

FACULTAD LATINOAMERICANA DE CIENCIAS
SOCIALES
FLACSO

Maestría en Ciencias Sociales
Con Mención en Asuntos Indígenas

UNOS SE VAN.....OTROS REGRESAN

"La migración a Quito de los Quichua Otavalo de Peguche y su
regreso a la comunidad"

Lucifa Lema Otavalo
Diciembre, 5 del 2003

FACULTAD LATINOAMERICANA DE CIENCIAS
SOCIALES
‘FLACSO’

Maestría en Ciencias Sociales
Con Mención en Asuntos Indígenas

UNOS SE VAN.....OTROS REGRESAN

"La migración a Quito de los Quichua Otavalo de Peguche y su
regreso a la comunidad"

Director de Tesis:
Eduardo Kigman

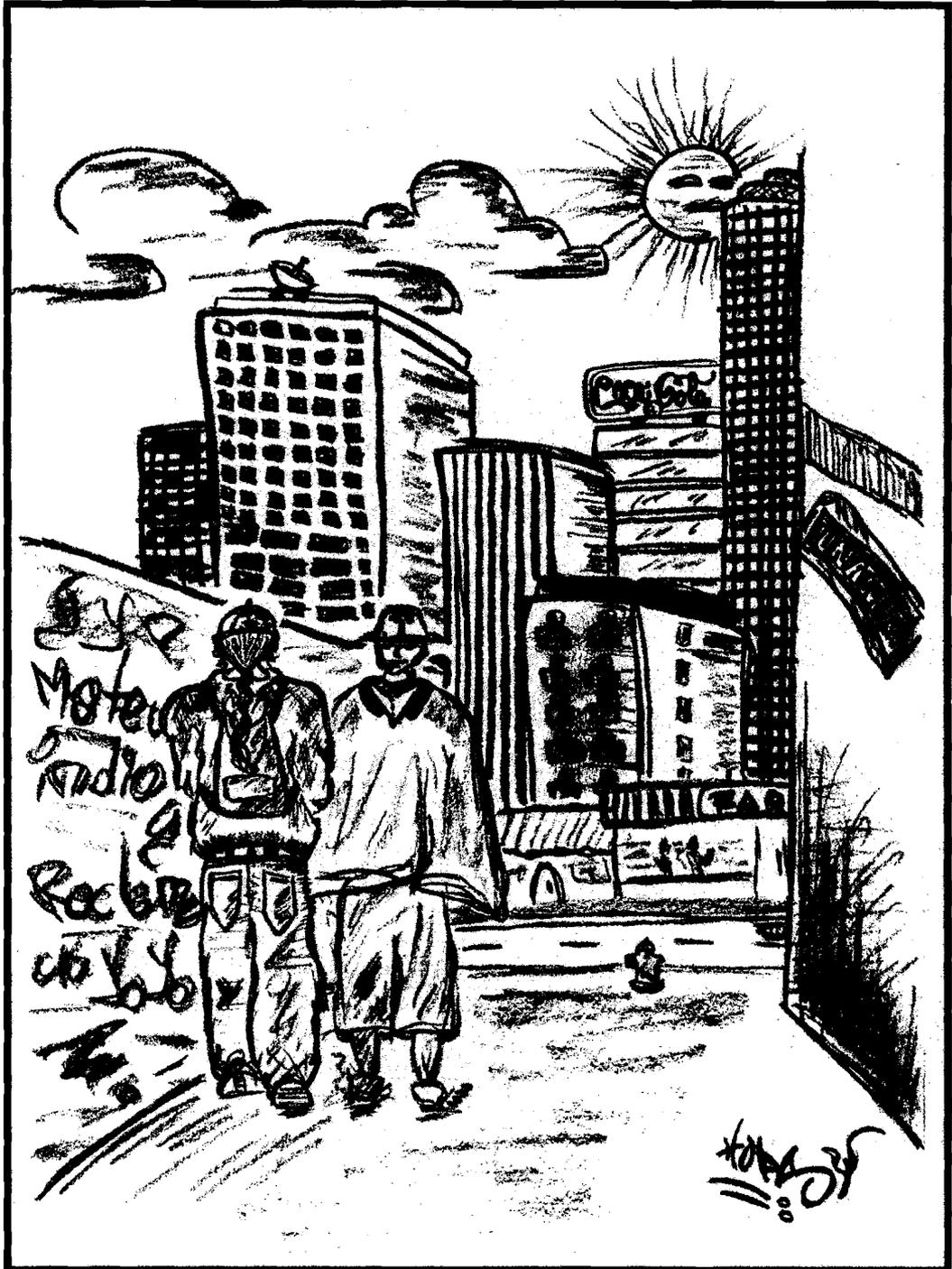
Lectores:

Gioconda Herrera

Freddy Rivera

Tesis realizada, entre el 2 de Marzo del 2001
Al 2 de marzo del 2002

Autora: Lucila Lema Otavalo
Diciembre, 5 del 2003



Dedicatoria:

Puntaka, ñuka taytiku-mamitata achkata yupaychani,
imashina, kawsanata llullu kuyaywan yachachishkamanta.
Ñuka ñañakunata, turitapash ñukanchi pura rimarishpa, ima shinanatapash rurashkamanta,
pakta muskushkamantapash.
Ñuka yachachikkunatapash, ashtawanka Eduardota, Freddytapash paykunapak yachayta
kushilla ñukaman yalichishkamanta, yanapashkamantapash.
Puchukaypika, ñukashina kichwa Otavalo cuitza-wamrakunatami yarini. Kay
killkaykunaka paykunapakmi: ñukanchi kawsay sapita, kuyaywan shunku ukupi,
charishkamanta.
Ñukanchi churi-ushikunamanpash, runa sumak yachaykunata wakaychina kashkamanta.

Primero, agradezco a mis padres, ejemplo de lucha,
quienes acogiendo los saberes de los abuelos han guiado mis caminos día a día,
con gran amor.
A mis hermanas y hermanos, amigos, con quienes hemos compartido sueños profesionales
y de vida, en toda circunstancia.
A mis compañeros y maestros, especialmente a Eduardo y Freddy, quienes con su
experiencia y paciencia supieron guiar este trabajo: dedicado a los jóvenes viajeros Kichwa
Otavalo, que como yo son orgullosos de ser parte de esta ancestral cultura,
Que debemos mantener para nuestros hijos.

INDICE

Desde las experiencias vividas y no vividas en la ciudad.... 1

CAPITULO I

ACERCA DE QUITO Y PEGUCHE

- 1.1 La cultura moderna de los Quichua Otavalo.... 5**
- 1.2 La tradicional comunidad de Peguche.... 13**
- 1.3 Encuentros y desencuentros en la mitad del mundo
Tejedores y comerciantes en Quito..... 24**

CAPITULO II

UNOS SE VAN...

- 2.1 El desapego.... 44**
- 2.2 La sobrevivencia: Lógicas y estrategias....55**
 - ◆ El espacio familiar....65**
 - ◆ El espacio laboral....70**
 - ◆ El espacio barrial....77**
- 2.3 Los rituales de la cotidianidad....94**
 - ◆ La mirada antropológica....95**
 - ◆ Los hábitos de la cotidianidad....100**
 - ◆ De las Obligaciones....107**
- 2.4 Acerca de la hibridación y otros conceptos....112**

CAPITULO III

...OTROS REGRESAN

- 3.1 El Retorno....127**
- 3.2 Las dificultades del regreso....133**
- 3.3 Volver a ser....139**
- 3.4 La hibridez de la comunidad....1145**
- 3.5 Nuestros sueños...149**

CAPITULO IV

DE LAS IDAS Y LOS REGRESOS, DE LO QUE CAMBIA Y LO QUE QUEDA.

- 4.1 De lo ya dicho....156**
- 4.2 Lo que todavía queda por descubrir....161**

BIBLIOGRAFÍA

Y otros.....164

ANEXOS

.....169

Síntesis

Unos se van otros regresan: La migración a Quito de los Kichwa Otavalo de Peguche y su regreso a la comunidad, es un trabajo que recoge historias de vida de los migrantes, hombres y mujeres a la ciudad de Quito; describe y analiza su experiencia cultural como migrantes y su regreso a la comunidad, es decir su vivencia cultural como retornantes.

Bajo la hipótesis de que la cultura Kichwa Otavalo es una cultura viajera, se hace un análisis, de la ida y el regreso: de este círculo completo que viven los migrantes otavaleños, y la retroalimentación que se da en el proceso de estar entre el espacio local (la comunidad) y el espacio nacional (la ciudad) e inclusive la mundial, el exterior.

Vemos como las diferencias generacionales, hacen que la migración, traiga diferentes "consecuencias" o experiencias culturales, no solo externamente (vestimenta, pelo, forma de comportarse), sino internamente (identidad, valoración, forma de ser).

Con todo lo dicho, nos acercamos a configuramos la "nueva" identidad de los indios urbanos, que es realidad de muchos pueblos indígenas en el Ecuador y América Latina. Cultura, culturas que con las nuevas formas de lucha colectiva de los indios, de alguna manera se van fortaleciendo o recobrando la identidad, a través de la organización.

Desde las Experiencias Vividas y No Vividas en la Ciudad

Para las comunidades Quichua-Otavalo, inmersas intensamente en la dinámica global, es importante saber cómo en medio del constante proceso de migración se vive actualmente la cultura. Se hace necesario descubrir cómo en medio de las grandes ciudades se reconstruyen elementos comunitarios y cómo a su vez elementos urbanos dan un nuevo rostro a las comunidades, en el proceso de ida y regreso.

Sus relaciones económicas y culturales constituyen hoy tejidos multidimensionales y multi espaciales, por ello esta “cultura viajera” ha dado nacimiento a una dinámica compleja de recreación de la cultura y del nacimiento de una “nueva identidad”, pero tomando el pasado como referencia ineludible.

Si bien es cierto que por generaciones el Quichua Otavalo se ha abierto al mundo y se ha dicho ser “un ser humano universal”, esta apertura le ha significado “paradójicamente” no-solo gran presencia e identidad, sino también “nuevas” formas de ser, tanto individual como colectivamente, que muchos han calificado como una “crisis de identidad”.

La cultura Quichua Otavalo, en la dinámica anterior al acelerado proceso de globalización y la actual, está viviendo lo que el mundo: la emergencia de la reafirmación étnico-cultural, porque a pesar del crecimiento económico, la identidad cultural, de los Quichua Otavalo, como dicen muchos, se ha “debilitado”.

Desde la modernidad y desde las experiencias vividas y no vividas en la ciudad, se ha despertado en mi la curiosidad por acercarme no a lo que muchos llaman solamente “la problemática de la migración”, sino a la realidad actual de las “culturas viajeras” y sus vivencias: entendiendo como “culturas viajeras” a las culturas que interactúan con otras culturas por su presencia en otros lugares del mundo, pero, manteniendo su matriz cultural. En especial, estudiaré las prácticas individuales y colectivas del pueblo Quichua Otavalo, que mis padres a pesar de las distancias y cercanías me han enseñado a conocer, valorar y amar; experiencia que creo a muchos jóvenes y mayores les ha tocado también vivir.

“Los Otavalos están pasando por una época emergente” me decía una maestra universitaria, “y es responsabilidad de ustedes saber el camino”, como vemos por todos lados hay el temor de que

la modernidad o más aún la posmodernidad termine por desaparecer la cultura del “otro”; mucho más rápido aún, a las que están directamente conectadas como la Quichua Otavalo. Es esta preocupación la que inspira este trabajo, que lleva el título “Unos se van..... otros regresan” La migración a Quito de los Quichua Otavalo de Peguche y su regreso a la Comunidad”, tema que se guiará por los siguientes ejes temáticos o capítulos.

El capítulo primero dará un breve contexto histórico de los espacios de estudio como son: La ciudad de Quito, por ser el destino de los migrantes y la comunidad de Peguche, lugar de origen de los viajeros. Se establecerá algunos ejemplos de asentamientos indígenas en Quito y su realidad actual, así como de la situación de la comunidad de Peguche, sus problemas y fortalezas.

En el capítulo segundo se dedicará a describir y analizar las formas y motivos del desapego, sus lógicas de sobre vivencia dentro del tiempo y espacio de lo cotidiano, los “viejos” y “nuevos” símbolos y formas de alianza que se están generando.

Podremos ver la inmensa fuerza que tiene el sentimiento de pertenencia y nos acercaremos a ver como se generan nuevas formas de presentación y relaciones en las urbes, así como la marcada influencia de las condiciones sociales y culturales en la identidad urbana del Quichua Otavalo.

Tanto dentro de este capítulo como del capítulo siguiente se analizará las diferentes vivencias que tiene cada generación en los viajes, como se relacionan, lo asumen y lo viven. Se tomará el testimonio comparativo de un joven (mexicano) migrante P’urhepecha, para el desarrollo del análisis de la “identidad india urbana” actual.

En el capítulo tercero se analizará cuales son los motivos que constantemente les hace regresar, porque se dice, que los Quichua Otavalo no son propiamente y en general migrantes, sino una “cultura viajera”; Veremos como esto configura una nueva forma de vida de la comunidad y urbana. Se descubrirá como el control social de la comunidad pone condiciones, explicitas e implícita, para que los migrantes puedan incorporarse a la comunidad.

En el capítulo cuarto se hará un breve resumen de lo tratado, pero esencialmente se escribirá algunas “conclusiones”, cuya presentación deberá ser considerados como puntos de discusión y análisis, ya que es difícil concluir sobre realidades sociales que día a día va cambiando o manteniéndose inexplicablemente.

Esta tesis a más de ser un aporte teórico, que tiene como objetivos: a) Conocer como viven su identidad cultural los Quichua Otavalo, entre lo local y lo mundial, y, b) Aportar a dar mayor importancia al desarrollo cultural-educativo del pueblo Quichua Otavalo; quiere desde el corazón aportar a fortalecer, desde los mayores y los jóvenes, esta ancestral y moderna cultura.

CAPITULO I

ACERCA DE QUITO Y PEGUCHE

**“...Desde el tiempo de los abuelos...
Nos han enseñado que las casas
Deben dar hacia el Taita Imbabura.
Así, le podemos saludar cuando nos despertemos,
así no se pone bravo y mejor nos ayuda...”**

1.1 La Cultura Moderna de los Quichua Otavalo

La leyenda cuenta que a la muerte del pujante cacique Huagrahuco, sus hijos se sintieron descorazonados. Ellos ansiaban de acuerdo a sus virtudes guerreras, la repartición inmediata de la herencia que les diera el poder. Mas el anciano monarca, sabio como él solo, dejó la elección del mejor a Taita Imbabura, el monte sagrado de los sarances, de gran influencia en sus espíritus. La lucha por conquistar ese poder se hizo anárquica, desleal, llena de ambición. Lo que fue una familia unida, terminó por ser un nido de intriga y desolación. Los príncipes: Zarahuma, Canquilpi, Chulpiñán, Joravi y Morachurco destruidos por la guerra fratricida y ya al punto del exterminio, recurrieron a Taita Imbabura quien paternalmente determinó el castigo en tareas duras. Luego de algún tiempo, cuando entendieron como habían esclavizado a sus pueblos y habían recapitado en el noble encargo de perpetuar su abolengo ético, los hermanos acordaron la paz. La fusión de sangre cayó en la tierra y se transformó en maíz. De cada uno de ellos brotó una variedad que fusionados sirven para elaborar el elixir mágico: el Yamor (Valdospinos 1990:192)

El "Yamor" bebida ritual para los Quichua Otavalo, es su medio de comunicación y de congraciarse con la madre tierra y sus dioses; así como las fiestas del inti raimi, las pascuas, etc., son rituales mediante las cuales este pueblo vive su espiritualidad, su religiosidad es la representación viva de esta cultura, que ha trascendido el nivel comunal y se ha convertido en símbolo de la identidad de todo el cantón Otavalo y de la provincia de Imbabura. Es de gran reconocimiento el aporte cultural, social y económico de las comunidades Quichuas, sin la cual, Otavalo no sería uno de los centros turísticos, económicos y culturales más importante del país.

La fama que tiene esta cultura data de tiempos ancestrales, por ello ha sido motivo de estudios por parte de varios autores, es así que en uno de sus trabajos llamado "Reproducción y Transformación de las Sociedades Andinas, siglo XVI y XX, Moreno y Salomón citan a Chantal Caillavet, quién asegura: llegamos a ubicar con bastante precisión la antigua parcialidad de Otavalo, como heredera del pueblo prehispánico de Otavalo, en las zonas llamadas San Roque y

Villagranpungo de la actual parroquia de San Roque de La Laguna. (Moreno y Salomon 1991:142)

Así mismo cita a Aquiles Pérez, quien en su estudio "Quitus y Caras", señala: Otavalo era así mismo el nombre de un ayllu muy importante el que durante la conquista española dio su nombre a todo el sector meridional del área Carangue, que fue conocido con la denominación de Repartimiento de Otavalo (ibid 146) que se caracterizaba por su diversa y rica geografía.

La ciudad de Otavalo capital del Cantón del mismo nombre, está situada a 2.556 m de altitud, a 0o 14' de latitud norte, 73° 16' longitud Greenwich y 0o 14'30' este, según el meridiano de Quito. Como centro vital de la provincia mantiene una relación inevitable y necesaria con la región basada especialmente en la infraestructura de vías de comunicación, comercio, la industria, centros educacionales, estatales y municipales (Moreno y Salomon 1991:20) Su importancia data desde mucho antes de las incursiones inca y española, ya que según algunos estudiosos como Moreno y Salomon, Otavalo fue el centro habitacional de las tribus Sarances; Se ha confirmado el sitio del anterior emplazamiento en las riberas de la laguna Chicapán (San Pablo), que fue luego eliminado por el colonizador español en beneficio del lugar que posteriormente se desarrollaría. Según estos autores, la elección obedeció a mejores condiciones geográficas para su futura expansión y control de los pueblos que pensaban incorporarle.

Actualmente, la cabecera cantonal tiene dos divisiones territoriales no bien definidos, la eclesiástica y la civil. La primera divide a la ciudad en las Parroquias de San Luis y el Jordán basándose en la calle Bolívar, dejando a San Luis del lado occidental, y el oriental para el Jordán; y la ciudad con el norte a la parroquia del Jordán y el sur para San Luis. Sus parroquias son: San Luis, El Jordán, Eugenio Espejo, González Suárez, San Juan de Ilumán, Dr. Miguel Egas cabezas (Peguche).

En el siglo XVI el grupo étnico Otavalo agrupaba alrededor de 15.000 personas en un territorio que comprende tanto en tierras frías de altura (del río Chota, hasta el Guayllabamba al sur), como tierras calientes del piedemonte occidental de los andes. Se conoce, especialmente por las relaciones geográficas de indias (ORGI), que grupos humanos estaban organizados en unidades dirigidas por un jefe étnico (las "parcialidades"), pero su nombre, su tamaño y su distribución

territorial no son descritos con posición, como tampoco lo son los lazos que los unían y establecían su coherencia a nivel de grupo étnico global (Moreno y Salomon 1991:173) Se conocían parcialidades como: Sarance, San Pablo, San Juan, Tonbaquí, Imantad, Tumbambiro, Cotacache, Axangue, Salinas y Urcuquí, Inta y Guayllabamba, además otras como Peguche, Chimba loma y Quinchuquí, etc.

Así, la numerosa población indígena y la diversa geografía de Otavalo, situada en la hoya central occidental del Chota, entre los andes de Boliche al norte y Mojanda-Cajas al sur, facilitaron el crecimiento; cuenta dentro de la especial orografía del cantón, las bruscas depresiones, los quiebres del terreno o las represas naturales que han permitido que algunas de sus corrientes se precipiten algarabía de aguas, sonido y espuma... Estos son las de Ajaví, Peguche, Algodón de Asabí, etc. (Moreno y Salomon 1991:56)

Sobre el origen de su población, podemos decir que es un grupo originario del Ecuador actual, que existía con una amplia tradición y reconocimiento por su actividad como mercaderes y "nómadas". El espacio de la población Sarance, Otavalo y luego Quichua-Otavalo como mitimaes, migrantes y viajeros constantes, ha ido desde lo local hasta regional, dentro del país y fuera de él, hoy, en día su espacio es global.

De sus ancestros, se cree que pueblos del mismo origen - tanto por su actividad como por efecto de los mitimaes- están asentados en diferentes lugares, fuera del actual Ecuador. Así se sospecha por el parecido lingüístico entre un poblado denominado "Inga" de Colombia y los quichuas del norte del Ecuador, que este pueblo "Inga" sea descendiente de los mitimaes ecuatorianos, de los Otavalos o Imbayas. Plantea la hipótesis de que en el Poblado mestizo-indígena llamado Santiago de Putumayo se entabló el primer contacto y en lengua quechua con los representantes de este grupo étnico denominado Ingas..... Los indígenas asentados en esta área, que forma parte de la extensa cuenca amazónica, se autodeterminan a sí mismos como Ingas y no Ingano; De la misma forma ellos llaman a su habla la Lengua Inga; Su actividad económica principal es la agricultura y ganadería, aunque combinan con actividades secundarias de artesanía textil y cestería y con una participación bastante significativa en el comercio regional;...(Rivadeneira y Zubritski1977: 59)

La evidencia del parentesco lingüístico entre el habla de los ingas y el Quichua ecuatoriano, a pesar de los prejuicios consientes o inconscientes de los informantes, descendientes de este grupo, según los investigadores son veraces, y varias otras circunstancias permite plantear la siguiente hipótesis de trabajo..... que los Ingas no son otra cosa que los herederos directos de los mitimaes de categoría superior trasladados al extenso territorio del Putumayo al momento de la conquista incaica... (Rivadeneira y Zubritski 1977:60) con el objeto de consolidar su conquista. Este pueblo fragmentado sin embargo, parece, tanto en el Ecuador como en Colombia haber mantenido su reconocimiento como artistas, comerciantes y viajeros.

.....El término mindalá está atestiguando en numerosísimos lugares desde Quito hacia el norte, por todas las provincias de Imbabura y Carchi y aún en Colombia.

Moreno y Salomón, dicen, Paz Ponce notó que los "indios mercaderes" de Otavalo no servían a sus caciques como los demás solo pagaban tributo de oro y mantas y chalinas de lienzo blanco y colorado (Moreno y Salomon 1991:167-168) Un mindalá de tiempos Toledanos trabajaba con oficio de platero en Quito, un mindalá en la provincia del Carchi en los años 1560, disponía de grandes cantidades de "coca y chaquira" (Grijalva 1937:81) Los mindalá más tardíos y probablemente más hispanizados ofrecían una gran cantidad de productos en Popayán alrededor de 1607, chicha, guarapo, coca, pan, vino, carne, queso, mantas, caraguellas y sombrero (AGI/S and. Quito 9) (Moreno y Salomon 1991:167-168)

Era el mercado de Salinas, el punto de encuentro o relacionamiento de los minadores o de los indios mercaderes y la sal era el principal producto de intercambio.

Las salinas están en manos de Indios Otavalos (19); el acceso a los productos de las salinas y la distribución de los mismos está condicionada por la peculiar ecología del repartimiento de Otavalo. Se trata aquí de una "microverticalidad" de la cual habla Oberem (21. puesto que los diversos niveles ecológicos están muy próximos los unos de los otros y se hallaban agrupados en un territorio limitado controlado por un único grupo étnico; y no desperdigados e imbricados en los territorios de otras etnias (Caillavet 1981:51) Se efectuaban intercambios por rescates en el seno de la etnia Otavalo.

Una vez obtenidos los productos especiales el común de los indios de toda la etnia Otavalo, y no solamente los de las Salinas acuden a Quito y otros mercados para intercambiar sus productos y

seguir en la cadena que les conducirá hasta la obtención del oro que exige el tributo, pero del cual no posee minas en su territorio(29): ...Este mercado de salinas es también punto de encuentro y de contacto con otras etnias: está cerca de un mercado, el del Valle del Chota, Coangue, Pimampiro, donde también se lleva a cabo los intercambios con los indios Pastos, (sur de la actual Colombia),sin duda también con los indios de Chapi de la Montaña (al pie de la cordillera de los Quijos) los cuales a su vez comercian con los Quijos, la sal va pasando así de mano en mano (33) La sal es adquirida no sólo por los indios de Otavalo, sino también por los indios del oeste de los andes... (Caillavet 1981:52)

En la época colonial, su trascendencia llevó al establecimiento de un amplio control no solo social y cultural sino también económico y político en esta región. Así, el corregimiento de Otavalo, que había tenido su precedente en el establecimiento de un "Protector de Indios". Toma su inicio en el año 1563, comprendiendo todos los pueblos indios situados entre el río Guayllabamba por el sur y el río Guaytara por el norte, el corregidor era nombrado por el virrey, pero negaría la aprobación del cabildo de la ciudad de Quito. Importa destacar, desde ahora, la enorme renta percibida por los encomenderos de Otavalo (S/ 3.500), muy por encima de la renta percibida de los demás. (Larrín y Pardo 1977: 66- 67)

Su extensión en comparación con las demás jurisdicciones fue tal que..... queda de manifiesto desde los tiempos en que el propio Sebastián de Benalcazar en carta dirigida al rey de España, la solicitara para su hijo. "Al tiempo que salí de Caxamalca, donde fue preso Atabaliba, en descubrimiento de esta tierra, por mandato del Marqués, y en nombre de vuestra Majestad yo descubrí y poblé la ciudad de Quito y habiéndola poblado y repartido, yo tomé en nombre de vuestra majestad al cacique llamado Otavalo, que tendrá hasta mil quinientos indios o dos mil indios; A vuestra majestad suplico pues yo le serví y trabajé y fui el primer descubridor y poblador, sea servido que me dé para uno de mis hijos el dicho Otavalo (Carta de Sebastián de Benalcazar al rey, data en Cali el 3 de noviembre de 1549, colección de documentos inéditos relativos al adelantado Capitán Don Sebastián de Benalcazar, 1535-1536, Vol. X. Quito, Ecuador (Larrín y Pardo 1977: 67) "

Como podemos apreciar, la importancia de este grupo indígena radicó en varias épocas, por la variedad de su ecología y sus productos; en la colonia por el número de sus pobladores, por su

condición de tambo indígena y de población de tránsito obligado para el territorio norte de la audiencia. Estos aspectos, más sus hábiles tejedores y la posesión de excelentes pastos y rebaños le fueron configurando como centro dedicado a la manufactura textil.

Una demografía proporcionalmente alta permitió a la corona aprovecharla en la instalación de obrajes. Sin embargo, los obrajes en el siglo XVII no ayudaron substancialmente al desarrollo del centro urbano, tampoco lo hicieron las ferias, a pesar del creciente impulso de las mismas; ha sido a partir de 1970 en (época del boom textil) que la expansión urbana moviliza a la ciudad hacia el norte y occidente (Moreno y Salomon 1991:17)

El obraje de Otavalo fue el más importante, por la cantidad de telares y mano de obra indígena que utilizó, vale aclarar que en la colonia la base de la explotación india estuvo en el conocimiento del arte textil indígena y en el aprovechamiento de esta misma mano obra. Ya en la república las condiciones del indio no cambiaron mucho, pero los indios libres iniciaron a trabajar para sí mismos, para el autoconsumo, tanto en la agricultura como en la textilería, sin dejar nunca sus actividades de comercio que poco a poco fueron abriéndose al mercado y la tecnología, especialmente en el campo de la textilería en el cual han tenido mucho éxito

Aquí en Peguche en la década del 50-60 ocupaba más la extensión de la hacienda de Peguche y Quinchuquí, entonces las tierras mejor conservadas estaban en manos de la hacienda, ellos como hacendados explotaban a la gente de Peguche. ahora ya no queda haciendas, ya en la década del 70-80 creo que ya parcelaron....pero en la década del 50 me acuerdo que se dedicaban más a la agricultura y por otra parte a la artesanía en la década de los 70, por ahí empezó la artesanía (N. Lema 1999)

Desde esta misma experiencia, en los obrajes, más tarde los mestizos ricos fundarán fábricas textiles como la San Luis y la San Miguel de Otavalo, utilizando gran cantidad de mano de obra Quichua. Mano de obra, que paulatinamente se iría independizando e iniciando sus propias micro empresas familiares, con medios de producción cada vez más modernos.

Si bien es cierto que una gran parte de nuestro poblado ha alcanzado éxito económico y que sus condiciones de vida han mejorado notablemente, hablamos de un sector significativo, pero no total.

A partir de la década de 1940 se inició un proceso nuevo, digamos moderno, en la medida en que nos vinculamos más estrechamente a la economía capitalista... en los cuarenta y cincuenta, período en el cual se inició un proceso migratorio desde las comunidades a las principales ciudades del país y los países vecinos, marcando una etapa fundamental y decisiva para el posterior desarrollo de la producción y comercialización de los tejidos... El segundo flujo migratorio se produjo en 1970, esta vez los Quichua-Otavalo nos proyectamos en el ámbito internacional, incursionando en los mercados de Norteamérica y Europa (Conejo, Yamberla y Cabascango 1990:161)

Antes de estos flujos migratorios, este grupo se dedicaba a la agricultura, crianza de animales y pastoreo, sin dejar de lado el comercio de diferentes productos como: la carne, manteca de chanco, granos, etc. sin embargo por el crecimiento de la población y la falta de tierras, el arte textil y el comercio se convirtieron en actividades primordiales. Así las comunidades eminentemente textiles como: Agato, Quinchuquí y Peguche se especializan en diferentes trabajos. En Agato se tejían casimires, bayetas, ponchos y chalinas; en Quinchuquí cobijas, chalinas y casimires; en Peguche ponchos, chalinas y casimires, actualmente la producción se ha diversificado mucho más con productos como: tapices, chompas, cobijas, bolsos, gorras, etc., aumentando también la competencia entre los productores.

La creciente producción textil, el progreso económico "sorprendente", para el mundo mestizo, ha puesto a los Otavalos como símbolo o máximos representantes de los "indios modernos" frente al resto de la sociedad. Y a pesar de que la concepción de los "Indios modernos", "incorporados" mediante el progreso económico, a la "civilización", constituye una problemática compleja para los antropólogos o sociólogos; para las vivencias de los Quichua Otavalo, especialmente para los jóvenes que están en el juego entre lo moderno y lo tradicional, no parece ser un problema en el día a día, porque no ha dejado de ser indios, el ser seres universales (como ellos mismos se dicen, al referirse a su capacidad de relacionarse interculturalmente con culturas totalmente ajenas); para los Quechua Otavalo, es una ventaja que debe ser aprovechada, tanto en lo social y cultural como en el económico.

Yo me siento indio, soy indio, aunque no me visto como antes, con poncho, pero me pongo como los jóvenes en este tiempo (H. Santillán 1999)

Otavalo se ha establecido como un espacio multicultural y como un mercado amplio donde se congregan distintos sectores productivos, no solo del norte sino también de otros sectores indígenas, como los Salasacas del centro o los Saraguros del sur.

Otavalo es el centro alrededor del cual se activa la economía regional y a su vez, a donde confluyen varias geografías de producción y consumo, así como varias culturas donde las relaciones económicas se cruzan con las culturales, étnicas, sociales, etc.

Esta actividad económica ha hecho que se haya ocupado para usos urbanísticos, suelos tradicionalmente dedicados a la agricultura, cambiando el paisaje grandemente; sin embargo, vale la pena señalar que es notorio el alto porcentaje de inmigración parroquial hacia la ciudad de Otavalo... manteniéndose también en las última década un elevado porcentaje de migrantes otavaleños hacia la capital (Moreno y Salomon 1991:20) La actividad de intercambio comercial entre Otavalo, Quito y otras provincias sigue siendo fuerte.

...Mi papi sabía trabajar tejiendo, ahí sabían haber los que dicen melcachifes o negociantes de Guano... a los Ainahuanos, no me acuerdo de que parte son, ellos cogían... (R.Lema 1999)

Pese a los constantes traslados, el Quichua Otavalo ha sido considerado como uno de los pueblos más “tradicionalistas” de la nacionalidad Quichua, por llevar muy arraigada su cultura que la representa en cualquier lugar del mundo.

Por ejemplo, uno de los símbolos de la identidad étnica de los hombres es el cabello largo, que tiene un rol poderoso, como el símbolo de unión hacia la comunidad indígena y como un límite étnico hacia el no indígena.... (Barba 1988:175. El cabello es una imagen pública del ser privado situado en la superficie del individuo y fácilmente visible por el grupo (ibit 182) así como la vestimenta e idioma son elementos innegables de su identidad.

1.2 La tradicional comunidad de Peguche

Ha habido comentarios de que el hombre pretendiendo a una señorita ha sabido lanzar con una piedrita, que en quichua es Pigachi, por eso dicen que ha habido esa tradición. Otros han comentado que Peguche ha tenido un dirigente un cacique y que el nombre se origina de él (J. Lema 2000)

Peguche, comunidad Quichua Otavalo del cantón Otavalo, es muy reconocido, por su gran producción textil y artística, por su atractivo turístico y en los últimos años por su actividad deportiva.

Peguche, situada en las faldas de Taita Imbabura, es lugar ritual por las aguas de su cascada y los poderes curativos que posee, por lo que también se lo llamó “pueblo del salto de agua”. Según los más mayores de la comunidad de Peguche anterior al obraje era otros muy diferentes.

En esos tiempos solo indios ha habido, no ha habido mestizos, antes de nosotros, ha habido solo indios, ahí nadie vendía ni compraba tierras, ni median donde ellos querían han vivido, en esos tiempos ha habido Atahulpa, Rumiñahui, Caranqui, esos indios nomás ha habido, al menos aquí en Ecuador no ha habido mestizos. Los mestizos son venidos, ellos mismos conversan, nosotros no somos gente buena, nosotros somos hijos de gente mala diciendo sabían conversar cuando yo era pequeñita, de España dice que ha enviado la reina Isabel presidenta de España. y aquí dicen que ha habido gente muy brava que no ha dejado llegar fácilmente a los que llegaban en los barcos, con piedras y palo con bodoqueras han luchado para no dejar entrar (R. Lema 1999)

Ya en la época de la colonia Peguche fue también centro del trabajo forzado, por medio de los obrajes, los españoles aprovecharon de los Otavalos, la sabiduría del arte textil, la mano de obra, así como las aguas curativas de su cascada. Los antecedentes más importantes en la región de Peguche tiene que ver con el pago de los tributos a la corona española en paños, frazadas, sayales y jergas y con la instalación y funcionamiento del obraje, que con el paso del tiempo se transformó en la primera fábrica de tejidos de lana del país, que funcionó en un período que va

desde 1622 hasta 1851, cuando se lo trasladó al Valle de los Chillos, en los alrededores de Quito. (Jaramillo 1973:42)

El obraje de Peguche habría sido el segundo en importancia de la región norte. A fines del siglo XVI ya existía el obraje mayor de Otavalo y en 1662 Pedro Ponce Castillejo funda el de San Joseph de Buenavista de Peguche. Los Obrajes localizados en Otavalo pertenecían a la corona: el Mayor de Otavalo disponía de 500 trabajadores, por lo que era una de las mayores fábricas del período colonial, mientras que la de Peguche contaba entre 200 y 300 indios; la producción de los obrajes, entre 1666 y 1672, tenía un promedio anual unas 200.000 varas de paño azul... (Jaramillo 1973:43-44)

En 1668, el rey habiendo recibido una descripción del trabajo y dándose cuenta de la inhumana explotación que vivían los indios en los obrajes, ordenó que "se zierren y demuelan" a pesar del desacuerdo con las autoridades de la audiencia, y en 1681 el presidente de la Audiencia de Quito, Lope Antonio de Quito, pidió al rey que suspenda la medida de cierre, en 1684 el rey aceptó el pedido.

Según disposición del presidente de la Audiencia, el obraje de Peguche salió a remate; Fue adjudicado al arrendatario... Capitán Fernando Xavier Donoso. Cuando murió el Capitán Donoso los bienes pasaron a manos de su esposa María Josepha Carrera, quien en 1710 arrendó el obraje al capitán Fernando de Soto Calderón.... en 1721 lo vende "Las haciendas y obrajes del sitio de Peguche" al General Cristóbal Jijón.... Don José Manuel Jijón y Carrión descendiente del general, por casi tres años estudió en Europa los aspectos concernientes al reemplazo de la actividad humana por maquinas, en ciertas fases de producción.

Para la fábrica de Peguche compró máquinas... así se inició la modernización, de parte del proceso de producción de tejidos.....

En Peguche se elabora paño, bayetón azul, telas que servían para uniformes del ejército lo mismo que para congregaciones religiosas... Aunque la fábrica de Peguche comenzó a funcionar en 1840, fue trasladada al Valle de los Chillos en 1851, en Peguche se conservó el tejido de bayetas puesto que había demanda de esas telas en la provincia de Imbabura. (Jaramillo 1973:46)

Dicho obraje fue lugar que congregó a los indios de Otavalo, San Pablo, Atuntaqui y Cotacachi que ahí trabajaban en medio del maltrato y la humillación, pero que guardaron para sus hijos su sabiduría y cultura, que más tarde sería la comunidad y Parroquia de Peguche.

Por ésta tradición textil, la urgencia de la reactivación económica, la habilitación de medios de comunicación como el ferrocarril, la mecanización de los medios de producción y el repunte del pensamiento liberal "progresista" hizo que entre 1910 y finales de los 30 se fundan 24 fábricas (Rivera 1988:48) y se dé posteriormente la presencia de la mano de obra indígena en las fábricas, por solicitud de los mismos empresarios, que pretendían aprovechar el conocimiento textil indígena. Pero, al contrario de lo que se piensa, que la presencia étnica en el espacio o unidades productivas capitalistas, conduce a la ladinización -blanqueamiento- de estos grupos sociales, cuyos miembros se diluyen dentro de un gran anonimato laboral (Rivera 1988: 17) según Rivera no fue así. Esta experiencia sirvió para la futura "modernización" especialmente de los telares en máquinas industriales, lo que devino en el aumento de la producción, la independencia productiva, la ampliación del mercado y el progreso económico; así como la mantención de una identidad india, a pesar de los espacios ajenos (otras ciudades, países) en los que se encontraba.

Para la década de los 50, justamente en la comunidad de Peguche la familia Pinto ya tenía funcionando la fábrica San Miguel, en la cual trabajaban gente de la misma comunidad, fábrica que pese a los reveses económicos funciona hasta la actualidad.

Cuando era de unos 10 años entré a la fabrica San Miguel que está en Jatun Yacu, subiéndome a un cajoncito alcanzaba al cincel a la bovina, las máquinas eran muy grandes, pero trabajaba bien, el Señor Germánico Pinto era el patrón y me quería cómo a un hijo, yo crecí ahí, a los 14 años me afilié, ganaba unos 25 sucres. Mi hermano Pedro Lema, el mayor le había llevado a un hermano Manuel, que se murió, a trabajar, después a mi hermano Francisco y después a mi hermano Antonio; el Francisco me llevó a mí. Pero de Peguche no había muchos trabajadores porque aunque no tenían todavía maquinas tejían en los telares de palo, más había de Monserrat y Cotama (M. Lema 1999)

Con el "Boon " de las artesanías en 1970 se comenzó a utilizar telares mecánicos en Peguche, mismos que fueron adquiridos especialmente en las fábricas de Quito que renovaron sus maquinarias. Este cambio tecnológico debido al crecimiento de la demanda de los tejidos, ubica a la producción textil de Peguche en el campo industrial. La mayoría de los tejidos que él produce son exportados a los Estados Unidos y vendidos en los grandes almacenes, como Macy's de Nueva York. (Jaramillo 1973:55)

Regresando a la comunidad, mi papá como ya sabía la maquina, ya no empieza con telar, empieza con una maquina eléctrica. Entonces la gente miraba, la maquina eléctrica suena lejos pues y la gente todos sabían venir a juntarse, que es lo que hacen, decían, entonces vieron y poco a poco han venido trayendo máquinas, toda la gente que ha migrado a Quito a trabajar en las fábricas han regresado, pero ahora con la técnica de manejar las maquinas, en otras comunidades también generalmente son semi industriales, ya no son telares, ya no es artesanía ya es semi industrial (F. Lema 2000)

Con la tecnificación de la textilería y la ampliación del comercio la comunidad fue creciendo, fue necesario un reordenamiento territorial; es decir que en las tierras antes usadas para la agricultura, ahora aumentaban las viviendas, para ampliar la cadena productiva. En cuanto la artesanía se impuso como principal actividad comunitaria, la comunidad ya no era la misma.

