba la ventaja competitiva sobre la que se había desarrollado, con éxito, el tradicional comercio de textiles y artesanías.

Por otra parte, desde hace ya cierto tiempo ha aparecido un proceso inflacionario en el área de Otavalo que impulsa a muchas familias a plantearse la decisión de migrar. Pero si bien el incentivo permanece, han variado las condiciones que en el pasado hicieron posible el éxito de algunas familias y comunidades como comerciantes transnacionales, de modo que las jóvenes familias que hoy emprenden la aventura transoceánica se enfrentan a una difícil situación. Entre los exitosos comerciantes de la década de los ochenta y principios de los noventa, y las familias que llegan en el nuevo siglo descubrimos importantes modificaciones, algunas de ellas tan visibles como el cambio en la mercadería, en la imagen y tonos de los músicos, y otras menos aparentes pero fundamentales, como las relaciones de género, los procesos de socialización, las formas de identificación, etc.

En todo este recorrido he partido de un hecho fundamental: un grupo indígena para el que la identidad étnica se perfilaba, a lo largo de la historia, como un capital fundamental para el desarrollo de su comercio transnacional. El trabajo de los otavalos, como comerciantes y músicos que se aventuran y descubren mercados cada vez más lejanos, se ha convertido en un elemento –a la vez prescriptivo y performativo– que configura y define esa misma identidad. De este modo, el comercio y el viaje son los rasgos definitorios de este grupo indígena. En la construcción de la identidad de los otavalos, así como en la de otros grupos, como los zapotecos de Teotitlán del Valle, en el caso mexicano, la etnicidad se ha constituido en una estrategia de maximización de la diferencia y ha sido utilizada hábilmente por el grupo como un elemento de adaptación a la modernidad. Con el tiempo esta estrategia ha establecido una doble frontera, una frente a la sociedad blanco-mestiza ecuatoriana y otra frente a la sociedad occidental. Sin embargo, este proceso de definición étnica se ha desarrollado a costa de la aparición de fuertes desigualdades socioeconómicas internas.

Paralelamente, lo étnico se ha configurado y actúa más como un haz de relaciones que como un campo delimitado o un sujeto definido. Y es que la experiencia de estos migrantes no solo se abre al abanico de los significados, sino también al de los procesos de subjetivación y al de las prácticas sociales. En este nivel, la profundidad histórica de la identidad étnica de los otavalos se combina con las estructuras más coyunturales y locales, en donde la identidad entra en un proceso de negociación. En concreto, estos giros estratégicos de la etnicidad se encarnan en las referencias que a la *llacta* se realizan desde el otro lado del océano, a través de las familias pioneras que, asentadas en determinados lugares de la geografía transnacional, han alcanzado un considerable éxito económico y político. En este marco, la *llacta* actúa como un núcleo simbólico fundamental que permite la articulación de territorios transconectados y, aunque su poder referencial parece remitirnos al pasado, su práctica es plenamente actual y contemporánea.

Además, políticamente, a través de la *llacta* la comunidad indígena se imagina y se (re) inventa más allá de los límites territoriales, sobre la base de una identidad indígena compartida. Pero este proceso de (re) invención de una comunidad indígena andina igualitaria, basada en el parentesco ritual y en la reciprocidad, ha legitimado también diferentes posiciones de poder, así como profundas desigualdades económicas entre los diferentes grupos de parentesco y en el interior de las familias. En este contexto es donde se abren localmente las prácticas políticas y ciudadanas que constituyen el espacio político de los migrantes otavalos, a partir de la interacción con las instituciones locales, los intentos de creación de asociaciones y grupos, las diferencias y contiendas familiares, las relaciones de cooperación, reciprocidad y dependencia, etc. La pertenencia de la familia Ibarra al credo mormón muestra que este espacio también está conformado por las prácticas religiosas. En los procesos migratorios pueden darse adscripciones paralelas que conviven simultáneamente. Así, se conjuga la pertenencia a la *llacta* con la pertenencia a la Iglesia mormona en diferentes espacios de sociabilidad transnacionales.

He señalado que el proceso de construcción étnica de los *kichwa* otavalos se ha desarrollado a costa de la aparición de fuertes desigualdades

internas. Pero además, a través de la experiencia migrante se ha podido visibilizar que este proceso produce la clausura de ciertas identidades, en particular la de la mujer indígena. Las experiencias de las mujeres migrantes en Orduña y sus historias muestran que la identidad indígena de las migrantes *kichwa* otavaleñas es más persistente y densa que la de sus compañeros varones. Esto es apreciable exteriormente, dado que son ellas las que mantienen la vestimenta que las identifica como indígenas; pero no es solo una cuestión de imagen, sino que las mujeres se encuentran en el centro de dos fuerzas antagónicas: por una lado, según el honor étnico de los otavales le corresponde a lo femenino la transmisión y la conservación de unos rasgos muy claros y definidos en cuanto a su pertenencia étnica. Pero, por otra parte, esta misma condición de mujer (indígena otavaleña) la conduce a ser la interlocutora y, por tanto, la mediadora entre las instituciones de Orduña y su colectividad. Además, como esta mujer encarna lo indígena frente a la población autóctona, encuentra mayores dificultades para acceder al mercado de trabajo, de forma que el juego con la etnicidad es ambiguo: si en el pasado se consolidó como una estrategia exitosa para la venta, hoy en día se transforma en seria limitación para la mujer indígena. Creo que ha resultado evidente, a través de las experiencias de mujeres como Marta y Rosa, que la etnicidad tiene un carácter generizado (*gendered*) y una relevancia que considero fundamental tanto en el conocimiento como en la formulación de las luchas feministas. La identidad otavaleña femenina es una construcción que cobra sentido en el marco de las relaciones de los grupos indígenas con la sociedad dominante y hegemónica. Es por ello que en el análisis presentado se ha hecho eco de los numerosos trabajos que denuncian la consideración de las relaciones de género desvinculada de las estructuras de poder, de raza y de clase¹. Efectivamente, aislar el género y tratarlo como una variable más, que se introduce en el análisis, cuando en los desplazamientos de poblaciones, las mujeres comienzan a migrar, implica un reduccionismo inaceptable, ya que deja sin atender estructuras siempre operativas por mucho que no se detecten en la superficie.