En cuanto a su jurisdicción administrativa, Peguche tuvo que luchar para ser reconocido como parroquia, pese al vertiginoso crecimiento no solo demográfico sino también económico, no fue fácil su reconocimiento. Peguche era un caserío perteneciente a la parroquia urbana el Jordán, del cantón Otavalo, el trámite para elevarla a categoría de parroquia rural comienza en 1947. En ordenanza del 15 de junio de 1948 se considera que la parcialidad de Peguche ha alcanzado elevado desarrollo demográfico, industrial, agrícola y comercial;...por esas razones se decreta: elevar a categoría de Parroquia rural a la parcialidad o caserío de Peguche... pero el Ministerio de Gobierno negó la creación de la Parroquia de Peguche. Por fin, el 22 de noviembre de 1948 según decreto 178, se aprueba la ordenanza que eleva a la categoría de parroquia rural de Miguel Egas Cabezas, constituyendo parte de ella las parcialidades de Chibaloma, Quinchuquí cuya cabecera cantonal es la comunidad de Peguche.

Los Límites de Peguche son, al norte: desde el cierre de la vía Dr. Miguel Egas Cabezas-San Juan de Ilumán con la quebrada de Ilumán Grande, agua arriba, hasta sus orígenes; de los orígenes de esta quebrada, la línea imaginaria al este hasta alcanzar la cumbre del cerro Imbabura. Al sur: de la cumbre del cerro Imbabura, la línea imaginaria al oeste hasta alcanzar los nacientes de la quebrada Alcantarilla o quebrada Susana huayco. Al oeste: desde el cruce del río Jatunyacu con la vía Otavalo San Juan de Ilumán.

Las parcialidades de la Parroquia Peguche son: Chimbaloma, Quinchuquí, y según datos oficiales, correspondientes al censo de 1990, la parroquia Miguel Egas Cabezas o Peguche tenía 1654 habitantes, de los cuales 766 eran hombres y 888 mujeres. Actualmente, la comunidad de Peguche de aproximadamente 20 a 25 hectáreas, es una comunidad que tiene cinco mil habitantes, y está dividido en 8 barrios, que son: Imbaquí, Central, Tahuantinsuyo, Atahualpa, Santa Lucía, Faccha Llacta, Obraje y Peguche Tío.

Peguche lamentablemente somos artesanos por excelencia nos dedicamos mucho a los tejidos, pero no sabemos valorar la mano de obra nuestra, lo único que pensamos es equilibrar o digamos sacar el costo de la materia prima y no ver las utilidades. No tenemos en la mente de progresar de seguir delante de valorizar, ese es un efecto grande que nosotros tenemos y es por esa razón es que económicamente la comunidad de Peguche en cuanto a los artesanos no está suficientemente como para cubrir nuestras necesidades que tenemos; En cambio aquellas personas que se van al exterior ellos si están en condiciones de afrontar ciertas circunstancias de la vida en el aspecto económico. el 60 al 70 por ciento somos personas que nos dedicamos a la parte artesanal que estamos sufriendo específicamente con esta crisis, el otro restante hay pocos que se dedican a la agricultura y pocos que se dedican ya sea jornaleros o empleados público(J. Lema 2000)

Peguche es, Ñanda Mañachi, Wiñaipa, Rumiñahui, Causanacunchic etc. Y aunque algunas tradiciones se han perdido, se mantienen otras muy arraigadas. Más aún cuando hay un proceso de recuperación de las tradiciones por ser un centro turístico importante.

.....Uno de los actos culturales que ha tenido Peguche es el jailladiaju, lamentablemente Peguche no ha sabido de mantener de tener en vivencia lo que es el jailladiaju..... jailladiaju es una de las tradiciones que muestra a un personaje maléfico que persigue o perseguía a señoritas más hermosas más bellas, y habido digamos una de las danzas de la familia Terán, la familia Fichamba quienes danzaban esa tradición que tenía en el campo cultural. En el campo cultural digamos sobresale, siempre ha estado presente digamos en diferentes actividades como la fiesta del Inti Raimi que lamentablemente con la llegada de los españoles esto se transformó a San Juan, también tenemos una fiesta que últimamente, desde hace unos 6-7 años estamos tratando de hacer prevalecer y que es la fiesta del Paucar raimi (J. Lema 2000)

Interiormente, es una de las comunidades más heterogéneas económica, política, organizativa y religiosamente, con sectores discrepantes que no logran acuerdos generales, para el progreso de toda la comunidad, sino por fracciones o sectores.

No tratan de organizarse lo mejor porque en primer lugar hay muchos líderes que tratan de llevar la gente a su molino, como se dice; el otro es que el teniente político que debía organizar no es de Peguche, entonces deja sin organizar. Actualmente como barrios organizados son: Atahualpa, Imbaquí, Obraje y el resto están mal organizados. Yo soy el presidente del barrio Imbaquí y como tal estoy luchando por unir a la gente y ver la forma de avanzar (N. Lema 1999)

En Peguche, hoy en día cada barrio gestiona sus propias obras de infraestructura y social, a pesar de que tiene una Junta Parroquial, desde hace mucho tiempo, no ha avanzado en general.

La comunidad de Peguche esta organizado en primer lugar por la junta parroquial, quien es el que lleva adelante para el bienestar de la parroquia, luego está organizado por la junta que son los presidentes de barrio... estos están formado la cabecera cantonal que se denomina Peguche que tiene unos 4.500 a 5.000 habitantes, la población joven más o menos unos 2.000 habitantes (A. Lema 2000)

Si bien es cierto la creación de barrios o sectores se ha debido al crecimiento demográfico y económico esto también ha contribuido a la desunión de toda la comunidad, ya que cada barrio tiene líderes, con posiciones irreconciliables, ya sea por visiones políticas o religiosas, esto ahonda más la débil organización comunal.

Actualmente el problema más grande que tiene es la falta de colaboración con los dirigentes, bien decía que ya no quieren participar, ni hacer las mingas comunitarias. Cualquier fundación y cualquier ONG para ayudar lo primero que pide es la colaboración, la participación de la comunidad, entonces lamentablemente no tenemos (J. Lema 2000)

Así mismo, la participación de los jóvenes en la organización es muy débil por la dinámica económica y migracional de la comunidad, a pesar de la existencia de varios profesionales hombres y mujeres. La participación de la mujer ha sido evidente, aunque muchas veces no reconocida y proyectada a otros campos, como el político.

Peguche es una comunidad tan difícil de definir en el campo político, específicamente por el asunto de que la preparación que tienen casi el 40 por ciento el 50 por ciento de jóvenes son estudiantes que han cursado los niveles secundarios muchos de ellos universitarios, es difícil decir que somos la mayor parte afiliados a un partido político, usted sabe que la democracia es libertad de pensamiento de ideas y aquí todo el mundo lanzan o son simpatizantes de cualquier partido político, mal podría decir que la mayor parte son de izquierda de derecha aquí habemos de todo.

.....en cuanto a las reuniones hay más presencia de las mujeres, pero no una participación oral que ellas deben tener y lo tiene su poder de posición, su poder de pensar, actualmente hay señoritas que tratan de prevalecer o a participar pero lamentablemente como antes era que siempre había el machismo, no respetan, esperamos que se practique porque con la nueva constitución está dando esa oportunidad para que haya equidad. Yo creo como educador que la mujer debe ser el eje para el desarrollo de la comunidad (J. Lema 2000)

Uno de los principales lazos de reunión de toda la comunidad es la Junta de Aguas en la cual están todos los barrios. Sus dirigentes consideran esta instancia como la única oportunidad para discutir sobre los problemas de todos. Así las reuniones a más de ser un espacio de socialización entre los comuneros, es el espacio donde afloran las sentidas divisiones alusivas a la política o a la religión, y aunque el aspecto político ha sido tolerado, muchas veces se ha dado fricciones por la intolerancia religiosa. En la comunidad hay católicos, evangélicos, mormones y algunos que no se definen con ninguna.

En la comunidad hace 2 años hubo problemas por la construcción de un templo mormón, que la comunidad no le dejó hacer diciendo que va haber desunión entre los mismos indígenas por esa razón no le permitieron; claro por el momento nos llevamos bien, conversamos.....Entre los mismos moradores si conversamos, eso sí (A. Lema 2000)

Sin embargo de que para actividades específicas existe unidad, hay en realidad un truncamiento del trabajo comunitario, en las relaciones familiares, vecinales diarias, más aún en el mantenimiento de las tradiciones culturales, a veces por factores externos a los comuneros, como la religión. Ahora con la elección de la nueva Junta Parroquial, el aspecto organizativo, incluso jurisdiccional se está discutiendo con el fin de sanear estos problemas.

Pese a estos problemas y contradicciones Peguche, a la par con otras comunidades y pueblos indígenas a participado activamente, identificados colectivamente como quichuas Otavalo, parte de una colectividad más grande, los indios, y, está en la lucha por la construcción de un estado Plurinacional, en el cual se den relaciones de interculturalidad con respeto, no solo de palabra sino de hecho, y esto pasa también por el respeto de las diferencias internas: La cultura, la diversidad, la autoridad tradicional, el pluralismo jurídico, incluso el pluralismo religioso.

Sin embargo mas allá de lo conceptual y lo teórico será necesario que entendamos que vivimos en una sociedad diversa, y que esto no puede ser la base de la desigualdad humana, sino de la riqueza de la diversidad de la vida, así como de la naturaleza.

Contradictorio a una débil organización, es una de las comunidades que más opina (a través de sus diferentes líderes) y está al tanto de la problemática local y provincial, su participación no

esta dirigida por partidos políticos ni por organizaciones indígenas como la FICI, Federación Indígena y Campesina de Imbabura, lo que no quiere decir que no se ha reconocido la representatividad de la organización provincial, en muchas ocasiones; Además porque muchos de sus líderes locales han trascendido al ámbito nacional.

.....Cuando hay manifestaciones salen presionados otras comunidades, con el pretexto de la suspensión del agua; pero la comunidad de Peguche trata de resolver en una asamblea y tras la asamblea se da un pronunciamiento, en ese pronunciamiento nos basamos de participar o no participar, y tampoco somos afiliados a ninguna organización social como la Fici como Ficapi, la comunidad de Peguche somos una comunidad muy independiente (J. Lema 2000)

Sin embargo de los problemas políticos Peguche es una comunidad afortunada donde el crecimiento económico ha permitido dar empleo a indígenas de otras comunidades más pobres, así como un aceptable nivel de salud y educación de sus niños y jóvenes, sin descartar la existencia de estos problemas en las familias más pobres. La mayoría de familias cuentan con servicios de agua, luz, teléfono y transporte, actualmente se está trabajando en un proyecto de agua potable, alcantarillado y adoquinamiento de las calles

Económicamente le diré que estamos mal, no se ha hecho ningún censo de las personas que tienen más, ni nada, le diré que hay personas que son viajadores ellos si son personas económicamente buenas no le diré de toda la población de será un 20 por ciento que está económicamente bien, por el viaje que han hecho, los demás medio, regular... (A. Lema 2000)

Las contradicciones permanecen, pero a pesar de ello es una comunidad que pretende desarrollarse acceder al mundo moderno sin dejar de ser Quichua Otavalo, al igual que las demás nacionalidades y pueblos indígenas, para esto ha ayudado el importante movimiento indígena y la consecución de sus demandas, más la conciencia colectiva adquirida en este proceso. Los mayores y jóvenes manifiestan querer seguir siendo Quichuas, sin embargo la forma como lo viven actualmente es diferente.

La comunidad va progresando por desarrollo propio, por desarrollo individual creo que se va progresando colectivamente, no nos dan nada los gobiernos seccionales a lo mejor si darán a algún miembro de la comunidad o de pronto nos falta hacer liderazgo de juntas parroquiales o a lo mejor faltaran dignidades.....Pero si existen personas que están encargadas de esas dignidades, sino que el país está de mal en peor, no hay progreso colectivo sino que más bien progreso individual, por los capitales que traen los comerciantes indígenas aquí, si hay progreso (A. Terán 2000)

Parece fundamental entonces el seguir manteniendo la importancia de la comunidad, y esto esta en manos sólo de sus comuneros, quienes deberán impulsar un progreso integral de la comunidad, trazando objetivos comunes y respetando las diversidades. Tiene la creatividad y la fuerza para llevarlo a cabo, falta mucho en la organización.

La personalidad de la gente de Peguche rebasa todos estos problemas, en las fiestas, reuniones y en la calle, su rostro bravo impresiona con su creatividad, ya que sus conversaciones especialmente en Quichua están llenas de alegría y picardía. El indio, Taita Inico, Chahuala, Zambo api, Llama cara Allcu uma, Calimán, mundo feliz, Cheme, Huaranca, Taita ushcu, tío Cuas, huarapero, lancha, etc. son personajes importantes de la comunidad, y tiene los rasgos de aquella ancestral canción llamada Peguche tío.

*Mana maimanta tiochu
No somos gente de otro lugar
Peguchemanta tiomi
Somos gente de Peguche
Kapilla waico Katishca
Siguiendo la quebrada de la capilla
Medio fierulla runagu
Unos hombres medio bravos
Ciertopacha nicpica
Si en verdad nos aman
Ari nipailla turicu
Dígale que sí*

Llullaspalla nikpica garruti maki Kachapai.

Si es mentira, larguele con garrote.

1.3 Encuentros y Desencuentros en la Mitad del Mundo:

Tejedores y comerciantes en Quito

La actual ciudad de Quito, capital del Ecuador, se sienta en las faldas del volcán Pichincha a 2.830 metros de altura sobre el nivel del mar. Se encuentra ubicada a 14 kilómetros de la línea equinoccial o Ecuador, que divide al mundo en dos.

Al "Quitú" anterior a las conquistas Incaica y Española, se puede considerar ortográficamente como una sola subregión toda la planicie que se extiende, con una ligera inclinación hacia el norte, desde Turubamba, Chillogallo en el sur, hasta Pomasqui y San Antonio, pasando por el Quito urbano de Cotacollao..... El Quito urbano ocupa su parte central y la más estrecha.(Salomon 1980:103) Según Salomon Quito era también lo que hoy llamamos alrededores de Quito.....Las llacta Runa principales: Machángara y Machangarilla hacia el sur del centro urbano, lugares habitados por los indígenas urbanizados durante la colonia probablemente tuvieron raíces prehispánicas..... Al norte existió: Añaquito o Ñaquito, también un centro urbano de origen Prehispánico, Cotacollao, la extinta y pia o hipia y Guabro... (Salomon 1980:103-104)

Quitú, mitad del espacio y del tiempo de las culturas originarias, expresaba, según Salomón, la cosmovisión de sus creadores, como, quienes privilegiaron los lugares de celebraciones y ritos ligados al calendario agrícola, al parecer su importancia residió más en su valor simbólico, ceremonial y de tránsito que por la presencia de una amplia población o asentamiento indio.

Frente a la trascendencia de esta ciudad hay, entre otras, dos importantes posiciones; Así por ejemplo Alfredo Lozano, estudioso de la arquitectura Inca, se refiere a Quitú como una de las ciudades andinas que fueron construidas como formas estelares, ensambladas a través de módulos geométricos, deducidos de relaciones astronómicas. Estas formas presentes también en las manifestaciones: artísticas, míticas y religiosas... (Lozano 1997:64.

Como podemos ver, mientras para Lozano es evidente la presencia de una gran ciudad Inca, para Frank Salomón la importancia de Quito devino de su localización estratégica antes que de su status político o demográfico, en sus distintas épocas. Quito ocupaba el lugar donde las principales rutas de los valles interandinos al país de yumbo casi se juntan, y simultáneamente se

ubica en una avenida natural de tránsito norte-sur de gran importancia en el trazado del Qapac ñan Inca y luego en la moderna carretera Panamericana. Probablemente controló los tráficos de mercaderías preciosas y exóticas. Formó también terminal del camino a los Quijos. Así mismo, Salomon citando a Meyers, dice,....El potencial para avanzar el tráfico yumbo, a la red de contactos norte-sur que ha dejado como resto arqueológico las afinidades entre los estilos "Panzaleo" de Quito y las cerámicas tanto de los Puruháes hacia el sur como las etnias de Imbabura al norte podía haber sido una arma poderosa en el arsenal político Inca (Salomon.1980:220).

Su posición se sustenta en dos aspectos; Primero, el concepto de Quito como ciudad ya edificada bajo Tupac Inka viene de informantes Inkas o provincias exclusivamente: Cabello lo escuchó del "orejón quiteño Mateo Yupanqui hermano o medio hermano del Inka Atahualpa. (Salomon 1980:217)

.... El segundo factor intrínseco relevante a la escasez, de restos urbanos incas, es la probabilidad de que el Quito de los Incas no fue fundado en un centro poblado excepcionalmente denso. Se debe tomar en cuenta el uso de Quito como un amplio terminal regional, pues mientras más cerca de las primeras fuentes es más evidente la escasez de firmes referencias de grupos aborígenes - no incásicos arraigados en el Quito Urbano. (Salomon 1980:219).

La versión de Salomón parece más evidente, pues Quito, fue causa de innumerables disputas por dominar su riqueza ceremonial, simbólica y religiosa, pero sobre todo por su importancia económica y política estratégica, tanto por los Incas como por los invasores españoles. Al parecer esto trascendió aún en la época republicana.

En tiempo de la presidencia de Isidro Ayora yo tenía unos 15 años y más antes de que el presidente viniera acá yo he sido viajadora a Quito. Nadie no podía ir todavía a pie ni para negocio no sabían ir, yo nomás sabía ir, mi papito de edad de uno 8 a 9 años me había llevado. Mi papito sabía hacer viajes a los 15 días a las 3 semanas, al mes para entregar... (R. Lema 1999)

El hecho de que, el centro de Quito es todavía un centro de comercio muy amplio y que pese a los esfuerzos del Municipio de "ordenar" la ciudad y su ornamento, este espacio es un centro de

interacción económico, político y cultural, también hace pensar que la tesis de Salomón es verídica.

Estas disputas han hecho que Quito sufra grandes cambios en su estructura física y social, coincidiendo con Lozano, podemos decir que es un lugar donde se conjugaron sinnúmero de clases y “castas” y conflictos sociales. Por lo antes dicho la ciudad representa el “hábitat cultural o espacio simbólico”, distintivo de una civilización, en tanto en cuanto implica, no solo el asentamiento de la población en determinado territorio, sino, el establecimiento a través del accionar de varias generaciones e instituciones, de los aspectos más destacados de la experiencia y saber de sus pobladores, es decir, de su cultura y sus formas de pensar, sentir y actuar (Lozano 1997:64)

Hoy Quito, “fundada” el 6 de diciembre de 1534 por el capitán Sebastián de Benalcazar, se caracteriza por su herencia colonial basada en su forma organizacional con monumentos religiosos y civiles. Es en su arquitectura religiosa donde encontramos conjugados los profundos rasgos ancestrales andinos, legado de los pueblos indígenas quiteños los elementos cristianos católicos y los detalles de la última etapa de “modernización” que vive esta ciudad.

Desde su fundación, en su estructura social, espacial, política y económica, se expresa claramente un naciente trazado urbanístico “moderno”, que aspiraba ascender a un nuevo proyecto de orden social estratificado y jerárquico. Ya que Quito, se llegó a establecer como escenario y centro de poder, lugar de gobernantes, cabildos, jueces, obispos; así mismo fue testigo de una cada vez más creciente relación multicultural desigual entre chapetones, criollos, indios y negros.

Quito al adquirir su independencia española en el siglo XIX ha tenido un crecimiento urbanístico acelerado, convirtiéndose en uno de los dos centros de desarrollo comercial, industrial, político y cultural más importantes del país; desarrollo del que no todos los sectores se beneficiaron por igual, más aún se han marcaron “fronteras étnicas” muy claras entre los indios y no indios. Aunque dichas sectores indios y clases populares –replegados a los alrededores de la ciudad- seguían sobreviviendo, unas más en contacto con el centro de la ciudad más que otras.

Desde el siglo XIX y hasta la actualidad, por el gran proceso de movilidad y reasentamientos de diversos grupos humanos, no solo indios sino negros y mestizos de clase pobre, las clases

populares urbanas se fueron incrementando. Estos sectores sociales se caracterizaron por ocuparse de oficios artesanales, el trabajo asalariado y el pequeño comercio, cuyo proceso de constitución y desarrollo ha tenido y tendrá siempre matrices contradictorias en cuanto a sus relaciones con los grupos dominantes, el estado y el proceso político (Ibarra 1999: 24) Así también en la formación de la cultura urbana compleja, cruzan tanto de elementos indios “tradicionales” como hispánicos “modernos”.

En el mundo urbano, se definieron algunos personajes característicos del inicial proceso de urbanización, como el “longo” -indio- o el “chulla quiteño”- personaje arquetipo producto de los estratos medios pauperizados- tenía mucho de despectivo, contenía una intención peyorativa con la que se trataba de poner en evidencia la poca consideración que merecían quiénes presumían de potentados, permaneció en la vida quiteña por mucho tiempo. El “cholo” – asociado la occidentalización del indio- fue un calificativo que hacía directa alusión al racismo de las nacientes sociedades modernas. El “indio” en cambio, fue sin duda desplazado del espacio urbano a las periferias, pero siguió manteniendo relaciones económicas y sociales con los mestizos, y sus identidades contemporáneas se fueron construyéndose en la dominación y el conflicto, características de todos los países latinoamericanos.

Todo el gran tejido de relaciones sociales, multiculturales –mayormente discriminatorias- en las ciudades, ha traído como consecuencia que en las cuatro últimas décadas la región de América Latina y el Caribe se transforme profundamente, pasando de una comunidad con rasgos predominantemente rurales a una geografía predominantemente urbana, con todas sus connotaciones sociales, económicas, políticas, demográficas y culturales que esto conlleva. De este modo se ha destacado como la región más urbanizada del mundo en desarrollo, proceso que deviene directamente del “desarrollo económico” y de la inserción en el proceso de globalización de la región.

Ya en las dos últimas décadas Quito ha experimentado un desarrollo económico social y urbano muy rápido debido al “Boon petrolero” que trajo consigo: El crecimiento de la inversión para el desarrollo en las principales ciudades como Quito y Guayaquil, desarrollo de la pequeña industria, crecimiento del sistema mutual y cooperativo, desarrollo del sector de la construcción,

industria, servicios, comercios, etc. concentración administrativa, generación de empleo y actividades de la construcción, industria y servicios, y, el deterioro de la estructura agraria que produjo la migración masiva de mano de obra del campo a la ciudad; misma que no estaba preparada para ofrecer empleo ni servicios a los nuevos “ciudadinos”. Sin embargo, Quito fue una de las ciudades de más recepción de los migrantes.

Quito definió su modernidad por el crecimiento arquitectónico del norte, espacio urbano que hacia la mitad del siglo ya estaba marcadamente estratificado. Según el Municipio del Distrito Metropolitano de Quito, al sur la estación del ferrocarril atrajo la industria y esta al mundo obrero y a una escasa clase media. En la década de 1930 las clases altas del centro de la ciudad se trasladaron al norte y surgieron los barrios residenciales y los espacios del centro fueron ocupados por migrantes de las provincias vecinas.

De este modo el espacio urbano quiteño –de este último medio siglo- ha adquirido la forma de una “ciudad dual” por la fuerza del mercado. Como dice Mario Unda, Quito la “carita de dios” tiene hoy dos rostros: el sur el lado plebeyo, y aloja a los sectores populares (incluyendo las clases medias cholos); El norte es su faz presentable, y aloja claro, a los sectores dominantes y las clases medias “blanqueadas” (Unda 1992:19) Así las crecientes migraciones traen consigo enfrentamientos sociales por el territorio urbano.....disputas que las propias instituciones administrativas como el municipio han incentivado, con las valorizaciones diferenciadas y obras que se le dan al territorio urbano. Esto no solo como proyecto hegemónico espacial sino también cultural, ya que en los últimos años se ha institucionalizado una política cultural hegemónica, en el que las “sub culturas” (como calificaron a las culturas indígenas) quedaron invisibles frente a la “cultura” mestiza que se promociona institucionalmente; pero las clases populares como - dice Unda- no desaparecieron y hoy hay manos silenciosas que están construyendo (Unda 1992:21) una nueva ciudad.

Los de Peguche haciendo cuenta en 1950, 55, 60 empezaron a venir, pero solo a dejar los productos, en Navidad, en fiestas de Quito a vender nomás vienen, no para trabajar, no para vivir aquí. Los días de fiesta arriendan un cuarto hasta que termine la fiesta y de ahí regresan. Los que han venido aquí de Peguche son pocos, algunos de otros lados han venido a vivir más (M. Lema 1999)

Mas aún, en la actualidad podríamos hablar, no solo del norte (ricos) y del sur (pobres), sino de espacios dentro de espacios, es decir de sectores o barrios pobres o mayoritariamente indígenas dentro de estos dos espacios, los cuales por motivos de sobre vivencia y relaciones sociales se agrupan en determinados lugares comunes: en los llamados "barrios populares, barrios jóvenes, invasiones, etc. Y hasta en barrios residenciales según las condiciones y razones del migrante.

Quito ha sido una de las ciudades más importantes del norte del país, y su desarrollo y diversidad ha estado relacionada directamente - por haberse establecido como centro de tránsito y comercio- a sectores como Imbabura Carchi y Colombia; sin embargo esta relación es no es reciente, es muy antigua como sus pueblos, desde siempre los pueblos indígenas y no indígenas han tenido comunicación.

Según Salmón, para el Valle de los Chillos cerca de Quito mejor conocido gracias a una lista de 1559, se ha podido establecer que el tamaño de las parcialidades, cada una bajo la autoridad de un jefe: agrupaban entre veinte y cien casas lo que equivaldría a una población de alrededor de 100 a 500 personas. Es de todas maneras posible que los españoles hayan fijado los nuevos asentamientos teniendo en cuenta la distribución geográfica de la población autóctona para de esta forma reunirla en centros ya existentes. Esto indicaría según el mencionado autor que la zona más densamente poblada era el fondo del corregidor interandino, entre los 2.800 y los 2.400 metros, donde los españoles han situado los pueblos coloniales. (Moreno y Salomon 1991:177)

De este modo, por efectos de la crisis, la presencia de nuevos actores sociales aumentó y las relaciones interculturales se ampliaron, así como las magnitudes de la economía informal muchas veces calificada como: lo no legal, lo de segunda clase, frente a los grupos dominantes. Creció entonces, la presencia de una "sub cultura" en el espacio de la cultura oficial.

Entre 1974 –1990 se aprecia una disminución de la tasa de crecimiento de la población rural, en la mayoría de las provincias de la sierra, donde se encuentran los pueblos Quichuas de: Saraguro, Cañaris, Chibuleos, Salasacas, Quisapinchas, Puruhaes, Huarancas, Panzaleos, Quitus, Cayambis, Otavalos, Natabuelas y Caranquis; y se experimenta un aumento en la población urbana. Entre las provincias serranas que expulsaron más migrantes, entre 1982-1990, sobresalen: Cotopaxi,

Imbabura y Loja, en tanto que a Pichincha se dirige alrededor del 45% de los migrantes (CONADE 1990:71) Por efectos de la crisis por la tierra, la crisis económica del país y eventualmente por otros motivos. Si generalmente las migraciones en nuestro país han sido por motivos del aumento de la pobreza, hay quienes lo han hecho también por otras razones.

En el caso particular de la provincia de Imbabura –donde están el pueblo Quichua-Otavalo, Natabuela y Caranqui- y más específicamente del Cantón Otavalo y sus comunidades también se ha sentido ésta tendencia migracional, pero con características particulares.

Los Quichua-Otavalo, por ser un pueblo milenario, heredero de un vasto conocimiento del arte textil y comercial descendientes de los “mindalaes” ha sido considerado como un pueblo de características singulares, por algunas cualidades que los destacan y que “explican en éxito alcanzado” en los aspectos materiales y culturales (CONEJO 1990:161)

Para los Otavalos, desde siempre el comercio ha sido causa de las migraciones, desde los antiguos "mindalaes" hasta los Otavalos actuales. Ya en la década de los 90, las comunidades eminentemente artesanales como: Quinchuquí, Agato y Peguche experimentaron un sinnúmero de migraciones. La comunidad de Peguche –uno de los centros de producción textil más importante que abastece de artesanías dentro y fuera del país- también han salido migrantes, pero siempre hay una dinámica de retorno (no solo físico, sino cultural), hasta en momentos en que la “modernidad”, el auge de la “comunicación de masas”, “del libre mercado” y la “globalización responde a procesos de homogeneización de los individuos y las culturas” y hay una posición de “invalidar” los elementos locales, por parte de la cultura dominante. Podemos decir entonces, según nuestras primeras indagaciones históricas y testimoniales, y, luego de este primer acercamiento, que Peguche no es una comunidad que expulsa gente, sino que se da un complejo tejido de relaciones dentro de una dinámica de constante salida y regreso.

Me acuerdo que comenzó a ir a Quito la familia Muenala, Lema, justamente ellos me parece que fueron los primeros. Cuantan que nuestras artesanías ha tenido buena acogida y por lo tanto no se quejaban de la carestía. Ellos han vuelto pero otros han salido, claro que actualmente pocos a vivir allá, salen de negocio y retornan con su

mercadería y así continúan, generalmente regresan la mayor parte porque se encariñan o sienten extrañeza por sus familiares (N. Lema 1999)

Por éste proceso migratorio, se ha dado un mutuo intercambio de vivencias y experiencias, tanto del campo como de la ciudad.

En la vida de la comunidad están gran parte de las vivencias en Quito, como espacio más cercano y Bogotá como espacio familiar un poco más lejano. Quito por ser la capital ha sido uno de los primeros destinos de los migrantes, lugar en donde también su quehacer económico artesanal está presente, como actividad cotidiana del migrante Quichua Otavalo.

El espacio urbano asume entonces diversos elementos en su patrimonio cultural popular, producto de las migraciones internas, en consecuencia la cultura urbana tiene un componente rural (Altamirano 1999) sin descartar que el proyecto homogeneizador del estado, ha marcado relaciones de subordinación, como en el caso de la ocupación inequitativa del espacio territorial urbano.

El proceso de modernización de construcción de “ciudad ideal” urbanizada que había arrinconando a las periferias de la ciudad a los grupos indígenas, ha desembocado en asentamientos en zonas como: San Blas, Magdalena, La Floresta, Guapulo, Chaupicruz, San Juan, Santa clara, Llano Grande, Chilibulo, Cocotog, La Toglla,

Lumbasi y San Isidro, etc. muchos de ellos –hoy en día- ya altamente urbanizados por la clase media, y por indígenas migrantes de diferentes lugares, que han podido acceder a esos espacios desde antes de la urbanización.

Esta expansión de la urbe ha arrinconando cada vez más a los “barrios pobres”, en el que se asientan los migrantes, a espacios con inaccesibilidad de servicios básicos y muy reducidos.

Actualmente – según el programa de investigación de Redatam y la base de datos del V censo del proyecto EB-PRODEC- los barrios populares, ya sean mediante el cooperativismo, los planes de vivienda populares o las invasiones están creciendo. Así, de las 214 zonas en que está dividida la ciudad de Quito, en 49 zonas se concentran los hogares que han contestado hablar entre sus miembros un idioma nativo, es decir un total de 3.173 hogares.

Los barrios en que se encuentran de 5 a 9.99% de población indígena son las siguientes:

Norte:	Carcelén Bajo, Cotocollao, Comité del Pueblo 1, Kennedy, Cochapamba, San Isidro del Inca, Ñaquito (alrededor del mercado), Cochapamba, Las Casas y la Gasca.
Centro:	San Juan, Toctiuco, El Tejar, San Marcos, La Libertad, San Roque y el Panecillo.
Sur	Chiriacu, La Forestal, Ferroviaria Alta y Baja, Hierba Buena y San Martín de Porres.

Del 10 al 14, 99 por ciento:

Norte	La Pulida, Chaupicruz, jipijapa y Rumipamba.
Centro	La Tola, Toctiuco, El Placer, La Libertad y el Panecillo.
Sur	Chilibulo, Chiriacu, San Bartolo, La Forestal, Ferroviaria Alta y Baja.

Del 15 al 19,99 por ciento:

Centro	El Panecillo
Sur	Ferroviaria Baja. Más del 20% sin descuento.

Los barrios donde se encuentra la población indígena, están ubicados cerca de los mercados de productos agrícolas, son barrios de recientemente formados y localizados en las áreas periféricas de la ciudad, en Quito se ubican en los altos en Quito. (Cliche y García 1999: 45-51).

De los barrios mencionados, los Quichua Otavalos están ubicados en barrios como: El Inca, Cochapamba, Pulida, Cotocollao, Carcelén, La Loma, El Panecillo, Calderón. Hay casos de familias que viven en distintos barrios como: La América, el centro histórico, la Amazonas, etc. Dentro de éstos espacios se tejen miles de relaciones interculturales, multidimensionales que trascienden la comunidad, creándose una cadena comunicacional muy fuerte; esto generalmente es determinado por las relaciones que necesariamente se tienen que dar en una dinámica de sobrevivencia, del migrante o viajero y la respuesta del otro.

Estos barrios fueron ancestralmente asentamientos indios, y muchos de ellos legados de sus antepasados. Ahora, como antes, se han conformado redes sociales de migrantes de las mismas zonas o también de zonas de procedencias distintas.

En el Inca por ejemplo, se han juntado los migrantes imbabureños de las comunidades de Otavalo e Ibarra, que han venido a trabajar en la capital y han adquirido sus lotes aquí. Hasta mediados de los 80 las familias estaban vinculadas totalmente al trabajo agrícola para su economía familiar, cultivando mayormente el maíz; pero actualmente por el crecimiento urbano y la falta del espacio para el trabajo en la tierra, éste ha disminuido mucho, aunque hay familias que todavía mantienen estrecha relación con la tierra. El barrio del Inca aún mantiene la práctica de manifestaciones culturales propias con distintas modificaciones que las han ido introduciendo en su cultura de acuerdo a los requerimientos contemporáneos tales como la utilización de la ropa (Tocagon 1997:184)

Los migrantes Otavaleños, se dedican mayoritariamente al negocio y el comercio de distinto tipo. Hay familias que se dedican al negocio de artesanías, de comidas, comidas típicas, tiendas y vestido y artesanía en sus lugares de residencia. Así también hay gran porcentaje de obreros Otavaleños, especialmente en las fábricas de textiles y en otros como los hoteles en menor escala. El conocimiento que tienen de la actividad textil, en ciertas ocasiones les facilitó el acceso al empleo asalariado, que generalmente lo hacen los migrantes definitivos; en cambio que los migrantes Otavaleños pobres y temporales se dedican a trabajar de albañiles, o empleos duros, éstos combinan el trabajo agrícola en la comunidad y el trabajo remunerado temporal en la ciudad, con lo cual redondean los ingresos familiares. En el caso de las mujeres consiguen empleos en servicio doméstico, pero en muy bajo porcentaje.

El proceso de movilidad es constante y responde a las condiciones de sobre vivencia de los indios. Y, en Imbabura, así como en provincias de Cotopaxi, Tungurahua y Chimborazo, provincia con mayor número de migrantes hay épocas en que hay mayor o menor movilidad y esto tiene que ver con el ciclo del tiempo de la siembra y cosecha y las épocas de fiestas y mayor comercio. Así según datos de la Hospedería Salesiana, que tiene capacidad de alojar a 350 personas, las migraciones varían en cada época (Tocagón 1997:201)

Llegada a Quito	Mes	Retorno a la comunidad	Mes
Después de las cosechas y siembras.	Fines de agosto, septiembre y octubre.	Para las festividades de finados.	Noviembre

Durante las fiestas de Quito, temporada de Navidad y año nuevo.	Todo el mes de diciembre, enero, febrero y marzo.	Para la semana santa y festividades de pascuas.	Fines de marzo y abril.
Después de las festividades de Pascuas	Fines de abril, mayo e inicios de junio.	Para las fiestas del Inti Raymi.	Segunda quincena de junio.

Sin embargo de similitudes como estas en los ciclos migratorios, en el caso particular de los Quichua Otavalo hay una clara diferenciación de la situación económica de los migrantes Otavaleños, y esto es una replica de lo pasa en las comunidades Quichua Otavalo, de una creciente estratificación económica. Esto no significa que no existan necesidades y pobreza en las comunidades Quichua Otavalo.

En la ciudad los comerciantes y artesanos son los que tienen mejor situación económica, mientras los trabajadores dependientes viven en condiciones más desfavorables. En éste caso los migrantes de comunidades eminentemente artesanales como: Agato, Quinchuquí y Peguche, tienen mejores condiciones económicas, no generalmente, pero sí la mayoría. Sin que por ello dejan de ser indios y sujetos –aunque en menor medida- a las trabas sociales del mundo urbano, en donde los prejuicios raciales, de clase, de género están latentes.

Actualmente, luego de un largo proceso de callada resistencia y desde las experiencias colectivas e individuales de los migrantes indígenas en Quito parece legitimarse la frase “Aquí estamos hace unos once mil años”, dicha por la MOIQ, organización indígena de Quito. Más aún cuando las culturas originarias hermanas de Quito como: la Cotocollao, la Inga e Ilaló han sido parte de un Quito colonial y moderno que ha ocultado sus ancestros.

Con la idea de que “Hemos vivido de espaldas entre nosotros mismos y hemos sido extranjeros en nuestra propia tierra”, los migrantes indígenas no son los mismos de hace 20 años, son en su mayoría hombres y mujeres, que a través de la organización, han recuperado su orgullo de ser indios, hoy sabemos que no somos menos, solo diferentes.

Incluso el caso de los Quichua Otavalo que tuvieron su “estatus” como artesanos y comerciantes prósperos, vivieron experiencias culturales parecidas a la de otros pueblos indígenas, por ello son también parte de los fundadores de la organización indígena de Quito, Aunque no son, precisamente el grupo más constante, por su condición de viajeros y porque muchos de los migrantes ricos no participan en ella.

Pese a la diversidad de casos y tipos de migrantes, la gente sigue llegando a la urbe, según la MOIQ, a fines de siglo hay una tasa de migración anual a Quito de 14 mil personas. La diferencia con otros momentos de auge migracional es que ahora los migrantes están más conscientes de su origen.

El “Quito actual de alrededor de dos millones de habitantes, tiene aproximadamente 350 mil indígenas”, es más la población india urbana ha crecido en otras ciudades del país, como en Guayaquil donde hay 450 mil indígenas migrantes y en Santo Domingo de los Colorados donde hay 150 mil, según la misma MOIQ. Este proceso demográfico y de reafirmación cultural, sin embargo, no ha contribuido en gran medida a que la sociedad tome conciencia del valor de la diversidad cultural.

Pero ¿qué es ser migrante? ¿Es acaso irrumpir un espacio ajeno disfrazado como ajeno? “Dicen también que esta tierra era tierra para los viajeros de todos lados, dicen que venían del sur, de las tierras frías del altiplano, de más allá de los desiertos; dicen que venían también del norte, de la tierra de los mayas, venían también del mar y de las selvas tropicales del oriente” (icci.nativeweb.org) entonces hasta que medida se puede ser foráneo; No eran estos traslados parte de la vida de los pueblos antiguos, de sus mecanismos de sobre vivencia y alianzas, que no solo intercambiaban productos sino lenguajes, formas de vida, etc., no fue desde entonces que la ciudad se convirtió en centro de intercambios cotidianos, en el que los migrantes empezaron a reconocerse para sí mismos y para los demás como diferentes.

Con el conocimiento entre unos y otros se iniciaron redes de solidaridad entre miembros de familias o comunidades y se constituyeron mecanismos de supervivencia; últimamente la organización, otro mecanismo colectivo de sobre vivencia ha permitido ya no solo relacionarse aceptando pasivamente lo que venga, sino resistir, asumiendo y mostrándose a la sociedad con su identidad actual.

Coincido con Eduardo Kigman, investigador de FLACSO, quien al citar a Mc Pheel dice que hoy existe una suerte de “politización de la vida cotidiana” en las localidades, que junto con la reinención de tradiciones, símbolos, comidas, vestidos, rituales, etc., (Kigman 2001: 76) se está dando la reinención y creación de nuevos mecanismos de cambiar las condiciones desfavorables de la vida cotidiana. Lo que se deberá cuidar es que esta “politización de lo cotidiano” no sea la construcción solo de discursos políticos vacíos, sin contenidos reales o fundamentalistas, que no tendría sustento en la trayectoria de lucha, que hemos visto desde el movimiento indígena.

Precisamente este nuevo sentimiento indio se mostró con el nacimiento de nuevas y amplias organizaciones como la MOIQ, organización de segundo grado que junta a varios grupos culturales, asociaciones e incluso comunas de los alrededores de Quito, que siguiendo con la lucha de Comunas indígenas como Lumbasí, Santa Clara, Llano Chico, Cocotog, etc., que hace aproximadamente unos 10 a 12 años lucharon por que su presencia en la ciudad se reconozca. Como fruto de estos procesos se está fortaleciendo esta nueva organización indígena urbana; con el ejemplo de estas comunidades que consiguieron que el Municipio de Quito mediante ordenanza municipal las reconozca, siguen adelante, con el proyecto de organizarnos bajo el nuevo reto de la reconstrucción de los pueblos originarios del Ecuador

“Como parte del movimiento indígena el MOIQ ha participado en las jornadas de análisis, discusión y de lucha que nuestras organizaciones nacionales han resuelto. Hemos participado en los levantamientos, marchas, asambleas y congresos y además hemos provocado la discusión de nuestra propia problemática, la relación de los pueblos y organizaciones indígenas con el medio urbano, la aculturación y pérdida de valores de nuestros pueblos, la recuperación y fortalecimiento de nuestra cultura y lengua”, reza en uno de sus principios del Movimiento de Organizaciones Indígenas de Quito.

Es innegable entonces, sin generalizar, que las formas de resistencia cotidiana se han juntado con otras formas de resistencia colectivas más analizadas como son las organizaciones y este es el nuevo proceso que se está iniciando en Quito, con un sin número de organizaciones. Es más, vemos que estas nuevas formas de vida, están cambiando el modo de ser individual del migrante, aunque no del estado y la sociedad, que se muestra cada vez más intolerante y racista. El ser

parte de un movimiento poderoso aún no ha solucionado los problemas cotidianos de Quichua urbano, lo diverso aún no es conocido ni entendido. Según el MOIQ “el inconsulto nombre de Distrito Metropolitano no ha significado atención para sus necesidades reales y al contrario, las amenazas de usurpación y tráfico de tierras se mantienen al orden del día” así como el racismo y la explotación.

El camino recorrido por el Movimiento Indígena del Ecuador y la nueva realidad urbana, ha permitido, hoy, la presencia de lo indígena en la ciudad no como emigrante, anónimo, vendedor de frutas, sirviente, obrero de la construcción, ciudadano de segunda, participe anónimo del quehacer cotidiano, sino como el otro manifiesto, objeto de odio y de deseo, sujeto político”, como lo sugiere Kigman, “formando una masa compacta, los indios se vuelven visibles”.

Sin embargo el gobierno local de Quito parece haber iniciado un proceso interesante, tomado en cuenta que en Quito no-solo existen problemas económicos y sociales, sino también culturales, ya que en las 65 parroquias metropolitanas centrales y suburbanas hay una amplia representación de diversidad cultural del país; “contradictorio” en un espacio urbano que quería ser considerado como una ciudad burguesa, manejada bajo eslóganes como: “Quito, una ciudad para vivir”, que no se corresponde al Quito actual: fragmento, mudo, inequitativo e insensible(Gutiérrez: 2001)

Frente a esta realidad que no se puede tapar con un dedo, es importante el aporte que ha dejado la experiencia organizativa iniciada desde hace más de una década por comunidades Quiteñas y la resistencia cotidiana, física y cultural de los migrantes indígenas que ha dado continuidad de este proceso y que han permitido empezar la gestión de conformar el Cabildo de los Pueblos Indígenas de Quito, llevado adelante por alguna gente comprometida del Municipio de Quito, que pretenden la participación de los migrantes indígenas en la toma de decisiones municipales, bueno, al menos así dicen sus preceptos.

Lo más importante es el proceso “autónomo” que se quiere dar a este cabildo, punto de encuentro y de toma de decisiones de estos “nuevos” actores sociales urbanos llamado en idioma materno “Jatun Ayllu”.

Me parece trascendente darnos cuenta de que el bagaje cultural comunitario ha permitido que se fortalezca este tipo de organización; más aún si tomamos en cuenta de que a pesar de que Quito

se vislumbra como una ciudad democrática y amplia, la sociedad aún no ha comprendido la nueva realidad social y cultural que ha traído la llegada de los migrantes y la diversidad de pueblos, lenguas, fiestas y rituales que están renaciendo, y que ha causado a más de una autoridad “desequilibrios” tanto económicos, como sociales, culturales y hasta políticos; produciendo en contraposición el fortalecimiento de las redes de migrantes que aportan, a pesar de sus problemas y particularidades, a la causa india.

Por eso ya no sorprende que los indios se tomen lugares que históricamente le fueron despojados o que constituyen centros de dominación cultural y política, que los indios no pudieran pisar, acceder en la lucha por la participación política y la reafirmación cultural. Si bien es cierto a estos lugares los individuos, sea indio, negro o mestizo podían acceder, a pesar de sufrir burlas o humillaciones; colectivamente solo lo hicieron con la organización.

Hoy, “ya no se estudia al otro “exótico” sino al otro respecto a nosotros mismos, al otro social, cultural, económico, étnico, sexual y al otro íntimo pues la representación del individuo es una construcción social. Porque toda representación del individuo es necesariamente una representación del vínculo social que le es circunstancial (Auge: 26 1992) Y el indio moderno está en el campo y la ciudad y su representación y vínculos son distintos, van desde lo local a lo global.

“En la ciudad ya no están cerca nuestros abuelos, ya no podemos acariciar la tierra con nuestras manos, ya no podemos saludar en alta voz en nuestras lenguas y nuestros guaguas no se enterarán siquiera de donde vinieron sus padres” dicen los indios quiteños. Y no es que el migrante quiera “románticamente” regresar a su tierra natal para seguir junto a la “tullpa” (fogón) porque el más que nadie sabe que la comunidad también está cambiando, que no es el indio de hace 500 años, que es un ser moderno, pero con la mirada puesta al sus antepasados. Y sabe además que la emergencia está en luchar por generar condiciones de vida y respeto a la diferencia y que esta lucha es tan válida en la ciudad como en el campo, como seres humanos de culturas diferentes, que estamos en varios espacios, desde, la tullpa, la madre tierra, la comunidad, hasta la urbe, los centros comerciales, los medios de comunicación, los barrios, las avenidas, paradas, los estadios, discotecas, plazas, etc.

Y creo que si el sector popular y pobre de la ciudad de Quito en muchas ocasiones se solidariza con la lucha indígena, sus marchas, levantamientos y propuestas, es precisamente porque en cierta medida reconocen sus orígenes y aunque han callado su identidad internamente saben que son: Puruhas, Cayambis, Panzaleos u Otavalos, etc., o sus padres lo fueron, como parece que pasa también con el gran apoyo ciudadano que ha tenido el movimiento Zapatista en México, según este testimonio.

*.... me ha tocado el caso de conocer casos de que gente que no tienen que ver nada con las comunidades indígenas, dicen, oye mi abuelo era de esa comunidad indígena o mi papá me cuenta que mi abuela venia de una comunidad indígena, los mestizos en la ciudad si tienen ese conflicto de querer buscar en el pasado su origen. por eso creo que mucha gente de la ciudad, estudiantes se unían a los Zapatistas ¿ por qué? Si era gente que nunca había vivido en una comunidad, gente que al parecer no había tenido una tradición indígena, pero sin embargo estaban ahí, apoyando y siento que es ese elemento indígena, que nunca se va, que no muere, que no desaparece aunque esté en las ciudades.
(P. Rodríguez 2001)*

La realidad de América latina es la creciente urbanidad, ciudades como Lima, La Paz, México, Bogotá, Quito, etc., son ciudades multiculturales, donde cada migrante tiene su propia experiencia que contar, para alimentar la configuración de la “nueva” “identidad india Urbana”. Como nos contara, desde estas paginas, el joven migrante, mexicano P’urhepecha Pavel Rodríguez, sus experiencias, en comparación con la experiencia de migrantes ecuatorianos o latinoamericanos, son similares. Pero, antes, me parece necesario hacer un paréntesis para acercarnos de forma general al contexto del pueblo indígena mexicano P’urhepecha, del cual es parte el entrevistado.

Para este pueblo la tierra, la naturaleza, tiene una cualidad sagrada, la tierra no es solo un recurso económico es el centro del universo, núcleo de la cultura y origen de la identidad étnica. Y la pirekua (canción) es la expresión poética de la música P’urhepecha y esta compuesta sobre la base de las características rítmicas y estructurales del son albajeño.

Actualmente su población tiene diversas formas de organización, se juntan en organizaciones de solidaridad, productivas, medio ambientales, políticas, etc., mismas que han realizado movilizaciones en defensa de sus derechos. Una de sus principales luchas locales ha sido por la defensa de sus tierras. “Es significativo que la respuesta viniese de una organización étnica, la Nación P’urhepecha y su programa autonómico, en el que se da por descontado la presencia de un territorio comunal, salvo esta respuesta, las movilizaciones por la tierra son de carácter localizado, casi de la incumbencia de los involucrados”

La cultura P’urhepecha se caracteriza por la producción agrícola, ganadera y la minera, el arte cerámico, alfarero y orfebre, el cual parece no haber podido sustentar a la gran población joven que se ha visto en la necesidad de migrar hacia otras ciudades mexicanas o hacia Estados Unidos, como forma de sobre vivencia. Sin embargo “se entiende que los emigrantes P’urhepecha retornen a su comunidad con propósitos de actuación ritual cuando menos una vez por año (muchas veces para cumplir sus cargos religiosos)”

Según datos de la Universidad de Michoacán, “En estas ciudades la población indígena ha creado campamentos ubicados en las márgenes de las ciudades, con redes sociales que mantienen vínculos con parientes de sus comunidades, lo que les permite reproducir algunos aspectos de la vida comunitaria de origen (comida, organización familiar, fiestas tradicionales y música entre otros) y adoptan valores culturales que les impone su nuevo entorno social y económico”.

El conocimiento de esta realidad, casi general en Latinoamérica, nos permite hacer una comparación real del proceso migratorio, y la identidad urbana india.

Podemos ver entonces, que el indio de la modernidad contemporánea, está conciente que está creando sus propios imaginarios y rompiendo imaginarios sociales, como el de la “blanquedad” de las ciudades de los países latinos. Ya no es posible negar lo indio en la ciudad, si sabemos que cerca del 70 % de la población de América Latina esta en las ciudades, así como la urbanidad llegó hace rato a las comunidades.

El principal proyecto político del “Cabildo de Pueblos Indígenas de Quito” es valido y actual, cuando plantea la reafirmación cultural, la participación política y una vida digna para el migrante indio.

La validez de todo lo dicho, no está entonces en describir lo que está pasando con los migrantes organizados, si sabemos que hay miles que no lo están; su validez está en lo que este proceso está dejando o generando en cualquier migrante indio organizando o no organizado: el renacer de su sentido de pertenencia e identidad.

En este contexto el MOIQ ha planteado su organización, retomando los sueños no solo de los indios de la ciudad sino de los sectores populares que también se identifican con sus planteamientos. Dentro de otros puntos, la Asamblea del 29 de octubre del 2001 resolvió:

1. Fortalecer el proceso de construcción de una gran organización de los pueblos indígenas de Quito; Este proceso será impulsado, en primera instancia, por una Comisión Coordinadora con amplia participación, que empezó su trabajo inmediatamente y que tendrá como objetivo el organizar el Primer Congreso de los Pueblos Indígenas de Quito.
2. Constituir una organización independiente de las instituciones municipales, estatales y de los partidos políticos. Es una organización laica, autónoma y ampliamente participativa. Estará basada en la solidaridad, la reciprocidad, el respeto mutuo, la equidad, la reconstrucción de la identidad de los pueblos indígenas, la interculturalidad y la lucha contra la discriminación.
3. Impulsar el reconocimiento y valoración de los pueblos indígenas y trabajar en la reconstrucción y fortalecimiento de la identidad de dichos pueblos.
4. Participar en la discusión de los temas de interés nacional que afectan directamente a los pueblos indígenas como: la economía, deuda externa, privatizaciones, modernización del Estado y contribuir a la búsqueda de alternativas.
5. Impulsar el mejoramiento y la extensión de la educación intercultural bilingüe y exigir aumento de presupuestos para este sector.
6. Exigir del Municipio del Distrito Metropolitano de Quito, la solución de los problemas de tierras dentro de una nueva política de restitución de la tierra a sus verdaderos dueños. Los herederos de los pueblos originarios de Quito no pueden convertirse en invasores de su propia tierra.
7. Exigir de las autoridades municipales respeto a los territorios de las comunas ancestrales de Quito y el inicio de un proceso de declaratoria de estas comunidades como patrimonio histórico, cultural y ecológico de Quito.

8. Rechazar el término “migrantes” con el que se refieren a los indígenas de Quito y establecer el derecho que tienen los pueblos indígenas para habitar este o cualquier otro espacio de un territorio que ha sido suyo históricamente.
9. Recuperar y revalorizar los sistemas de salud y nutrición ancestrales.
10. Impulsar propuestas de desarrollo que partan de la visión de los pueblos indígenas.
11. Trabajar en la recuperación y fortalecimiento de las lenguas indígenas.
12. Llamar a integrarse en este proceso a todas las organizaciones y comunidades indígenas de Quito.
13. Reunir la Comisión Coordinadora con delegados de todas las organizaciones el día domingo 4 de noviembre, desde las diez de la mañana en la Calle Cuenca 681 y Chile.

Es importante señalar que este “nuevo” proceso de organización indígena en la ciudad, irrumpen con sus propios símbolos en espacios considerados “ajenos”, pero que hoy son ocupados por los indios. Como dice este testimonio P’urhepecha,

Si es en las ciudades es donde se decide la política, entonces nos toca a nosotros ocupar esos espacios y hacer sentir la presencia indígena (P. Rodríguez 2001)

Nos toca, yo diría, irrumpir los espacios de poder político y económico, no solo para mejorar el nivel de vida sino también para tener representatividad en los espacios de decisión política y visibilizar la presencia indígena en los diversos espacios en los que hoy se encuentra.

Entonces no se puede dejar de lado las relaciones socio, económicas y políticas macro, las realidades subjetivas y objetivas micro, ni la realidad de la sociedad mestiza, negra, las relaciones entre hombres y mujeres y a la relación con los espacios de la vida, para acercarnos a la realidad del Quichua Otavalo en el espacio urbano; en el cual se encuentra el Peguche tío.

CAPITULO II

UNOS SE VAN.....

**“El viajero es por definición alguien
que tiene la seguridad y el privilegio
de moverse con relativa libertad**

2.1 El Desapego

Mi vida antes de salir de la comunidad era mucho mejor de lo que es ahora, yo pienso que estaba viviendo en un sistema absolutamente diferente a este, cuando vine aquí tuve que aprender, muchas, muchas cosas, inclusive hasta el idioma para entonces no sabía hablar español, tenía como 6 años cuando vine a Quito; para esta época, mi pueblo estaba viviendo su propio sistema, sus propios valores y cuando de pronto tuve que venir aquí me encontré con que los valores eran diferentes(A. Ruiz. 2000)

Tradicionalmente, al hablar de migración o movilidad humana siempre se ha pensado en conceptos como: pobreza, marginación, desempleo, etc., y muy poco en el de cultura. Y si nos referimos a la migración indígena siempre están presentes ideas como la indigencia o pérdida de identidad, desde una visión del indio "puramente" tradicional.

Actualmente la población urbana crece y el Quichua-Otavaló está cada vez más inmerso en este mundo - en el que por cierto desde la década de los 40 ha estado incursionando masivamente- y aunque el mayor incentivo para el desarraigo es el económico, éste no es el único y más bien ha sido un conjunto de condiciones humanas las que le han hecho migrar.

En el caso de los Quichua-Otavaló, su vivencia en espacios ajenos le ha permitido un gran crecimiento económico, pero más que todo le ha permitido conocer y aprender de nuevas culturas, estudiar y conocerse a sí mismos. Por generaciones, sus sueños de viajar, han estado alimentado por la mercancía, que más que eso, es un "quipi" (atado o maleta) de formas de sentir, de pensar, de ver el mundo, de trabajar, es decir de su cultura.

Mi papito era Manuel Lema Vázquez, él me quería mucho, entonces me iba llevando a sus viajes a Quito, a pie sabíamos ir, mi papito hacía ponchos y bayetas, mi mamita hacía el cardado de la luna, entonces como mi papi ya hizo arreglo con los Ainaguanos para entregar los ponchos, en cada viaje se hacía más amigos y entregaba 2 ó 3 ponchos a los Ainaguanos. Ahí ellos habían sabido entregar leña donde la clínica del doctor Isidro Ayora y nos llevaron allá para pagarnos la plata y ahí le dijo al doctor: él tiene una fábrica de ponchos fábrica de bayetas con el he hecho contrato él hace estos

ponchos, deme plata para pagarle a él, le dice al doctor y se hizo bien amigo de mi papito, como te llamas le dijo, Manuel Lema soy.....encantado hijo le dijo, como a un hijo le quiso. Manuelito a mí dame trabajando le dijo, bastante voy a necesitar las sobrecamas, las cobijas, como tenía bastantes camas, le dijo a mi papá le pidió (R. Lema. 2000)

La llegada de estos “desconocidos” al espacio urbano sin duda, traería dudas, no solo sobre “quienes son”, sino sobre “quien soy yo” con relación a los “otros”; ya que éstos cambiaron la fisonomía de la ciudad, trajeron algo del campo a la urbe; de pronto en los alrededores de la capital aparecieron, no solo sembríos o chacras, voces quichuas y música india, sino que derrumbaron el proyecto “estético” de una ciudad que se soñaba y se empezaba a construir moderna. Desde los años 40, El Inca, La Kenedy, Cotocollao, Carcelén, eran lugares cercanos al centro urbano, que poco a poco veía venir una nueva realidad urbana.

En la casa en quichua nomás hablábamos, la vestimenta nunca he cambiado. Si participábamos en fiestas, pero siempre en grupos folklóricos, en cultivo si trabajábamos y de eso vivíamos, nosotros cosechábamos y eso era nuestro alimento; Sembrábamos papas, maíz, habas, fréjol, arveja, así y hortalizas, cuando salía bastante teníamos que vender, pero habían veces que no sabía salir mucho entonces solo para la comida nos alcanzaba. Yo y mis hermanos todos, nos reuníamos a trabajar (L.Oyagata. 2000)

Mas allá de estos límites físicos, este sería el espacio donde las fronteras se abrirían y dejarían ver las diferencias, no como buenas, sino como sinónimo de lo feo, inferior, menor, etc., donde la lucha por la sobre vivencia física y cultural es tanto de los mayores como de los jóvenes.

En algunos casos las circunstancias de vida y sobrevivencia son parecidas, más sus efectos suelen ser distintos. Como lo muestran los testimonios, sin embargo de que las diferencias generacionales entre R. Lema (90 años) que migro muy niña y L. Oyagata (21 años que nació en Quito y vivió en la ciudad su juventud) vemos que su forma de vida era comunal, y que sus vivencias antes y luego del acelerado proceso de globalización fue bastante parecida. En esta claridad, que las dos tienen, en cuanto a su identidad parece ser importante la familia y el

entorno que les rodea, porque pudieron compartir sus sentimientos y practicas culturales con sus iguales y no sentirse muy ajenas.

Entonces el sobrevivir dignamente en la ciudad le da status, al migrante, por haber superado las adversidades y es visto en la comunidad con admiración, respeto o a veces con desconfianza, por lo que el control social suele neutralizar cualquier actitud negativa tanto del migrante como de los comuneros.

...yo para mí es un orgullo vivir aquí porque otras personas no aguantan y se regresan a vivir en la tierra de uno mismo, dicen que es muy caro que no avanzamos (D. Remache. 2000)

Si de alguna forma el migrante está solo será más fácil que se deje blanquear, ya que la discriminación y la soledad pueden llevarle a integrarse a grupos populares mestizos, que exijan implícitamente ser igual a ellos.

Ya dentro de la cultura dominante, el Quichua se desvaloriza, y muchas veces decide esconder su condición cultural, para evitar el racismo, la discriminación; su lucha individual por la sobrevivencia física e espiritual, pone en ambivalencia su "yo", creando muchas veces sentimientos de inferioridad, que antes más que hoy le lleva al "blaqueamiento" porque esta se conjuga con su condición social. En cierta medida, las redes de parentesco, amistad y solidaridad suplen algunos de los problemas.

Es todavía hasta hoy evidente la exclusión lingüística, porque, aunque el migrante casi siempre es bilingüe, por el ocultamiento de su identidad, se va imponiendo el español sobre el Quichua. En el caso de personas que no sabían el español, se da una bilingüización desigual, en la que uno de ellos el castellano es el dominante y cada vez más va influenciando en la persona (Altamirano 1999) en el espacio público personas como D. Remache, que crecieron con el Quichua, lo utilizan sin mayor problema, no así los hijos de migrantes, nacidos en la ciudad que por la discriminación y por la predominante relación que tienen con el mundo mestizo ya no lo hablan o lo hablan sólo en el espacio privado.

Los mestizos de aquí no creo que me han visto mal, actualmente todos me ven normal, los que más te ven raro son los plásticos porque tienen plata, ellos son los que te ven feo. Los indígenas de aquí, vez ves que los indígenas de otros lados se han convertido en mestizos, aquí hasta ellos tratan de burlarse a veces. Si supieran los manes que son, pero bueno ahí si yo no me meto, ya depende de cada uno y bueno hasta por eso uno se llega a burlar de ellos pero a lo sano no así, es que a veces si cabrea también.... (J. Lema 2000)

Este tipo de relaciones interétnicas, entre los que se reconocen y los que no se reconocen como indios ha traído también otro tipo de conflictos de discriminación entre los mismos indígenas, que muchas veces se traducen en la ciudad en conflictos sociales entre pandillas o grupos. Emergiendo un habitus del indio, que tiene que ver con el sentimiento de que el “indio” o los mismos latinos nunca somos de nosotros mismos sino de los demás, en nosotros predomina un sentimiento colectivo. Así los conflictos interétnicos entre los indios y negros por ejemplo no se han resuelto, aunque a diferencia de otros, los Quichua Otavalos son quienes más han practicado la interculturalidad.

Los Quichua Otavalo como otros pueblos han creado estrategias de sobrevivencia sin dejar de lado su identidad, no solo por el progreso que esto les implica, sino también como respuesta compulsiva a la discriminación y la "frontera étnica" marcada entre los distintos; como dice Andrés Guerrero, esto ha permitido la constitución de un nuevo sujeto indígena por la coerción y la resistencia. (Guerrero 1998:115) un sujeto culturalmente definido.

Generalmente en las décadas del 40, 50, 60 y 70, época de la modernización del estado ecuatoriano y del Boon económico otavaleño, son los padres o familiares mayores los que han salido y luego han llevado a sus hijos, los mismos que al crecer han seguido estos destinos, con el comercio de la artesanía, la música, el trabajo en las fábricas textiles, etc., estableciendo una especie de “habitus” colectivo: de sentirse indio moderno y ver el viaje como elemento indispensable para el progreso.

...mi papá mismo a migrado a Quito, por lo general los de Peguche somos bien artesanos de los tejidos; dicen que han venido desde Quito aquí a Peguche para llevar a la gente quien sepa tejer, entonces mi papá y muchos se han ido a Quito..... yo he estado siquiera hasta 8 años viviendo en Quito, mis hermanos también algunos han nacido en Quito (F. Lema 2000)

Las primeras experiencias de contacto con el espacio urbano y el gradual crecimiento económico, llevaron en los años 70 al crecimiento demográfico, el mismo que devino en la falta de tierras, por la parcelación, y otras necesidades en los jóvenes, como la educación.

Cabe anotar que el proceso de migración de los Otavalos, también ha sido “inducido” por la instalación de fábricas textiles en Quito, que necesitaban mano de obra calificada para el trabajo textil. Muchas de las primeras fabricas textiles de Quito se instalaron con mano de obra indígena de la comunidad de Peguche; cuyas familias se instalaron en la ciudad temporalmente, porque, la mayoría regresaron e iniciaron la tecnificación de la industria textil en Otavalo, así la economía y los espacios de influencia iban creciendo.

Y barrios como Carcelén, Cotocollao, Condado, Rumiñahui, Comité del Pueblo vieron asentarse a los primeros migrantes Quichua Otavalo. Las plazas, las universidades, las calles, los buses, las iglesias, los barrios populares, etc., fueron espacios accedidos por los migrantes.

Ya cuando tenía 18-20 años en Ibarra no había la universidad, habíamos de hace 25 años, entonces siempre teníamos que migrar a Quito. (F. Lema 2000)

En sitios públicos, en que muchas veces ha estado presente la exclusión o el paternalismo por parte de compañeros y profesores, le han puesto al estudiante indígena en una posición de inferioridad o incapacidad. En una de las tantas relaciones que se asume en la ciudad, recuerdo que una vez en la universidad un profesor de televisión (actualmente corresponsal de prensa internacional) el primer día de clases me dijo mirándome como con pena y asumiendo una actitud irónica,

¿Señorita usted sabe a lo que se ha metido, sabe que esta haciendo aquí?

Al parecer no podía admitir que una india, y más aún una mujer quiera hacer lo que solo personas como él podía acceder; Solo le quede viendo y dije claro que sé me dije a mi misma –por qué no voy a poder- nunca más me volvió a decir nada. Esta actitud solo refleja la posición discriminatoria de los periodistas y los medios de comunicación; Su discurso racista se evidencia en la actitud de la sociedad ecuatoriana, donde mayoritariamente el papel social de los medios es ausente y cuestionable.

Se pregonan una ecuatorianidad "vacía", nos movemos vital y continuamente entre el vértigo de la vida y el idilio con la muerte; Entre una supuesta homogeneización cultural y la revitalización de las culturas locales... (Briones 1999:56) Estamos frente a la nueva realidad del mundo urbano y rural, que muchos no alcanzan a ver en su dimensión histórica; ni las organizaciones indígenas, que al parecer "incorporando" a las organizaciones de migrantes han analizado seriamente esta nueva realidad, ni saben como manejarla, porque ella debe ser tomada como parte de la realidad económica, cultural, política de la organización, para que su lucha sea proyectada hacia la sociedad moderna desde la modernidad.

Esta nueva realidad latinoamericana ha traído al "indio urbano", especialmente al joven, grandes luchas internas por definir su identidad; sus redes de relaciones sociales se han visto truncadas por la discriminación y el racismo. Pero a pesar de encontrar estas barreras en espacios como las escuelas, colegios, universidades, muchos de ellos han visto en el estudio de la historia y la situación social de su pueblo, una oportunidad para sacar a flote su identidad y asumirla. Así la lucha individual se transforma en una pelea más colectiva, no en el sentido estrictamente político, sino también cotidiano. El identificarse no solo como diferente, como "indio"; sino como parte de un pueblo, sea, Quichua, Aymará, Mapuche, P'urhepecha, etc., le ha dado legitimidad histórica.

.....cuando entre a lo que era la licenciatura, a la carrera profesional, como viene gente de todas partes del estado, ahí fue cuando entre en contacto directo con otras gentes P'urhepechas, que iban llegando a la urbanidad, entre ellos Raúl y cuando estudio la carrera de historia, fue como un flechazo rápido, la verdad no fue un proceso, fue rápido, desde el primer semestre empecé a regresar, porque las materias que veíamos ahí eran

de la historia prehispánica de México; empezó con la cuestión romántica los penachos la pintura, pero inmediatamente lo relacioné con la comunidad, con la tradición de mi familia, inmediatamente salió todo a flote. De que yo soy una persona urbana, eso no lo puedo negar, me he desarrollado en la ciudad, pero también soy una persona de comunidad y también me vivido en la comunidad.....mi trabajo todo lo que yo hago ya se relaciona con la ciudad ¿qué fue lo me quedó? Pues tratar de encontrar un equilibrio entre las dos cosas (P. Rodríguez 2001)

En el Ecuador por los efectos negativos de las reformas agrarias y la supuesta "modernización" de un estado, realmente incapaz de asumirlo, y la cada vez más evidente explotación y racismo cotidiano se iniciaron (en los 60) las organizaciones indígenas, entonces la necesidad de reafirmación de la identidad creció, los jóvenes buscaron la capital para alcanzar sus metas, sin embargo por las condiciones económicas y sociales pocos lo lograron.

El dejar el espacio privado de la familia y la comunidad, el entorno común, para acceder al espacio público ambiguo y excluyente es el primer golpe que recibe el migrante. Tiene que enfrentar la soledad, el rechazo al idioma, a sus costumbres, etc.

Yo salí a los 14 años y regrese a los 23 años, como le dije por estudiar y por conocer muchos otros medios que existen por otros lados, otras oportunidades también. Acá deje a mi familia más que todo y mis amigos todos se quedaron acá, tenía que irme, simultáneamente, no me iba por un periodo determinado para quedarme fijo, sino que venía después de 15 días de un mes, los primeros días que me fui, venía casi cada semana, no me enseñaba. (A. Terán.2000)

En el caso de los Quichua Otavalo, si bien es cierto la salida de los miembros de la familia constituía la disminución de la mano de obra de sus talleres y la desestructuración del núcleo familiar, su ámbito de trabajo y redes familiares se extendió, dándose una especie de especialización del proceso productivo, unos se dedicaban solo al trabajo de tejido en casa y otros solo a comercializar en distintos lugares, las redes se extendían de la comunidad- a Otavalo- luego a Quito- y después a Estados Unidos o a Europa, en cadena y en círculo, según su campo

de acción. Esto implicó también que los roles de los miembros de las familias cambie, ya no solo los hombres y mayores empezaban a migrar sino también las mujeres y los jóvenes.

En estos momentos de auge se hizo necesaria una cooperación intra e interfamiliar, como las que se daban en las fiestas o rituales comunitarios y en las familias, que ya se organizaban de diferente manera, desde lo doméstico a lo internacional. Entonces la aceptación de las artesanías y su arte seguía fortaleciendo su proceso de ida y regreso, hecho que posteriormente iría definiendo a la cultura Quichua Otavalo como una “cultura viajera”.

Tanto por su conocimiento ancestral de los trabajos textiles y el comercio la comunidad de Peguche ha sido muy aventajada; la pobreza no ha sido una de las grandes causas para las salidas, ya que el trabajo textil requiere de gran mano de obra. Aunque dos de las causas fuertes han sido la falta de tierras y los problemas familiares; prevalece el deseo de las familias, los matrimonios, las amistades de viajar y conocer lo nuevo, de aventurarse, de saber del otro, etc.

Por maltrato de mi suegro y mi suegra yo salí de Peguche, de ahí yo trabajaba muy bien allá pero de pronto se dañaron, cambiaron, y yo salí y mejor yo vivo aquí tranquila, a los 14 y medio me casé, a los 4 años de casada salí, ahorita tengo ya 47 años. Allá trabajábamos en telares tejíamos chalinas, sacábamos al mercado y entregábamos, en ese tiempo entregábamos solo en la plaza y a las 8 ó 9 salíamos, sin nada regresábamos, se vendía bien (D. Remache 2000)

Por problemas con las dos familias, de mi papá y mi mamá, se han venido no querían que estén juntos, y nosotros hemos estado aquí viviendo, yo soy nacido en Quito, mi papá de Peguche mi mamá de Otavalo... (J. Lema.2000)

El comercio, los problemas familiares, los estudios, y el llamado de familiares que ya han salido, el éxito económico en general hizo que aumente la tendencia migracional de familias enteras, que dejaron una generación de Quichua Otavalo quiteños.

Sin embargo antes del acelerado proceso de globalización las artesanías otavaleñas eran innovadoras, por sus diseños y modelos, hoy la calidad y diseños parecen perder competitividad, en un mercado intensamente cambiante, que ha puesto en crisis ésta economía que no ha sabido cambiar al ritmo del mercado moderno. Estas crisis del mercado también ha hecho hayan

también otro tipo de migrantes, que prefieren dedicarse a un trabajo asalariado como obreros, constructores, guardianes, etc., quedándose por largo tiempo en la ciudad.

Yo nací en Quito, los 20 años que cumplí he vivido ahí, allá vivía con mis padres y hermanos, mis primos todos han estado acá, solo nosotros nos hemos ido a vivir allá. Aquí al inicio a cambio de comida nada más trabajábamos, no era por pago entonces tuvimos que salir, para poder hacer algo más seguir avanzando (L. Oyagata 2000)

Más que las circunstancias del desarraigo, todos coinciden en que esta decisión ha marcado sus vidas generando grandes sentimientos y contradicciones internas, de tristezas, alegrías, satisfacciones o fracasos. En este aspecto la diferencia de edades del migrante, les hace sentir con más o menos intensidad el alejamiento y le ha permitido mantener o no su identidad. Evidenciándose los más profundos conflictos en los más jóvenes y una cierta estabilidad emocional en los migrantes mayores. Y es que los jóvenes gozan de mayor “libertad” para cambiar mientras para los viejos éstos no tienen mucho sentido, ni humana ni culturalmente. Si nuestros abuelos no conocieron el concepto de “libertad”, tal como hoy la conocemos, es porque no todas las culturas practican la “libertad”; hoy por influencia del pensamiento liberal, el concepto de “libertad” está en las comunidades y sus jóvenes.

Me escapé dos o tres veces de la casa de aquí de Quito, porque no soportaba esto, pues dije para allá es Otavalo, para allá es Peguche así que voy para allá eso hice, pero a fuerza de golpe a fuerza de necesidad y de que ya no había nadie en mi casa excepto la viejita que me crió. Me seguí quedando en Quito, de a poco seguí aprendiendo español, el precio era lagrimas un poco de enfermedades estomacales pero de a poco me seguí quedando (A. Ruiz 2000)

Al venir se sentía bien raro, se decía de cómo porque me voy a vivir allá, me enseñaré o no me enseñaré, siempre uno se siente mal para salir, pero de pronto como yo tenía una amiga, dije, mejor yo me voy a trabajar allá y vivir ahí, pero yo no pensé que voy a quedar como para siempre, pensaba regresarme lo más pronto posible, pero no he podido (D. Remache 2000)

Más o menos está no me gusta tanto trabajar así, estar en la casa trabajar mejor tejiendo, es que a veces no se vende. Aquí mis amigos no tengo, no sé de donde serán, creo que son de Guananci, no me acuerdo pero de Otavalo mismo son indígenas, con mestizas no (E. Ramos 2000)

En generaciones anteriores a los 90, netamente campesinas podemos deducir que las edades más críticas en que se da grandes crisis de identidad son la niñez y la adolescencia donde la persona vive una serie de cambios, porque son más propensos a cambiar, imitar, copiar, más cuando las malas experiencias marcan su vida futura, por la situación de discriminación. De esta generación son incluso muchos de los dirigentes indios actuales, que luego de “blanquearse” vivieron un proceso de reidentificación.

En los jóvenes - de hoy en día- en cambio por la relación cercana que tienen con la ciudad como Otavalo, el relacionamiento con mestizos y también con extranjeros las relaciones interétnicas, son más flexibles; son más abiertos y las ciudades son espacios en el que se manejan con suficiente soltura; el cambio no parece ser muy brusco, al contrario de los adultos y mayores que no han tenido esa forma de vida ni esa apertura.

Además hay que tomar en cuenta que la ciudad ofrece a los jóvenes lo que ellos “necesitan” hoy en día, sean universidades, discotecas, cines, parques, etc. e inclusive un trabajo.

La ciudad por lo que es más cercano y por lo que cualquier medio de estudio o para cualquier necesidad existe ahí mismo es más central, hoy todo (A. Terán 2000)

En particular los Quichua-Otavalo por su experiencia como viajeros dijeron en sus testimonios, que después de este primer momento de relaciones culturales, no han tenido problemas de comunicación o no tanto como los demás indígenas, y han constituido un largo tejido social comunal, provincial, de parentesco y amistad que les han permitido subsistir.

La experiencia dejada por generaciones hace que hoy en día los jóvenes hombres y mujeres vean, los viajes, como su forma de vida normal y necesaria, el salir a relacionarse con otras culturas, y saber como desenvolverse es su forma de subsistencia.

.....Normal, bueno no me sentía ni tan indio ni tan de otro lado, sino que yo era una persona más de la comunidad y como tal me identificaba, me iba a cualquier ámbito social mestizo, pero igual, no me hacía la diferencia, más me hacían la diferencia por ellos (A. Terán. 2000)

La inserción del indio en la ciudad es un problema para el "misho" y este lo manifiesta con insultos, estigmatizaciones, violencia física, psicológica, ellos ven al indio como un símbolo de caos, la invasión de los indígenas que llegan a la ciudad... (Altamirano 1999) aunque muchos pueblos como el Quichua Otavalo tenga una imagen "moderna", tomada incluso por la televisión para "llegar" a los indios. Esto, sin embargo no quiere decir que ellos no se encuentren con las "fronteras étnicas" marcadas por el "otro" influyendo en su forma de ser a veces "apática" en la ciudad.

Al decir de Teófilo Altamirano, estudioso de este tema, al pensar que la urbanización va hacer daño al migrante, estamos cayendo en la concepción de pureza, igualmente excluyente,... puede ser cierto porque la relación no es igual, pero se olvidan que estos migrantes son o tienen una gran flexibilidad... de combinar las dos cosas... lo toman incluso como un recurso, en vez de un signo de atraso.

En este punto, podemos concluir que más allá de los problemas sociales, económicos y familiares que motivan las migraciones el Quichua Otavalo al igual que otras culturas tiene en sí mismo un mecanismo de resistencia, que es un habitus, un sentimiento que a pesar de estar dentro del mundo urbano y "jugar" con sus elementos, no los acepta totalmente, ni los toma tal como son, sino que los modifica y resignifica para él y sus iguales consiente o inconscientemente.

2.2. La Sobre vivencia: Lógicas y Estrategias

Cuando llegué a la ciudad, yo tenía todavía la idea de que yo soy campesino, mis abuelos son campesinos a pesar de que mis padres fueran profesionistas, en esa época fue donde me encontré con el racismo, la denigración, así directamente, el hecho de que tu llegas, la gente de la ciudad es totalmente diferente; el hecho de que te digan de donde vienes tu. Y tu digas de Tzintzuntzan, y te digan ¡pinche indio!, Imagínate toda la serie de cosas que te dicen. Como que tú no podías entrar a la vida urbana por el simple hecho de ser de una comunidad rural y a parte de una comunidad indígena.....lo que te quedaba era juntarte con las personas que te identificas.me tuve que identificar por ejemplo con la gente marginada de la ciudad y me absorbió completamente. Yo lo deje oculto.... (P. Rodríguez 2001)

Una de las estrategias que se repiten en los jóvenes indígenas de cualquier lugar, es el ocultar su identidad, para poder sobrevivir en la ciudad. Hemos visto que en culturas como la Puruhá o la Panzaleo, la mayoría de los jóvenes lo han hecho.