1 Hooks, Brah, Sandoval y Anzaldúa (2004); Suárez Navaz y Hernández (2008).

Los problemas en torno a la identidad femenina / condición de mujer indígena dentro del proceso migratorio transoceánico ponen de relieve la relación problemática que se da entre la etnicidad y la movilidad. Esta tensión queda explicitada en el tránsito desde la venta ambulante, lo que conforma su tradición, hacia un mercado laboral estándar. Este movimiento supone una renuncia, una desviación en su empresa fundamental. Aceptar un trabajo que les exige permanencia, con un horario estable y una remuneración económica regular se contraponen a la autonomía, la movilidad y la ganancia monetaria inmediata de la venta ambulante en ferias y mercados; cuando la tensión se torna demasiado extrema suele quedar resuelta a favor de la segunda. Esta tensión y la solución que a ella dan los *kichwa* otavales permiten ampliar la mirada sobre la venta ambulante, para ir más allá de su simple consideración como principal actividad económica de este grupo. De este modo, la venta ambulante emerge como el espacio básico de socialización de esta población. Entre los puestos y la mercadería, los vendedores habitan un espacio donde tienen lugar los intercambios de información, chismes, sanciones sociales, relatos y memoria colectiva que transita entre las dos orillas del océano.

La venta ambulante es el lugar de producción y reproducción cultural. En este particular espacio la vida real de los migrantes despliega los varios modos de usarlo y de llevar a cabo relaciones sociales creadas en los itinerarios migratorios. Los hombres y mujeres de la familia Ibarra recuerdan y mencionan muchos lugares, no solo en un sentido melodramático, sino también en un contexto de aventura y picaresca. Esta cuestión llama la atención, como ha señalado Besserer (2004) para el caso mixteco, sobre la necesidad de considerar otro tipo de espacios. Ir más allá de aquellos exclusivamente laborales o políticos implica dar relevancia al viaje, lo que puede mostrar las limitaciones que el concepto de “migrante” puede tener para dar cuenta de las trayectorias que conforman la topografía transnacional. A partir de aquí se puede comprender la continua referencia a sí mismos como viajeros o comerciantes y su escaso, por no decir nulo, empleo del término migrante.

La movilidad se ha convertido en una herramienta esencial para poder desenvolverse en un mundo cada vez más interconectado, veloz y

complejo. En este sentido, las vidas de los migrantes parecen representar un caso de temprana (anticipada) y exitosa adaptación a la globalización. Sin embargo, como ya hemos señalado en el caso de los migrantes otavales de Orduña, desde hace unos años la movilidad de este grupo se ha visto limitada por la imposición de visado y, también, por el endurecimiento de las políticas de control en las fronteras europeas. En un sentido muy real, las familias migrantes de Orduña se han visto ‘atrapadas’ por esta nueva legalidad y, por ello, se han instalado en la ciudad. Su asentamiento más o menos permanente en Orduña, producto de este proceso, ha provocado la interacción de muchas de estas familias con las instituciones locales a través, sobre todo, del trato con los servicios sociales. Esos procesos han generado una visibilización de la población otavaleña, lo cual sugiere una problemática interesante: mientras más visible se hace el otro, más necesario es encuadrarlo en una lógica codificable a través de las agencias del Estado. De este modo, a una mayor visibilidad se asocia, necesariamente, una mayor responsabilidad para con la integración que implica la residencia en el País Vasco.

En este sentido, es interesante analizar la visión contradictoria que los burócratas y los trabajadores de las instituciones locales tienen respecto de la situación de los otavales. Ellos conciben la movilidad y actividad peculiar de este grupo como algo temporal, como una anomalía que quedará subsanada en las siguientes generaciones. No es de extrañar, por tanto, que a la pregunta de si las familias se quedarán definitivamente en la localidad vizcaína se conteste, desde el Ayuntamiento y otras instituciones, afirmativamente. Sin embargo, esta apresurada respuesta, motivada más por una expectativa institucional que por la propia tendencia deducible de los hechos, es parte de una visión unilateral que solo contempla como posibilidad de existencia el aquí o el allá, es decir, el territorio. Desde este nuestro aquí podemos contemplar las continuas referencias a los “nuevos ciudadanos” o a los “nuevos vecinos” que aparecen en los planes locales de integración, prensa, celebración de jornadas, etc., en el marco de una perspectiva que maneja y considera la residencia en territorio nacional como elemento esencial en la construcción de la ciudadanía (Suárez 2007). Pero no es éste el punto de vista de muchos otavales.

Esta contraposición de puntos de vista revela cómo el carácter distintivo como personas en tránsito (su propia reconstrucción étnica imaginaria) choca contra uno de los elementos que funda las formas dominantes del sujeto moderno: el sedentarismo o el arraigo. El movimiento continuo de la población otavaleña en Orduña ha provocado, en más de una ocasión, tensiones con la estructura local. Las idas y venidas se asocian para esta estructura burocrática con el desorden, en la medida en que imposibilitan llevar un control de quienes están o no en el municipio, o dificultan realizar un seguimiento claro de sus necesidades desde los servicios sociales. El calendario escolar se entrecruza, por ejemplo, con el momento en que regresan a sus comunidades de origen.

En última instancia, este tipo de tensiones se derivan de un modelo ideal de ciudadanía que no puede concebirse a sí mismo más allá de los límites del Estado-nación o de alguna de sus subdivisiones. Pero es precisamente en estos límites donde ha de jugar el migrante en tanto que ciudadano de la frontera (Mezzadra 2005). ¿Y en qué consiste este juego por el momento? Pues nada menos que en el desarrollo de nuevas estrategias para recuperar la movilidad que ha perdido. En la primavera de 2008 Marta viajó a la ciudad de Chicago con su recién estrenada nacionalidad española, para visitar a su hermano y sobrino. A través de la obtención de la nacionalidad española, las rutas de viaje y de venta de Marta y Santiago se ampliaban, incorporando nuevos puntos del mapa (Otavalo, Chicago, Orduña y otras ciudades europeas) por los que transitar.