Según la experiencia de los Otavalos, muchos han tomado el camino del ocultamiento, pero en comparación a otros pueblos, es mucho menor, no solo porque su identidad misma es una estrategia de sobre vivencia, sino porque su imagen tiene elementos que no se pueden ocultar fácilmente.

Por ejemplo, en el caso de los hombres Puruhas su imagen ha perdido elementos propios y su vestimenta actual fácilmente puede mestizarse, más aún en las ciudades donde está la discriminación. En el caso de que mantenga su identidad a veces tiene que decirlo, no así un Otavalo de quien su imagen puede hablar.

En el caso de los Otavalos, primero habría que diferenciar la situación de los hombres y las mujeres. Generalmente las mujeres tiene, como en otros pueblos, la vestimenta más cerca de ella, y ella es parte de su “vuelto”, como dicen los Quichua Otavalo, su cuerpo y su vestido, son su imagen completa; es una especie de sacralización de su ser. Pero los hombres también tienen un elemento sacro que les diferencia y es el pelo largo, que le diferencia de lo no indio y

mantiene su imagen e identidad. Estos elementos a venido cambiado, en su forma, de generación en generación, pero sigue siendo tan importante como antes.

En los dos casos los elementos que conforman su “ser” completo han sido violentados o invadidos, entonces sí las fronteras se han trasgredido.

Las estrategias de sobre vivencia son muy diversas y van desde la ocultación a los enfrentamientos violentos, como ha sucedido cuando un indio no “aguanta” que en el bus o un parque un mestizo se burle de su ser; Esto pasa muy seguido en espacios urbanos como la ciudad de Otavalo, donde los enfrentamientos tienen visos de diferencias culturales, pero también sociales y económicas. Desde ambos lados de la frontera étnica, el desdoblamiento instrumenta una panoplia de estrategias binarias que construyen marcadores simbólicos de discriminación. Se instituyen en una cárcel de larga duración para el pensamiento, la creatividad y la libertad de auto definición y niega las ambigüedades y las ambivalencias. Como toda división dual, niega la diversidad (Guerrero 2001:96)

Como vemos, en ciertos momentos históricos estos “choques” culturales han cambiado formas de relación y conceptos. Así como las luchas sociales han resignificado consecutivamente las mismas.

En la mayoría de las ciudades latinoamericanas, el fenómeno de la reindianización de la población indígena del campo y la ciudad, por ejemplo, nos han traído nuevas realidades y han modificado conceptos como el de “lo popular”.

Consecutivamente “lo popular” ha sido analizado desde diferentes corrientes, como: la clásica, la folklórica, la comunicacional, etc., sin embargo, “Lo popular” ha sido tomado en mayor o menor medida solo en contraposición a “lo culto”. Las categorías de análisis principales han sido la “cultura de élite” y la “cultura popular”, que por algún tiempo se veían como marcadamente diferenciadas. “Lo popular” era lo “inculto” y lo de la “elite” lo “culto”: desde la visión de las sociedades latinoamericanas marcadas por los conflictos étnicos y de clase.

En Latinoamérica, el concepto de “lo popular” ha ido matizándose por las nuevas relaciones sociales, políticas y culturales e incluso tecnológicas.

Alrededor de los años 60 y 70 “lo popular” se considero como prácticas subalternas capaces de resistir y enfrentar a la cultura oficial; de ahí también nació la corriente folclorista que veía lo popular como “lo bueno y puro” que no debía “contaminarse”. En los años 80 en el marco de la globalización y la creciente urbanización de la población rural, el concepto de “lo popular” fue reconfigurándose aún más.

Así, en los países latinoamericanos los procesos de industrialización dieron origen a las migraciones masivas y a la multiculturalidad de las ciudades. La creciente diversificación cultural generaría preocupación de lo que luego se llamaría la “cultura popular urbana”, entendida como la producción de nuevas formas y símbolos culturales, producto no solo de las “buenas relaciones entre diferentes culturas sino también de sus choques.

En la modernidad, “lo característico se manifiesta en la internacionalización de los valores simbólicos que con la consolidación de la cultura de masas unifica el consumo e impregna cualquier especie de producción cultural, trasladándose el eje del debate para encontrar modelos acordes a los conflictos actuales, emergentes formas comunicacionales y estéticas y nuevas relaciones sociales” (Lobato 2001)

Esta construcción de valores cotidianos y simbólicos, como proyecto político y social e incluso cultural de las clases hegemónicas, fue excluyente y homogeneizadora, por lo tanto, “escondió” e “invisibilizó” la diversidad de sectores sociales que configuraban la “cultura popular”. Si culturalmente se “reconoció” “lo popular”, fue sólo como “lo colorido” y “lo romántico” del pasado; políticamente éstos sectores se consideraron como “incapaces” de hacer política.

Para el proyecto de estados modernos “lo popular” era la representación de lo mestizo, todo lo demás fue “objeto” de un “sueño” de “igualación”, que no fue tal.

Hoy, como antes, “lo popular”, es algo no muy “definido”, se visibilizaron los “otros” actores urbanos, como: Los Indios, los negros, los jóvenes, las mujeres, etc., quienes ahora tienen mayor protagonismo como sujetos culturales, sociales y políticos; Así mismo otros grupos, ONGs y movimientos han diversificado la “cultura popular urbana”, como dice el antropólogo Claudio Lobato, ésta “se construye y se reconstruye en cada instante”. Según el mismo autor “esta relación se constituye como dinámica, al expresar la variedad y heterogeneidad en la que se

inscriben las manifestaciones y en la cual la dualidad dominación-resistencia continua, pero inscribiendo nuevas y cambiantes formas de relacionamiento en los actores sociales”.

Actualmente “lo popular” en el espacio urbano se alimenta de distintas vías (de lo indio, lo negro, lo mestizo, etc.) “lo popular” ya no es una “masa compacta”, creo que nunca lo fue. Como expresa Lobato: La pluralidad como concepto, deja lugar a la “desterritorialización” y a la hibridación, resultando cada vez más dificultoso, encontrar naciones, comunidades o grupos sociales donde lo cultural aparezca en “estado puro” y no contaminado. Sin embargo de que esta afirmación tiene mucho de real, tampoco podemos hacernos ciegos frente al papel que la “cultura dominante” tiene en este proceso de hibridación desigual. Porque, así como la hibridación y la cultura no están fuera del juego político, “lo popular” está influenciado también por un proyecto hegemónico de sociedad global-homogénea. Aunque de otro lado, en la cotidianidad, que es donde “lo popular” se construye esencialmente, la “cultura popular” maneje consciente o inconscientemente “estrategias” de resignificación y reafirmación cultural.

En el Ecuador la “cultura popular urbana” estaba directamente relacionada con la clase pobre de la ciudad o los indios blanqueados, es decir, lo popular cruzaba, más que ahora, conceptos de clase y raza. Por tanto “lo popular” era algo no muy bien definido, pero que debía definirse, necesariamente, al modo de vida urbano “blanco”. Como imaginario, “lo popular” era algo compacto, esencialmente diferente de la clase alta, pudiente y de la “inexistente” población india rural.

“Lo popular” estaba en la ciudad, en los barrios, donde vivía la gente del pueblo, por lo tanto, el ascenso a la urbe significaba integrarse al pueblo, y más allá de eso, el soñar en acceder a una ciudadanía, igual con la que contaban las clases media alta y alta.

En lo cultural este sueño del “ascenso” a la “civilización” hizo que gran parte de la población india migrante se amestizara, y muchas de las formas culturales propias quedaran guardadas en el espacio de lo privado, aunque no desaparecieran.

Desde hace aproximadamente dos décadas esta concepción está cambiando y está en plena tensión. La lucha colectiva de los pueblos excluidos a permitido, a todo lo no mestizo, sacar al espacio público lo que había guardado para sí. Ahora, “lo popular” constituye actores múltiples,

y es también momento de redefinición, de tránsito entre lo mestizo y lo indio. “Lo popular”, como dice Eduardo Kigman, es también ese montón de gente que no tiene resuelto su conflicto de identidad.

Ahora por lo menos, “lo popular” no es esa masa compacta, pobre, desarraigada e inidentificada, es de otro lado, esa redefinición, reunificación y organización de indios, negros, etc., que están constituyendo, mediante su identidad, la “nueva” “cultura popular urbana”.

Incluso en países con más población indígena, mayor proceso de urbanización y mestizaje como México, lo indio se está revalorizando y redefiniendo. gran parte de la población amestizada está diciendo abiertamente “soy indio”, a pesar de no vivir en la comunidad, de no hablar el idioma ni trabajar la tierra. Hay una nueva forma de verse a sí mismos en la ciudad, hay una búsqueda constante de una identidad diferente, y esto está siendo parte de “lo popular”. Por lo tanto, éste, es un “proyecto” de vida que parte de la realidad de la misma población india, de sus propios objetivos de redefinición. Tal vez, así como las culturas indias de América Latina han mantenido estrategias “subalternas”, para resignificar los cánones de la cultura hegemónica; así también el proyecto de “civilización” se ha resignificado, pero no necesariamente sobre la base del concepto de “civilización” planteado desde occidente.

Según el antropólogo Renato Ortiz..... La cultura popular, en el inicio del siglo XXI, no disfruta más del aura que le envolvía. Marcada por el signo de la familiaridad, sufre una crisis de desencantamiento. En el mundo globalizado en que vivimos, atravesado por una cultura internacional-popular, el proyecto de construcción nacional toma otros rumbos. Ni la nación incompleta ni lo popular, auténtico o radical, tiene fuerzas para constituirse en signos de alteridad. Entonces ¿asistimos a una emergencia de “lo popular?” Personalmente creo que “lo popular” hoy más que nunca es un signo de alteridad, condición de ser otro, porque las ciudades son espacios de lo diverso, del “otro” mujer, indio, negro, joven, etc

En este aspecto Ana María Portal, antropóloga que escribe para el Instituto Panamericano de Geografía e Historia de México, aporta al tema de la “identidad urbana” al decir que en esta realidad densamente urbana “La base de la cosmovisión no es producto de la especulación sino de las relaciones prácticas y cotidianas, que se van construyendo a partir de determinada

percepción del mundo, condicionada por una tradición que guía el actuar humano en la sociedad y en la naturaleza” (Portal 1993:57-73)

No podemos pensar que la “cultura popular urbana” es vacía y simplemente una “nueva identidad”, porque también ella parte del pasado y se alimenta de lo diverso; creo que lo cotidiano lo diferente aún no han perdido su “encantamiento”, lo sacro es todavía parte de la vida de las comunidades rurales incluso de las urbanas. Quizá, quien más sufre de “desencantamiento”, es el proyecto de globalización neoliberal.

Difiero con la posición de Ortiz, me parece más cercana a la realidad la de Portal, que difiere de la corriente antropológica clásica de Canclini, para quien las “nuevas” identidades no son “nuevas formas de lo viejo” sino “nuevas identidades”. Para quien los conceptos de “hibridación”, de “lo popular”, etc., parecen ir solo por una vía y están desligados casi totalmente del pasado.

En cambio para Portal, el “pasado” es elemento importante en la construcción de la “identidad urbana”. El pasado que se recuerda y se significa puede ser reciente o ancestral; inventado o construido desde una experiencia histórica registrada y validada. Esto dependerá de la composición social e histórica del grupo en cuestión. La manera específica en que cada grupo social construye ese pasado, y la especificidad del lugar desde donde crea sus referentes, genera puntos significativos a partir de los cuales se distinguen los diversos grupos urbanos (Portal 1993:57-73)

En Quito, también se han vivido estas situaciones, hoy podemos percibir que las formas de sobrevivencia, y de concebir “lo popular” están cambiando, porque mucha gente indígena es orgullosa de su identidad y prefiere mantenerla; mientras los mestizos en cierta medida “respetan” más a los indios, y por ende las formas de relación de alguna manera se están modificando. A pesar de ello vemos que los mecanismos de sobre vivencia de los migrantes en los países pobres todavía son muy variados, porque las calles de la ciudad aún son testigos de lamentos y satisfacciones.

Haciéndome amiga yo también he atrevido nomás a quedar, has de llorar no te quedas me decía y yo me atrevía nomás a quedarme y pensaba me voy nomás a quedar, vendrá rápido diciendo me quedaba. Me regalaban muñecas juguetes, la hija del doctor ya era jovencita y nos enseñamos, cuantos años trabajamos con el doctor Isidro Ayora mi papito, hasta que yo ya fui joven, soltera, serían unos 4 a 5 años cuando el doctor ya se hizo presidente (R. Lema 1999)

Las condiciones de vida de los migrantes sean jóvenes o mayores, depende, en cierta medida de las oportunidades para sobrevivir y a sus redes de amistad. En el caso Rosa Lema, una mujer líder de Peguche, de familia poseedora de tierras y con gran conocimiento del arte textil tuvo el apoyo de los políticos y gente adinerada de Quito, con quienes su padre tenía una relación comercial. Al parecer una situación de paternalismo, de protección o exotismo, hizo que también a sus hijos los incorporen a su forma de vida. Esta relación fue el inicio de hacer conocer al mundo "moderno" de la época, lo "tradicional", "exótico" junto con la "fauna" del Ecuador. A través de una misión internacional -para buscar inversión en el Ecuador por parte de EEUU- que se encomendara a ésta mujer, de dar a "conoce" el Ecuador y a los indios; así ella se vio envuelta al igual que su familia en otros espacios, que luego su pueblo asumiría también. Su generación no tuvo grandes cambios culturales en la ciudad a pesar de mantener todo tipo de relaciones en diferentes espacios, pero la generación posterior, la de su hijo A. Ruiz, quien actualmente tiene alrededor de 40 años, fue diferente.

Dejé allá mi corazón, mi alma y eso es lo que me ayuda a sobrevivir aquí, cuando siento que esto se pone insoportable solo me encierro en algún lado y solo pienso en mi pueblo y estoy bien... Mis padres mi mamá vino con mucha ventaja, para entonces mi mamá era muy famosa escribían en los periódicos, en un par de ellos conmigo, y la casa que nos rentaron era la casa de una hija de Isidro Ayora, no estabas en una casa cualquiera, era una casa demasiado elegante para nosotros. Cuando el tiempo así llegué a la conclusión de que ese era el pueblo al que yo no quería pertenecer, porque el pueblo de acá el occidental tenía mucho para mostrar y mucho que esconder, la casa... de mi tesoro no tenía nada que demostrar ni mucho que esconder, ahí estaba todo. . (A. Ruiz 2000)

Este caso no es generalizado, si los de Peguche han salido con alguna ventaja, los sentimientos de los migrantes son varios, como sus vivencias. Es importante diferenciar cual era la actitud de los jóvenes que salieron antes de los ochenta a los que salieron después. Los primeros tuvieron más tendencia al blanqueamiento y de hecho algunos se blanquearon totalmente, en cambio los segundos entraron en una dinámica de recuperación de la conciencia étnica. Así en los años 80 muchos de los jóvenes Quichua Otavalo que tenían sus miras en la profesionalización, buscaban también su verdadera identidad y así lo hacían notar en Quito.

Con los mestizos cuando hablábamos con futuro, siempre me cogían como inteligente, no he alcanzado ese objetivo, siempre decíamos vamos ha hacernos profesionales y muchas cosas, y con quien quiera que hablaba siempre conversaba, porque estas aquí, decía que estamos estudiando y estamos haciendo este trabajos y ellos nos felicitaban y nos cogían como inteligentes (F. Lema 2000)

Los más jóvenes generalmente se sienten muy bien en la ciudad, sean recién llegados o vivan mucho tiempo, más aún si son nacidos en Quito. Es en los jóvenes donde más se vislumbra una nueva forma de vida, una identidad india moderna y esto se refleja en las urbes, aunque el indio otavaleño no se desarraiga totalmente de su lugar de origen, es el nuevo actor de la identidad urbana, flexible y diversa. Ya sea por la enseñanza de sus padres o porque es rentable económicamente él mantiene su identidad. Muchos han dicho que no sería lo mismo que alguien que no tiene la presentación del Quichua Otavalo venda una artesanía, que él lo haga, con toda su presencia.

De esta construcción colectiva de identidad se han beneficiado los más jóvenes y lo han dinamizado aún más, pero ya luego del proceso de globalización acelerada, la identidad Otavalo, ha cambiado también aceleradamente, los jóvenes están en todos los espacios urbanos, como un ser tradicional y moderno, que vive en cada espacio como ha aprendido; si está en medio mestizo actúa de acuerdo a ello y si está en su medio actúa como tal. Tiene una nueva identidad, basada en la de sus padres y abuelos.

Mi vida no ha cambiado, solo el estar aquí nomás, un poco es diferente la vida, que allá es diferente, aquí en Quito es más bonito todo lo que hay, cosas así como los almacenes, la ropa aquí es más bonito (E. Ramos 2000)

Ya estoy enseñado aquí, allá no tengo amigos, algunos nomás, toda mi vida he estado aquí, no me gusta allá no me enseñe (J. Lema 200)

Este gran encuentro de culturas de los "otros", en espacios que no fueron tradicionalmente de ellos, innova la cultura urbana, que se convierte en el producto final de las migraciones internas. Esta nueva cultura es además de ser un producto, consumidor y se rige a las demandas y ofertas del mercado (Altamirano 1999)

Pienso, sin embargo, que pese a estar inmerso en el "mercado", al adquirir "productos", gustos, costumbres, modas, lenguajes, estos nunca son asumidos exactamente como los mestizos lo hacen; Al adquirirlos los adaptan para sí mismos, desde su realidad y sus condiciones. Creo que ni siquiera los alienados, llegan a ser iguales "a" tal o cual y ellos lo saben, aunque traten de ocultarlo.

Los elementos culturales apropiados, del "otro", no encajan tal como son, en el que la asume, porque no es suya, el lenguaje por ejemplo no es igual, la apropiación del español en boca de un Quichua es diferente. Podemos ver, por ejemplo, que los llamados en lenguaje popular como "patas sucias" que son la apropiación del estilo de vestir y actuar de los roqueros o raperos mestizos, es ya la creación de otra identidad juvenil urbana especialmente de los indios Puruhás. Esto no es una simple "mercancía", de envase que se pone o se quita, aquí esta presente la identidad o los habitus aprendidos. Podría ser una nueva identidad, precisamente desde su "ser", desde su historia; ya que los "patas sucias" tienen su propia forma o lenguaje de comunicación que contiene palabras quichuas.

En el caso de los Otavalos la apropiación y la resignificación de los códigos culturales son más fuertes que la enajenación cultural. La vestimenta, los diseños, la música, son rediseñados y reinventado. Es un pueblo muy creativo que está innovando constantemente sus modas y códigos culturales a veces muy aceleradamente.

En este caso aún los roqueros, raperos u otros conservan su símbolo de identidad que es el pelo largo, lo que quiere decir que no son del todo iguales a los mestizos.

Según Bonfil, este problema de las relaciones entre culturas dominantes y subordinadas trae tensiones entre lo propio y lo ajeno, es decir del control cultural. En el que define varios tipos de relaciones, como: la cultura autónoma: donde el grupo social que posee el poder de decisión sobre sus propios elementos, es capaz de producirlos, usarlos y reproducirlos.

La cultura impuesta: donde ni las decisiones ni los elementos culturales puestos en juego son del grupo social los resultados sin embargo entran a formar parte de la cultura total del propio grupo.

La cultura apropiada: cuando los elementos culturales son ajenos, en el sentido de que su producción y o reproducción no está bajo el control cultural del grupo, pero, éste lo usa y decide sobre ellos.

La cultura enajenada: aunque los elementos culturales siguen siendo propios, la decisión sobre ellos es expropiada.

Los Quichua Otavalo a pesar de que hay elementos culturales como la religiosidad que son impuestas y se la han conjugado con la religiosidad ancestral, podría decirse que es una cultura que apropia códigos, aunque también hay enajenación, especialmente por influencia de los medios de comunicación que ha construido estereotipos de lo que es para ellos "el indio", "el negro", "la mujer", etc. simplificando sus formas de vida y sus rituales a hechos circunstanciales. Hay que tomar en cuenta que la apropiación de códigos fue menor antes del acelerado proceso de globalización, por ello la cultura cambiaba muy lentamente; hoy hay mayor apropiación de elementos ajenos, por tanto la cultura está modificándose vertiginosamente. Los viejos no entienden como esto puede estar pasando, los jóvenes son hoy protagonistas activos en la construcción de la cultura.

Así, el despegue de los indios ha tenido siempre muchas condiciones, su personalidad, acciones y reacciones están condicionadas por su origen, sean o no nacidos allá. Muchas veces se han conjugado dos visiones, dos formas de resolver los problemas, para adoptar las más diversas estrategias de sobre vivencia en diferentes espacios como: el familiar, el espacio laboral, el espacio barrial, etc.

❖ El Espacio Familiar

La familia ampliada es la más pequeña forma de organización en las comunidades indígenas, los abuelos, los padres, los hijos, los nietos, los primos y tíos conforman un círculo de relaciones sociales; con la partida de un miembro de la familia el espacio de esa familia se amplía, adquiere otras dimensiones, que va desde lo local hasta lo global.

Mi papá tiene un puesto aquí en el centro, por eso me dijo que venga acá al ejido, yo vine primerito acá al centro, tenemos un cuarto arrendado. (E. Ramos 2000)

Las relaciones y redes que se forman entre los padres, los hermanos, los primos y amistad de los que viajan son importantes, casi todos los entrevistados coinciden haber viajado por insinuación de los familiares o porque sabían que tenían un lugar seguro a donde llegar. Además porque la forma de vida que tenían les permitía mantener un espacio "propio" donde el migrante se siente aceptado e igual, además que le permitía ayudarse económicamente.

En esos tiempos como tenía un primo o tengo un pariente que vive en Quito, entonces me fui a la casa de él de mi primo, ahí empezó la vida de estar en Quito. Como la casa era de mi primo que es indígena como en mi casa, claro que en la ciudad es un tanto más organizado... (A. Terán. 2000)

Es impresionante cómo estas relaciones y tejidos familiares, la búsqueda de lo conocido, lo cercano en espacios lejanos ha dado origen a los llamados "barrios populares" o "barrios jóvenes", que se han identificado como barrios populares donde están los indígenas sea de Otavalo, de Chimborazo, mixtos, etc. Es interesante ver cómo dentro de estos barrios, donde hay una diversidad de personas y familias, como una fuerza espontánea intrínseca, los migrantes de un mismo origen se juntan. Así, por ejemplo, la ciudad a pesar de burlarse de la forma colectiva de actuar no ha podido individualizarlos, sus gestiones, más si son en espacios públicos, son colectivos.

Aquí bien porque hemos sido llevado con los vecinos, mas bien hemos dejado de lado mi otra tierra ya no queremos saber de nadie de nada (D. Remuche 2000)

Esto no responde a una coincidencia sino a estrategias de sobre vivencia - física y también afectiva- es decir juntos venceremos o viviremos. Estas "zonas de concentración" responden a un territorio o espacio físico común a los migrantes y su forma de vida. Al decir de Altamirano, quien hace una comparación del estado de las migraciones en los países andinos, especialmente en Perú, Bolivia y Ecuador, existe una alta correlación entre la composición social y cultural de los grupos, con las áreas que ocupan en las ciudades. Las áreas de clase media y baja urbana, ubicadas en zonas marginales (barriadas, tugurios, callampas, cantegriles, vecindades, fabelas, suburbios, ranchos, villas miseria, etc) corresponden mayoritariamente a los migrantes (Altamirano 1999)

En el caso de los Quichua Otavalo, estos pertenecen a diversas capas sociales y están asentados inclusive en sectores residenciales medios y altos de Quito, especialmente la gente de Peguche que ha migrado por el negocio o viven con talleres artesanales, con trabajadores indígenas.

Mi amiga, que me ayudó, no era indígena era mestiza, de aquí mismo es ella, desde que yo vine vivo aquí, 28 años vivo yo aquí, me prestaron cuartito y yo empecé a vivir aparte, solo los dos con mi esposo (D. Remuche 2000)

Estas redes familiares no solo responden a una necesidad de cohesión territorial y cultural, sino también a conseguir empleo, o en el caso de los Otavalos, puestos para el comercio de sus productos. Antes más que ahora una de las estrategias de sobre vivencia eran los compadrazgos con mestizos de clase media alta, a los cuales entregan a sus hijos como ahijados con la esperanza que cuando tengan algún problema económico, con la ley o algún mestizo, los ayuden. Actualmente por la conciencia étnica los compadrazgos entre indígenas son más frecuentes, incluso si viven en la ciudad; hoy generalmente prefieren acudir a compadrazgos con "gringos" para extender las redes de los viajes y sus lugares de destinos.

Mis padrinos son mestizos, es abogado a veces cuando teníamos problemas pedíamos que nos ayuden, para hablar con los mishos así. (J. Lema. 2000)

Cuando estas alianzas se dan entre indios, a través de ellos continúa la cadena migracional, el establecimiento de una territorialidad marcada y la reproducción social en la urbe. Estos son espacios del San Juan, de la Yumbada, en donde la relación con la tierra y la comunidad se reflejan, porque cuando no se puede regresar a la comunidad para participar de las fiestas, las fiestas se trasladan a las ciudades.

Hoy en día las fiestas son menos concurridas por los jóvenes indígenas y se han recreado mucho su forma de participación, sin embargo vale hacer una diferencia; La fiesta del Inti Raimi por ejemplo se la celebra más en el exterior que aquí, muchos viajeros han dicho que hay dos razones para que esto suceda. Uno es que el sentimiento de pertenencia es más fuerte mientras más lejos se está y los jóvenes y viejos participan; dos porque en el exterior se valora o se permite más libremente su práctica. Hoy no solo las estrategias de sobre vivencia han cambiado, sino los espacios rituales y festivos.

Hablando de las estrategias de sobrevivencia física y cultural, si por ejemplo los mayores generalmente salían cuando tenían un familiar con quien contar sea en Quito o el exterior y salían a una edad adulta o casados; los más jóvenes prefieren las redes de parentesco, pero más de amistades sean hombres o mujeres, lo que ha ocasionado también relaciones afectivas muy tempranas entre jóvenes Quichuas Otavalo y en espacios y circunstancias totalmente nuevas. Las relaciones afectivas son más libres así como son diferentes las estrategias de sobre vivencia que adopta el migrante según el contexto específico que le toque vivir y la época en que se encuentra.

En el espacio de las relaciones familiares de antes del acelerado proceso de modernización del estado, los mecanismos de sobre vivencia era el de muchas veces “aceptar” que uno como parte de una familia india es diferente y “menos”, es decir, que si la sociedad veía al indio como figura colorida y objeto de un amor paternal, el indio lo “aceptaba”, además porque así le habían hecho creer, no pensaba como una posibilidad el irrumpir o quebrantar las leyes del “blanco”. Su

mecanismo de sobre vivencia en las ciudades era el de ser mano de obra útil para el misho, esto le permitía sobrevivir.

Los miembros de una familia migrante era mano de obra barata; la mujer tenía la figura de ser empleada domestica, los hijos muchachos dados a préstamo a cambio de poco y el hombre como albañil, obrero, etc. Sin embargo en este caso, con la incursión a tareas ocupacionales distintas y en espacio públicos, como con el arte textil y el comercio por parte del Otavaleño, fue reconocido como un indio moderno y emprendedor. Esta incursión, que tomó su auge más claro con el boom petrolero y la etapa de la “modernización”, que le dio mejores condiciones para el comercio. Pero el dinero no quito de él los estigmas que dejaba el ser indio.

Es claro que en esta etapa uno de los mecanismos de sobrevivir fue el callar lo que se era, si un migrante no lo negaba, muchas veces solía ocultarlo o “guardarlo”.

En el caso de los Quichua Otavalo su arte textil era a veces puesto al servicio exclusivo de un cliente, intermediarios mestizos, que veía en él como en el “buen artesano” apto solo para el trabajo manual, aunque luego el indígena comprendió que era explotado y sucesivamente se independizara.

Ya en los años del acelerado proceso de globalización, nacen nuevas inquietudes y mecanismos de sobre vivencia. Los ajustes económicos y las constantes crisis, obliga a las familias a ampliar las redes migracionales; son ya las mujeres y los hijos también migrantes nacionales e internacionales. Otros mecanismos de sobre vivencia, frente a las constantes crisis del comercio, fue el de la profesionalización de los jóvenes indígenas, para lo cual también tenían que migrar a la ciudad y de la cual se formó un considerable grupo de intelectualidad indígena.

Fruto de procesos de resistencia de sujetos individuales y colectivos y del cuestionamiento del estado se dio un largo proceso de reindianización, de reafirmación de la identidad; experiencia que se ha dado también en otros países latinoamericanos, y nos permite darnos cuenta que a pesar de una generación, digamos el de los padres han “perdido” sus rasgos identitarios, los hijos, están recuperando su identidad, pese a los problemas que encuentran en el camino. Muchos casos como estos he encontrado en familias del Pueblo kayambi, que parece se han repetido en varios otros pueblos indígenas del continente. En que de generación en generación, las ocupaciones y espacios de vida van cambiando.

.....La generación de los abuelos era en la comunidad, siempre, todo era entorno a la comunidad, se salía a las ciudades porque se necesitaba comprar algo, por ejemplo mis abuelos son alfareros, ellos hacen ollas. Ellos salían a las ciudades para comprar el material que se necesitaba para elaborar y para vender la artesanía, ellos eran de las personas que se aventaban unos tres meses de ciudad en ciudad vendiendo la artesanía, pero aún así todo era hacia la comunidad, nunca se tenía la idea de que yo quiero salirme de la comunidad algún día.

.....con mis padres ya fue diferente porque la generación de mis padres fue la generación de México del estudio, fue la generación de que todos o la mayoría de los jóvenes quería estudiar y la única forma de estudiar era saliendo de las comunidades. Estaba influenciada por todas las ondas del marxismo del comunismo, entonces pegó tan fuerte en el estudiante mexicano, que pego el hecho de que vamos a dejar de ser indios, mestizos, de que si eres blanco, sino que más bien eres un grupo marginado y estamos peleando por el gobierno, esa época les toco a mis papas, ellos se absorbieron en eso, era ya más una lucha social de todo México, y no de las comunidades indígenas. Todo ello creo que contribuyo para que yo no hablara el idioma.

..... yo lo deje guardado en un cajón, no era que no quería reconocer lo que era, solo lo deje oculto y cada vez me iba adentrando a la vida urbana, al grado de que solo una vez al mes iba a la comunidad, completamente estuve absorbido por la urbanidad, desde mis costumbres, la música, la vestimenta, la forma de hablar, etc., aunque nunca lo negué solo lo deje oculto. De mi generación no sé cuantas personas que hayan pasado mi situación hayan decidido regresar a lo que tenían oculto (P.Rodríguez 2001)

Si bien es cierto, en culturas como la purhepecha de México, o el caso cercano del pueblo kayambi, que hemos mencionado, que no tienen un elemento cultural muy fuerte, como en el caso de los Quichua Otavalo, que son desde sus antepasados y hasta la actualidad, artesanos-comerciantes por excelencia; tiene sus diferencias ya que más bien de generación en generación esto se ha venido manteniendo. Siendo este un elemento muy importante para su continuidad cultural y su desenvolvimiento en otros espacios diferentes a sus comunidades.

❖ El Espacio Laboral

“La gente admira mucho a los Otavalos
Porque son gente que sabe salir adelante
Por sí misma”

La gente de otras comunidades migra más para trabajar como obreros, albañiles, empleadas domésticas, etc., los Otavalos generalmente no han sido trabajadores asalariados, les caracteriza su informalidad, su independencia en el comercio.

En estos tiempos, de la parte de Agato de la Compañía vivían trabajando de peones, pero que tienen almacén no hay en Quito, uno hay cierto Segundo Fuentes, él, pero es de Quinchuquí, en Otavalo también tiene casa pero el recién nomás llegó hace 10 a 15 años. En Colombia vivía ellos también en Ipiales por eso vinieron a Quito, muy atrasados eran los de Quinchuquí, los de arriba dejaron las tierras vacías, en la villa vivían los de Quinchuquí son gente muy penosa, se fueron a vivir en la villa, en Tulcán en San Gabriel en Tumbambiro en Cahuasquí, en Urcuquí en Salinas en Cotacachi en Intag, donde quiera los del lado de Quinchuquí han ido a vivir. De Peguche solo yo primerito he ido, por el negocio con almacén y taller vivir (R. Lema. 2000)

La gente de Peguche, generalmente no salía a servir, salía a vender, con el tejido había suficiente trabajo, coinciden los entrevistado, sus relaciones de trabajo eran más con sus familiares, sin embargo que era gente de mayor posibilidades no dejaron de sufrir las dificultades de todo migrante. Esto se debe también, a que en generaciones anteriores el marcado tradicionalismo y una sociedad altamente diferenciada por grupos o familias de prestigio daban mayores problemas a los jóvenes para que se unan; frente a esto muchas parejas migraron para hacer su vida, hoy es más libre, aunque estos problemas no han terminado.

...no encontramos trabajo tan pronto aquí, no sabíamos que trabajar que hacer, después comenzamos a trabajar lavando, tolando, desyerbando así nosotros hemos trabajado

aunque sea por plato de comida, después a mi esposo le mandé que trabaje en la fábrica Indulana pero por poco tiempo, salió y se fue a trabajar en un hotel(D. Remache 2000)

Podríamos hablar de otra realidad la de los obreros de fábricas como la Pintex, Indulana, Vicuña, Etc., que convivían no solo como mano de obra, sino como una clase social y cultural diferente; Estos constituyeron en la época del crecimiento económico, gran parte de los migrantes indios en la ciudad de Quito.

Los obreros Otavalos ya constituían una clase media estable, que además poseían tierra y se ocupaban en sus propios negocios, por ello, muchos regresaron en épocas de crisis a poner sus industrias familiares a su tierra. Así también sus hijos que ya tenían algún tipo de ocupación en fábricas, hoteles, etc. constituían una nueva generación de jóvenes indios urbanos. Otros pusieron a estudiar a sus hijos en la secundaria e incluso en las universidades. De este modo el Quichua Otavalo, ha incursionado a varios espacios de la urbe tal vez mucho antes que otros pueblos.

Las redes de producción y comercialización han facilitado el uso del idioma de la vestimenta y las costumbres, como también la manutención de las pequeñas unidades de producción textil, de comercialización y su relación con la comunidad, de la cual traen no solo los materiales o la mercadería sino los granos que la tierra produce, para ayudarse a sobrevivir en la ciudad. Este elemento culinario también ha permitido durante mucho tiempo y hasta la actualidad la práctica de la reciprocidad y la redistribución, ya que los granos conseguidos son repartidos a familiares y vecinos, quienes a su vez hacen lo mismo con los frutos por ellos obtenidos.

Las estrategias están entorno a su manejo económico, y la organización del trabajo, donde participan todos los miembros de la familia.

Aquí de mis temporadas todos éramos quichuas, hablábamos Quichua en los buses en las calles, teníamos bastante orgullo culturalmente hablábamos, dentro de mi temporada los jóvenes han trabajado bastante con organizaciones. los jóvenes organizaron hicieron asociaciones, hicieron cooperativas y de esa manera organizando ya consiguieron el terreno.....en Quito no teníamos muchas actividades de fiestas, como hemos tenido la

asociación nos hemos dedicado más a ello, nos íbamos a instituciones, hacíamos las navidades..... (I. Lema 2000)

Hubo un momento en que la urgencia de reafirmación de los jóvenes era intensa, ya que su salida había dejado ver el profundo racismo de la sociedad mestiza, no solo en el campo social-cultural sino en el trabajo, así se dio también el auge de las asociaciones de artesanos, comerciantes, de barrios, etc. En estas uniones participaban y participan familias enteras o gente de las mismas comunidades o de un sector. Desde que se han iniciado las migraciones del campo a la ciudad, el multiculturalismo de nuestros países tuvo una expresión más visible, ya que las culturas indígenas y campesinas empezaron a tener presencia en las ciudades. La expresión más objetiva de éste fenómeno fueron, son y seguirán siendo las asociaciones de migrantes (Altamirano 1999) en este caso dichas organizaciones están más articuladas por el elemento laboral y comercial.

Sin embargo de que no se organizan con fines culturales, sino de trabajo, son espacios de cohesión y comunicación de los migrantes, tal es el caso, de la Asociación de Pintores de Tigua, de la comunidad Panzaleo de Tigua; el de los vendedores del mercado de San Roque, de comunidades Puruhas; de la Asociación de Artesanos del Panecillo, de los Otavalos, etc. De éstos los más amplios y mejor organizados, son los primeros; en el caso de los Quichua-Otavalo su organización es esporádica por que su residencia o lugar de trabajo cambian constantemente.

Aquí si tenemos organización en el ejido, LLACTAPURA se llama, mis tíos están todos ahí, ahora nos sacaron de allá porque teníamos puesto, algunos están allá pero nosotros los que cogimos aquí el puesto venimos para acá, allá solo vendemos sábado y domingo nomás aquí todos los días. Aquí mi papá es el socio, si es bueno organizarse para vender, porque si nos organizamos nos mandan de ahí, cuando nos reunimos conversamos así, arreglamos el parque, sabemos dar plata para arreglar el parque para que esté más bonito el parque todo, somos mestizos e indígenas así mezclado, también hacen reuniones de fiestas, comidas (E. Ramos 2000)

Estos migrantes constantes, salen más en épocas que no se cuida la tierra, y regresan en las épocas de siembra y cosecha o en las fiestas, por ello su presencia en la urbe es más evidente en ciertas épocas del año.

En el caso de Otavalo, al contrario de lo que se plantea en los estudios sobre migraciones indígenas -su migración- no ha contribuido al abandono, inactividad o descapitalización económica o pobreza de la comunidad, los migrantes nunca han dejado sus terrenos, sus casas, sus familias, más bien han capitalizado e invertido en la comunidad; colaboran con las contribuciones colectivas o con ampliar y mejorar sus propiedades, sus industrias o microempresas. Tanto en el caso de las migraciones internacionales como las nacionales, los que se van, han encontrado en las fiestas del Inti Raimi, Carnaval, Pascuas, los difuntos o en el Paucar Raimi espacios para la socialización, acercamiento y redistribución con la comunidad.

Como los mismos migrantes lo han manifestado es una forma de entregar a su comunidad lo que ella les ha dado, su identidad y espacio; claro que esta redistribución es también parte del control social que mediante chistes y conversaciones se hace, especialmente a los internacionales, estos se ven obligados a contribuir mayormente para actos sociales comunitarias.

Las estrategias de trabajo suelen ser colectivas, familiares o individuales, si en el comercio las redes funcionan planificadamente y es una dinámica de grupo controlada, hay quienes por su situación de asalariados adoptan estrategias de vida individuales.

Otra de las estrategias ha sido el adaptarse a los acondicionamientos laborales de los jefes o las empresas, esto no necesariamente quiere decir pérdida de identidad o de la relación con la comunidad, más bien se podría decir que inteligentemente el migrante utiliza los conocimientos de estos dos mundos para sobrevivir, es artesano, comerciante y empleado.

Yo me dedico a trabajar, a estudiar y a ayudarles a mis papas, trabajar para mejorar y estudiar para progresar..... a mi criterio creo que aquí se sufre más que allá y por ende yo aquí estoy estudiando y trabajando, yo aquí estudio por una carrera y porque de esa carrera voy a vivir voy a mantener a mi familia, allá de que vives, del tejido, allá es más fácil allá puedes vivir de lo que siembras, de lo que tejes, ellos más van de viaje y por eso se han vuelto hasta más ricos, de eso hasta sacan la plata. Uno aquí se tiene que sacar la madre, aquí se gana muy poco es bien feo aquí toca trabajar bastante y coger poco,

allá trabajas menos y coges bastante y tienes tiempo para voz mismo, allá hasta mingas se hace aquí no se puede hacer eso porque no hay tiempo.