De esta forma, la obtención de la nacionalidad se presenta, para la población otavaleña, como un instrumento para poder atravesar de nuevo las fronteras con fluidez y, así, poder escapar, hasta cierto punto, a la situación estática que les ha impuesto la exigencia del visado para entrar en Europa. Se trata de una paradoja muy reveladora: la obtención de una ciudadanía, en este caso la española, esconde el objetivo de recuperar la movilidad perdida. Es un fenómeno plenamente contradictorio con la consideración tradicional que ha merecido la obtención de la ciudadanía, como un proceso jurídico a través del cual el sujeto se naturaliza, y es uno de los componentes que se da por supuesto en este proceso de la residencia y permanencia estables dentro de los límites del Estado-nación. Sin embargo, la obtención

de la ciudadanía parece ser más bien una estrategia para recuperar y ampliar la movilidad. Es un uso alternativo de la nacionalización, contradictorio con su propia lógica tradicional.

Lo que sucede, en definitiva, es que uno de los problemas clave de los procesos migratorios contemporáneos es que ponen en cuestión el modelo nacional de ciudadanía, un modelo anclado en nociones territorializadas teñidas de pertenencia cultural. Mientras que la experiencia actual parece más bien reflejar un tiempo en el que la ciudadanía nacional pierde sentido a favor de un modelo de ciudadanía más universal, anclado en nociones desterritorializadas de derechos individuales: un modelo de ciudadanía postnacional o transnacional².

En el primer capítulo, al cuestionarme por la especificidad de los desplazamientos indígenas en relación con las migraciones contemporáneas propuse la idea de migración transoceánica para poder desvelar, más allá y más acá de los límites del Estado-nación, otras serie de fronteras, coloniales, étnicas, culturales, que suelen quedar invisibilizadas. A partir de la propia experiencia de los sujetos migrantes *kichwa* otavalos se trataba de recuperar la particular y peculiar construcción de las fronteras, para un pueblo indígena que históricamente ha sido excluido de la propia construcción del Estado-nación. Era, en este sentido, que apuntaba cómo de algún modo podemos considerar que los migrantes indígenas han sido siempre transnacionales, siempre han estado más acá y más allá de las fronteras del Estado-nación.

El trabajo con los migrantes otavalos muestra que la noción de lo transoceánico se aleja un poco de su original sentido metafórico, para pasar a designar algunos síntomas que atraviesan las discusiones teóricas sobre los procesos migratorios contemporáneos. Por ello, me atrevo a proponer la imagen de lo transoceánico complementariamente con otras nociones, como la mencionada y elaborada por Stephen (2007) de vidas transfronterizas, o las de comunidades transnacionales o circuitos transnacionales.

Se trata, de este modo, de destacar el hecho de que la comprensión de este caso específico exigía referirse a una frontera que significara y que

2 Soysal 1994; Bauböck 1994, 2004; Suárez 1999, 2004a y 2004b; Besserer 1999.

resonara en las demás (las del municipio, las de la nación, las de los países y las de las unidades transnacionales). Resuena en las demás porque constituye la otredad de lo territorial, de lo segmentado, de lo estratificado. Ahora bien, aun cuando el concepto está basado en hechos empíricos, no debe confundirse con esa realidad, puesto que se trata de una construcción teórica. La conceptualización de lo transoceánico que propongo es, tal y como dije, complementaria a lo transnacional y en este sentido no me alejo mucho de lo elaborado desde ella. Sin embargo, la especificidad de lo indígena en su particular relación (exclusión) con el Estado-nación en el pasado y en la actualidad es la que me lleva a la propuesta transoceánica que, a mi parecer, se dibujaría en tres campos principales.

Primero, hay que señalar que la migración transoceánica define un espacio –ideal en el sentido weberiano– en el que los puntos de origen, paso, llegada y destino quedan subordinados a los trayectos. Define un espacio en el que los interiores están subordinados al viaje: de hecho se ha podido ver cómo para los migrantes *kichwa* otavalos la autocategorización como viajeros constituye una parte definitoria de su identidad. El espacio transoceánico existe solo como subordinado al viaje (nomadismo, itinerancia), ya que no se define por las cualidades objetivas de los lugares o la cantidad medible de movimiento, sino por la forma de hacer espacio, por la manera de habitarlo, de ocuparlo. De alguna manera, el espacio de la venta es también un espacio móvil, no solo por el hecho obvio de que ellos ‘rutean’, sino porque ellos llevan consigo un conjunto de dispositivos sociales, económicos y culturales, un *modus operandi*, a través del cual se reterritorializan de forma transitoria.

En segundo lugar, es importante destacar que el espacio transoceánico está habitado por multiplicidades, no por sujetos preconstituidos; es decir, el propio espacio afecta la conformación de subjetividades e identidades. El hecho de entrar al proceso de la migración transoceánica no significa que uno entra sin una identidad previa, sino que al entrar en él la identidad se desconstruye, tanto por la praxis del viaje como por las exigencias de negociación y adaptación a las circunstancias más locales. Lo transoceánico expresa un límite o, si se quiere, un momento de crisis para las identidades producidas o funcionales del modelo territorial del Estado-nación, y, en

este sentido, plantea un problema y un desafío para las estrategias identitarias que hasta ahora he observado en los otavalos.

En tercer lugar, y por último, hay que señalar que el caso de los migrantes indígenas *kichwa* otavalos, al igual que en los de los migrantes indígenas mixtecos y zapotecos, se evidencian unos procesos de movilidad y de construcción de territorios que ya no son comprensibles a través de las categorías derivadas del Estado-nación. Si la lógica de los Estados es tan fuerte, tan dura en su sentido literal del término, es precisamente debido a su capacidad para sobrecodificar y reorganizar los territorios transformando los espacios naturales en partes intrínsecas de una estructura jurídica más amplia. La lógica del Estado define una superficie, una estructura y una burocracia que se organizan y reparten en figuras cerradas o limitadas (como identidades), según prohibiciones y permisos, según cortes. En cambio el espacio transoceánico descodifica lo formado, lo naturalizado, lo redistribuye y lo resignifica. Esto no quiere decir que esta oposición de lógicas o racionalidades vaya a implicar la desaparición de las estructuras y de las funciones del Estado. De hecho en muchos aspectos vivimos hoy el proceso contrario.

Es por ello que hay que tener cuidado de no mistificar a una población que, como los *kichwa* otavalos, parece encontrar espacios de resistencia o liberación frente a las restricciones, limitaciones y desigualdades que les ha impuesto el Estado-nación. Una buena prevención para no caer en estas visiones, hasta cierto punto idealizadas de la obsolescencia del Estado-nación, es continuar describiendo y analizando los mecanismos concretos, a través de los cuales los migrantes transnacionales se integran, negocian o se diferencian, para conseguir su objetivo: volver al viaje.

Bibliografía

- Acosta, Alberto, Susana López-Olivares y David Villamar. 2004. "Oportunidades y amenazas económicas de la emigración". En *Migraciones. Un juego con cartas marcadas*, editado por Francisco Hidalgo, 259-303. Quito: Abya-Yala.
- Albrow, Martin. 1997. *The Global Age: State and Society beyond Modernity*. Stanford CA: Stanford University Press.
- Anderson, Benedict. 1993. *Comunidades imaginadas*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Andrade, Susana. 2004. *Protestantismo indígena: procesos de conversión religiosa en la provincia del Chimborazo, Ecuador*. Quito: Abya Yala/ FLACSO Ecuador/ IFEA.
- Appadurai, Arjun. 1990. "Disjuncture and Difference in the Global Culture Economy". En *Global Culture. Nationalism, Globalization and Modernity*, editado por Mike Featherstone, 295-310. Londres: SAGE.
- Atienza de Frutos, David. 2009. *Viaje e Identidad. La génesis de la elite kichwa-otavaleña en Madrid, España*. Quito: Abya-Yala.
- Barth, Fredrik. 1976. *Los grupos étnicos y sus fronteras*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Basch, Linda, Nina Glick Shiller y Cristina Szanton-Blanc. 1994. *Nations Unbound: Transnational Projects, Postcolonial Predicaments and Deterritorialized Nation-States*. Londres: Gordon & Breach Science Publishers.

- Bauböck, Rainer. 1994. *Transnational Citizenship. Membership and Rights in International Migration*. Aldershot: Edward Elgar.
- _____. 2004. "Cómo transforma la inmigración a la ciudadanía: perspectivas internacionales, multinacionales y transnacionales". En *Inmigración y procesos de cambio*, editado por Gemma Aubarell y Ricard Zapata, 177-215. Barcelona: Icaria.
- Bauman, Zigmund. 1999. *La globalización: sus consecuencias humanas*. México D.F: Fondo de Cultura Económica.
- Besserer, Federico. 1999. *Moisés Cruz: historia de un transmigrante*. México D. F.: Universidad Autónoma de Sinaloa.
- _____. 2004. *Topografías transnacionales*. México D.F.: UAM-I / Plaza y Valdés.
- Bhabha, Homi K. 1994. *The Location of Culture*. Londres: Routledge.
- Bhavnaki, Kum-Kum y Margaret Coulson. 2004. "Transformar el Feminismo Socialista. El reto del racismo". En *Otras Inapropiadas. Feminismos desde las Fronteras*, editado por bell Hooks, 51-63. Madrid: Traficantes de Sueños.
- Bourdieu, Pierre. 1991. *El sentido práctico*. Madrid: Taurus Humanidades.
- Boyd, Mónica. 1989. "Family and personal networks in international migration: recent developments and new agenda". *International Migration Review* 23 (3): 638-70.
- Brah, Avtar. 2004. "Diferencia, diversidad y diferenciación". En *Otras inapropiadas. Feminismos desde las fronteras*, editado por bell hooks, Avtar Brah, Chela Sandoval, Gloria Anzaldúa, Aurora Levins Morales, Kum-Kum Bhavnani, Margaret Coulson, M. Jacqui Alexander y Chandra Talpade Mohanty, 107-137. Madrid: Traficantes de Sueños.
- Caillavet, Chantal. 2000. *Etnias del norte: etnohistoria e historia de Ecuador*. Quito: Abya-Yala.
- Camacho, Gloria. 2001. "Relaciones de género y violencia". En *Antología. Género*, editada por Gioconda Herrera Mosquera, 115- 161. Quito: FLACSO Ecuador.
- Casanova, José. 2001. "Religion, the new Millennium, and Globalization". *Sociology of Religion* 62, (4): 415-441.