De allá lo que he aprendido es el idioma, pero eso aquí no ayuda en nada o tal vez me ha servido para comunicarme con los de allá. (J. Lema 2000)

La constante crisis del comercio ha hecho pensar a los indios urbanos en la profesionalización como una opción de sobre vivencia individual y colectiva. En estos espacios también el pensamiento social, de que los Otavlos son “indios modernos”, actualmente le han dado a veces cierta ventaja, con respecto a gente de otros pueblos.

Sin embargo, no se puede decir que los Otavalos, solo conservan su cultura por conveniencia social y económica, como muchos lo han afirmado, lo cierto es que su identidad es muy compleja y moderna, si la comparamos con otro pueblo indígena del país. Como dice Eduardo Kigman, es difícil establecer a partir de una tipología de identidades, que vaya desde la “identidad negada” hasta la identidad “étnica”, pasando por la “mixta” y la “de conveniencia”.....

La identidad del Quichua Otavalo de hoy parece pretender conocer al “otro” a profundidad, para poder acceder y desmvolverse en nuevos espacios laborales, no-solo, presentando su propia indianidad mediante la música y la danza, sino representando la indianidad de otros pueblos indígenas de América, de estas hay muchas experiencias en las que el Otavalo ha tenido que estudiar otras culturas, para desenvolverse en el espacio laboral internacional, porque ha estudiado el “mercado” y sus “demandas” culturales. Es una cultura que ha ganado y ha perdido, ha reinventado y construido símbolos en espacios “ajenos” como en los propios.

Se ha ganado todas las vivencias que se tuvo, lo bueno y lo malo, más que todo el conocimiento de lo que es la vida en Quito, por ejemplo es otro ritmo, un poco más de preparación, en mi barrio un tanto más diferente, talvez porque se conoce un poco más el medio mestizaje, es bueno porque en la vida va avanzando, en el mundo que se va globalizando y va avanzando a todas las comunidades poco a poco, entonces, hay que seguir guardando lo nuestro también pero también hay que ir acostumbrando de lo que viene... (A. Terán 2000)

Los conflictos laborales con un patrón no son muy frecuentes, la mayoría trabaja independientemente y sus problemas económicos, se dan más seguramente cuando tienen una sola ocupación y dependen de un trabajo asalariado, pero la mayoría de empleados combinan sus trabajos con el tejido, la renta de la tierra, en la comunidad, o el comercio en la ciudad. Las oportunidades de empleo para los trabajadores asalariados disminuyen cuando la crisis de la economía nacional se siente más y los migrantes sufren todas las necesidades que tiene la gente pobre de la ciudad.

Yo me retiré, no me mandaron ni renuncié. Yo tengo una opción de volver, porque en ese tiempo había bastante desempleo y la empresa como no había ventas quebró y tuve que salir... (A. Terán 2000)

En cambio la forma de vida del migrante artesano y comerciante, se desenvuelve dentro de una estrategia regional, provincial, etc., donde éstos se han repartido provincias, ciudades, países, continentes de influencia para la venta de su arte.

Existen ciertos recursos sociales, culturales, e ideológicos de origen rural, que son puestos en práctica por los campesinos cuando estos tienen que enfrentar una serie de presiones, ya sea en el ámbito individual, familiar o grupal. Las estrategias y la urbanización son procesos que no solamente afectan a las ciudades, sino también a las estructuras regionales (Altamirano 1983:390-395)

Dentro de lo laboral es importante mencionar que muchos espacios tradicionalmente mestizos están tomando un nuevo matiz, calles como La Amazonas, La Mariscal, La Patria, el Parque el Ejido han sido tomados mayoritariamente por los Quichua Otavalo que por sus negocios se han quedado en Quito trayendo nuevos significados culturales, tanto para la ciudad como para ellos mismos.

Unidos y compitiendo en el mercado, los jóvenes de distintas comunidades, están conviviendo no solo con los otros indígenas sino con los mestizos, éstos están generando nuevos tipos de relaciones en la ciudad, unas aparentemente conciliadoras con las autoridades públicas y otra evidentemente conflictiva con la población no indígena de Quito e incluso con los mismos comerciantes mestizos, con quienes no comparten ciertas practicas. Por un lado esta la imagen del artesano prospero y por otra la del indio “sucio” o simplemente inferior.

A pesar de estos conflictos la unidad ha sido un arma fundamental, cuando enfrentan a los policías Metropolitanos, a los problemas laborales o a la discriminación cotidiana.

Su comunitarismo se ve extendida a las ciudades, como comerciantes están obligados no-solo a estar en el espacio comunal por las artesanías y como viajeros se ven en la necesidad de manejarse en red en el espacio urbano, para poder vender más o para alquilar un lugar de residencia.

El Quichua Otavalo, se ve en la necesidad de saber de su cultura, de su tierra Imbabura, porque es el interlocutor de su pueblo frente al “otro”; porque se convierte frente al comprador en el representante e informante de su cultura en las calles, plazas o avenidas, es una especie de “vendedor informal” de sus experiencias culturales locales.

El migrante en general ha aprendido ya a moverse con facilidad en la urbe y es difícil que deje esta movilidad, porque ya es su forma de vida; además porque su estancia en la ciudad le ha creado relaciones afectivas, laborales, amistosas, religiosas, etc. que no puede abandonar, más aún si es un migrante definitivo.

Hay que tomar en cuenta que actualmente las ocupaciones de los Quichua Otavalo urbanos han variado mucho, no todos son comerciantes o artesanos, hay también profesionales, dirigentes, empleados públicos, etc. Que además están construyendo un espacio cotidiano de influencia cultural y política en las ciudades, junto con los demás migrantes de otros pueblos, tanto en el Ecuador como en otros países latinos.

.....Hay gente que toda su economía gira entorno a una ciudad, entonces tu les puedes decir a ellos: Te gusta ir a la comunidad, si de vez en cuando voy, si me agrada, que bonito mi comunidad; pero digo: te podrías regresar y volver a integrarte y ser parte de ella, participar en todos los movimientos de la comunidad. No, pues, es que ya no puedo yo, porque mi trabajo está aquí, esto lo otro. Entonces con las personas que están así, que son muchas, yo veo que cada vez son más los indígenas que están en ese caso en la ciudad, lo que les queda es hacer un equilibrio. Precisamente eso, saber vivir en los dos mundos..... ¿o dejo de ser P'urhepecha por vivir en la ciudad? (P. Rodríguez 2001)

❖ El Espacio Barrial

El espacio familiar del migrante está estrechamente relacionado con el entorno más próximo que es el barrio, el sector o la comunidad donde desarrolla relaciones vecinales, amistosas, afectivas de solidaridad o abandono.

En este caso es muy difícil definir un entorno definitivo, sin embargo hay quienes sí han optado por quedarse a vivir definitivamente o por un largo tiempo en la ciudad; ellos se han incorporado - con algunas excepciones- a sus iguales, ya sea en barrios legales o “invasiones”. En estos últimos acude gente de muy bajos recursos económicos u oportunidades de obtener vivienda; de los Quichua-Otavalo algunos que están en estos barrios son familias de comunidades como: Agato, Compañía, y otras, que migran para trabajar en fábricas, hoteles y otros que temporalmente trabajan en las construcciones, como empleados o en servicio doméstico, este no es por lo general el caso de Peguche, ya que estos están regados en distintos lugares de Quito, que va desde los barrios populares hasta los ricos.

¿Si la situación de vida del Pegucheño es aceptable, por qué salían o salen, entonces, los de Peguche? ¿Si a pesar de la falta de tierras, la producción textil da suficiente trabajo a su gente? Podría sospecharse que las condiciones un poco favorables que tienen, le da más seguridad, decisión y oportunidad para salir.

Para Quito yo diría que comenzó en la década del 60, justamente comenzaron a salir con sus artesanías, Peguche nunca ha tenido desocupación, en que trabajar hay, aquí falta gente para trabajar. (N. Lema 1999)

En este caso, no es solo la pobreza o el desempleo lo que ha llevado a la migración, más bien es la herencia de los mayores a sus hijos, la búsqueda constante de algo nuevo, de conocer otras culturas, de sobrevivir; podríamos decir entonces que los Pegucheños, por ser artesanos reconocidos, salen con cierta ventaja y se dirigen a sectores medios, que les permita comerciar y si se puede emplearse, con la posibilidad de regresar a trabajar “cómodamente” en su comunidad si es que no tiene suerte en la ciudad.

Aunque muchas veces lo parezca, para nadie es fácil el trabajo como comerciante, en la ciudad, por eso, el salir para el Quichua Otavalo es como el “vida mascai” (buscar vida) o buscar sobre vivencia. Forma de vida, de intercambio de productos y trabajos que ancestralmente los Otavalos lo practicaban. Así como hoy funcionan las redes migracionales, el “vida mascai” era una forma de migrar para conseguir a cambio del trabajo, productos que su tierra no daba, para el sustento familiar. Estos migrantes, especialmente hombres, iban a sectores lejanos a los suyos y así recorrían gran parte de las ciudades y comunidades aledañas, tal como lo hacen hoy los viajeros.

....de los sectores que yo vivía, más que todo en la casa de mi primo, no era un sector muy diferenciado, era un sector también de indígenas, donde yo estuve cuando salía de aquí, era en la Kenedy. Cualquier cosa, problema o circunstancia, teníamos contacto por medio de teléfono o de pronto alguna visita de mis padres de mi mamá o de mis hermanos cualquier cosa o novedad ya me venían a contar; estando allá incluso ya sabía muchas cosas de Quito por otros amigos que son también de acá entonces muchas cosas cuentan, a veces se sabía más allá que acá de lo que pasaba (A. Terán 2000)

Las redes familiares y los parentescos de la comunidad se amplían y se forman redes Inter espaciales, comunidad-barrio-comunidad. La comunicación es muy estrecha en casos de personas que han migrado y han dejado en la comunidad a sus familiares; en el caso de familias enteras que han salido, la comunicación es más esporádica pero esta no se pierde totalmente, estas siempre buscan relacionarse, sea en Quito u otro lado, con la misma gente de la comunidad o de comunidades vecina, especialmente por motivos de enviar y recibir noticias de fiestas, acontecimientos o problemas familiares.

...hubo una etapa que salí de donde mi primo..... no fue toda la vida allá, ya tuve que relacionarme con medio mundo, bueno no me fue tan difícil ni tan fácil, sino que salí de la casa de mi primo y brevemente tenía que buscar una zona que me guste estar, y mi zona preferida era también zona de indígenas, siempre existen indígenas así no sean de la misma comunidad pero siempre existen en donde sea entonces ya siempre nos

identificamos, justamente el barrio donde pase a vivir se llama el Inca, ese sector más antes ha sido de indígenas (A. Terán 2000)

Un migrante siempre prefiere a sus iguales, porque necesita de seguridad y compañía. Pero hay quienes también por situaciones de trabajo han vivido en barrios o sectores mestizos, y sus vivencias y experiencias son otras, y aunque existen conflictos identitarios, su origen está presente, por las relaciones familiares y comunales que no se pueden abandonar completamente.

En el barrio las relaciones no son buenas, mejor dicho nosotros es como si estuviéramos a un lado, aislados, somos empleados de aquí y punto, no nos tratan bien digamos... para mi no son jefes yo hago lo que mi papá me diga, pero igual la cosa es que voz por ser pobre y encima indio a veces te tratan mal, en esa parte si me siento mal, yo no me siento diferente ellos me hacen sentir diferente (J. Lema 2000)

Los espacios donde se genera más racismo son los lugares públicos, barrios medios, altos, incluso instituciones del estado, no así en los espacios propios donde viven indígenas y saben todos que son "iguales" en su origen.

Las relaciones fuera de su espacio barrial se han dado igualmente con diversas formas de discriminación por ello un mecanismo de sobre vivencia actual es el de definirse como indígena y recalcar su diferencia; incluso comunas que ya no se consideraban como tales por ser urbanas se están asumiendo como comunidades indígenas.

Así mismo hemos vivido, con la vestimenta yo no cambio, ni a mis hijos no les he hecho cambiar, ellos han crecido con pantalón con alpargatas, hablan Quichua, no les he enseñado solo ha hablar español. Claro que todos los de aquí son indígenas, no son mestizos, ahora están hechos los mestizos, más antes no eran mestizos todos eran con alpargatas, pantalón con poncho, claro que no tenían pelo pero así vivían, todos son indígenas toda esta calle, son indígenas del Inca. Todos los Otavalos vivimos al frente, de Pugnyaro, Machángara, de Monsarrate de Agato así, por ejemplo único de Peguche de Quinchuquí si no hay por aquí habrá unito que otrito. Es que hay trabajo bastante en

Peguche, hay demasiado trabajo porque allá si uno se empieza a trabajar hay lo que quiera el trabajo, no sé porque estamos viviendo acostumbrados (D. Remache 2000)

La pérdida de la identidad no se da totalmente, ni en el caso de los "blaqueados", ya que éstos no pueden esconder totalmente su indianidad, porque hay prácticas que les identifica y "habitus" que los delatan. Y es ese elemento que es parte de su ser que les hace diferenciarse y al mismo tiempo le hace víctima de la discriminación, que está presente desde la niñez, en espacios como la escuela, luego el colegio y las universidades.

*Si ustedes se quejan de racismo pueden creer que están en el paraíso, recuerdo una de las cosas que paso, que alguna vez estuve en clases y un chico había atado mi pelo al asiento y cuando me levante todo el mundo estaba riendo incluido el profesor.....
.....yo tuve una beca para estudiar allá (New York) y para vivir me dieron este lugar, solo me recordaba a lo tremendamente discriminado que fui aquí dentro del país con esta familia, tanto que yo me quise regresar acá, y luego me mandaron a vivir a otra familia de americanos entonces mi vida ya cambió, ya podía existir mayor igualdad, mayor respeto por todo incluido la naturaleza. Desde entonces gracias a la vida creo que me ha ido bien, bien en el sentido del mundo occidental. tengo la impresión que yo he estado en los mejores lugares del mundo y en los peores del mundo, pero creo que aprendí a valorar lo que en realidad vale, lo único que enriquece al hombre (A. Ruiz 2000)*

Realmente en el Ecuador –en sus barrios, calles, plazas, universidades se respiran discriminación- parece ser un país que no termina de verse a sí mismo, el racismo está cotidianamente en su forma de actuar, y lamentablemente en su forma de mirarse a sí mismos. Desde la época republicana, la construcción de la identidad nacional es el resultado de una construcción imaginaria. Buena parte de los valores a partir de los cuales se construye el imaginario de la nación son los de los sectores dominantes (Kigman1999:114) en donde también es un imaginario "la raza de los vencidos", porque esta "raza" tiene identidad, una identidad actual.

Cotidianamente y políticamente, la aceptación de ciertos rasgos identitarios indios como parte de la identidad nacional se han dado, pero solo en calidad de subordinados, como dice Kigman. De ahí que incluso los espacios de residencia hayan sido diferenciados, no solo por el problema social entre ricos y pobres; sino en el aspecto cultural, en cuyo ámbito a los barrios con población indígena, se ha calificado como barrios de “longos” “cholos” o “indios” en forma despectiva.

Yo pienso que donde más indiferente, o donde más me hayan tratado como indígena o como ha cosa rara o como a extranjero es en mi propio país, en el resto del mundo he pasado genial, siendo indígena, para mi ser indígena me ha dado más ventajas que cualquier otra cosa que he tenido en la vida (A. Ruiz 2000)

El racismo -especie de clasificación categórica de la población- ecuatoriana que no reconoce lo diferente tiene que ver con criterios de clase social y color. Según Quijano, raza es una manera y resultado de la dominación colonial moderna... (Quijano 1992:142) que estaría relacionada con el poder capitalista mundial. Y es en las relaciones sociales cotidianas dónde mas se evidencia. Las oficinas públicas, el transporte, las escuelas, y universidades son lugares en que los quichuas y otros pueblos sufren la discriminación.

Diremos que el problema del racismo es político y económico, es un problema de relaciones entre los países poderosos y los pobres, es "instrumento de dominación social". Porque la idea de "raza" nace de la diferencia, nace con "América"... se refiere presumiblemente, a las diferencias fenotípicas entre "indios" y conquistadores (ibit 147) al que luego agregaría el concepto de color para referirse a los afros que se denominarían "negros". Mas allá de teorías, el "racismo" esta destruyendo calladamente las identidades de los hijos de América.

Pero esta gran presencia de identidades en los espacios de la ciudad ha “preocupado” no solo a la gente mestiza de los barrios, porque han sentido invadido su espacio, ha traído también preocupaciones políticas, de cómo asumir o tapar esta nueva realidad, talvez “incorporando” al migrante a la urbe. Situación que ha develado las confrontaciones individuales y colectivas entre indios y no indios, como ocupantes de un mismo espacio.

Si bien es cierto que el estado ha planteado sus políticas indigenistas con el fin de integrar a los indios a la vida de la nación, y las organizaciones indígenas han ganado espacios políticos y respeto, impugnando los mismos, la vida cotidiana está llena de prejuicios, más aún cuando estas organizaciones no se han dado cuenta de la nueva realidad indígena urbana.

En el espacio laboral, las calles, los lugares de diversión, los medios de comunicación son entonces tremendamente racistas, abierta o encubiertamente.

Las compañeras de trabajo casi no me aceptaron casi todas habían sido mestizas la dueña era indígena, pero no me aceptaron las compañeras, habían sido racistas me quedaban viendo, y bueno yo decía he crecido allá (en la ciudad) y voy a aceptar, pero no dure ni una semana (L. Oyangata 2000)

El racismo es una de las pocas cosas "democráticas" que se dan, el rico y el pobre lo sufre igualmente, sea otavaleño adinerado o no.

Como dice, Ulrich Beck al hablar de la sociedad de los riesgos. La miseria es jerárquica, el smog es democrático...las sociedades del riesgo no son sociedades de clase, sus situaciones de peligro no se pueden pensar como situaciones de clases, ni sus conflictos como conflictos de clase (Beck 1996) pero, los efectos más graves de estas problemáticas son para los más desprotegidos. En las relaciones sociales y culturales, solo el actuar colectivamente ha permitido hacerse respetar.

Con mis amigos la relación es de igual a igual, más o menos me he sentido igual, claro que a veces dicen unos chistes de indios, así como saben tratar de longos así, pero por esas cosas no me he sentido mal. Si les digo, pero no ha pasado con mis amigos, lo que ha pasado es por ejemplo a veces te vas a discotecas por aquí o por el sur, en las discotecas hay racismo que no te dejan entrar porque eres indio. Pero siempre que me ha pasado no me he quedado con las ganas de entrar, he entrado, pero siempre te hace sentir mal, como que fueras menos o algo (J. Lema 2000)

El caso de los Otavalos por su desenvolvimiento comercial en el mundo, la presencia de profesionales y artistas importantes le ha dado cierto prestigio a todo el pueblo y han permitido

la ruptura de la imagen del indio como sinónimo de pobre, sucio, ignorante, etc., incluso en las calles. Esta imagen es generada también por el aporte y la presencia de intelectuales indígenas que producen discursos de identidad y participan en la construcción de organizaciones étnicas (Ibarra 1999:71).

Esta circunstancia ha traído nuevas imágenes de lo indio: Desde el sujeto colectivo que irrumpe los espacios de poder; hasta en el caso de los Otavalos como los indios de "progreso" diferente a la imagen del indio que el mundo mestizo estaba acostumbrado a ver. A éste se lo ha tomado como un "ideal" de indio moderno, que los demás indios deben seguir, sin preguntarse si hoy por hoy, estas comunidades buscan ser "incorporados" "vacíos" o "blanqueados" a la globalidad o buscan mejorar su situación e incorporarse con sus propias reglas de juego al mundo global. Y es que así lo entienden muchos mayores y jóvenes que pese a sus diferencias generacionales, buscan en el pasado el sustento de su identidad actual.

Ahora vos sabes que ha cambiado bastante ahora se visten con ropa de otros países, lo que esta de moda en otros lados, vos ves que allá se ve ropa que no se ve o que sale después de un año acá. A los viejos, les veo como lo que son ya viejos, ellos ya han vivido su época, los viejos ya vivieron su juventud pensaron diferente, ellos vivieron diferente ellos no tiene lo que nosotros tenemos, por ejemplo una grabadora, vos sabes que no tenían libertad de salir, ya arreglaban los matrimonios y eso fue diferente. Yo no soy moderno sino actual (J. Lema 2000)

Sin duda hay una gran brecha generacional y las formas de vida van cambiando, va "modernizándose", el migrante usa sus conocimientos propios, así mismo usa lo aprendido lejos para mejorar su vida en la comunidad o en cualquier lugar y ámbito de la vida. Si no lo dice, sus acciones tienden a recuperar la memoria de sus abuelos (en lo material y espiritual), más cuando están en edades donde las crisis emocionales afecta fuertemente. Sus emociones van desde aferrarse a los abuelos (que le muestran sus conocimientos ancestrales) o a los amigos (que los llevan a vivir nuevas experiencias)

El Quichua Otavalo se ha constituido por sus vivencias en una "contradicción", es profundamente tradicionalista e insistentemente moderno, local y global, donde lo enseñado por

los mayores no se va olvidar fácilmente a pesar de estar en Quito, Holanda, New York, etc., porque su identidad está, actualmente, en el mundo y frente a él se sigue construyendo.

....cada quien vemos un mundo a su manera, y por esos intercambios que se ha tenido con indios con negros, con gringos y con todos, yo me siento universal. Yo soy humano, pero con una identidad, yo soy indio, pero estoy dentro del mundo, soy universal, sea indio, mestizo, blanco, ya no veo como una diferencia... (P. Lema 2000)

La vida diaria del indio tiene varias estrategias, una de ellas es el idioma - sea quichua, inglés, francés, español- no encuentra mucha contradicción entre lo local/global, sabe manejar bien los idiomas, espacios y costumbres.

La paradoja entre lo local/global, lo irreconciliable se reconcilia en las estrategias cotidianas; cuando, lo que se observa es una especie de fractura entre lo macro y lo micro, que se produce por una fragilización de lo territorial/local en términos de su cohesión social, de identidad. (Santana 1998:107)

No se puede negar que casi todas las comunidades del mundo están conectadas a la globalidad, más lo importante creo es pensar - como dice el mismo Santana- en sociedades locales activas, dotadas de capacidad de creación social y por lo mismo susceptibles de asegurar su futuro. No solo su futuro económico sino social y cultural, y en esto tienen mucho que hacer los propios indios otavaleños, en sus barrios y comunidades.

La " paradoja "de ser indio y global esta muy latente por el "control social" que hay dentro y fuera de la comunidad. Cuando, los padres dicen a sus hijos - si vas a salir a la calle tienes que arreglarte bien, vestirse completa, sino que van a de decir si te encuentras con gente de Otavalo - viven en Quito y no son aseados no se visten bien, son creídas, han de decir- los padres están ejerciendo su autoridad. Este tipo de control con padres que son tradicionalistas a pesar de vivir en una sociedad racista, y el joven está en una etapa de búsqueda de su yo, se arma el conflicto, especialmente en el caso de los más jóvenes. Es aquí donde afloran los conflictos identitarios, afectivos, sociales, etc., que muchos no pueden superar, porque por un lado está la enseñanza de los padres y por otro lo que está constantemente aprendiendo en la calle, en los medios de comunicación, etc.

Hay muchos casos en los que la falta de control familiar ha llevado a toda una generación de jóvenes de una misma familia al blanqueamiento para ser aceptados en la urbanidad.

En la vestimenta ya comenzamos a cambiar, ya no nos poníamos pantalón blanco, entonces mi papá era bien culturista decía que andemos bien, decía, si no ponen el calzón, yo no te doy nada decía, hablaba bien duro, entonces nosotros teníamos que obedecer, al colegio teníamos que andar con calzón, pero ya vimos que hay otros jóvenes que empezaban a andar con pantalón, para nosotros ya era un poco incómodo, las compañeras mismo querían tener más amistad con los que tienen pantalón. Entonces lo que hicimos con mi hermano, era: salíamos de la casa con calzón, pero teníamos escondido el pantalón, entonces claro cambiábamos y entrábamos, pero se dio cuenta mi papá; llegó a la casa y dijo ahora tienes que largarte y no eres mi hijo, y le saco de la casa a mi hermano, antes mi mamá ha dicho a las familias, sabe que esta pasando esto, por favorcito deme hablando al papá que no haga eso, entonces hablaron bien y a mi hermano que ya estaba saliendo de la casa fueron a llamarle diciendo que se disculpe... (F. Lema 2000)

Aunque actualmente los padres son más permisivos a los cambios, todavía ejercen un gran control social tanto en la vestimenta, la lengua como en el comportamiento en reuniones públicas y compromisos sociales. Tanto F. Lema (de 43 años) y J. Lema (de 18 años) parecen haber tenido el mismo rigor en el control familiar a pesar de ser migrantes de distintas épocas, sin embargo, el avance de la globalización hace que este último tenga muchas más formas de vida urbana, porque toda su vida se ha desarrollado en la ciudad.

Yo me acuerdo que cuando era chiquito mi papá era como que estuviéramos en Otavalo, nos obligaba a hablar el Quichua en las calles, que crees que eres gringo, misho; nosotros somos runas, tienes que hablar en "yanga shimi" (lengua de la casa) decía. Así mismo en la música, dice que te crees para estar oyendo eso, era muy estricto no nos dejaba que un ratito estemos de gana, ni haciendo chistes, nos mandaba ha hacer cualquier cosa, a trabaja, ahora ya no es mucho, pero nosotros ya somos jóvenes, nos gusta, ellos no entienden (J. Lema 2000)

El círculo familiar parece extremadamente importante si hablamos de identidad o de la "nueva" identidad india urbana, tal parece que la lejanía a la tierra de una familia y la unidad que forman para la sobre vivencia hace que en el espacio privado las costumbres y creencias se mantengan, aunque en el espacio público algunas se oculten.

Y en este espacio público "libre" a pesar de las exigencias de los padres a mantener la tradición que ellos vivieron, las ofertas del mercado de la globalidad uniformizaste están al día, y la "aldea global", les lleva a explorar nuevas aventuras. A pesar de ello, podría decir que los indios otavaleños y pegucheños contemporáneos están todavía por una nueva apuesta; el ganar la dignidad que sus ancestros perdieron, ser modernos usar la tecnología, adaptarla a su realidad, ganar los espacios políticos perdidos en su propia tierra, pero él seguir viviendo, existir es su máxima apuesta. Seguir creando y recreando su vida cotidiana, en el trabajo, el matrimonio, las fiestas, la religión, los gustos y sueños, en donde los conflictos persisten y le llevan a redefinirse cada día.

Pero si me ha pasado feo, por ejemplo yo he cogido otros carros, por no saber leer y escribir hemos cogido otro carro, nos hemos bajado en otro lado, ahí se turba uno, en donde me quedo, por donde regresaré así se hace feo, si me ha pasado..... los mestizos si se burlan pero no le he hecho caso, pero ahora no creo que trata igual que antes, porque aquí hubo una alfabetización. ya ha de ser más de 8 años y yo entre a la alfabetización y aprendí poco, poco, es feo no saber (D. Remache 2000)

Para las personas que no tienen instrucción, que generalmente son los mayores, sobrevivir en la ciudad es más difícil, más aún si son mujeres, ellas no están fuera de los conflictos no solo el mundo exterior sino de su propia familia.

Todavía hay un machismo marcado, que conciente o inconcientemente no permite que la mujer asuma otros espacios como el de la educación, a pesar de que la realidad lo requiere. porque el rol de ellas en la familia y la comunidad está cambiando aceleradamente.

... el colegio si me gusta pero no me pusieron porque mis hermanos no quisieron, mis hermanos dijeron que para las mujeres no vale, no sé, así dijeron por eso no me puso mi

papá, ya iba a matricularme en Otavalo, pero no me puso. Yo creo que si vale para las mujeres el colegio, el estudio para el trabajo todo eso, quizás que entre este año, quizás entre al colegio si me gusta ir, yo si les dije a mis papis que quiero entrar, hasta lloré también, pero mi papi dijo que no.....si tengo el sueño de estudiar, quisiera ser doctora para curar, si creo que es bueno que los indígenas estudiemos (E. Ramos 2000)

En cuanto al trabajo, a la religión, y las fiestas, los migrantes, a excepción de algunos, que han nacido en la ciudad y se han alejado totalmente de la comunidad, proyectan su aprendizaje de la comunidad. Los mayores que migraron prefirieron no inmiscuirse mucho a las formas de vida mestizas, sin embargo como mecanismo de sobrevivencia los migrantes jóvenes pretenden saber todo de las demás culturas para poder desenvolverse.

Lo que sabíamos vivir nuestra vida vivíamos allá, la forma de vivir de ellos que voy a aprender pues, ellos solo en oficinas nomás trabajan, nosotros para que necesitamos la oficina pues, ahora los jóvenes que han estudiado tanto los hombres como las mujeres que estaban estudiando, ellos claro que han de buscar su trabajo ya los estudiantes si buscan, andan buscando empleo (R. Lema. 2000)

Las creencias, las convicciones más internas de la religiosidad indígena y sus prácticas han cambiado, aún en las comunidades, la tecnología ha cambiado la forma de relación con la tierra; No así el catolicismo, todavía muy fuerte en las comunidades, que se practica junto con la espiritualidad propia.

La relación con la tierra es como era antes, sino que ahora con más facilidad... ya van incorporando a las comunidades los tractores... y la última mano nomás hacen los mayores. Si creo en la pacha mama que nos da todo para vivir, pero algunas cosas que se hacían, antes de sembrar, ya no se hacen ni nuestros padres nos han enseñado...en Quito relación es con los papeles aquí no hay donde (A. Terán 2000)

Nosotros siempre hemos sido católicos, no queremos cambiar, si vamos a la iglesia pero muy raro. En Peguche si hay evangélicos y mormones (D. Remache 2000)

Sin embargo, una de las practicas que se ve, en la ciudad tal como en la comunidad es la presencia de los "yachacs" también migrantes de distintas comunidades, a los cuales acuden los indígenas a curarse, por sus creencias ancestrales o por la falta de servicios médicos al alcance del migrante.

El migrante trae consigo una concepción religiosa relativamente diferente a la dominante en la ciudad, resultante de la nativa y la católica a la que los especialistas llaman híbrida, de acuerdo a esta definición, le migrante tiene la capacidad de integrar su religión nativa a la urbana occidental. (Altamirano 1999) frente a esto cabe decir, que en muchos de los ritos religiosos, que parecen eminentemente católicos, prevalece la religiosidad Quichua como en el caso del Inti Raimi.

Cuando las fiestas tradicionales son parte de los sectores o barrios de migrantes, adquieren sus propios matices y creaciones, con elementos urbanos y rurales, es así como una de las fiestas mas importantes de los Quichuas se reproduce sea en Quito, Colombia, Estados Unidos o Europa.

Aquí no sé porque cambiaría porque antes aquí había quienes bailaban San Juan, si sabíamos hacer chicha, pero los indios todavía están bailando, pero los señores de aquí gente del Inca bailaban así disfrazados, ahora son mestizos, antes eran indios, pero ahora ya volvieron como señores mismo ya no ponen mucho, la gente antigua mismo todavía están con anaco. A veces aquí a mí me invitan, ahí acompañamos y tomamos y a veces dicen que nosotros también somos indios que no tenga recelo así, por eso yo les digo: yo no tengo recelo, porque yo he conocido andaba desde huahua ustedes eran más indios que nosotros mismos, así sé decir, ahora ya son los señores. Antes esto ya era como en campo, porque ahí era sembríos era todo zanjas, los caminos eran bien estrechito, así era pues todo (D. Remache 2000)

El mundo indígena y sus relaciones en la ciudad, sus conflictos también se pueden ver en la vestimenta, la moda, las formas de las relaciones afectivas y de amistad. Los jóvenes están siempre experimentando cosas nuevas, ellos no ven esto como conflicto, sino como forma

actual de vida, en el que se pueden adaptar a otras realidades y culturas, en determinado momento, sin dejar de ser Quichua Otavalo.

Uno de los elementos que determinan una crisis de identidad, es frecuentemente, las relaciones de grupo, con los amigos, sabiendo que para los jóvenes el grupo de amigos es muy importante; por tanto el rechazo del grupo, sin duda trae graves efectos psicológicos en los migrantes, porque se encuentran en una situación de ambivalencia, al ser parte de un grupo pero el sentirse distinto; fuera del espacio tradicional donde están sus iguales y rechazados por el otro mundo.

Dependiendo del espacio en que se desarrolle, también se han visto casos en que por vivir en barrios medios, la relación que tienen con otros migrantes es esporádica y las relaciones interétnicas se van perdiendo.

.....entre indígenas mismo era muy poca relación, yo creo que ya me adentre a la relación con gente mestiza y más era con ellos, con la gente indígena era muy poco, sería por falta de comunicación, no sé, porque mi salida era más al colegio y de ahí a la casa, no tenía comunicación fuera de ella, entonces era muy poca comunicación, a pesar que mis hermanos tenían sus amigos venían, pero ni así nunca he tenido amistad de ellos. Tuve dos enamorados... (L. Oyagata 2000)

Las incontables experiencias del migrante han hecho que los jóvenes tengan diferentes relaciones afectivas con jóvenes de otros pueblos indígenas, incluso con mestizos o extranjeros. Algunas de las parejas mixtas han tenido que adaptarse a la cultura de uno u otro, hay algunos en donde la cultura Quichua Otavalo ha prevalecido hay otros en que no.

Los caso de matrimonios indígenas en las ciudades, responden también a estrategias de sobrevivencia, de alianzas económicas o políticas, de mantenimiento del status.

En el caso de las relaciones con mestizos guarda siempre cierta conflictividad cultural y social. En gran medida los Otavalos han preferido establecer relaciones matrimoniales con personas de la misma comunidad; su regreso siempre guarda estas intenciones de encontrar pareja, para luego volver a salir a Quito o al exterior.

No pude declararme porque tenía miedo, yo sabía ir cuando ella trabajaba en la politécnica, era secretaria y para nosotros ya era como nuestra casa. Pero para mi

difícil declararme porque ella estaba bien maquillada bien pintada, como se hará decía, vaya uno a equivocarse no (F. Lema.2000)

Sin embargo de ello las relaciones tanto de amistad como amorosas son más libres y abiertas en la ciudad. Y a pesar de que la comunidad cada vez es más permisiva a la nueva forma de vida de los jóvenes, en la comunidad aún no es permitido totalmente que las parejas anden juntos como enamorados antes del matrimonio.

Allá era todo un éxito, lo que no se podía hacer acá se hacían allá.... bueno allá se podía hacer una cita, ellas más bien nos hacían citas... con las mestizas sí en la ciudad, indígenas unitas que otras. Pero teníamos que probar otra cosa... así como en la música, nada que cumbitas nomás, más bien discos para no despegarme... otros ritmos salsas, tecno, regués, vallenatos, etc. (A. Terán 2000)

Así, mismo los espacios, como las calles de los barrios como San Isidro, el Panecillo, La Loma, Cotocollao, Carcelén son lugares de reencuentro, de comunicación de los Quichua Otavalo, que intercambia como una especie de chasquis las noticias tanto del campo como de la ciudad.

En los espacios de los barrios y los parques donde se intercambian las noticias, se generan los chismes, habladurías, es ahí donde la comunicación se hace más directa, y el “shimi cachamuyi” (llevar razones o noticias) es una importante red de información. Actualmente el teléfono, fax correo electrónico son medios de comunicación muy usados, que combinados con el “shimi cachamuy” constituyen medios de comunicación muy eficientes. Los viajeros y los medios traen y llevan noticias familiares, personales y comunitarias.

Los jóvenes que se encontraba eran en lugares como el sector en el redondel del Inca otro era en el San Isidro y también en el parque del ejido en la Carolina se encontraban y de ahí ya se hacían grupos y se encontraban y se iban a los bailes a las fiestas; de la comunidad de Peguche no habían muchos, de otros barrios sí vivían de Puyaro, no había nada de organizaciones, solo grupos que se reunían (L. Oyagata 2000)

Estos espacios de encuentros están cargados de simbolismos, porque están relacionados, por ejemplo, con la división simbólica que se ha marcado entre el Quito del sur (pobre) y del norte (rico); donde el centro parece ser un espacio donde confluye la clase media baja y pobre del norte y del sur, espacio que parece la expresión máxima del arte o la cultura popular, no para la cultura oficial.

El Ejido es lugar de encuentro de los jubilados, los albañiles, las empleadas domesticas, los comerciantes indígenas, los artistas del pueblo, los migrantes, los indios levantados; podríamos decir lugar de tensión entre la identidad “blanca” de las ciudades y las identidades urbanas marginadas de la “cultura” y los “espacios” de poder. Es espacio de “frontera” y “encuentro” entre diferentes; entre el poder político y los “ciudadanos”; entre los reconocidos y los excluidos, entre los ricos y los pobres; donde la vestimenta, los lenguajes, los colores, las ocupaciones, los juegos, los amores, la música se va diferenciando poco a poco hasta llegar al norte o al sur y vislumbrar las diferencias, ahora, bastante más complejas que hace unos 10 años. Actualmente el ser indio en la ciudad es ser un ser complejo, hoy ni los elementos ni las practicas están muy totalmente diferenciadas.

Ser indio en la ciudad, lo único que tenemos en la ciudad es sentirse indio y nada más. Ahí mi identificación sería el pelo largo, es que voz viviendo aquí, a veces te da locura si te da ganas de sentirte como sea, me ha dado ganas de cortarme el pelo. Pero ahora me siento bien así... (J. Jema 2000)

Ser indígena en la ciudad es ser parte también de la ciudad, sentirse una persona fija, del origen que uno es, no cambiar como ahora están cambiándose la ropa y todo, yo siempre he sido lo que soy indígena, en realidad las mujeres cambian más que los hombres, las mujeres se ponen ropa de mestizas, muy poco cambio sería de los hombres. Mujeres algunas, mis primas mismas, que habían ido a vivir estaban con ropa mestiza (L. Oyangata 2000)

En este caso en el que la entrevistada dice: “eran mi familia”, se da muy frecuentemente, porque por las situaciones de pérdida de la identidad se han dado varios casos de desconocimiento o de alejamiento de familias muy cercanas. La migración trae varias caras de discriminación o

impugnación, por ejemplo, cuando una familia se “blanquea” los otros familiares les hacen a un lado porque lo siente más cercano al “misho” que los discrimina y lejos de su comunidad y su parentesco, donde compartían formas de ser y espacios comunes. Aquí se rompe los lazos de ayuda mutua, no tanto porque la familia “blanqueada” los desconozca, sino porque la familia indígena los desconoce como sus iguales. Los blanqueados, ante los ojos de la comunidad queda como individuos débiles que no han sabido “aguantar” o “sobrellevar” las presiones de la ciudad

El ser indio en la ciudad es sobre todo reconocerse como tal y también someterse al control social de los mismos migrantes, o estar en constante crisis interna, por las diversas situaciones que se presentan en la ciudad.

Ser indio Otavaleño en esta época es un eslabón. Yo soy un desadaptado, para mí es el eslabón más débil que a tenido mi cultura en Otavalo y como dicen la cadena se ha de arrancar por ahí, étnicamente hablando no económicamente (A. Ruiz 2000)

Si es que de pronto no tuvieras mucho conocimiento a lo mejor te sientes bien diferente, si tu tienes conocimiento del medio mestizo, el sentirse indio es normal no es tan feo, más bien te sientes bien, si te ves algo diferente a veces te diferencias tu mismo, porque dices soy indígena. claro que tengo mis principios, mi costumbre, mi formación acá también es otra cosa, casi como unas dos formaciones, en el medio en que yo he estado me he sentido bien, como indígena incluso tenía amistades, y tenía un poco más de preferencia en ciertos lugares (A. Terán 2000)

El sentirse diferente, por ser indios, a veces suele ser un problema, pero hoy parece ser una ventaja, muchos indios de hoy decimos: “Yo sé que soy Quichua Otavalo, sé de donde vengo y que quiero ser, eso parece ser una ventaja frente a un mundo mestizo con identidad ambivalente. Esta realidad sin duda ha aportado para la creación de nuevas formas y condiciones de relación con los “otros”, marcada por la impugnación constante al maltrato y la humillación de la que es objeto el indio en la ciudad.