- Castells, Manuel. 1997a. *La era de la información: economía, sociedad y cultura. Vol. II: El poder de la identidad*. Madrid: Alianza Editorial.
- _____. 1997b. *La era de la información: economía, sociedad y cultura. Vol. III: Fin de milenio*. Madrid: Alianza Editorial.
- Castro Neira, Yerko. 2006. "La mayoría invisible. Ciudadanía y crisis en la migración indígena". *Alteridades* 16, (31): 61-72.
- Cervone, Enma. 2002. "Engendering Leadership: Indigenous Women Leaders in the Ecuadorian Andes". En *Gender's Place. Feminist Anthropologies of Latin American*, editado por Rosario Montoya, Lessie Jo Frazier y Janise Hurtig, 179-197. Nueva York: Palgrave Macmillan.
- Clifford, James. 1994. "Díasporas". *Cultural Anthropology* 9, (3): 302-338.
- Collier, J.R, John y Aníbal Buitrón. 1949. *The Awakening Valley*. Chicago: University of Chicago Press.
- Comaroff, John. 2003. "Ethnography on an Awkward Scale". *Ethnography* 4 (2): 147-179.
- Comaroff, John y Jean Comaroff. 2011. *Etnicidad S.A*. Madrid: Katz Editores.
- Crain, Mary. 2001. "La interpenetración de género y etnicidad: nuevas auto representaciones de la mujer indígena en el contexto urbano de Quito". En *Antología. Género* editada por Gioconda Herrera Mosquera, 355-381. Quito: FLACSO Ecuador.
- Cruz Zuñiga, Pilar. 2010. "Pueblos indígenas, migración transnacional e identidades. Retos y desafíos en la migración de los pueblos indígenas de Ecuador hacia España". *Revista Interdisciplinaria da Mobilidade Humana*, año 18 (34): 81-98.
- Colloredo-Mansfeld, Rudi. 1998a. "The Handicraft Archipelago: consumption, migration, and the social organization of a transnational Andean ethnic group". *Research in Economic Anthropology* 19: 31-67.
- _____. 1998b. "Dirty Indians, Radical Indigenas, and the Political Economy of Social Difference in Modern Ecuador". *Bull. Latin American Research* 2, (17): 185-205.
- De La Cadena, Marisol. 1991. "Las mujeres son más indias: etnicidad y género en una comunidad del Cuzco". *Revista Andina* 9, (1).
- Eagleton, Terry. 2005. *Ideología. Una introducción*. Barcelona: Paidós.

- Faist, Tomas. 2004. *The Volume and Dynamics of International Migration and Transnational Social Spaces*. Oxford: Clarendon.
- Frank, Andre Gunder. 1966. "The development of underdevelopment". *Monthly Review* 18: 17-31.
- Friedman, Jonathan. 2000. "Globalization, class and culture in global systems". *Journal of World-Systems Research* 6, (3): 636-656.
- _____. 2002. "From roots to routes. Tropes for trippers". *Anthropological Theory* 2, (1): 21-36.
- Fox, Jonathan y Gaspar Rivera-Salgado. 2004. *Indígenas mexicanos migrantes en los Estados Unidos*. México D.F.: Universidad de California-Santa Cruz/LIX legislatura de la H. Cámara de Diputados/Universidad Autónoma de Zacatecas/Porrúa.
- Gallardo Martínez, Helio. 2012. "Migración, derechos humanos e identidades". En *Pueblos indígenas: identidades y derechos en contextos migratorios*, editado por David Sánchez Rubio y Pilar Cruz Zúñiga, 19-37. Barcelona: Icaria.
- García Canclini, Néstor. 2001. *Culturas híbridas. Estrategias para salir y entrar de la modernidad*. Barcelona: Paidós.
- Geertz, Clifford. 2002. *Reflexiones antropológicas sobre temas filosóficos*. Barcelona: Paidós.
- Giddens, Anthony. 1990. *The Consequences of Modernity*, Stanford, C.A: Stanford University Press.
- Glick Shiller, Nina, Linda Basch y Cristina Szanton-Blanc. 1992. "Towards a Transnational Perspective on Migration. Race, Class, Ethnicity and Nationalism Reconsidered". En *Annals of the New York Academy of Sciences* 645. Nueva York: The New York Academy of Sciences.
- Glick Shiller, Nina y George Eugene Fouron. 1999. "Terrains of blood and nation: Haitian transnational social fields". *Ethnic and Racial Studies* 22, (2): 341-365.
- Good Eshelman, Catherine. 1988. *Haciendo la lucha. Arte y comercio nahuas de Guerrero*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.

- Guarnizo, Luis Eduardo y Michael Peter Smith. 1998. "The Location of Transnationalism". En *Transnationalism from Below*. Comparative Urban & Community Research, editado por Michael Peter Smith and Luis Eduardo Guarnizo, 3-35. New Brunswick: Transaction Publishers.
- Guerrero, Andrés. 2000. "El proceso de identificación: sentido común ciudadano, ventriloquia y *transescritura*". En *Etnicidades*, editado por Andrés Guerrero, 9-60. Quito: FLACSO Ecuador.
- Gupta, Akil. 1992. "The song of the nonaligned world: transnational identities and the reinscription of space in late capitalism". *Cultural Anthropology* 7, (1): 63-80.
- Gupta, Akil y James Ferguson. 1992. "Beyond Culture: space, identity and the politics of difference". *Cultural Anthropology* 7, (1): 6-23.
- Hannerz, Ulf. 1996. *Transnational Connections: Culture, People, Place*. Londres: Routledge.
- Harvey, David. 1989. *The Condition of Postmodernity: an Inquiry into the Origins of Cultural Change*. Oxford: Oxford University Press.
- Herrera, Gioconda, ed. 2001. *Antología. Género*. Quito: FLACSO Ecuador.
- Herrera, Gioconda, María Cristina Carrillo y Alicia Torres, eds. 2006. *La migración ecuatoriana: transnacionalismo, redes e identidades*. Quito: FLACSO Ecuador.
- Hobsbawn, Eric y Terence Ranger. 2005. *La invención de la tradición*. Barcelona: Crítica.
- Hondagneu-Sotelo, Pierrette. 2001. *Domestica: Immigrant Workers Cleaning and Caring in the Shadows of Affluence*. Berkeley: University of California Press.
- Hook, Bells, Avtar Brah, Chela Sandoval y Gloria Anzaldúa. 2004. *Otras inapropiables. Feminismos desde las fronteras*. Madrid: Traficantes de Sueños.
- Inda, Jonathan Xavier y Renato Rosaldo, eds. 2002. *The Anthropology of Globalization*. Londres: Blackwell Publishers.
- Jameson, Fredric. 2000. *Teoría de la posmodernidad*. Madrid: Trotta.

- Jokichs, B. 2001. "Desde Nueva York a Madrid: tendencias en la migración ecuatoriana". *Ecuador Debate* N°. 54. <http://www.dhl.lahora.com.ec/paginas/debate/paginas/debate314htm>. [31-03-04]
- Kearney, Michael. 1986. "From the Indivisible Hand to the Visible Feet. Anthropology Studies on Migration and Development". *Annual Review of Anthropology* 15: 331-361.
- _____. 1994. "Desde el indigenismo a los derechos humanos: etnicidad y política más allá de la mixteca". *Nueva Antropología* 46: 49-67.
- _____. 1995. "The Local and the Global: the Anthropology of Globalization and Transnationalism". *Annual Review of Anthropology* 24: 547-65.
- _____. 1996. *Reconceptualizing the Peasantry: Anthropology in Global Perspective*. Boulder: Westview.
- _____. 2003. "Fronteras y límites del estado y el yo al final del Imperio". *Alteridades* 13, (025): 47-62.
- Kearney, Michael y Carol Nagengast. 1989. "Anthropological Perspectives on Transnational Communities in Rural California". *Working Paper* 3, California Institute for Rural Studies, Davis: California.
- Keohane, Robert y Joseph Nye. 1972. *Transnational Relations and World Politics*. Cambridge: Harvard University Press.
- Korovkin, Tanya. 1997. "Taming Capitalism: the evolution of the indigenous peasant economy in northern Ecuador". *Latin American Research Review* 32, (3): 89-110.
- _____. 1998. "Commodity production and ethnic culture: Otavalo, northern Ecuador". *Economic Development and Cultural Change* 47, (1): 125-145.
- Krissman, Fred. 2005. "Sin Coyote ni Patrón: Why the Migrant Network Fails to Explain International Migration". *International Migration Review* 39: 4-44.
- Kyle, David. 1999. "The Otavalo trade Diaspora: social capital and transnational entrepreneurs". *Ethnic and Racial Studies* 22 (2): 423-446.
- _____. 2000. *Transnational Peasant Migration, Networks and Ethnicity in Andean Ecuador*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.

- Kyle, David. 2003. "La diáspora comercial de Otavalo: capital social y empresa transnacional". En *La globalización desde abajo: transnacionalismo inmigrante y desarrollo. La experiencia de EEUU y América Latina*, editado por Alejandro Portes, Luis Eduardo Guarnizo y Patricia Landolt, 315-348. México D.F.: FLACSO México, Porrúa.
- Lema Otavalo, Lucila. 2003. Unos se van... otros regresan. "La migración a Quito de los Quichua Otavalo de Peguche y su regreso a la comunidad". Quito: FLACSO Ecuador.
- Lentz, Carola. 1997. *Migración e identidad étnica*. Quito: Abya-Yala.
- Levitt, Peggy, Josh De Wind y Steve Vertovec. 2003. "International Perspectives on Transnational Migration: an Introduction". *International Migration Review* 37 (3): 566-575.
- Levitt, Peggy. 2004. "Redefining the Boundaries of Belonging: The Institutional Character of Transnational Religious Life". *Sociology of Religion*, 65 (1): 1-18.
- Levitt, Peggy y Nina Glick Shiller. 2004. "Transnational Perspectives on Migration: Conceptualizing Simultaneity". *International Migration Review* 38, (3): 1002-1039.
- Lewis, Oscar. 1964. *Los hijos de Sánchez*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- López de Lera, Diego y Laura Oso Casas. 2007. "La inmigración latinoamericana en España. Tendencias y estado de la cuestión". En *Nuevas migraciones latinoamericanas a Europa*, editado por Isabel Yépez del Castillo y Gioconda Herrera, 31-69. Quito: FLACSO Ecuador / Obreal / UB.
- Macas, Luis. 2001. "Instituciones Indígenas: la comuna como eje histórico". En *Yuyarinakuy. Digamos lo que somos, antes de que otros nos den diciendo lo que no somos*, editado y compilado por Pablo Dávalos. Quito: ICCI, Abya Yala.
- Mahler, Sarah. 1998. "Research Agenda for Transnationalism". En *Transnationalism from Below*, editado por Michael Peter Smith y Luis Eduardo Guarnizo, 64-103. Comparative Urban and Community Research Vol. 6. Londres: Transaction Publishers.
- Maldonado, Gina. 2004. *Comerciantes y viajeros*. Quito: FLACSO Ecuador.
- Mandel, Ernest. 1978. *Late Capitalism*. Londres: Verso.

- Marcus, George. 1995. "Ethnography in/of the World System: The Emergence of Multi-Sited Ethnography". *Annual Review of Anthropology* 24: 95-117.
- Martínez, Luis Jesús. 2006. "Migración transnacional, fiestas religiosas y campo de poder". *Alteridades*, año 16 (32) julio-diciembre: 135-152.
- Martínez de Bringas, Asier. 2012. "Pueblos indígenas migrantes. Un análisis del impacto de los procesos migratorios sobre los derechos a la identidad y a la cultura indígena". En *Pueblos indígenas: identidades y derechos en contextos migratorios*, editado por David Sánchez Rubio y Pilar Cruz Zuñiga, 61-105. Barcelona: Icaria.
- Martínez Veiga, Ubaldo. 2001. *El Ejido: discriminación, exclusión social y racismo*. Madrid: Catarata.
- Meisch, A. Lynn. 1995. "Gringas and Otavaleños. Changing Tourist Relations". *Annals of Tourism Research* 22, (2): 441-462.
- _____. 1998. "The reconquest of Otavalo, Ecuador: indigenous economic gains and new power relations". *Research in Economic Anthropology* 19: 11-30.
- _____. 2002. *Andean Entrepreneurs. Otavalo Merchants and Musicians in the Global Arena*. Austin: University of Texas Press.
- Mezzadra, Sandro. 2005. *Derecho de fuga*. Madrid: Traficantes de Sueños.
- Mintz, Sidney. 1998. "The Localization of Anthropological Practice: from Area Studies to Transnationalism". *Critique of Anthropology* 18, (2): 117-33.
- Mintz, Sidney y Eric Wolf. 1950. "An Anthropological Analysis of Ritual Coparenthood (compadrazgo)". *Southwestern Journal of Anthropology* 4: 341-368.
- Moulier-Boutang, Yann, Olivier Blondeau, Carlo Vercellone, Ariel Kyrou, Antonella Corsani, Enzo Rullani, y Maurizio Nazzarato. 2004. *Capitalismo cognitivo: propiedad intelectual y creación colectiva*. Madrid: Traficantes de Sueños.
- Muratorio, Blanca. 1994. "Nación, identidad y etnicidad: imágenes de los indios ecuatorianos y sus imagineros a fines del siglo XIX". En *Imágenes e imagineros. Representaciones de los indígenas ecuatorianos, siglos XIX y XX*, editado por Blanca Muratorio, 109-197. Quito: FLACSO Ecuador.