Estos pensamientos, sentimientos y sueños están hoy marcados también por la emergencia de la lucha indígena del continente, hoy parece tener fuerza no-solo el sujeto colectivo sino el

individual con identidad, que obliga a muchos jóvenes a sacar a la luz y más aún luchar políticamente por el respeto a su ser. Las experiencias de discriminación vividas nos han mostrado las “ventajas” y “desventajas” de ser Quichua, Aymará, P’urhepecha, etc. y a asumir nuestro origen no solo como una serie de “ventajas” o “desventajas”, sino como parte de la vida y su diversidad.

Así, la lucha por la identidad en el espacio urbano está configurando hoy, la “nueva” identidad del indio moderno en América Latina, para el que ser indio es también querer ser.

Ser indígena en la ciudad, obligadamente, si ya no estamos en la comunidad, si ya no formamos parte activa de la comunidad, entonces creo que nos vemos obligados o casi escucho la voz de mi comunidad diciéndome, si no estas aquí, entonces allá debes hacer sentir la presencia indígena y de que manera, estar dentro de la lucha. Decir aquí están los P’urhepechas, decir estamos aquí, somos indígenas del 2001, estamos vivos..... (P. Rodríguez 2001)

El paso del tiempo define cada vez más la “nueva” identidad india, ese "feed-back" entre lo rural y lo urbano, esta “nueva” identidad no solo india sino también mestiza se va configurando distinta, ya que el indio no solo trae sus conocimientos a la ciudad sino que los aporta y lleva algunos elementos urbanos a su comunidad. Hay una suerte de "urbanización" del campo y "ruralización" de la ciudad, que se constituye en el nuevo "problema", no solo para Quito, sino para Lima, México o La Paz, donde la densidad de la poblacional depende también de la edad de la formación del asentamiento, del índice de natalidad y mortalidad y del volumen de las migraciones internas (Altamirano 1999)

.....la propia ciudad que se consideraba como de la gente de fuera, de gente que no tiene nada que ver con lo indígena ni le interesa lo indígena, en el caso de la ciudad de Morelia donde yo vivo ha cambiado, muchos, de las comunidades que se van a estudiar se quedan a trabajar en Morelia, muchos maestros son indígenas, entonces el indígena se está incorporando a la vida de las ciudades, con su identidad, está ya formando parte de la ciudad y poco a poco, yo así lo veo, la presencia va ha ser tan grande que va a ser un elemento de influencia para la gente de las ciudades. (P. Rodríguez 2001)

2.3 Los Rituales de la Cotidianidad

"En finados cada uno cocina lo que más le gustaba al muerto,
primero se va donde los familiares
Y después al panteón para darles de comer,
Ahí se encuentran con familiares que viven cerca y lejos..."

Las migraciones e intercambios culturales sean forzados o espontáneos se han dado desde civilizaciones ancestrales, pero solo en la época de la modernidad se ha dado una gran explosión de la movilidad social y una creciente desterritorialización de las culturas; causadas especialmente por efectos de la crisis económica mundial y la agudización de la pobreza causada por el desigual crecimiento entre los países ricos y pobres.

Sin embargo la modernidad, construida como época de la desvalorización de lo sagrado y lo mágico, edad de la "libertad" del yo, del hombre de la razón y paradójicamente tiempo y espacio del control, la coerción, de la represión de lo distinto, ha traído también los más grandes conflictos étnicos del siglo, por la intolerancia de lo distinto.

Menciono esto, por que ha iniciado la era de la robótica, la clonación, y la vida esta pensada más desde lo material, que el de la cultura o el ser humano interior, esto no es para ninguno de nosotros nuevo, ya que la era de la libertad que ha impuesto la cultura occidental, trae consigo el ancla del control, sin limite, con el uso de la tecnología más avanzada. Esto no es esencialmente teoría abstracta, es una realidad de hoy en día.

Por un lado la modernidad excluye todo lo que no encuadre dentro de su racionalidad, están negados los sueños, los misterios, la naturaleza, inclusive las culturas; pero por otro esta modernidad también ha generado regreso a lo local, a la reafirmación cultural, y los conflictos étnicos por el derecho a vivir en las diferencias y de validar el conocimiento local. Paradójicamente la modernidad a dado actualidad a lo tradicional.

Aunque las oposiciones global/local, moderno/tradicional, sagrado/secular, culto/popular parecen ser oposiciones no válidas ni complementarias, porque la modernidad pretende uniformizar los tiempos y espacios, bajo el eje de la cultura occidental dominante, las luchas por la alteridad son

cada vez más evidentes, hoy, ya no-solo como antes desde el campo o lo “rural”, sino desde el mismo espacio “urbano” de las ciudades

Muchas o casi todas las culturas han trascendido estas oposiciones, y desde lo local se han conectado, se han globalizado, dando lugar al complejo de las culturas transnacionales, que paradójicamente han traído a las urbes, escenarios de la modernidad, las diferencias.

Los Quichua Otavalo por su herencia de comerciantes, artistas y artesanos, más que otros pueblos y nacionalidades indígenas están dentro de esta tendencia, son migrantes constantes tanto dentro del territorio ecuatoriano como del mundo entero, lo que ha traído cambios, intercambios y resignificaciones culturales. ¿En que forma? Las formas aparecen diversas, pero donde más se vislumbran es en la cotidianidad, en su modo de vida más próxima, por ello enfocaremos este tema desde dos conceptos que se refieren a lo cotidiano como: el de “habitus”, como principios, para analizar las practicas culturales, y el de los "dones u obligaciones", como mecanismo de correspondencia, para estudiar las practicas económicas.

Creo que este acercamiento compete a muchos, ya que casi todos estamos involucrados dentro de esta corriente homogenizante; la modernidad nos arrastra consiente o inconscientemente, no pensamos ni sentimos solo actuamos; lo que se pretende, en esta parte, es poder ver como se viven la cultura Quichua Otavalo actual.

❖ La Mirada Antropológica

Dentro del gran tejido de relaciones culturales multidimensionales y multiespaciales complejas y dinámicas, que se visibilizaban en las puertas de la modernidad, la antropología clásica, como ciencia que estudia la cultura, se había restringido al estudio de los espacios locales, campesinos o comunitarios; espacio en el que tradicionalmente se encontraban los grupos étnicos y culturas distintas a la sociedad hegemónica.

Con el fenómeno de la migración a gran escala los intercambios culturales se agudizaron y vieron los primeros cambios identitarios en los grupos de migrantes; Así las migraciones pasaron a ser objeto de preocupación y estudio de la sociología, la economía y la antropología, que se

enfascaron en el análisis de los cambios que "sufrían" los migrantes y su "contaminación", que probablemente les haría desaparecer como culturas locales "puras".

Este fenómeno llamado "alienación" era medido por el grado de "pureza" del Quichua, Quechua u otro, que no era tal, porque todo análisis desde la "pureza" es en sí misma discriminatoria y excluyente.

Se opusieron también los espacios de cada uno (del mestizo, del indio) como "irreconciliables", así el indio era el "bueno" y el mestizo el "malo" o el campo era lo "puro", lo "no contaminado" y la ciudad lo "contaminado" y lo "malo".

Si bien es cierto que la antropología clásica estudio este tipo de cambios no tomó muy en serio, todos los espacios en que se daban las relaciones culturales y las modificaciones. La ciudad, lo urbano como nuevo hábitat de los indios, por ejemplo, era estudiada como espacio delimitado y parcial; aún para los antropólogos la ciudad era entorno de lo "blanco" o lo mestizo, se pensó que todo indio que la pisaba se desindianizaba.

Alrededor de los años 60, la Escuela de Chicago se interesó más seriamente por el estudio de lo urbano y de la ciudad como núcleo de nuevas confluencias culturales; si bien es cierto que la Escuela de Chicago, en sus estudios antropológicos ha hecho grandes aportes al estudio del espacio urbano, porque empezó a considerar aspectos como los de la etnicidad y la pobreza en el tercer mundo, etc. -como lo han dicho algunos antropólogos- la búsqueda de explicaciones de los nuevos problemas, donde se mezclaron, entre otros los inmigrantes y los refugiados políticos, llevó a estos científicos sociales a buscar la diferencia e incluso, el exotismo en sus propias ciudades(Iglesias 1997)

La Escuela de Chicago, como dice Nadja Monnet, al comentar la obra El Animal Público de Manuel Delgado, por influencia de estudiosos como Louis Wirt, esta escuela ha planteado que la sociabilidad urbana se edifica en contraste con la de las sociedades rurales o tradicionales. Personalmente creo que no es enteramente así, porque como podremos ver por la experiencia de los migrantes Quichua Otavalo, a su regreso a la comunidad, al espacio rural se dan cuenta que ésta no es totalmente opuesta a la a la ciudad, ni en su presentación ni en su forma de vida, que ella también cambia y se presenta como moderna y muchas veces sorprende a los viajeros, aunque el control social este latente.

Hay sin duda otras tendencias antropológicas como las de Delgado, que según Monnet, han logrado cambiar la noción de la “antropología urbana” que pretende estudiar más que lo urbano la ciudad como algo estructurado, donde se debe estudiar “pequeñas comunidades bien delimitadas e identidades fuertes que fueron equiparadas en su momento a “formas urbanas de trabajos de campo clásicos”; por una “Antropología de lo urbano” que intentaría abarcar el conjunto del contexto urbano como sistema y proceso.

Según Delgado una antropología de lo urbano sería por lo tanto una antropología de la urbanidad como forma de vida. Tendría como tarea la observación de las agitaciones humanas en los espacios de la ciudad usados transitoriamente, ya sean públicos (la calle, la playa, o la red de Internet) o semi públicos (el café, las discotecas, o las superficies comerciales) que se convierten en escenarios para esta forma de vida. (Monnet 2001)

Entonces, uno de los problemas de la Escuela de Chicago, inicialmente, ha sido el que ha estudiado los espacios urbanos como “comunidades delimitadas” y no se ha enfatizado en las relaciones individuales o colectivas diversas que se entablan en las ciudades y en diversos espacios cotidianos. Aún hoy en que la antropología urbana ha ampliado sus horizontes las diferentes tendencias solo podrán ser un aporte para el estudio de lo urbano, en el que nada está totalmente dicho.

Es recién en las tres últimas décadas que lo urbano, lo nacional, lo mundial interesa como espacios que aglutina a culturas diferentes, lugar de alianzas, contradicciones y conexiones. Rápidamente las ciudades cambiaron, no eran ya centros uniformes de las clases altas, se empezó a ser testigo de las ciudades multiculturales, espacios no solo de "alienación" como dirían algunos antropólogos clásicos, sino espacios modificados física y espiritualmente por los migrantes. Ciudades como Lima, La Paz, Sao Palo, Caracas, México, New York eran ciudades de mosaicos con quiebres y confrontaciones culturales. Hoy su imagen no solo refleja la desigualdad, porque la conglomeración ha reflatado mucho más la dominación y exclusión, sino que son sociedades múltiples. Bajo este nuevo paisaje se inició el estudio de las migraciones, las creaciones y recreaciones culturales en las ciudades.

En el caso de New York, Holanda, Colombia, Cataluña, por ejemplo los comerciantes, músicos y artesanos Quichua Otavalo han cambiado no solo las formas de trabajo y sobre vivencia, sino el aspecto, los colores, las danzas, las notas, apropiándose de los mismos elementos tecnológicos de los países desarrollados.

Sin embargo, las estrategias de aproximación a estas nuevas realidades multiculturales por parte de los antropólogos inhibieron durante mucho tiempo la construcción de una antropología urbana o de un significado en conjunto, sobre lo que era la vida en la ciudad. Se ha practicado menos una antropología de la ciudad que una antropología en la ciudad. La ciudad es por tanto, más el lugar de investigación que su objeto (Durham 1986:13)

Las ciudades grandes que reciben migrantes dan y reciben física y espiritualmente otros valores, por ello hoy en día las ciudades no solo deben ser vistos como puntos políticos, administrativos, turísticos, etc. sino como conglomerados de diferencias, como espacios de relaciones "multi".

Dentro de esta perspectiva de enfoque está la antropología urbana moderna, que estudia el conjunto de elementos que implican las migraciones. El antropólogo Peruano Teófilo Altamirano, quien estudia los casos de migraciones indígenas en los andes, especialmente en Perú, Bolivia y Ecuador, ha aportado mucho al desarrollo del tema. Según este autor, elementos culturales como: La lengua, la religiosidad, los sistemas de cargos, las festividades, las formas de autoridad se reconstituyen en las ciudades. Esta rama de la antropología sostiene que son hábitos o costumbres que junto con la apropiación de elementos culturales occidentales constituyen estrategias de supervivencia de los migrantes en un espacio desconocido que, muchas o la mayoría de veces, no sabe como funciona, cuando sale a la ciudad por primera vez. Esta estrategia, dice, la adoptan especialmente en los ámbitos públicos, como: el trabajo, la escuela, las instituciones públicas o los medios de comunicación; dentro de un mundo en que ser de cultura diferente significa menosprecio.

La combinación de elementos culturales propios y ajenos, en sociedades con grandes "fronteras étnicas" propiciaría según este autor una mayor creatividad y mayor mercantilidad de los productos culturales. Es decir que le permite al migrante escoger y acoger nuevos elementos culturales para utilizarlos según sus necesidades y conveniencias de sobre vivencia.

Altamirano ve la cultura como una dinámica que cambia constantemente, no como "museos vivientes", no opone irreconciliablemente lo tradicional con lo moderno. Para él la cultura popular, donde está la cultura Quichua, Quechua o Aymará migrante, es parte de la cultura popular que es patrimonio cultural urbano. Patrimonio, que pese a la desvalorización, están en las formas de conocimiento, la religión, la lengua, los gustos, es decir en todos los aspectos de la vida cotidiana del indio urbano, yo diría incluso del mestizo. "En los últimos años las ciudades han sido escenarios de encuentros y desencuentros culturales, estos últimos han sido producidas por las desigualdades sociales, económicas y la falta de tolerancia a los otros, a los foráneos o extraños a la de la cultura urbana matriz (Altamirano 1999)

Esta nueva perspectiva de análisis de Altamirano dentro de la antropología urbana moderna es muy importante porque ha logrado estudiar la movilidad social no sólo como cambios o traslados físicos sino también de pensamiento y sentimientos. Nos ha ayudado a entender la cultura como un patrimonio viviente, altamente resignificante, y cómo elementos como la lengua son determinantes en las formas de vida del indio en ciudades como Lima, La Paz y Quito. Así podemos darnos cuenta por ejemplo como en estos barrios jóvenes o populares que están en los alrededores de las urbes, el idioma permite no solo la transmisión de ideas y valores entre los miembros de un grupo étnico, sino que es elemento a través de la cual trasciende la oralidad. No solo es un elemento de sobre vivencia física, sea individual y colectiva, es un elemento de vida, que solo con la complejización de las identidades urbanas indias ha dejado de ser un elemento determinante de la identidad india.

Sin embargo de que Altamirano cree que la traslación de elementos culturales comunitarios a la ciudad se da casi sin cambios y éstos se reproducen solo por el hecho de cumplir una necesidad de supervivencia física, y olvida de que estas traslaciones generan nuevos sentimiento de goce, del querer vivir estas nuevas "opciones" de vida, hemos visto que ahora, el aspecto interior subjetivo los nuevos habitus son como el nuevo motor de las migraciones.

Si casi generalmente las migraciones - se dice- son causa de la pobreza y la marginalidad del campo, quisiera remarcar -sin generalizar- que la constante movilidad de muchos de los migrantes Quichua Otavalo, obedecen a más de la búsqueda de nuevos mercados para sus productos, que se conjuga con su espíritu aventurero de conocer otras culturas, de entablar relaciones interculturales y estar en constante movimiento. Es un pueblo, que según muchos, ha

apropiado elementos de todo el mundo, pero ha sabido crear y recrear fuertemente para sí nuevos significado.

Además creo que los traslados o la reconstrucción de elementos culturales en las ciudades no tienen solo el camino de la adaptación o combinación. Estas adaptaciones son resignificadas, nunca un elemento cultural apropiado tiene la misma forma y fondo que tuvo para la otra. Por ejemplo un Quichua Puruhá que ya no viste su vestimenta tradicional, tendrá en su nuevo traje los colores y formas del que dejó; en el caso de hablar el español este tiene su acento, su estructura y hasta sus palabras suelen entremezclarse.

En el caso de los Quichua-Otavalo, los hombres de jean y reebok, mantiene el pelo y varias veces el pantalón blanco, que les hace identificarse. Lo que quiero decir con esto es que tal adaptación no solo puede estar en base de la necesidad de supervivencia física y económica (laboral) como parece ser la tendencia del estudio de Altamirano, ni las resignificaciones van de un solo lado, tiene varias formas, y no todas o la mayoría de formas de reconstitución cultural, como deja ver Altamirano son positivas. Donde más se evidencia este complejo de adaptaciones y creaciones, estas diversas formas y caminos de vivir la cultura, es en los espacios "ajenos" como Quito, Norteamérica, Europa, Asia, etc. Donde se vive la cultura y sus nuevas formas.

❖ **Los habitus de la Cotidianidad**

"En la imagen el cuerpo pierde su realidad corpórea;
en el rito, el cuerpo encarna"

La cotidianidad sus ritos, mitos, sueños, sentimientos, la mayoría de las veces ha sido olvidada en los análisis de las ciencias sociales, los teóricos de las corrientes positivistas, funcionalistas, estructuralistas y marxistas se han ocupado más de lo macro. Lo micro ha sido "olvidado" e inclusive desvalorizando; los conocimientos locales han sido considerados no "válidos" por ser no "científicos", cuando erróneamente se los ha comparado bajo los mismos parámetros del conocimiento científico, sin darse cuenta de que son solo dos formas de conocimiento distintos.

Esta ha sido una de las grandes trabas teóricas, que ha mantenido el paradigma del conocimiento "científico" racional, por considerarse como la única forma de conocimiento válido, que por cierto se ha olvidado de la vida, de la experiencia diaria, del conocimiento ancestral y no ha puesto la mirada en la cotidianidad.

Sin embargo autores como Nietzsche, Durkheim, Bourdieu, Foucault han intentado acercarse al estudio de lo cotidiano y conciliar la ciencia con la vida y aportar a la creación de nuevas teorías sociales paralelas; que han enriquecido el estudio de lo social, con conceptos como: discursos paralelos, dones u obligaciones, habitus, etc.

En este trabajo específico quiero introducir la noción de "habitus" de Bourdieu, que nos ayudará a ver algunos aspectos de la vida de los migrantes Quichua Otavalo en Quito.

El "habitus" según Bourdieu es la capacidad infinita de engendrar en total libertad(controlada) productos, pensamientos, percepciones, expresiones, acciones- que tiene siempre como límites las condiciones de su producción histórica y socialmente situadas, la libertad condicionada y condicional que asegura están tan alejados de una creación de imprevisible novedad como de una simple reproducción mecánica de los condicionamientos iniciales (Bourdieu 1999:96) entonces, al habitus, se lo podría definir como un sistema de valores y contra valores subjetivos por el cual inconscientemente se desenvuelven los hombres. En cierto sentido estos pueden ser "buenos" o "malos" como los que engendran coimas, corrupción, maltrato a la mujer, violencia social, etc.

El "habitus" puede ser también predeterminaciones que funcionan con sistemas, categorías, percepciones, pensamientos y acciones predeterminadas, que pueden ser individuales o colectivas; dominado o transmitido a través de los medios de comunicación, instituciones como la iglesia, el estado u organismos de "orden social" que imponen principios que son interiorizados.

Un elemento importante en este juego de valores y contra valores es el del discurso, en este caso el lenguaje y las relaciones de poder micro y macro. El papel del poder va - como dice Foucault más allá de crear habitus, está también en crear placer de obedecer o en la aceptación de la dominación. Para este caso, es también importante aclarar que son principios generadores de prácticas distintas y distintivas- lo que come el obrero y sobre toda la forma de comerlo, el

deporte que practica y su manera de practicarlo, sus opiniones políticas y su manera de expresarlo difieren sistemáticamente de lo que consume o de las actividades correspondientes a un empresario (Bourdeau 1999:20) es decir son también sistemas clasificatorios, de diferenciación de clase y cultura. Sin embargo este habitus distintivo puede también ayudar a mantener los sentimientos y practicas o a recrear las condiciones de vida que se le presenta en las urbes, en el caso de los migrantes.

En el caso de los migrantes Quichua Otavalo, el habitus de “mostrarse y sentirse como el otro”, como diferente, le ha permitido mantener su identidad pese a estar fuera de su tierra. Se ha construido como un ser “global” con identidad “local”, un sujeto en gran sentido definido pero en construcción, es un sujeto individual y colectivo que se intensifica y fortalece en la relación al otro; aunque esta relación especialmente en los jóvenes los introduzca en cambios bruscos y lo conviertan en seres muy complejos.

Muchas veces se ha cuestionado la moderna identidad del Quichua Otavalo por sus nuevas adopciones culturales en la música, la vestimenta, la lengua, y hasta por los cambios en las festividades como el Inti Raimi, donde se ve clara apropiación de elementos “ajenos”, así podría decirse que su habitus de sentirse el “otro” y abierto a nuevas modas o elementos culturales le ha permitido adquirir sin mayor problema elementos ajenos ¿entonces como explicar que es visto como uno de los pueblos Quichuas con más fuerte matriz cultural? Acaso el saber vivir su cultura tanto privada como públicamente, a través de los habitus que como cultura moderna ha desarrollado le ha permitido reafirmarse.

Hay que tomar en cuenta, entonces, que el concepto de habitus adquiere formas dinámicas y cambiantes. Si antes esta cultura dominada mantenía el habitus de disfrazar la desconfianza hacia el “otro” con confianza; hoy parece que este principio esta cambiando así como su practica, porque hoy el sentimiento de saberse diferente y decir lo que piensa es también un mecanismo de sobrevivencia. Pero hasta que punto este habitus puede ser un lazo que mantiene positivamente y casi idénticamente la cultura materna de los migrantes como sospecha Altamirano.

Considerando que en el proceso migracional, el migrante tiene ya un cúmulo de habitus propios de su entorno y este llevará a la ciudad todo su bagaje cultural, debemos tomar en cuenta que el celebrar la “fiesta del sol” no es la misma en su forma; entonces hay que tomar en cuenta un

aspecto que Altamirano casi no menciona, las fiestas como ésta, por más tradicionales que sean, adquieren otros elementos, escenarios, tiempos, es decir hay creaciones y resignificaciones de sí mismas. Imaginemos que la misma fiesta se celebra el día 24 de junio de cualquier año en Otavalo, en Quito, Colombia o en New York y que los componentes, las personas, adquiere a más del significado de ser una fiesta a la pachamama, muchas otras formas ¿dejo por ello de ser una fiesta Quichua?

Veamos. Al acercarse las fechas del 23 de junio no solo en Otavalo sino en las casas de indígenas de San Isidro, la América, Carcelén o Cotocollao, los que no han podido regresar a su comunidad, se juntan en grupos de jóvenes y viejos, preparan sus instrumentos para ir a bailar. También las mujeres de algunas familias preparan granos y a veces chicha o más comida.

Ya la semana del 24 vienen 2 ó 3 grupos de 4 ó 5 danzantes que al entrar a una casa imitando voces de ayas (espíritus) para que la gente no los conozca, esto tiene un carácter mágico religioso de posesión de la energía y fuerza de la naturaleza y de sus dioses, si acaso, para enfrenta riñas cuerpo a cuerpo. ! Uuuhaja! Uuuhaja! Gritan como tres o cuatro veces, este es un grito de guerra de fortaleza de poder transferido pero desprendible.

Así las calles más próximas, los barrios urbanos son testigos del baile en círculo de ayahumas, militares, mujeres, payasos, chapas, piratas, tortugas ninjas, hoy raperos, rockeros, gringos, policías, etc. Luego de unos cinco minutos vienen el ritual de la comida y la bebida en que el dueño de casa con un balde de chicha se mete al círculo y le da al jefe del grupo (ayahuma) para que comparta con sus compañeros. En este momento vienen los chistes, las imitaciones, los cortejos, donde los secretos y situaciones que cada danzante ha vivido durante el año se convierten en públicos.

El momento final es la salida de los danzantes de la casa, aunque en la ciudad no pueden ir bailando por las calles, pero sí, a veces, disfrazados.

Algo que pasa hasta hoy, es que la gente que regresa a Quito luego de una noche de baile camina por las calles con todo el disfraz, muchos no saben que le pasa, pero si un Quichua le ve sabe que es un bailaror. Lo cierto es que ahora casi no hay nada en Quito, "recuerdo que antes era más, ahora ya no, pero en barrios donde viven varios indígenas todavía se da en las épocas del San Juan" decía una mujer Quichua Otavalo.

Vale decir que ni los disfraces, instrumentos y cantos son los mismos, ni en el propio Otavalo menos en Quito u otros países, sin embargo elementos como la chicha, el cuy la danza y sobre todo el sentimiento, la creencia, están presentes.

Esta misma fiesta tendrá a más de significado real otra dimensión y significación, cuando los migrantes internacionales otavaleños, alquilan, un gran salón de espectáculos en Manhattan porque como “viajadores” buscan sentirse parte de una territorialidad, revivir su sentimiento de pertenencia, de encontrarse, conocerse, y solidarizarse entre iguales. Si bien en el comercio una de las estrategias de éxito es el separarse, el ritual de la tierra les permite la unidad. Así el Inti Raimi se transnacionalizará.

Esta costumbre, alimentada también por su habitus de sentirse un ser “universal” al que todo le está permitido o todo lo puede hacer; debe ser cumplido, porque solo una vez en el año vuelve, y si no se puede regresar a la tierra, de cualquier manera hay que celebrarlo. Es decir es una opción que escoge como forma de vida, el Quichua Otavalo no ve en estas practicas un problema, sino una ventaja, especialmente los jóvenes optan por seguir siendo e identificándose como Quichuas, aunque ya no tenga muchos de los elementos que los definen como tal, además, porque sabe que a través de su identidad y sus relaciones interculturales, ha logrado hacerse conocer y dar una identidad a todo un país, aunque este no lo reconozca totalmente.

Vemos, que esta cultura tiene habitus propios, aprendidos en el espacio comunitario, rural que le permiten resistir en medio de la modernidad. Así el inti raimi, como fiesta de agradecimiento a la madre tierra por los frutos dados va adquiriendo otros significados como el de recuperar la cercanía y además evidenciar lo vivido en las grandes ciudades, ello explica que de acuerdo con el acceso a los medios audiovisuales como la TV y el vídeo cada año nuevos personajes salen a danzar el San Juan y nuevos cantos se escuchan. El San Juan o inti raimi será un lazo temporal y espacial no solo físico sino espiritual, por todos los elementos culturales que reaviva con el baile, no es solo la música, es la comida, lo comunitario, la organización, etc.

En el caso de la lengua, la forma de organización comunal va más allá del territorio comunal. En el caso del Quichua Otavalo como otros pueblos las redes de migrantes se da por parentesco y por proximidad comunal, a ello se debe que por ejemplo, para cualquier problema,

acontecimiento o reclamo importante en oficinas públicas asisten siempre en grupo o entre dos, tres o más, porque así es su visión de solución, muchas veces no solo no entendida por los mestizos sino también burlada para quienes la individualidad es sinónimo de seguridad.

Las concepciones de fiesta, de trabajo, de la niñez de la adultez son diferentes, la cultura es hoy más referencia de lo local que de lo mundial, sin embargo, en lo mundial es donde la cultura adquiere su mayor reconocimiento, para sí mismo y para los otros. Y es en este espacio donde los habitus pueden ser mecanismos de resistencia. Pero ¿qué es la cultura y qué el habitus?

En varias ocasiones se ha confundido la cultura con la noción de “habitus”, pero la cultura tiene que ver con las creaciones, recreaciones, percepciones y practicas, espirituales y materiales de un pueblo, es una noción amplia en que los valores y practicas ya existentes determinan la individualidad de la persona; en cambio un determinado “habitus” (principio, estructura, pensamiento, concepción, representación) puede ser parte de la forma de vida de un pueblo, puede estar dentro de la cultura de un pueblo, como disposiciones interiores de los individuos que crea representación de lo social.

Según Bourdieu, el “habitus” es sistema subjetivo que se constituye como condición de toda objetivación, sin embargo creo que, estos aspectos de la vida están determinadas tanto por lo subjetivo como por lo objetivo, por su interacción compleja, no puede un aspecto de la vida ser solo objetivo o subjetivo, entonces, con respecto al habitus no se puede decir “que fue primero el huevo o la gallina”, porque según el mismo Bourdieu, que critica el objetivismo, el “habitus”, dice, es subjetividad que determina lo objetivo, pero también reconoce que la posición del hombre en el espacio social determina ciertos “habitus”.

Como podemos ver en este ejemplo, el habitus del indígena, de mostrarse asequible cuando en realidad siente desconfianza y actúa solamente como él piensa que es correcto, a pesar de aceptar “calificativos” o “consejos”, parece ser un principio que estaba interiorizado por las condiciones sociales; y esa desconfianza en la palabra del mestizo le ha permitido resistir “calladamente”. Pero el “habitus” no estará en el acto de decir sí cuando en realidad piensa en no, sino mas bien, en como subjetivamente lo percibe y siente para actuar, es decir, para decir sí o no. Esto en un momento se había convertido en un principio colectivo de actuación y sobre vivencia, en un “habitus” de grupo de los migrantes.

Otro ejemplo que ayuda a comprender como el “habitus” está presente en los indígenas ciudadanos, son los espacios donde se encuentran las viviendas, el habitat de los migrantes, como dice Salvador Pérez, antropólogo del Centro de Estudios de las Tradiciones de Michoacán, México, al citar a Estrada “en el análisis de la experiencia cultural urbana nos debe interesar recorrer las calles de un barrio, analizar las trayectorias habitacionales de sus habitantes, los traslados de las personas al trabajo, la decoración de los departamentos o casas para acercarnos a la ciudad como objeto concreto y vivo, histórico”.

A propósito de lo antes dicho, es preciso darnos cuenta que muchos hemos vivido o hemos visto como los barrios populares, donde generalmente están los migrantes, tiene aspectos complejos y diversos, que muchas veces han sido vista como el espacio del “desorden” o de “mal aspecto” de las ciudades cuya característica debe ser el “orden”.

Yendo cerca, en barrios como el Inca, que está colindando con los barrios del norte de Quito, por ejemplo vemos que hay un contraste muy grande cuando las viviendas populares, que aún estando en espacios urbanos, más allá de la arquitectura oficial, se han constituido en espacios para la siembra o para cría de animales, “no propia” de las grandes ciudades; o simplemente hemos visto el aspecto tan moderno como tradicional que se percibe con la mezcla de las casas con las mediaguas tipo campo.

Entonces, como lo resalta Pérez, al retomar a Estrada, la vivienda popular, sobre todo si es auto construido, refleja ciertos aspectos de la cosmovisión de la gente relacionados con la utilización de los espacios, con la decoración y con el sentido de solidaridad y protección entre los miembros de una familia. Otra parte de la vivienda se encuentra más allá del dintel, donde comienza el espacio público. Para los usuarios de la vivienda popular representa la convivencia y el trato vecinal. Hay, por así decirlo, un “sentido de comunidad, de pertenencia”.

Esta autoconstrucción o readecuación de las casas construidas por los planes de vivienda popular por ejemplo, aparece como dice Pérez, como “La contraposición al discurso del Estado no es una respuesta consciente y organizada de la gente sino una impugnación que se da en una forma velada, sin que los usuarios tomen plena conciencia de lo que pudieran representar los actos implícitos en la ampliación o modificación de sus viviendas”. El uso y consumo de elementos

simbólicos que definen a ese sector social. También es inherente la producción y resemantización de los signos que forman parte de la cultura de las personas.

Pérez, en este caso, explica la noción de “habitus” citando a Bourdieu, quien explica el fenómeno de las viviendas, con la noción de “habitus”, que dice se constituye por el conjunto de aprendizajes que se interiorizan en el individuo y que reproducen lo social.

El “habitus” es una parte fundamental de la pertenencia a un sector social, junto con su ubicación en el modo de producción. Claro que puede ser modificado por circunstancias internas o externas al individuo, aunque para Bourdieu el consumo de signos entra en el campo de la estética popular, caracterizada por el pragmatismo y el funcionalismo, y le da preeminencia a la clase dominante como «el lugar por excelencia de las luchas simbólicas» (Bourdieu 1990: 30) Prefiero, dice Pérez, “hacer énfasis en la parte donde él mismo admite que los sectores populares «cuentan con algunas formas de protorresistencia, manifestaciones germinales de conciencia autónoma»” (Bourdieu 1990: 30)

No podemos olvidar entonces que las relaciones de poder objetivas pueden producir una visión del mundo que contribuya a la permanencia de las relaciones existentes y de ciertos habitus, que pueden cambiar, porque están enmarcados dentro de determinadas estructuras sociales. La identidad no solamente esta dada por el sentimiento de pertenencia sino también por las condiciones sociales y la interiorización de percepciones, es decir por ciertos “habitus”.

❖ De Las Obligaciones

“Jamás he encontrado un
hombre más generoso y espléndido
en agasajar a sus huéspedes
que “recibir no hubiera sido recibido”
ni de hombre tan. (Falta adjetivo)
de sus bienes que recibir a cambio le fuera desagradable”

El pueblo Quichua Otavalo pese a que muchas veces ha sido visto como un pueblo que se ha banalizado y ha caído en la trampa del mercado capitalista, aún se desarrolla - cómo veremos-

bajo formas propias de sistemas económicos, inclusive fuera de la comunidad. Estas son las formas de intercambio, reciprocidad y redistribución.

Una de las estructuras mediante la cual funciona la economía Quichua Otavalo es el llamado sistema de las "obligaciones", que son formas de "devolver" un obsequio recibido en ocasiones como: las construcciones de viviendas, los bautizos, los matrimonios, los difuntos, etc.

Mauss, Lévi-strauss y el mismo Bourdieu han estudiado este tema, queriendo descubrir si realmente este sistema de intercambios sería o no una simple "toma y daca", "obligación e interés", habitus idéntico al del sistema económico capitalista.

Según Lévi-Straus podría ser un sistema de prestaciones económicas entre las diversas secciones y sub grupos de que se componen las sociedades llamadas primitivas. los fenómenos del cambio y del contrato en aquellas sociedades que no han estado desprovistas, como se ha pretendido, de mercados económicos, ya que, según nuestra opinión, el mercado es un fenómeno humano que se produce en todas las sociedades conocidas (Levi-Straus 1924:158)

La gran discusión ha estado en como considerar este hecho y cuan propio es este acto, es decir, no se da y se reciben en los matrimonios mestizos también obsequios. Aquí como dice Mauss lo importante sería destacar que en las obligaciones lo que se obsequia no son solo cosas materiales, porque justo en estos obsequios están implícitas una serie de significados invaluable, estos intercambios no son exclusivamente de cosas útiles sino de gentilezas, festines, ritos, servicios militares, danzas, etc., es decir de símbolos. Y a pesar que parece inentendible este sistema de prestaciones y contraprestaciones que parecen voluntarias, como dice Mauss, en el fondo son obligaciones discontinuas, para mantener y reforzar las relaciones, alianzas familiares y la redistribución económica.

Levi-Straus expresar que ésta sería una estructura de reciprocidad, en los que el obsequio remite un contra obsequio. Dentro de esta economía simbólica es importante tomar en cuenta otros elementos como el intervalo de tiempo en el que se devuelve un obsequio le da el significado de "don u obligación" así como el contenido mágico simbólico implícito al Obsequio.

Situémonos en un acto matrimonial en la ciudad de Quito, donde los novios son Quichua-Otavalo. Que después del ritual del pedido y del matrimonio eclesiástico, se sientan en la sala, parte pública de la casa, tras una mesa para recibir los obsequios de sus familiares. Se acercan uno tras otro a hacer el mismo ritual, son gente que también han recibido de parte de los padres, hermanos y parientes de los novios algún obsequio en determinado acontecimiento, sea en la comunidad o la ciudad.

El acto es igual en la ciudad, pero se van incorporando otros elementos como el ramo de flores para las solteras, la liga y elementos de la cultura occidental, esto tiene que ver también con las costumbres de los novios, ya que hasta en las comunidades estos elementos están presentes. Hay muchos matrimonios entre indígenas de diferentes lugares donde se van imponiendo una cultura sobre otra; hay también matrimonios entre indios y mestizos donde el acto es a veces incomprensiblemente diverso, a menos que haya la aceptación de uno por realizarlo a la manera del otro.

En el caso de los Quichua-Otavalo casi se ha perdido el ritual del ñahui mailli (lavado de la cara) que se lo hacía en los lugares sagrados de la comunidad, para iniciar a los novios en la vida de los adultos. Pero los consejos de los padres, padrinos y mayores es una costumbre que aún se mantiene, son una o dos horas de consejos a los novios antes del matrimonio.

Tal vez es difícil entender que el sistema de "obligaciones" va más allá de la economía monetaria a la economía simbólica, y que ésta da continuidad a la cultura, como elementos de reciprocidad, de mantener la cohesión comunitaria y familiar o de alianzas productivas o comerciales.

El hecho simbólico está en que el obsequio es una forma mágica simbólica de unión y ayuda en momentos trascendentes y en que solo la colectividad puede legitimar un acontecimiento, como el de formar una familia o la construcción de una casa.

Sin bien es cierto que en la ciudad son pocos los migrantes Quichua Otavalo definitivos en relación con otros pueblos como los Puruhás, Cayambis o Panzaleos y que éstos no cumplen con todos los rituales hasta llegar al matrimonio, en la celebración si se da las obligaciones, participan más los adultos y mayores, los jóvenes que conocen del ritual porque los padres asisten a la comunidad a tales celebraciones por las invitaciones de los familiares también

acompañan. A más de que los padres han enseñado a sus hijos a mantener estos valores; y como los matrimonios se los hacen al regresar a la comunidad y preferentemente con personas de la misma comunidad, todos participan de una u otra forma en el ritual de las obligaciones.

Pero este ritual tiene diferentes formas para los hombres y las mujeres. Es decir, depende de si el donante es mujer, hombre, joven, soltero, casado, ya que hay productos que son solo de hombres y otros solo de mujeres.

Es importante por otro lado puntualizar, que dentro de la economía de mercado en que se desenvuelve el Quichua Otavalo, por el manejo de empresas textiles familiares, incluso fuera del país, es innegablemente parte de la economía capitalista, y esto le ha hecho ver como un ser totalmente alienado, pero en general esto no es así.

Este mismo espacio mundial le ha “obligado” a mantenerse como tal, manejando, creando y recreando modas, músicas, estrategias no solo de economías de mercado sino de economía simbólica de distribución y redistribución, inclusive en comunidades como Peguche, en donde a pesar de las diferencias religiosas, que han prohibido algunas prácticas “paganas”, este sistema de obligaciones está vigente.

Sea en el campo o la ciudad, los hombres que obsequiaban trago, cerveza o chicha dan, hoy, jugos como Tampico o agua mineral, sin embargo de que físicamente los obsequios no son lo habituales, el significado simbólico es el mismo que del de cualquier obligación.

Aunque, podría decirse que en los últimos tiempos la ceremonia eclesiástica va tomando más fuerza, esto no quiere decir que no se dé el ritual de la entrega de los dones, en la medida que los migrantes siempre salen en cadenas o redes familiares su socialización es fuerte y permite que se reproduzca.