- Nash, June. 2008. *Comemos a las minas y las minas nos comen a nosotros*. Buenos Aires: Antropofagia.
- Novelo, Victoria. 2004. "La fuerza de trabajo artesanal en la industria mexicana". *Segundo Congreso Nacional de Historia Económica. La Historia Económica hoy, entre la Economía y la Historia*, realizado en la Ciudad Universitaria, D.F. del 27 al 29 de octubre.
- Ong, Aihwa. 1996. "Cultural Citizenship as Subject-Making". *Current Anthropology* 37 (5): 737-762.
- _____. 1999. *Flexible Citizenship. The Cultural Logics of Transnationality*. Londres: Duke University Press.
- Ordoñez, Angélica. 2008. "Migración transnacional de los Kichwa Otavalo y la fiesta del Pawkar Raymi". En *Al filo de la identidad. Migración indígena en América Latina*, coordinado por Alicia Torres y Jennie Carrasco, 69-91. Quito: FLACSO Ecuador / Unicef / Aecid.
- Palacios, Paulina. 2005. "Construyendo la diferencia en la diferencia: mujeres indígenas y democracia plurinacional". En *Pueblos indígenas, estado y democracia* compilado por Pablo Dávalos. Buenos Aires: CLACSO.
- Palerm, Angel. 1998. *Antropología y marxismo*. México: Ciesas.
- Parsons, Elsie Clews. 1945. *Peguche. Canton of Otavalo, Province of Imbabura, Ecuador. A Study of Andean Indians*. Chicago: University of Chicago Press.
- Pedone, Claudia. 2002. "El potencial del análisis de las cadenas y redes migratorias en las migraciones internacionales contemporáneas". En *Actas del III Congreso sobre la inmigración en España Contextos y Alternativas*, editado por Francisco Javier García Castaño y Carolina Muriel López, 223-235. Granada: Laboratorio de Estudios Interculturales.
- _____. 2006. *Estrategias migratorias y poder*. Quito: Abya Yala.
- Pedreño, Andrés. 2007. "Proletarizados y etnificados: la inmigración ecuatoriana en la agricultura intensiva de la región de Murcia". En *Ciudadanía y exclusión: Ecuador y España frente al espejo*, editado por Víctor Bretón, Francisco García, Antoni Jové y María Jose Vilalta i Escobar, 225-251. Madrid: Catarata.

- Portes, Alejandro. 1996. "Global Villagers: the Rise of Transnational Communities". *The American Prospect* 25: 74-77.
- _____. 1997. "Globalization from Below: The Rise of Transnational Communities". Transnational Communities Programme Working Paper Series, *WPTC-98-01*. Princeton University. http://www.transcomm.ox.ac.uk/working_papers.htm [13-03-05].
- _____. 2003. "Theoretical Convergencies and Empirical Evidence in the Study of Immigrant Transnationalism". *International Migration Review* 37 (3): 875-892.
- Portes, Alejandro y Jozsef Böröcz. 1998. "Migración contemporánea. Perspectivas teóricas sobre sus determinantes y sus modalidades de incorporación". En *Cruzando fronteras, migraciones en el sistema mundial* compilado por Graciela Malgesini. Barcelona: Icaria-Fundación Hogar del Empleado.
- Portes, Alejandro y Julia Sensenbrenner. 1993. "Embeddedness and Immigration: Notes on the Social determinants of Economic Action". *American Journal of Sociology*, 98 (6): 1.320-1.351.
- Pries, Ludger, ed. 1999. *Migration and Transnational Social Spaces*. Aldershot, Hants, Londres: Ashgate.
- Ramírez Gallegos, Franklin y Ramírez, Jaques Paul. 2005. *La estampida migratoria ecuatoriana*. Quito: Abya Yala / Alisei.
- Ribeiro, Darcy y Julio Rossiello. 1971. *Fronteras indígenas de la civilización*. México D.F.: Siglo XXI.
- Rouse, Roger. 1993. "Making Sense of Settlement: Class Transformation, Cultural Struggle, and Transnationalism among Mexican Migrants in the US". En *Towards a Transnational Perspective on Migration: Race, Class, Ethnicity, and Nationalism Reconsidered*, editado por Nina Glick Shiller, Linda Basch y Cristina Szanton-Blanc 2-55, Nueva York: The New Academy of Sciences 645.
- Ruiz, Martha Cecilia. 2002. "Ni sueño ni pesadilla: diversidades y paradojas en el proceso migratorio" *Íconos* 14: 88-97.
- Sahlins, Marshall. 1999. "Two or three Things that I Know about Culture". *Journal of the Royal Anthropological Institute* 5: 399-421.