La identidad es algo que va más allá de la fachada, por ende la imagen del Quichua Otavalo que es extremadamente moderna, y muy cuidada e importante para él-ella, esta acompañado de un fuerte sentimiento de pertenencia a su comunidad, y orgullo de sentirse diferente, del musicalizar su realidad, de manejar jovialmente un lenguaje de doble sentido, las costumbres de trasladar, mediante la oralidad, los mitos, cuentos y anécdotas que trascienden de la comunidad a la ciudad y al exterior. No solo su habilidad para los negocios es lo que le ha dado el éxito sino todo lo que ha sabido conservar, apropiar y resignificar de y para su cultura.

El mundo real y mundo posible del Quichua Otavalo son complicados al igual que su “nueva” identidad a veces híbrida, creadora de modas, de nuevos estilos; y a veces tradicionalista, con la mirada firme al pasado. Viviendo y declarando su indianidad, pero gritando que es un “ciudadano universal”, migrante constante que va y viene, se revitaliza y vuelve. Este es al parecer propietario de una identidad ancestral pero abierta a lo que venga; como dice mi padre migrante también: "Mishu causaitapash yachaspa, runa causaitapash yachashpami maipipas alli causaita usharinca cunan tiempopica", que quiere decir, solo sabiendo y entendiendo como es la forma de vida mestiza y la forma de vida indígena se podrá vivir bien en estos tiempos.

2.4 Acerca de la Híbridez y Otros Conceptos

Dentro de estos contextos (campo-ciudad) la antropología moderna, preocupada ya no tanto por lo "nativo", como por lo "cosmopolita", ha dado gran importancia a la categoría de lo híbrido, cuyo escenario es hoy la gran urbe; la ciudad espacio del mundo moderno testigo de "encuentros" y "quiebres" entre diferentes. Aunque en realidad, no sólo las ciudades han interactuado, sino que las mismas comunidades locales se han modificado.

De ahí, que muchos antropólogos han venido tomando repetidas veces categorías de análisis como: la hibridación, desterritorialización, transnacionalización, transculturación y resistencia, para el estudio de lo urbano. Entonces es importante revisar como estos conceptos son planteados por autores como: Canclini, Barbero, Clifford, Castells y Makowski, entre otros, y cómo estos tratar de explicar estos nuevos fenómenos culturales. Y si se enmarcasen o no estas teorías dentro de la realidad de los migrantes Quichua Otavalo.

El antropólogo Néstor García Canclini en su libro "culturas híbridas" ha tratado ampliamente el tema de la hibridación de las culturas urbanas. Según Canclini, no existen culturas puras, aún cuando el discurso de algunos va en este sentido, sus prácticas no lo son. Más cuando la actual expansión urbana es una de las causas que intensifican la hibridación.

Plantea, que a pesar de que el desarrollo de la globalización económica no se ha dado al nivel acelerado de la mundialización cultural, y de que persisten las diferencias entre el "centro" y la "periferia"; las sociedades urbanas y las rurales ya no se oponen tajantemente en sus formas de vida. Aunque la cultura urbana moderna está marcada por el protagonismo de las tecnologías, en la cultura rural ésta no está ausente, porque los medios de comunicación han influido grandemente al proceso de hibridación cultural.

Expresa, que tanto la pintura, la música, la literatura, las artesanías y las imágenes son ahora producciones híbridas y el vídeo clip parece ser el nuevo género que representa tal hibridación.

Plantea que hasta el poder es híbrido y por lo tanto no se la debe ver como conflictos de poder puramente verticales, porque todo tipo de poder - económico, político, cultural, social, etc. se entreteje, van por distintas vías y se encuentran.

Pero ¿qué es lo híbrido? Para Canclini la hibridación es una mezcla entre lo tradicional y lo moderno, entre lo culto y lo popular, lo que según el autor lleva a la problemática del postmodernismo. La sociabilidad híbrida que induce las ciudades contemporáneas nos lleva a participar en forma intermitente de grupos cultos, populares, tradicionales, modernos (Canclini 1990:332) Hay dificultad en definir que es lo culto o lo popular, etc. Pero se define a la modernidad como un estado de incertidumbre.

Concluye, que "hoy todas las culturas son de frontera", donde todas las artes se desarrollan en relación con otras. Las películas, los videos y canciones, que narra acontecimientos de un pueblo son intercambiados con otros..... (Canclini 1990:326)

La hibridación es una mezcla de elementos heterogéneos, "construcciones y modos de organizar el espacio iniciados en distintas etapas históricas" que se multiplica con la coexistencia de migrantes de diversas zonas. Para Canclini, la hibridación permitiría la caída de viejos repertorios y el nacimiento de algo nuevo, al parecer serían nuevas formas de mestizajes.

En mi opinión, aunque Canclini da a entender, que con este concepto, no pretende caer ni en el sustancialismo étnico ni en las pretensiones del neoliberalismo, parece caer en la fascinación por la tecnología y lo híbrido y olvidar a veces el problema político de la hibridación, que Manuel Castells en cambio lo toma más en cuenta.

El problema es que la hibridación en condiciones de desigualdad, manejado desde las diversas vías del poder, como lo señala el mismo Canclini, tiene a mi criterio peligro de caer o justificar el proyecto de integración y uniformización de las culturas a una "mayor", a la dominante.

¿Puede ser el camino al blanqueamiento? ¿No son las rupturas, las mescolanzas, yuxtaposiciones tensiones en desigualdad? ¿Diferentes a la de un proceso de hibridación natural entre culturas? No es precisamente un proceso desigual, cuando la globalización -el libre mercado- obliga a los países pobres a abrir sus fronteras, mientras se regula y cierra las fronteras de los países ricos.

Creo que es trascendente diferenciar el proceso de hibridación que se da desde un proyecto político-económico mundial "dirigido"; y el que se da espontáneamente en la cotidianidad de los migrantes, viajeros, en los diferentes puntos de tránsito y desde sus realidades concretas, aunque no del todo alejadas de las condiciones de vida que ofrece los países de destino.

No se puede ni debe hablar de hibridación, así nomás, cuando éste se ha dado en medio de proyectos de "sociedad" y "desarrollo" impuestos; cuando incluso, se han "forzado" procesos migratorios, desprovistos de los derechos mínimos. Y en muchos de los casos, los fenómenos migratorios han sido "violentos" y "forzados" por las razones de pobreza extrema y exclusión.

La hibridación cultural sus condiciones y funcionamiento están marcadas por una estructura de estado que no se acomoda a la realidad multicultural y plurinacional del Ecuador. Esto ha arrastrado hábitos y formas de ser en el migrante, de ahí se derivan los procesos de blanqueamiento, que aún se dan, porque el proceso de hibridación no es de ninguna manera apolítico. No en vano lo indio pretendió ser campesinizado, integrado a lo campesino incluso como lucha social organizada.

En realidad, en el día a día, el proceso de hibridación es evidente y los jóvenes Quichua Otavalo, como viajeros son cada vez más híbridos, pues poseen la ventaja de conocer dos, tres o más formas de vida. Su hibridez se manifiesta en saber que cada espacio es una forma de vida diferente, que comprende y conoce, en el cual tiene que actuar como tal, aunque sabe, que esto no quiere decir que le cambiará por completo, será un Otavalo que cuando regrese se asumirá como tal, inclusive con su hibridación.

La hibridación en el sentido de la “mezcolanza” de un todo “compacto” que se manifiesta como una sola identidad como tal, no existe. La hibridez del Quichua Otavalo, su característica, está en guardar un espacio en su ser para otros conocimientos, que los pondrá en práctica en el momento oportuno; su estrategia está en saber actuar en cada espacio y lugar donde se encuentra. En cambio su identidad matriz, cambiante e híbrida: por todas las relaciones culturales obtenidas, la vivirá “sin problemas” en su tierra o fuera de ella con su gente.

La mayoría de las veces vive en cada mundo sin problemas, sin embargo, esta hibridación no es solo algo nuevo, lo veo más bien recreación, como reinvención de algo que tiene y lleva toda su historia. No será siempre como dice Calclini o Jesús Martín Barbero, algo nuevo, sino también "nuevas formas de lo viejo", porque es lo viejo la sustancia de su identidad, ojo, no lo viejo como lo pasivo, ni lo estático, lo ancestral como fundamento expresado en diversas formas en sinnúmero de espacios.

Jesús Martín Barbero, me parece más radical todavía, cuando dice que las hibridaciones son aquellas que se producen por la destrucción de viejas identidades, al menos por su erosión, (Barbero 1991) Y pone de ejemplo lo que pasa en las fronteras, especialmente entre México y Estados Unidos.

Tal vez no es tanto así, cómo explicaríamos entonces que aún culturas mundializadas como la Quichua Otavalo, reivindica su historicidad en oposición al olvido de la historia y no toma su hibridez como un borrón y cuenta nueva. No en vano los Quichua Otavalo, como otros pueblos acogen los conocimientos y prácticas de sus antepasados, para enfrentarse al mundo como diferentes, es decir "destruir" ni dejar morir su núcleo o matriz cultural; más que hibridación, la realidad Otavaleña cuenta con una suerte de versatilidad para desenvolverse en espacios ajenos sin dejar u olvidar su cultura, es por esta facilidad de interrelación, por las que repetidas veces ellos mismos se llaman seres universales.

Habría que decir, que la hibridación como fenómeno social que usa tanto lo viejo como lo nuevo o lo del "otro", si es un fenómeno que desemboca en "nuevas" formas de identidad, porque teóricamente destruyen el concepto de las culturas puras, entonces sí podríamos decir que las identidades modernas son "nuevas identidades", en la medida que este es un fenómeno nuevo. Pero no se podría llamar "nuevas identidades" si analizamos la forma como éstas se viven y funcionan, cuando sabemos que éstas no son estrictamente "nuevas" identidades, porque tiene mucho de lo viejo, en el pasado.

Por ejemplo, en el caso de la identidad Quichua Otavalo, que es una identidad moderna e híbrida, ésta mantiene algunos elementos viejos junto con elementos nuevos, es un pueblo que por la función laboral que le ha dado a su cultura ha mantenido alguna estabilidad en el uso de su lengua, vestimenta, arte, etc. Y claro esta es una nueva identidad, pero basada en la de sus abuelos, en lo ancestral.

Otra preocupación dentro del estudio de las culturas urbanas ha sido la creciente desterritorialización de las culturas, que según varios antropólogos modernos implicaría, una desconexión de los migrantes de sus lugares de origen. Sin embargo, creo que esto no es así necesariamente, es claro ejemplo el de los Quichua Otavalo y muchos otros pueblos. Se dice que con la desterritorialización ya no son importantes los "encuentros" sino los "flujos de información", así como lo audiovisual, lo publicitario ha sustituido a lo oral, el consumo por la redistribución, la palabra a la figura y lo sagrado a la razón.

Ciertamente hoy la realidad de las culturas transnacionales es la desterritorialización; y el caso de los Quichua Otavalo es el de una cultura transnacional, porque su identidad ha trascendido su territorio. Sin embargo esta desterritorialización le ha significado la apropiación de calles,

plazas, barrios y ciudades, provocando la "desestructuración" del orden establecido en las grandes urbes.

Pero esta "desestructuración" ha sido posible solo en la medida que esta desterritorialización le ha mostrado la necesidad del regreso, que le permita realimentarse del sentimiento comunitario, a través de una relación profunda con su territorialidad. Las culturas originarias de América latina viven su cultura en diversos espacios, saben que la comunidad es su referente principal.

.....Yo quisiera verme como P'urhepecha en la ciudad como el portavoz de los que están acá, como ti, como algo que está reflejando en la urbanidad lo que está acá. Aquí está la comunidad, aquí está el núcleo de la cultura de la identidad y nosotros como que somos como el espejo que la está reflejando acá y que probablemente también la estamos creando en la ciudad; como que estamos acá y de pronto necesitamos nutrirnos y ya vamos, somos como niños caprichosos, cuando necesitamos de la fuerza de la comunidad regresamos a la comunidad, y ya cuando la tenemos ya estamos acá adentrados en la ciudad y al paso otra vez necesitamos y otra vez regresamos (P. Rodríguez 2001)

Según Barbero, la desterritorialización, es una dinámica de lo urbano que tiene que ver con los migrantes e inmigrantes, los aislados, los desarraigados y las desagregaciones, dinámica que viven todos los países latinoamericanos. En este caso tal desterritorialización no ha significado total ruptura de las relaciones con la comunidad, hay casos, pero no es esa la tendencia mayor.

Explica que esto también tiene que ver con la desmaterialización, por ejemplo dice, para ir al cine había que salir de la casa, había que hacer cola, esperar, hoy, dice, el joven solo tiene que mirar la televisión. Plantea que con las migraciones las personas van desprendiéndose y desconectándose, "si antes la cultura estaba en estrecha relación con el territorio, hoy la cultura está desconectada del territorio, "el joven vive experiencias desligadas de todo territorio".

La desterritorialización ha traído a los migrantes otra forma de relación con su territorio, generalmente ha generado un sentimiento de regreso a lo campesino a lo "conocido" y seguro". Aunque la realidad les ha hecho darse cuenta que la vida se mueve hoy no solo en lo local o solo en lo global, sino en ambos espacios, el Quichua Otavalo ha sido uno de los pueblos que al parecer mejor ha entendido este juego de la modernidad.

...Los satélites, fax, computadoras, multimedia, fibras ópticas, surgen como determinantes causales de la ampliación de los límites geográficos, de la posibilidad de comunicación plena en el seno de una “aldea global”. La disolución de los límites o la desterritorialización de las culturas surgen con la modernidad. La peculiaridad del momento actual es que su expansión, contrariamente al siglo XIX, ya no se confina a varios países sino que se torna planetaria. Los diversos grupos sociales comparten incluso un imaginario colectivo común, compuesto por signos comerciales, imágenes de cine y televisión, afiches de artistas, cantantes de música pop, etcétera (Ortiz 1998:1-20)

Pese a esta innegable realidad, el concepto de desterritorialización no debe ser vista solo como algo que nos enuncia el paso de local a lo translocal, y de lo físico a lo virtual o el territorio como algo medible en términos de flujos cuantificables; ya que la desterritorialización tiene que ver también, con la cada vez mayor sensibilidad que tiene la gente de lo que pasa en otros lados, en otros territorios “ajenos” a los suyos, pero ya no muy “distantes” ni “desconocidos”.

Culturas como la Quichua Otavalo están constantemente preocupadas de lo que pasa en otros territorios, porque su gente, parte de su cultura están allá. Los últimos acontecimientos de New York, por ejemplo, cambiaron los planes de gran parte de los viajeros otavaleños, quienes quedaron truncados de viajar y realizar sus actividades comerciales.

Nos ha afectado en la seguridad, el control es más estricto, hay más revisión en los aeropuertos, nos tratan como extranjeros.....piensan que somos terroristas. Ya no se puede llevar mucha mercadería, porque revisan mucho, a veces exageran y a nosotros no nos gusta. Tampoco nos dejan traer muchas cosas para acá. Y para el seguro social, por ejemplo, como se necesitan bastante documentación, nos afecta, como somos extranjeros hay muchas desventajas.

De ahí culturalmente, casi igual, porque es una identidad que a pesar de lo moderno seguimos teniendo (Marcelo Maigua 2002)

Por tanto, el concepto de desterritorialización, en el tratamiento de las culturas viajeras, no solo debe referirnos al espacio global, donde está el “otro”, sino al espacio local, comunitario, que adquiere mayor protagonismo cuando se habla de lo mundial.

Al contrario de lo que se cree habitualmente: ni el estado, ni la política, ni la cultura local (por dinámicas que sea) han perdido su trascendencia dentro del proceso de globalización. Aunque se piense (o se nos haga creer) que éstos han sido suplantados totalmente por el juego del mercado, como vemos en este trabajo, mientras mayor tendencia al viaje existe, lo local adquiere mucha más importancia, la comunidad es un referente ineludible y un espacio esencial en la existencia de las culturas transnacionales.

Si bien es cierto que se ha desvalorizado los conocimientos y practicas locales los “mecanismos” cotidianos de resistencia han permitido que el proceso de globalización tenga distintos grados, matices, formas y símbolos.

“El viaje es un desplazamiento en el espacio. Implica la separación del individuo de su medio familiar, después una estadía prolongada... (Una relación epistolar que se ve mejorada con los modernos medio)..... Y por último, la reintegración a la propia casa, la tierra de origen. Pero no se trata de cualquier espacio. “Posee una peculiaridad su discontinuidad. Cada sitio, cada cultura constituye un territorio particular” (Delgado 1996: 36-40) Por tanto la ausencia de lo físico llama a lo afectivo y lo subjetivo nos refiere a lo físico, este es el juego en el cual se recrea la cultura actual.

Es experiencia de la mayoría de culturas transnacionales, así como de los nuevos emigrantes, el hecho de que, la distancia conlleve a un sentimiento de nostalgia. Y que ésta correlación distancia-nostalgia haya traído “nuevos” tipos de relaciones con su cultura y su territorio, así como, “nuevas” y creativas formas culturales y de sobre vivencia.

En el caso los Quichua Otavalo, este sentimiento distancia-nostalgia, por ejemplo, ha traído un tipo de relación cultural a partir del video. Es un hecho que la gran parte de familiares de los viajadores tienen una cámara de video, que los mismos viajeros les han mandado desde el exterior; con ello se filma la comunidad, las fiestas en la que ha participado la familia (hermanos, padres, primos, tíos, hijos, etc.), así como el estado de la construcción de su casa..... entre otras muchas cosas.

Por medio de las imágenes y los sonidos, el amigo, el padre, la madre, el hermano, los hijos envían mensajes, consejos y sentimientos, y, es a partir de esta realidad que los viajeros toman “contacto”, se “relacionan” con su comunidad y su gente. Esto genera un sentimiento de

cercanía, la nostalgia se apacigua, pero le lleva al recuerdo, a la valoración de “lo suyo” y a los deseos de volver a su tierra muy pronto.

El hecho de la distancia se convierte en sentimiento de cercanía y la nostalgia finalmente le “obliga” a volver.

Por otro lado, las “nuevas” formas de sobre vivencia, aunque hoy, ya no tan nuevas en el caso de los Quichua Otavalo, fueron el uso de la comida, de la música, de la vestimenta propias en el trabajo y las formas de sobre vivencia.

Un ejemplo actual que nos refiere al hecho de la supervivencia cultural, y que tiene que ver con la relación distancia-nostalgia, es la “comparación” jovial, burlesca que hacen los jóvenes de la forma territorial de las grandes ciudades y la repartición del espacio territorial de las comunidades. Muchos suelen decir “New York Alto o New York Bajo, Manhattan Alto o Manhattan Bajo”, “recordando” o “comparando” la repartición espacial de su comunidad.

Esta forma de identificación (particular) de un espacio territorial “ajeno”, a más de ser un símbolo cultural, de construcción de un lenguaje “popular” propio, utilizado cotidianamente; es la recreación y deconstrucción de conceptos, hechos y sentimientos, que tienen que ver con la relación distancia-nostalgia.

Por la nostalgia, muchas culturas viajeras pueden crear mecanismos de supervivencia, el uso de la música, las reuniones, el idioma, etc., son parte de tales estrategias; y el mantenimiento de dichos elementos, no solo responde como se ha dicho, al hecho de “vender” o de la “conveniencia”.

Esta es la dinámica en la que se encuentra la cultura transnacional de los Quichua Otavalo: que como "cultura viajera" vive lo moderno y lo tradicional, porque siempre está de regreso; “olvidar” la tierra pondría en peligro su subsistencia misma y el espacio económico, político y cultural ganado.

En los últimos diez años, los espacios políticos ganados por las organizaciones étnicas del Ecuador han aportado a este sentimiento de revalorización cultural, y junto con las culturas transnacionales, se inician, al parecer, un proceso de transnacionalización de las organizaciones. La Asociación Rumiñahui, de los migrantes ecuatorianos en España –apegado a la forma de

organización india- es una muestra de la nueva realidad mundial. Otavalo, dentro del proceso de búsqueda de la participación política, también, esta luchando porque el proceso de globalización no termine con al identidad cultural.

Otros autores, como James Clifford también toman la categoría de la hibridación en sus estudios. Dice que lo importante no es "de donde uno viene, sino a donde va y el ritmo en el cual llega ahí", es decir lo importante es el movimiento (Clifford-1990:29) Sin embargo reconoce que hay en los "viajeros" un "núcleo de identidad" que llevan consigo a todos lados y es como el "habitus" que se articula en ciertos momentos, como parece ser el caso de los viajeros Quichua Otavalo.

Creo que el aporte de Clifford, está en considerar otras posibilidades de movimientos, él no pone mucho énfasis, en el, donde están los migrantes, sino, en como es la dinámica de los "viajeros" y los lugares de tránsito. Él a cambiado la figura del "nativo" por la figura del "viajero" y pretende estudiar sus movimientos, el migrante dice no es "simplemente un individuo excéntrico. Es una persona fuera de lugar, pero no del todo: Es una persona en la historia.

Este autor recupera la noción de historia - que ha dejado o pretende dejar de lado la modernidad- tan importante para los pueblos indígenas. Clifford al igual que Castells toma en cuenta los procesos de resistencia generados por los mismos grupos étnicos frente a la hibridación, en desigualdad de condiciones.

El caso tratado no se refiere a migraciones definitivas, mas bien sus acciones son de ida y vuelta. Los individuos están localizados en diferentes espacios y tienen diferentes formas de conexión de "adentro-afuera", ya que el viaje o desplazamiento puede incluir la TV, la radio, los turistas, la mercancía, como dice Clifford. Para estos migrantes las metrópolis no son lugares de residencia a largo plazo o definitivo, son lugares de tránsito, en que lo híbrido, no borra definitivamente lo viejo. Su nueva identidad marcada por otro tipo de relaciones humanas y electrónicas, tiene base en su historia.

Porque invalidar, entonces, una identidad india moderna que se construye desde su historicidad, como un proyecto de vida desde el pasado; cuando las sociedades occidentales tienen su proyecto de vida basado en lo ahistórico, en la secularización de la vida.

Una categoría que pretende más que ser "igual que en pasado", "ser modernos", sin perder la identidad matriz, es la de "resistencia" planteada por Manuel Castells, proceso que según él ha

dado en respuesta al acelerado proceso de globalización cultural, que no han podido dar satisfacción humana por su incapacidad de propiciar la vida.

Podemos ver actualmente que los centros de la modernidad están en crisis, sus culturas no saben todavía explicar como sociedades tan ricas degradan a su gente, que hoy parece sufrir de falta de sueños y razones para la existencia.

Si las sociedades indígenas no quieren caer en este estado, deberían pensarse a sí mismas y dentro de sus organizaciones, que si estas sociedades "avanzadas" no han logrado la satisfacción de la vida ¿para qué caminar hacia allá? Como Canclini lo menciona la reorganización del espacio público, podría convertir la ciudad, lo urbano en expresión amplificada de los poderes locales, que podrían expresar la diversidad.

Por ello creo importante que se den procesos de hibridación propios desde la historia, que serán validos, si le devuelve el sentido a la vida. La identidad político-cultural constituye un procesamiento de los elementos históricamente dados - incluye raza, cultura, clase, género y sexualidad- cuyas múltiples combinaciones pueden aparecer en diferentes coyunturas (Clifford 1990:64)

Hoy ya no hay una nostalgia pasiva del indio frente a la modernidad, estos movimientos culturales también se están transnacionalizando, quizá "los itinerarios transculturales" no contaban con esta nueva forma de sobre vivencia colectiva que afirmando su identidad o como dice Castells buscando la autogestión, recuperación y resignificación.

A más de lo dicho, es importante tomar en cuenta que los procesos de hibridación entre las generaciones de mayores, adultos y jóvenes son diferentes no se da en la misma intensidad. Como hemos podido ver "los viajeros" jóvenes son los que más pronto cambian, mientras los adultos y mayores mantienen más sus practicas culturales propias. Con esto quiero decir que no es posible generalizar los efectos causado por estos movimientos sociales. Porque en determinado viaje un mayor, como lo han hecho muchos, se adapta con facilidad a otras formas de vida. O por el contrario hay jóvenes que a pesar de su hibridez no han podido resistir la forma de vida extranjera y han regresado a la comunidad.

Otro elemento a tomar en cuenta en este proceso son los medios de comunicación, como dice Clifford, ahora los viajes no solo son físicos, hay también que considerar que las personas a través de las radios, y especialmente por la televisión viajan. Los viajes virtuales llegan a las comunidades aceleradamente y se convierte en espacio de quiebre de lo privado, donde al igual que en las ciudades las comunidades cambian. Los grandes medios masivos de comunicación son hoy industrias culturales, que están de lado del proyecto político, económico neoliberal que implica la homogeneización y que tiene también en la mira la uniformización de las culturas.

Sara Makowski, otra estudiosa de las culturas modernas, plantea la existencia de “culturas tonales”. Según la autora una de las realidades que ha generado el avance de la globalización es la existencia de “culturas tonales”, entendidas como una eclosión de las diferencias culturales locales, antes negadas. Esto dice, se evidencia claramente por el desarrollo desigual que ha generado la globalización; si en lo económico el libre mercado parece regular la vida social y política, en lo cultural ha generado también procesos de resistencia a la homogeneización cultural. Por ello, dice, hoy la cultura es un concepto que se atribuye a grupos particulares, más que a una nación entera.

Sin embargo, Makowski, al citar conceptos como el de “productos culturales”, para definir el sincretismo, la mezcla y el bricolaje, no parece manejar acertadamente este concepto.

Cómo hablar de “productos” culturales, que se “intercambian” a la velocidad de las mercancías, donde no hay mayor comunicación e interacción entre los involucrados, cuando decimos que el desarrollo cultural, en la globalización, no se equipara al económico y cuando en los intercambios culturales están inmersos sentidos, subjetividades, prácticas, hábitos, que no creo deben ser llamados “productos culturales” ni considerados como tal.

Pienso que aún en el caso de los Quichua Otavalo que “venden todo”, inclusive su identidad, sus elementos podría ser considerados netamente como “productos culturales”, ya que si bien es cierto que venden su imagen, la presentación de su identidad, se da dentro de otro tipo de relaciones culturales de intercambio y muchas veces de interculturalidad entre los interesados; la mayoría de veces es una comunicación de su cultura ancestral y actual.

En realidad se podría decir que no vende su identidad, no se despoja de ella, guarda para sí parte de su pasado, su sentido de pertenencia, sus prácticas culturales, que van cambiando, pero no

deja de ser. Además me parece importante el concepto de “corrupción periférica” de Hannerz, que la autora cita, para hacer notar la capacidad que tienen las culturas locales para reelaborar las producciones culturales del centro, fragmentarlo y resignificarlo. Más aún cuando actualmente se están buscando diferentes formas de transmisión cultural, como la educación bilingüe en la ciudad de Quito.

Dentro de lo que Makowski llama “identidades nómadas” al hablar de las identidades posmodernas, cita a Canclini que dice que “las culturas se estructuran menos desde la lógica de los estados que de los mercados”, esto parecería ser el caso de los Otavalos, sin embargo creo hay que ver más allá de lo que parece ¿qué lógicas de producción involucra el “éxito económico de los Quichua Otavalo? Por ejemplo.

Me parece que esta cultura viajera, no-solo se define y estructura desde la lógica económica del mercado global, sino desde la local, porque su economía aún está estrechamente ligada y estructurada en las bases de una economía de intercambio, redistribución, reciprocidad y compadrazgos, que son formas de economía local. Hay que tomar en cuenta además que se maneja una muy variada y fuerte economía simbólica. No sería posible su presencia ni dentro de la lógica del estado, ni de la lógica del mercado mundial sin esta red interna, no existiera. Ahora, no podemos negar que ésta está debilitada como tampoco podemos negar que aún existe.

El aspecto económico es muy importante tomar en cuenta, en este caso, ya que es uno de los elementos que le ha permitido a ésta cultura diferenciarse de las otras. Hay muchos pueblos cuyo sustento económico ha constituido la cultura; la experiencia de los Quichua Otavalo no es la única en que el arte, la música y su presentación (natural y representada) como mecanismos de vida, le ha impedido dejar su identidad. Para muchos otros pueblos indios, el mantener su identidad se ha convertido en el fundamento de su sobre vivencia física y cultural. Como dice la autora “En la contemporaneidad las identidades están estrechamente relacionadas con la representación”.

Estoy de acuerdo, en que las preguntas que hoy nos hacemos los indios son: “quienes somos” “quienes queremos ser”, pero no tanto con el “como queremos ser representados” como dice

Makowski; Para nosotros la pregunta clave es ¿cómo queremos representarnos a nosotros mismos? Dejando atrás los ventrilocuismos.

Retomando algunos conceptos de la autora, deberé decir que creo que el Quichua Otavalo aún no se ha “liberado” todavía de los anclajes “homogéneos” y “compactos” de su cultura.

Como lo reconoce Makowski en su ponencia “la globalización no ha terminado ni con las identidades apegadas al territorio, ni con las identidades étnicas, ni con las identidades regionales; no se ha llegado tampoco al final de las narraciones ficcionales y fantasmáticas también constitutivas de la identidad (Makowski 2000)

Sin embargo de esto, la autora presenta su temor de que las identidades nómadas o las que llama también “identidades clausuradas” se encierren en sí mismas, se aferren al fundamentalismo a partir de la exclusión de lo distinto, y se dé casos de apartheid, como en otros continentes.

Pero, creo, que no han sido las culturas excluidas las que han generado este malentendido, creo que este “temor”, “peligro” es creado deliberadamente por las mismas culturas dominantes, para deslegitimar la lucha por el respeto a la diversidad, por tanto, el apartheid creado por una parte de occidente es también un problema político, de poder, situación en la que se encuentra también el problema de la ciudadanía.

Según Makowski, el principio de la igualdad ya no es válido y existe una “paradoja de la diferencia” en cuanto al reconocimiento de ciudadanías universales y diferenciadas, hay que tener cuidado que esta “contradicción” no sea construida por poderes políticos y económicos, ya que no es tan así.

¿Cómo no entender que al mismo tiempo de reclamar la igualdad se reclame la diferencia? Lamentablemente si no entendemos el principio no podremos asumir prácticas que respeten la vida.

Porqué podría ser “contradictorio” reconocernos como seres humanos válidos y reclamar igualdad por ello, ¿Porqué al tener una forma de vivir diferente, una cultura para el “otro” inentendible no podemos reclamar la diferencia? Porqué no entender que antes que ciudadanos somos seres humanos.

Entonces, a más de acercarnos al otro como categoría social hay que acercarse a los seres humanos, parte esencial de la vida y la existencia del cosmos. Como dice la autora nos queda hacer el nuevo sentido social, dentro y fuera de la comunidad.

Y para entender los dos espacios en los que el “viajero” interactúa, es importante estudiar como se da el proceso del regreso, ¿está la dinámica del regreso marcada también por la hibridación? ¿Cómo ver los hechos de la desterritorialización, desmaterialización, las culturas viajeras, los lugares de tránsito, y como se vive la resistencia de vuelta en la comunidad?

CAPITULO III

.....OTROS REGRESAN

**“Una vez que el viaje es presentado
como una práctica cultural,
también es necesario reconcebir la residencia,
no ya como simplemente
el terreno del cual se parte
y al cual se regresa”**

3.1 El Retorno

Ahorita ya estoy 20 años aquí, por mi familia por mis costumbres por la vida misma, uno es de allí entonces no se puede dejar la tierra. Claro cuando regreso después de dos años así ya es diferente, ya tus amigos ya tus compañeros se han casado o ven diferente o se han cambiado de religiones y ya la comunidad no te recibe con las manos abiertas, solo porque has viajado; primero ven como te comportas y te reciben. Si es que te crees un mucho, te dicen en la cara o te aíslan, entonces todos tienen que venir muy tranquilo y llegar a conseguir de nuevo amistades porque ya vienen otros jóvenes que ni conoces ni te conocen (F. Lema 2000)

Hoy en día -a pesar de que las diferencias culturales del campo y la ciudad han disminuido- por el constante intercambio que se da entre lo rural y lo urbano, además de la creciente urbanización de la población indígena, vemos que los estilos de vida, urbano y campesino, son aún distintos. Pero, ya a fines del siglo XX las percepciones entre lo tradicional y lo moderno son más conflictivas, ya no hay una marcada diferencia entre estos dos espacios, ¿cómo entender esto?, Y entender también que en el contexto otavaleño se empieza a percibir diferencias entre los mismos indios "urbanos" y "rurales", en lo cual la condición del progreso económico a sido crucial.

En comunidades como Peguche que están casi incorporadas al ritmo de vida urbano, han cambiado elementos de la cotidianidad a partir de los cuales podemos percibir lo tradicional o lo moderno. Los canales y formas de difusión de preocupaciones y valores culturales "universales" eran bastante restringidos en el pasado, mientras que ahora estos canales se han multiplicado sin que en un principio existan límites a su accesibilidad, como tampoco a la penetración de símbolos y comportamientos cosmopolitas (Kigman, Salman, Van Dam 1999:21) Sin embargo su tradición ha permitido mantener una fuerte identidad, de manera que si bien es cierto, son varias las circunstancias que les hacen regresar, una de las más evidentes ha sido el amor a su tierra y su forma de vida, el mismo que le ha hecho cruzar una serie de fronteras o barreras para su reencuentro con la comunidad.

.....Generalmente regresan la mayor parte, porque quieren a la tierra o porque extrañan a sus familiares, los jóvenes van cambiando en la indumentaria usan zapatos, pantalón, no usan poncho algunos ya no usan ni sombrero, los mayores siempre están utilizando..... (N Lema 1999)

Al parecer, este mismo proceso de "perdida de identidad" en la incorporación al mundo moderno, ha permitido que los mismos indios sientan la necesidad de una reafirmación cultural, acompañada con demandas políticas y sociales, que pusieron en cuestionamiento la tan soñada "identidad nacional" "moderna".

La década del 80 y 90, época del fortalecimiento de las organizaciones indígenas, del renacimiento de la conciencia étnica y del consecuente éxito alcanzado por los productos textiles de Otavalo en el mercado nacional e internacional, ha marcado una mayor facilidad para la ida y el regreso de muchos viajeros, especialmente los de Peguche. A pesar de que las difíciles situaciones internas, como la crisis económica que vivía el país por efectos de la guerra con el Perú, la deuda externa, hoy, el Plan Colombia, el nuevo orden económico mundial, etc., han bajado las ventas y ofertas de trabajo en general.

Volví porque en realidad allá las cosas últimamente no estaban bien, el país vive en una etapa de muchos cambios, de baja más que todo, no de cambios para la prosperidad ni hacia el éxito ni hacia el desarrollo; desde que empezó una guerra vino a sentirse que el Ecuador vino bajando... esa crisis no solo me afectó a mi sino a todos los inmigrantes que vivían en Quito, las empresas empezaron a quebrar... (A. Terán 2000)

Por la situación económica no pude terminar mis estudios de la universidad. Pero, hoy soy hotelero, pequeño empresario, estudiar me falta dos niveles, curse 4 niveles de hotelería en la católica y voy a ser tecnólogo...entonces espero yo también ser profesional porque sino no vale..... (F. Lema 2000)

El segundo gran "Bonn artesanal", iniciado en los 70, hizo que esta comunidad en donde se producía gran parte de los textiles que salían al mercado, tuviera demanda de mano de obra, a la

cual se incorporaría no solo los retornantes, sino hombres y mujeres de otras comunidades. Entonces, por el aporte de las comunidades Quichua Otavalo, Otavalo consecutivamente se constituía como un centro de comercio, que los indios se venían posesionando con sus productos, servicios y su misma presencia, con más fuerza. Así, progresivamente los migrantes tuvieron más oportunidad de trabajo y vida mejor en su comunidad que fuera de ella; en medio de este proceso las migraciones internas, disminuyeron, es más hubo un proceso de reinserción a la comunidad, pero al mismo tiempo aumentaron las migraciones internacionales, por el comercio y la música.

Hecho que muestra, que el aceptable desarrollo alcanzado en el exterior, hizo que se valore más el mercado externo y consecuentemente se genere mayor producción local, porque era más rentable producir y vender en el exterior que dentro del país.

Todas estas “nuevas” experiencias no solo ampliaron el concepto de "cultura popular urbana", sino que ampliaron también el "patrimonio cultural local" Los ritmos como el Quichua-rap, la salsa fueron configurando los nuevos ritmos de los jóvenes Quichua Otavalo.

Los Quichua Otavalo se convirtieron en una “cultura viajera”, transportadora circular de lenguajes, ritmos, sentimientos, vestimentas, etc. sus escalas aumentaron, sin embargo a diferencia de otras comunidades, la mayor parte se siguieron dedicando al tejido. Como dice Muratorio, su relación económica-cultural le ha dado una imagen "modelo", en contraste con la imagen del inca -o de cualquier otro indio- la imagen de los Otavalos está diseñada para representar el futuro. En la opción del progreso del siglo XIX, esta imagen simboliza para los autores el futuro de todos los indios (Muratorio 1994:134)

En su vida cotidiana, sus redes familiar-local-regional-mundial-familiar, son muy normales y poco problemáticas, pero sus sentimientos y pensamientos son a veces tremendamente locales.

.....me gusta más el trabajo de la casa... aquí a veces no se vende y toca estar todo el día, allá trabajo en tejidos y paso con mis papás... (E.Ramos 2000)

Así la tierra, la oralidad, la lengua, la memoria histórica, la espiritualidad ha dejado lazos ancestrales que están conectados con el futuro, estos elementos desarrollados en una

territorialidad definida como el "ayllu" o la comunidad, se trasladan con él, y trascienden la territorialidad; Porque construye para sí, para y con sus iguales un nuevo espacio de socialización, "parecido" a la que dejó, y asume sin problemas su inserción en otros espacios, así como deberá asumirlos al regreso.

La otredad como algo muy puro, perfectamente definido, como las imágenes del buen "salvaje, del "natural" o del "infiel" (Muratorio 1994:138) en que se había enmarcado lo "indio" se ha debelado; ya no existe, ahora lo miramos frente al "otro" como un ser humano social. Así como salen y son capaces de adaptarse a las formas de vida urbana conflictiva, pueden, y así lo han hecho, readaptarse a la forma de vida comunitaria, incluso participando en las fiestas como priostes, para luego volver a irse.

Algunos migrantes deciden volver por situaciones familiares o sentimentales a pesar de haber tenido grandes y buenas oportunidades de seguir viviendo allá, la tierra es como un refugio o un espacio más próximo donde tiene todo para empezar una mejor vida o escapar de la soledad, aunque hay una parte de sus familiares que ya han formado sus hogares en Quito y se siguen quedando.

Cuando mi esposo se murió vine de Quito, 21 años viví en la casa de mi padrino en Quito, en la calle Estrada, una calle pequeñita, ahí mi hija también se caso, el Amadito también se caso, cuando el Amado se caso yo no aguante, regresé. (R. Lema 2000)

A parte de estas circunstancias personales, los deseos y causas internas, por las que el migrante deciden, no ir a otro lugar, sino regresar a la comunidad, está también la conciencia que ha adquirido el indígena del valor que tiene su autoafirmación y la tierra.

Aquí las redes de familiares y amistades también juegan un papel importante, son los mismos que le ayudan a salir al migrante los que casi siempre le hacen regresar. Esta misma dinámica de ida y regreso hace que gente que estaba en la urbe regrese y llame al que todavía no ha decidido regresar, más cuando la sobre vivencia está de por medio. Por tanto las redes son de ida y vuelta. En muchas ocasiones las situaciones particulares solo son un detonante para que estas redes se vuelvan a conectar e interactúen.

Por mi hijo, que no quería que crezca en el ambiente que yo me crié, solo de mestizos, con el papá de mi hijo, que era mestizo, comprender si nos comprendíamos bien, pero por los problemas más que todo de las familias porque no querían la unión mestizo e indígena. Pero igual me falló no quiso reconocerle a mi hijo... (L. Oyagata 2000)

Quizá una de las razones para que los Otavalos regresen a su comunidad es porque nunca perdieron su relación física, cultural y sentimental con la tierra. Las redes familiares trascendieron la comunidad, el ir y venir es una forma diaria de vida, son realmente pocos los que se desarraigan totalmente. Generalmente los migrantes mantienen sus parcelas de tierra, su casa, las mismas que dejan "al partir" a familiares o vecinos de la comunidad.