- Sassen, Saskia. 2001. *¿Perdiendo el control? La soberanía en la era de la globalización*, Barcelona: Bellaterra.
- Sassen, Saskia. 2003. *Contra geografías de la globalización. Género y ciudadanía en los circuitos transfronterizos*. Madrid: Traficantes de Sueños.
- Smith, Robert. 2003. "Diasporic Membership in Historical Perspective: Comparative Insights from the Mexican and Italian Cases". *International Migration Review* 37 (3): 724-759.
- Smith, Michael Peter y Luis Eduardo Guarnizo, eds. 1998. *Transnationalism from Below*. New Brunswick y Londres: Transaction Publishers.
- Sorensen, Ninna. 1998. "Narrating Identity Across Dominican Worlds". *Comparative Urban and Community Research* 6: 241-269.
- Soysal, Yasemin. 1994. *Limits of Citizenship. Migrants and Postnational Membership in Europe*. Chicago: University of Chicago Press.
- Stephen, Lynn. 1991. "Culture as a resource: four cases of self-managed indigenous craft production in Latin America", *Economic Development and Cultural Change*, 40: 1: 101-130.
- _____. 2007. *Transborder Lives*. Duke University Press.
- Suárez Návaz, Liliana. 1999. "¿Hacia una ciudadanía postnacional? Fronteras interiores, integración y normalización". Actas del VIII Congreso de Antropología Española. Simposium sobre "Globalización y Fronteras". Santiago de Compostela, pp. 205-215.
- _____. 2004a. *The Rebordering of the Mediterranean. Boundaries and Citizenship in Southern Europe*. Oxford: Berghahn Books.
- _____. 2004b. "Transformaciones de género en el campo transnacional. El caso de mujeres inmigrantes en España". *La Ventana* 20: 293-331.
- _____. 2007. "Identitat, territori i ciutadanes en el camp migratory transnacional", *Revista d'etnologia de Catalunya* 30: 45-69.
- _____. 2008. "Lo transnacional y su aplicación a los estudios migratorios. Algunas consideraciones epistemológicas". En *Retos epistemológicos de las migraciones transnacionales*, editado por Enrique Santamaría Lorenzo, 55-78. Barcelona: Anthropos.
- Suárez Navaz, Liliana y Rosalda Aída Hernández, eds. 2008. *Descolonizando el feminismo. Teorías y prácticas desde los márgenes*. Madrid: Cátedra.

- Torres, Alicia. 2004. "El espejismo de la igualación: comunidad, clase y etnia en la emigración de los kichwa otavalo". *IV Congreso sobre la Inmigración en España*, Mesa 6. Girona.
- _____. 2006. "De Punyaro a Sabadell... la emigración de los Kichwa otavalo a Cataluña". En *La migración ecuatoriana: transnacionalismo, redes e identidades*, editado por Gioconda Herrera, Alicia Torres y M^a Cristina Carrillo, 433-449. Quito: FLACSO Ecuador.
- Torres, Alicia y Jennie Carrasco, coords. 2008. *Al filo de la identidad. Migración indígena en América Latina*. Quito: FLACSO Ecuador / Unicef / Aecid.
- Varese, Stefano. 2002. "Oaxacacalifornia: migración indígena transnacional, diáspora, identidades y derechos colectivos". En *Lo transnacional. Instrumento y desafío para los pueblos indígenas*, editado por Françoise Morin y Roberto Santana, 147-169. Quito: Abya Yala.
- Velasco Ortiz, Laura. 2008. "La subversión de la dicotomía indígena-mestizo: identidades indígenas y migración hacia la frontera México-Estados Unidos". En *Migración, fronteras e identidades étnicas transnacionales*, coordinado por Laura Velasco Ortiz, 141-167. México D.F.: Porrúa.
- Vertovec, Steven. 1999. "Conceiving and researching Transnationalism". *Ethnic and Racial Studies* 22, (2): 447-62.
- Villavicencio, Gladys. 1973. *Relaciones interétnicas en Otavalo ¿Una nacionalidad india en formación?* México D.F.: Instituto Indigenista Interamericano.
- Walter, Lynn. 1981. "Social Strategies and the Fiesta Complex in an Otavaleño Community". *American Ethnologist* 8, (1): 172-185.
- Wallerstein, Immanuel. 1974. *The Modern World System. Capitalist Agriculture and the Origins of the European World Economy in the Sixteenth Century*. Nueva York: Academy Press.
- Weber, Max. 1969. *Economía y sociedad*. México DF: Fondo de Cultura Económica.
- Weismantel, Mary. 2001. *Cholas and Pishtacos: Stories of Race and Sex in the Andes*. Chicago: University of Chicago Press.
- Wibbelsman, Michelle. 2005. "Otavaleños at the Crossroads: Physical and Metaphysical Coordinates of an Indigenous World". *Journal of Latin American Anthropology*, 10, (1): 151-185.

- Wimmer, Andreas y Nina Glick Shiller. 2002. "Methodological nationalism and beyond: nation-state building, migration and the social sciences". *Global Networks* 2 (4): 301-334.
- Windmeijer, Jeroen. 1998. "Modern traditions: the Otavaleños of Ecuador". *Cuadernos del CEDLA* 2: 1-27.
- Wood, William. 2008. *Made in Mexico. Zapotec Weavers and the Global Ethnic Art Market*. Bloomington: Indiana University Press.
- Wolf, Eric. 1987. *Europa y la gente sin historia*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Zizek, Slavoj. 2007. *En defensa de la intolerancia*. Madrid: Sequitur.



La autora se aproxima al mundo de la migración transnacional desde la antropología social mediante un estudio de caso. Se trata de la familia Ibarra, *kichwa* otavaleños tejedores y comerciantes de textiles y artesanías, quienes en Europa devinieron en comerciantes de productos adquiridos a mayoristas hindús, chinos y marroquíes. La investigación se inserta en el campo de los estudios transnacionales; a través de la observación participante, el trabajo de campo y la etnografía, la obra profundiza en el complejo mundo de la movilidad humana y las relaciones interculturales. Los mapas se trazan a partir de los vínculos familiares, emotivos, presupuestarios, laborales e identitarios. Todos estos son nexos que el proceso migratorio configura y cuya naturaleza, dinámica y lógica ‘transgreden’ los territorios nacionales definidos por las fronteras.

Tejedores de mapas, una obra sobre ‘los otros’ es también una obra sobre ‘nosotros’ pues trata de mostrar qué hay de común en la experiencia del otro, es decir, lo que nos une a él en secreto y más allá de su singularidad irreductible. Un libro sobre todos, todas, sobre cada uno, cada una y sobre nuestras sociedades.

ISBN: 978-9978-67-430-7