...los hijos hemos salido, claro que por ende hemos llevado a papá a la mamá, pero no todos hemos salido de donde hemos nacido, siempre quedan ahí y siempre volvemos (A. Terán 2000)

La tierra es el elemento cohesionador, por eso el mayor prestigio de un indio es tener tierra y casa, el viajero a pesar de no quedarse en la tierra y seguir dando vueltas en el mundo, invertirá sus primeras ganancias en la construcción de una casa "moderna" o en el mejoramiento de la que poseía, esto es símbolo de status y reconocimiento en la comunidad, además de un auto que será símbolo de que ha progresado y se ha incorporado al mundo moderno, aún estando en el campo. Fracaso o triunfo, los migrantes justifican que su retorno le ha dado un nuevo sentido a su vida, cuando las tensiones o peligros de la ciudad se han presentado; muertes, accidentes, violaciones son a veces causa de retornos.

.... ha hacer negocio a vender habían venido, él se había ido a Otavalo y le había dejado a la mujer y a la hija soltera, ellas nomás dicen que han estado aquí en el taller de tejidos, ahí dicen que a la señora le han violado y le han matado a la hija también y todito le han ido robando, por el susto dicen que ha regresado... (M. Lema 1999)

A más del aspecto sentimental frente a su tierra y su familia, las redes sociales de trabajo e intercambio creadas también son causa de los regresos, ya que su economía se basa en la relación complementaria que se da entre lo local y lo global, espacios en los que están los procesos de producción y comercialización.

Si es músico o comerciante volverá incluso con nuevas ideas, historias para componer o con nuevos diseños que “copiar” para sus tapices y venderlos; sus creaciones son también parte de las experiencias vividas en espacios propios y ajenos.

Así las comunidades son paisajes con tios, raperos, rokeros, tías también modernas, que entran a casa de adobe de sus abuelos y regresan a sus casas modelo Italiano, español, gringo, con hijos que salen de viaje, etc. En febrero, junio, julio las calles de la comunidad parecen no ser suficientes para los autos de los jóvenes que vuelta tras vuelta conviven con la comunidad. Pero no muy lejos, en la esquina puede haber el matrimonio de unos viajadores, que fueron al pedido en plena ciudad de Otavalo con medianos y rondines, quienes a la vista de todos los mishos o gringos (que ya entienden que está pasando) bailan sin parar.

Es una cultura que vive su indianidad y su modernidad como forma de vida y la interculturalidad como mecanismo de supervivencia, y hoy asume, su cultura como herencia invaluable; que el mismo progreso le ha mostrado su valor.

El joven Quichua Otavalo al igual que otros jóvenes indios latinoamericanos están luchando por mantenerse y ser parte de su pueblo, hoy más que nunca.

3.2 Las Dificultades del Regreso

El migrante -a su regreso- casi nunca piensa en seguir viviendo como un indio totalmente rural, de hace 2 ó 3 años, aunque siempre espera que su comunidad siga con una forma de vida comunitaria.

Por experiencia propia sabe que sus amigos, padres, su tierra o su casa no están como los dejó, ya sea por el paso del tiempo, por lo que otros viajeros hayan dejado o por lo que el mismo ha aportado para que el paisaje que el dejó cambie.

....antes no era como ahora por cualquier cosa cobrando o por cualquier cosa delicados, libremente hemos vivido, mi abuelito, abuelita bastante tierra han tenido. Ahora hasta la poca plata que se tiene roban, hasta los gobiernos roban... (R. Lema 2000)

"Creo que la tierra se lleva en la sangre", dicen, los lazos afectivos son difíciles de romper, la tierra, la casa, los familiares, su conservación, parece responder a una especie de nostalgia de lo propio, no de la "nostalgia antropológica" ciega que ve a la comunidad como una especie de "paraíso", que algunos antropólogos prefieren estudiar, sino un sentimiento real de recuperar lo que es suyo, su vida con sus ventajas y desventajas, es por ello que tanto a su ida como a su regreso vive una serie de contradicciones y conflictos.

Ahora si ha cambiado. Se ha superado la situación que era antes, la educación, la mente, todas esas cosas van superando y todos piensan en su propia empresa.... viajan con el objetivo de regresar y poner su pequeña empresa.... (F. Lema 2000)

A su retorno tiene que sujetarse a la forma de vida de la comunidad. Y la comunidad muchas veces pone barreras a estas personas, si éstos han salido adultos su retorno es más fácil, no así para los hijos de los migrantes que han nacido en la ciudad; que ya tienen una identidad Quichua Otavalo pero diferente ¿por qué? Precisamente porque es un ser, "enteramente" urbano a pesar de que sus relaciones afectivas, amistosas y familiares están en la comunidad o con otros migrantes de Quichua Otavalo.

Así mismo la relación con la tierra ha cambiado, los viajeros ya no trabajan en la tierra, generalmente lo trabajan los familiares que viven allá, pero con la tierra se da otro tipo de relación que podría ser considerada simbólica. Si bien es cierto que las relaciones de trabajo, de estudio, de diversiones se dan en la ciudad su relación con la tierra es muy importante, ella es un lazo físico y simbólico que le une a la comunidad, que implícitamente da cuenta que el migrante quiere seguir siendo parte de la comunidad y se reconoce como indio, frente a su familia, a la comunidad e incluso en la ciudad. Cómo éstos son varios de los elementos identitarios que se convierten en lazos de unión ineludible.

....a lo mejor me veían diferente, pero yo cuando me ven diferente yo no me siento diferente, ellos me verán diferente pero yo soy el mismo..... Pero no le hacía muy dificultoso, yo cuando he tenido tiempo he tratado de ser sociable y con eso ya me descubren quien soy y como soy. Creo que cuando recién llegué pensaban que era de una categoría super barbara, que sabe, el saber no hace la diferencia, sino que más bien hay que saber compartir enseñar (A. Terán 2000)

Aquí se da una especie de frontera entre la comunidad y los migrantes, dado más bien por una especie de celos, desconfianza a los migrantes, "diferentes" a sí mismos, a quienes ven como alguien que puede perturbar la vida de la comunidad. El vestirse, hablar diferente es mal visto. En la comunidad a pesar de que diariamente los más jóvenes traen nuevas costumbres y modas. Esto ha causado muchos conflictos internos de pertenencia, que cuesta mucho superar porque lo subjetivo se hace difícil de controlar.

Al regreso era extraño, más que todo decían que veníamos de Quito, que nosotros somos otras personas, pero si hemos sido de aquí mismo, pensaba, si mis padres vivieron aquí luego se habían ido, decíamos, pero si nosotros también hemos sido de aquí porque nos ven diferentes; pero siempre nos veían diferentes, nos ponían a un lado, pero nosotros no, nosotros hemos tratado de ser amistosos, pero siempre somos alejados de ellos, muy poca comunicación (L. Oyagata 2000)

Esta frontera interna crea una suerte de doble sufrimiento al migrante, que tuvo que soportar la dureza y la discriminación al salir; y problemas al regresar a su propia tierra, aunque de "pasar la prueba" estas barreras se rompan y terminen aceptándolos en la comunidad, al darse cuenta que son parte de la misma y su desenvolvimiento es normal. Por su parte el migrante tiene que asumirse a sí mismo como parte de la comunidad, seguir o reasumir sus costumbres, reindianizarse, dejando de lado las costumbres urbanas no aceptadas. No solo cambian los elementos materiales como la vestimenta, sino también los valores, a la que muchos sociólogos y antropólogos le han dado un sinnúmero de definiciones. Así, para autoras como Lilyan Benítez y Alicia Garcés, la cultura se manifiesta a través de todos los modos de comportamiento de una sociedad y en sus productos materiales e intelectuales. La cultura es el distintivo del hombre, él la crea, la usa y es afectado por ella. La cultura no existe sin los hombres que son sus creadores, recreadores y portadores (Benítez y Garcés 1993:7)

La cultura, es entonces, característica de un grupo, no individual y se la trasmite de generación en generación; en el caso de la cultura india – las formas de vestido, alimentación, tecnología, arte, religión, orden social, trabajo, relación entre el hombre y la naturaleza- se la trasmite oral y prácticamente de abuelos y padres a hijos y nietos. Sin embargo, no se puede ni debe hablar de una cultura “pura” y “estática” sino de culturas dinámicas, cambiantes en la contemporaneidad.

De tal manera que el migrante no es carente de cultura, aprende otra forma de vida y la maneja, no necesariamente juntas, sino cada una en su espacio, por eso al regresar la vuelve a asumir sin grandes dificultades; pero finalmente podrá balancear lo aprendido y asumir posiciones y revisar ciertas practicas (como lo fue en su tiempo el maltrato a la mujer), para asumirse como Quichua Otavalo distinto, aunque no tan lejano al de la propia comunidad, hoy moderna, que a su regreso reclama escencialmente el manejo de la lengua, la vestimenta, la participación comunitaria en fiestas y aportes, que le son exigidos abiertamente.

Uno de los elementos que le son más reclamados a los retornantes y viajeros indios, sean definitivos o temporales es la lengua, ya que es medio de comunicación y mecanismo de igualdad con la comunidad, esto sucede en varias de las comunidades indígenas, sean estas netamente indígenas o mixtas.

Hay algo que pasa siempre, si tu vas de fuera a una comunidad indígena, a comunidades donde toda la gente habla P'urhepecha entonces ellos no te hablan en español ellos te hablan en P'urhepecha, aunque la gente no sepa nada ellos te hablan. Cuando esto pasa, no me siento de fuera, ni ellos me hacían sentir de fuera, pero yo si me sentía extraño porque no podía comunicarme en nuestro idioma, ahí empecé a aprender. (P. Rodríguez 2001)

Guillermo Bonfil por su parte explica la cultura a través de sus elementos - recursos de una cultura que resulta necesario poner en juego para formular y realizar un propósito social- que los define como:

- Materiales: tanto los naturales como los que han sido transformados por el trabajo humano;
- De organización: que son las relaciones sociales sistematizadas a través de las cuales se realiza la participación; se incluye las condiciones demográficas;
- De conocimiento: es decir las experiencias asimiladas y sistematizadas y las capacidades creativas;
- Simbólicos: códigos de comunicación y representación de signos y símbolos;
- Emotivos: sentimientos valores y motivaciones compartidos, la subjetividad como recurso.

La interacción de dichos elementos permitirá la cohesión social de un grupo, fijará sus límites, lo acotan y lo condicionan históricamente (Bonfil 1991:50) Creo que el "éxito" de este pueblo como unidad territorial, como comunidad desterritorializada y como unidad transnacional, está en que ha sabido manejar muchos de estos elementos, pero más que todo los símbolos que ella misma representa.

Cómo Geertz, menciona en su obra "La interpretación de las culturas", que de acuerdo a los fines de la antropología - de ampliar el universo del discurso humano, de aportar al progreso moral y a descubrir el orden natural de la conducta humana- el concepto más ajustado a ello es el concepto semiótico; entendido como sistemas de interacción de signos interpretables.

La cultura -dice- no es una entidad de algo a lo que pueda atribuirse de manera causal acontecimientos sociales, modos de conducta, instituciones o procesos sociales, la cultura es un

contexto dentro del cual pueden describirse todos estos fenómenos de manera inteligible, es decir densa (Geertz 1980:27)

Muchos de los elementos importantes en la conceptualización de la cultura ya han sido mencionados. Pero no se lo debe reducir a hechos netamente definidos “material e intelectual” como lo hace Benítez y Garcés, ni es posible como lo hace el mismo Bonfil; encajarlo dentro de un concepto “científico” “comprobable” o utilizarlo, como muchos antropólogos lo han hecho, para justificar “el nuevo orden mundial”, con teorías como la del “relativismo cultural” o el del “progreso cultural”, que persigue a mi criterio una homogeneización cultural encubierta.

Geertz, por su parte rescata acertadamente el aspecto simbólico a través del cual se desarrolla la cultura, ya que es justamente ahí donde se reconoce una colectividad y se diferencia de otra, ¿pero es posible englobar todos los actos de la vida a lo simbólico? Este es al parecer uno de los aspectos irresolubles del complejo cultural.

Vale decir, sin embargo, que gracias a estos aportes se ha superando en gran medida teorías como la del “buen salvaje”, o la del “purismo cultural”: que veía al indio como un ser sin alma - esclavo de su inhumanidad- por lo tanto civilizable; o la del indio que debía por siempre usar la "tullpa" (fogón) – ser aislado o conservados en su medio- para no dejar de ser indio.

La cultura se debe entender en el sentido más amplio, no como producción académica, científica, intelectual, estigmatizada sino como imaginarios que se van produciendo, agregando, sumando y complejizando a través de la historia, como visiones del mundo, como formas de significación y resignificación de prácticas productivas, cotidianas e ínter subjetivas (Hopenhayn Tablero No 52:14)

La cultura será entonces, un complejo público y privado, tangible e intangible, subjetivo y objetivo del múltiple “tejido social”, en tanto multidimensionales sean las relaciones sociales y satelitales actuales, mezcla de lo material y lo espiritual, y su concepción es diferente de pueblo a pueblo. Será, la interrelación de todos estos elementos diversos, de las relaciones con los demás grupos y con la naturaleza, en el que los “grupos étnicos” del mundo se diferencian unos a otros: por sus formas de vida, tanto por sus prácticas cotidianas, ritual y mitológicas de supervivencia, como por lo que asumen como suyo y lo resignifican para sí, es decir por su propia cultura, que es también una forma de control social.

Este complejo de realidades se entrecruzan en el regreso, al igual que cuando sale, lo diferente en el regreso es que luego del período de “prueba”, será sin mucho problema parte de su comunidad; Ya que se asume como parte de un sujeto colectivo al cual debe lealtad y respeto y del cual recibirá reconocimiento y protección.

Muchas veces el pasar de ser sujeto individual urbano, molesta al ahora sujeto colectivo comunal, que no tendrá ciertas libertades porque el control social estará presente hasta cuando vea que se ha incorporado a la comunidad de todo corazón.

... todos estamos felices porque estamos dentro de la familia y cualquier problema nos escuchan, en ciudades cuando uno esta con problemas como que nadie se interesa, aunque estoy en la mitad de toda la gente estoy solo, entonces ni puedes comunicar; en cambio aquí es diferente: uno se sale afuera ya puedes estar hablando con 5 personas, entonces todos los problemas que tu tienen ahí mismo sacas y si no tienen problemas con alguien que tiene problemas lo mismo hablas de chiste lo que sea, hay bastante comunicación, y como es un pueblo chiquito todos sabemos que es lo que está pasando (F. Lema 2000)

Para los que regresan el reinsertarse en la comunidad, no es difícil, ya que su conocimiento del trabajo, las costumbres, no los pierden totalmente, más aún si estos se han dedicado al igual que en Otavalo al tejido de artesanías, al comercio y a vender sus servicios en restaurantes, hoteles, etc.

El problema actual esta en que se está creando una especie de dependencia al comercio y negocio de las artesanías ya que los jóvenes al regresar no saben a que dedicarse y prefieren viajar pronto, para escapar de la inutilidad que sienten al estar en su espacio.

Este problema es más evidente cuando en muchas familias que han progresado ya no son sus miembros los que producen, sino que son otros los que trabajan los textiles, especialmente los trabajadores indígenas pobres. Así cuando la crisis del comercio se siente más intensa, como a fines de los 90, los jóvenes a más de trabajar han visto la necesidad de profesionalizarse.

3.3 Volver a Ser.....

.....Siempre se regresa a la comunidad, pero yo tengo amigos P'urhepechas que viven nada más en la ciudad, ya no trabajan la tierra, no conocen los cerros. Pero son P'urhepechas, se consideran P'urhepechas y dicen somos P'urhepechas..... (P. Rodríguez 2001)

Tanto en la dinámica de salida y regreso la identidad se va complejizando y adquiere distintas dimensiones, entonces los parámetros de “medición “ de quién es indígena y los elementos que lo definen se han trastocado o ya no son solo la lengua, la vestimenta, la comida, la tierra; parece ser que también esta en el sentimiento de querer ser indio y de retomar las practicas. Naturalmente que su validez o autenticidad solo está dada por la historia ancestral y cultural que tenga la persona, digo esto no como una forma de discriminación a los no indios, sino como un mecanismo de control que se ha dado desde los mismos pueblos indios de América. Y es que hemos visto que mucha gente no indígena por conveniencias se “disfraza” y se aprovecha especialmente de la imagen que hoy está proyectando el indio.

No tendrá sentido que los que no lo sientan se identifiquen como indígenas; además porque la lucha india nunca ha pretendido “incorporar” a todos a lo indio, sino reconocernos y respetar la diferencia, de otra manera, si estaremos vanalizando deliberadamente la cultura.

En ciudades grandes y densamente pobladas por la diversidad de culturas que confluyen se hacen espacios de grandes alianzas y conflictos; pero la comunidad no se escapa de aquello, porque confluyen en ella, los conflictos de los viajeros así como los de la comunidad local. La comunidad es como una parte de la modernidad en conflicto y paz.

El ser Quichua Otavalo viajero implica una serie de dificultades internas porque tiene que responder a lo que la comunidad espera de él y a lo que él es luego del viaje. En algunos casos donde muchos de los jóvenes salieron muy jóvenes o fueron hijos de migrantes y están alejados de la forma de vida comunitaria, es más difícil que se incorporen a la vida comunitaria. Su dificultad más evidente según varias experiencias ha sido el aprender a vivir en comunidad, ya

que los Quichua Otavalo urbanos a pesar de vivir la cultura, lo han hecho en el círculo familiar a veces barrial, que no es lo mismo que la comunidad.

A partir de lo dicho podríamos plantear la hipótesis de que es precisamente esta dinámica de ida y regreso; este ir y conocer otras culturas, y el regresar y realimentarse de su cultura materna, que hace que el “viajador” mantenga su identidad; porque está constantemente reaprendiendo sus prácticas y está ayudando a recrearlas, entonces la gente no viajera es tan importante como la gente viajera, para que esta cultura moderna se mantenga.

Son las comunidades locales y los que se quedan parte de la dinámica de los viajes, porque la cultura local está proveyendo de sus saberes al migrante para que él pueda presentarse como tal afuera. Este no es un proceso discursivo o consciente, se da naturalmente y develadamente; este es un claro proceso en el que lo local y lo global interactúan; lo local para el migrante es parte de su itinerario y lo global es parte de la realidad y las conexiones de la comunidad.

El regreso también redefine las identidades, porque los conflictos que se han encontrado al regresar han sido diversos, pero el más fuerte - como lo recuerdan - ha sido el desconocimiento de su propia gente, ya que la mayoría no se sienten diferentes, más bien los comuneros les ven diferentes. Aunque los migrantes que han regresado también sienten que en el campo no hay tanta comodidad como en la ciudad y que al principio les es difícil acostumbrarse, más allá de las situaciones circunstanciales, el reencuentro se da como un juego de dar y recibir, donde se conjugan sentimientos de ser “iguales”, y “diferentes” en la comunidad, con sus fortalezas, problemas, anhelos, nuevos aprendizajes y necesidades, etc.

Así como a los indios de diferentes tendencias políticas o de religiones diferentes les une un elemento común que es el étnico, en la comunidad pasa lo mismo, pese a la realidad de vida diferente de cada viajero, lo que le une a la comunidad es el ser Quichua Otavalo, el volver a ser un ser comunitario, especialmente, tener tierra, hablar el idioma y vestir como Otavalo

El idioma, practico más acá, en la comida si ha cambiado, en los arreglos ha cambiado... ahora en la tierra trabajamos más, como tenemos nuestro terreno, siempre hemos permanecido con nuestro terreno a pesar de vivir allá, ahora aquí vivo con mis

papás, con mi hermano, con mi hijo. Bueno el cambio de ambiente casi aquí es nuevamente comenzar a vivir porque lo que se vive allá se queda allá... (L. Oyagata 2000)

El trabajo, la religiosidad, las fiestas, el idioma, las relaciones afectivas de amistad, son aspectos muy importantes de la cultura, que luego de superar la primera dificultad tienen que asumir lo retornantes. Su experiencia de vida en la ciudad - según dicen- les ha hecho entender que para sobrevivir hay que adaptarse a varias formas de vida, y esto no cuesta mucho cuando se es indio y el “vida mascai” que ancestralmente fue una forma de ser viajeros y conocer nuevas ciudades y comunidades es practica de toda la comunidad.

... nos unimos en San Juan, la otra semana ya es de ir con caridad a Otavalo, es de ir todos, en la casa mi hermano, mi hermana, ahí nos encontramos en las bebidas, pero siempre estamos comunicados cuando alguna cosa pasa yo ya sé, me vienen a avisar voy allá siempre estamos comunicados... (F. Lema 2000)

Las fiestas también ya tienen influencia del mestizaje, el inti raimi, como que ya quiere irse perdiendo, los jóvenes ya no estamos tan ñeques como antes los padres de antes han sido. (A. Terán 2000)

En la cotidianidad de los adultos y los mayores es donde esta forma de vida moderna, genera conflictos; al igual que en otras comunidades Quichua-Otavalo, en Peguche se “confrontan” lo tradicional y lo moderno, así lo sienten los más grandes; mientras los migrantes más jóvenes lo sienten como una ventaja. Las posiciones divergentes de los mayores, adultos y jóvenes son parte de esta “nueva” realidad comunitaria.

Hoy en día, problemas de alcoholismo, drogadicción y falta de interés por la familia y la comunidad son algunos de los problemas más graves de la juventud.

El idioma en mi casa, el quichua, pero ahora que he vuelto, mis amigos de las mismas edades ya hablan a veces en castellano... en la vestimenta esta nueva generación de jóvenes están toditos rayaditos, se están poniendo vestimentas que se ponen en el

exterior, más que todo porque hay una generación de jóvenes que traen nuevas ideas, modas... (A. Terán 2000)

Este reencuentro es un sistema de dar y recibir de permitir y controlar, de compartir lo aprendido, de celos y confianzas, es un llevar y traer de elementos culturales, pero es solo la comunidad en conjunto la que mediante el control social recrea, crea e imagina la cultura.

Los que regresan también se encuentran e inmiscuyen con los problemas de la comunidad, como el de las sectas religiosas, que ha traído conflictos culturales, así el viajero se da cuenta que las rupturas no solo son afuera, sino dentro del espacio comunal.

...a veces hay muchas divisiones, más creo que es por la religión, están influenciando las religiones como el mormón, el evangélico, las jovencitas al menos si no eres y ellas son del evangélico, de éste ladito entre evangélicos es como que ya nos empieza a ignorara un tanto... (A. Terán 2000)

La intolerancia de lado y lado (católicos, mormones o evangélicos) han creado una ruptura que a afectado la organización comunal y ha traído enfrentamientos cotidianamente. El retornante ingresa a este mundo de ataduras y rupturas y su vida afectiva también esta condicionada por las nuevas realidades de la comunidad.

Yo por mi parte soy bien tradicional, mi familia ahora como digo yo universal, soy casado con una gringa y mis hijos ya son mestizos, pero estoy tratando de que tenga una identidad indígena, entonces está con trenza con todo, estamos enseñando el quichua y como vive aquí sus costumbres todas son quichua. No se vamos a ver son de 12 años y de 10 años, entonces a ellos para la escuela les hacemos poner alpargatas, pantalón blanco, están con trenza, ahora sean jóvenes no sé cómo se comporten (F. Lema 2000)

El mundo afectivo especialmente de los jóvenes está cambiando, la comunidad ve con recelo como los jóvenes son ahora “libres” de escoger pareja y de hacer pública su relación, inclusive

con gringas o gringos, asiáticos, europeos, etc., que están configurando esta nueva realidad de la cultura Quichua Otavalo.

...acá se puede estar más informado de la persona, que es que hace todo, aquí es más restringido porque en la comunidad hay más conocidos y no se puede estar libremente no se puede ir a ningún lado. (A.Terán 2000)

La pluriculturalidad es la nueva realidad que ha contribuido al mestizaje, ya que gente de todos lados atraídos por la forma de vida indígena, hombres y mujeres han venido a quedarse con la intención de entablar relaciones afectivas, cuando la "civilización de la razón", de la tecnología desmedida no ha aportado a la convivencia humana, ni a terminar con la pobreza. No es raro entonces que vean en esta otra forma de vida local, una alternativa de existencia, de realización humana, y que el mestizaje producido por este proceso este configurando cambios más acelerados en la vida afectiva y sexual de los jóvenes Quichua Otavalo.

De cualquier manera las pugnas y luchas internas no son solo consecuencia de su experiencia como migrante, sino de las luchas y deseos dentro de la misma comunidad, al parecer Peguche esta viviendo una etapa decisiva de su existencia, y aunque es una comunidad que convive entre lo tradicional y lo moderno, lo local y lo global sin "mayor problema" y sabe manejarse en estos espacios, no contaba con el acelerado cambio de su comunidad, que se vislumbra como un espacio urbano.

Es una cultura que tiene en sus manos su futuro y más que ningún otro puede manejarla porque tiene los instrumentos para poder hacerlo. El poder económico alcanzado, el triunfo político y la imagen que proyecta el Quichua Otavalo son los mejores instrumentos de identidad para sus hijos. Este es el nuevo reto, cuando el ser indio en Peguche, Quito, Holanda o New York adquiere miles de dimensiones, pero un solo fin, seguir existiendo como pueblo indio. Su esencia está en nosotros mismos, en la tierra, en las enseñanzas de los mayores que constantemente están impugnando a la comunidad actual y está ayudando a construirla desde la resistencia.

No perderán nuestra lengua, el castellano ahora hay en el mundo entero, pero de nosotros no hay nomás fácil, nuestra lengua no es fácil, hablarán nuestra lengua tienen que seguir creciendo los indígenas (R. Lema 1999)

Hay también quienes no regresan y no piensan regresar, sin embargo siempre llevarán sobre sí las “ventajas” y “desventajas” de su identidad, los más adultos se mantienen firmes, los jóvenes tienen ya otros anhelos y tienen una identidad distinta, porque manejan las dos experiencias, depende del lugar en que se encuentre, su tendencia es ser modernos. No niegan su indianidad, la asumen de diferente manera, porque su imagen tiene prestigio donde esté y paradójicamente su alejamiento muchas veces le ha obligado a mantener su identidad.

Yo ahora no creo que regrese y a esta edad ya no pienso hacer otras cosas, con mi trabajo cosiendo y vendiendo y nada más vivir con mis hijos (D. Remache 2000)

...yo no creo que regresaría. No te digo que nunca me voy a ir a vivir allá porque el mundo da vueltas y no se sabe, no digo que no me gusta tan poco.....quien sabe que me vaya a vivir allá, uno se acostumbra a todo así que si me toca me acostumbraré. (J. Lema 2000)

En estos dos casos a pesar de que son migrantes “definitivos” y no piensan en regresar a la comunidad porque todas sus relaciones laborales y de estudio así como sus familiares están en la ciudad, sus redes sociales van desde la ciudad hasta la comunidad y trascienden al exterior. Pero, por la diferencia de generaciones hace que viva su indianidad de manera diferente. La mujer adulta encuentra en su vestimenta, en la lengua, la tierra elementos esenciales de reconocerse como india; mientras que para el joven, la relación con la tierra, la vestimenta pueden no ser elementos esenciales de su identidad. Lo que a le identifica, dice, es la familia, el pelo y el sentirse indio, y un elemento de cohesión que por generaciones ha mantenido su importancia, la tierra, espacio físico y simbólico que le une a Peguche.

3.4 La Hibridez de la Comunidad.

De hecho con la vestimenta de un joven que vive en la comunidad y otro que vive en la ciudad yo diría que no hay mucha diferencia, de hecho, yo diría que no hay diferencia (P. Rodríguez 2001)

La antropología moderna no se ha ocupado de las comunidades tanto como de las metrópolis, aunque también las comunidades son, hoy espacios de lo moderno porque se constituyen en lugares de tránsito de las “culturas viajeras” Al igual que las “ciudades” se han vestido de colores chillones, los “campos” han acogido otras formas de presentación, sin que esto signifique “problemas” en la cotidianidad de los Quichua-Otavalo.

Sin embargo, no es solo lo que se puede ver lo que interesa. El que una persona, ciudad o comunidad tenga un aspecto determinado, es solo parte de su identidad, más aún cuando la diferencia ha sido sinónima de retraso nacional o prejuicios sociales, que han obligado a dejar de ser. Lo más complejo parece no estar en el exterior, sino en el interior del migrante. No en vano cuando un indígena “aculturizado” decide volver a ser indio, lo que primero recupera es la vestimenta, el pelo, aspectos con que pretendía borrar su diferencia. Lo externo es fácil de cambiar no así los valores interiorizados.

En el caso de los Quichua Otavalo el dejar de ser parece aún más difícil cuando mayoritariamente se ha mantenido relaciones constantes con la comunidad. Diversas circunstancias como el término de un empleo, el negocio, problemas familiares han hecho que esta “cultura viajera, mantenga en su itinerario, el regreso.

Pero en medio de todas estas circunstancias está en deseo de regresar a la “llacta”, aunque esta no sea más como la dejaron. Peguche, ahora ya no es solo adobes y chacras es también cimiento avenidas y balcones. Lugar donde se escuchan el gato volador o el tus, tus, tus, tas, tas, tas, los sonidos de televisores, teléfonos y buses que se confunden con el chillido repetitivo de las máquinas tejedoras o los telares más antiguos.

Peguiche cotidianamente hace el trabajo en los telares, los sábados las calles están silenciosas, la vida son las tardes, las noches y las madrugadas. El comercio, los telares, las chacras, los animales, las reuniones son ocupaciones diarias. Las tardes la capilla está llena de jóvenes con facha de gogoteros, rokeros o tios, con sus autos último modelo, y en la noche se ve frecuentemente una pantalla grande que está proyectando películas religiosas. Los fines de semana se ven gringos por todos lados, almacenes y artistas. Por su cercanía Peguiche está conectado a la ciudad, la comunidad se interrelaciona y recibe prácticas, es espacio que todos ayudan a rediseñar.

A este pueblo le ha tocado vivir su cultura en diferentes espacios, pero por su sentimiento de pertenencia, parece que donde mejor la vive es en la comunidad, no tanto porque esta no se parezca mucho a la ciudad, sino, porque los sentimientos y relaciones son otras. Donde a pesar de que a su regreso tiene recuperar los hábitos comunitarios, su vestimenta, el respeto y someterse a un fuerte control social, está y se siente bien. Mas cuando, actualmente por la emergencia de los pueblos indígenas por la recuperación, el mantenimiento y el fortalecimiento de la identidad, las comunidades han asumido la modernidad, desde la identidad. Y esta cultura viajera no es solo el “vacío”, la suma de elementos nuevos, son aún los jóvenes conscientes de su identidad.

Entonces parece equivocado estudiar la modernidad sólo desde lo urbano, la modernidad trasciende la ciudad y está en la comunidad, donde se vive, y no se niega lo moderno. El pensar que lo local es lo puro, pero lo aislado, aquí no funciona; lo local para los Quichua Otavalo, es tan válido como lo mundial, y su interconexión es importante. Como dice Clifford, los viajes virtuales a través de la televisión, la radio, el Internet, el correo, el teléfono, son también parte de lo local y están conectando la comunidad con las ciudades.

Pero en la comunidad se vive una modernidad diferente, es una modernidad que mayoritariamente recoge su tradición, es una modernidad controlada por la comunidad. Todavía el espacio privado de la comunidad mantiene celosamente el comportamiento de sus miembros. En caso de los jóvenes - especialmente hombres- que regresan rayadísimos, con su forma de vestir demasiado extravagante son criticados, a pesar que hay cierto nivel de tolerancia, al casarse y pasar a la etapa adulta se vuelve miembro activo de la comunidad y se ven obligado a

auto controlarse, vestirse y comportarse como tíos o tías, para ser respetado y tomado en cuenta como miembros de la comunidad.

En la comunidad su hibridez parece neutralizarse, y no es problema vivir su indianidad, ahora materializada y territorializada. Por esta razón, insisto que tal “hibridez” no esta en ser o actuar como la suma de muchas cosas nuevas, como una identidad totalmente “nueva” o como una cultura posmoderna; si no en saber vivir como lo que se es en nuestro propio espacio, y como se debe actuar en espacios ajenos, que no significa necesariamente perder la identidad.

Ahora, también hay que darse cuenta de que las practicas del “otro” casi nunca las asumimos con la forma y el valor inicial, éstas se recrean y reinventa y puede hasta llegar a ser un símbolo fuerte de identidad, tal como paso con el sombrero de origen Italiano de los tios Quichua Otavalo, que es hoy un símbolo fuerte de identidad.

Hoy podemos ver que hasta esta facilidad de los Quichua Otavalo para moverse en diferentes espacios, sin complejos y trabas, sabiendo conectar la vida en diferentes espacios, esta constituyendo parte de su identidad actual. Sin embargo, otros pueblos e incluso los medios de comunicación sólo han sabido reconocer en ellos su “prosperidad económica” y han tomado su imagen sólo para vender. Su realidad va mucho más allá de la imagen “colorida” o “bonita” que transmiten los medios, es un pueblo actual, dentro de espacios políticos, económicos y sociales.

Para esta “cultura viajera”, su territorio y sus elementos materiales como lugar de seguro regreso, donde están las relaciones familiares, amistosas, afectivas y espirituales son importantísimos. Si su vida es el viaje, es su comunidad donde este puede descansar, participar, aportar y organizarse. Aún siendo una cultura en cierta media desterritorializada y desmaterializada, solo con su voluntad de asumir su identidad y su sentimiento de ser Quichua Otavalo, permitiría hablar de la existencia de este pueblo, cuyo “itinerario” no tendría sentido sin su lugar de origen, sin el regreso.

Más que una cultura encerrada me parece valiosa una sociedad que sabe asumir su actualidad, manteniendo su identidad, esté donde esté, en lo mundial o lo local. El saber manejar sus elementos culturales y hacerlas respetar a sido un aporte de la organización local y nacional, que

precisamente hoy parece haber olvidado trabajar por la cultura y el arte, priorizando solo lo político.

3.5 Nuestros Sueños...

*.... ser indio ahora, quisiera, menos discriminación,
Un poco más libres. (J. Lema 2000)*

"El levantamiento del 90 de alguna manera rompió las barreras que existían en el país, como el racismo y creó una sensibilidad por parte de los sectores que siempre estaban tratando de discriminar " (HOY 24-7-1999)

En la década de los 90, los pueblos indios han vivido un intenso proceso de lucha por su reivindicación socio-político y cultural. En los levantamientos del 90, 92, 94, la creación del movimiento Pachacutik en el 96, la participación en el conflicto con Bucaram, su iniciativa y propuesta en la Asamblea Nacional Constituyente en el 1997, el levantamiento de marzo y julio de 1999, y los últimos de enero del 2000 y 2001 y las consecuentes luchas por las crisis política que vivimos, el movimiento indio ha tenido un gran protagonismo y ha logrado un espacio en la opinión pública nacional e internacional.

Estas acciones le han dado al movimiento un gran reconocimiento; como uno de los más fuertes e importantes movimientos sociales del país, cuya capacidad de crear estrategias de convocatoria, de planteamientos y negociación se ha venido desarrollando con voz propia.

Dentro del movimiento indígena, organizaciones nacionales como la FENOCIN y la FEINE junto con la CONAIE han llevado ésta lucha; unas veces más activamente que otras. Sin embargo no se logra todavía un amplio espacio de dialogo y conversación con la sociedad en general. Si bien es cierto que los movimientos sociales han estado muy de cerca, han entendido y creada opinión pública a favor de los planteamientos indios no se ha logrado trascender a cambios de políticas de estado reales.

Al interior, la CONAIE –y las demás organizaciones nacionales- han trabajado por adoptar un discurso que nazca de las bases, desde las nacionalidades indígenas, desde su cultura y con personalidad; dejando atrás el ventrilocuismo, y las interpretaciones ajenas, que se daban de sus planteamientos, con tendencias muchas veces indigenistas, integracionistas o paternalista, como se daba antes de los 90.

Fruto de planteamientos, de medidas de hecho, diálogos y largas negociaciones, los indios han logrado conseguir muchas de sus peticiones, uno de ellas es la vigencia de los Derechos Colectivos de las Nacionalidades Indígenas del Ecuador; que ha permitido volver, por ejemplo, a la práctica de la medicina o la espiritualidad, antes reprimidas.

Cabe anotar que luego de este proceso su presencia en la vida pública le ha dado gran credibilidad ante amplios sectores de la sociedad nacional, muchos de ellos identificados con el movimiento indígena.

Así en el espacio público, el indio, como parte de esta identidad colectiva ha ganado autoestima, se ha revalorizado y ha podido enfrentar con más altura las constantes agresiones a su yo individual, pero esto no ha sido suficiente.

El movimiento indígena a través del levantamiento indígena del 90 y celebración de los 500 años de resistencia indígena planteó a la sociedad ecuatoriana el tema indígena como problema nacional, en ese momento se creó opinión pública respecto al tema de la exclusión, la explotación y junto con esto el del racismo, aunque no explícitamente, implícitamente estuvo presente, en el planteamiento del estado plurinacional, conformado por varias culturas indígenas, diferentes e iguales a la vez. A partir de esta etapa histórica cuestionó el carácter uninacional del estado, que había pretendido, mediante la "modernización" del estado "integrar" al indio al desarrollo homogenizándolo al imaginario de la "cultura uninacional".

En cumplimiento de su proyecto político se ha esforzado, en darse a conocer a la sociedad, con sus actividades, trabajos, música, danza, e incluso su lucha política; mediante encuentros culturales, seminarios, foros y festivales en la búsqueda de una valoración de la cultura india frente a la sociedad mestiza. Todo esto para apaciguar el racismo, el desconocimiento y exclusión de que es objeto en el espacio público cotidiano, a pesar del autentico espacio político ganado.

Con la experiencia de la vida cotidiana de cada indio en las calles, todavía burlado y maltratado, aunque sin negar el valioso proceso de lucha político de las nacionalidades indígenas por propugnar una sociedad diversa e interculturalidad, aún no se ha valorado la diversidad, no

envano el estado se ha negado ha aceptar el planteamiento de Plurinacionalidad del estado ecuatoriano.

Esta impugnación organizada – por parte de la FICI, El ECUARUNARI y la CONAIE- a la estructura política, social y cultural, y sus logros, a aportado a la valoración de los conocimientos ancestrales, a permitido la autovaloración de la cultura Quichua Otavalo y la participación política dentro de las instancias del estado.

Las acciones siguen, pero sin embargo, las organizaciones indias en los últimos años han priorizado lo político y no han podido trastocar los conflictos cotidianos de los indios con los mestizos o los negros, con quienes todavía los prejuicios existen.

De ahí la necesidad de retomar el problema del racismo como problema no solo de discriminación en el ámbito estatal, sino en el ámbito social e ir creando espacios y voces de denuncia del racismo. E aquí el papel crucial del movimiento indígena, frente a la apropiación de los espacios urbanos, y la formación de una cultura Quichua Otavalo urbana, viajera, cuya raíz cultural está en el pasado y la tradición, opuesta a la deshistorización de la vida.

...no me niego a tantas posibilidades, posibilidades para los humanos existen en ciertas etapas de la vida y si el mío es estar aquí o si me llega la hora de inmigrar y hacer otros conocimientos por otros lados, inmigraré... (A. Terán 2000)

"Conquistar los espacios ajenos", llegar a todos los rincones del mundo parece ser el mayor sueño de los jóvenes, no se niegan a ninguna posibilidad. No se puede negar que el arte y el viaje también son opciones de vida, los Quichua Otavalo la han sabido combinar muy bien, ahora hasta los "amestizados" ven en la reindianización una opción de vida. A esta opción se están uniendo también jóvenes de otros pueblos como los Salasacas, que como han expresado, textualmente, están asumiendo, la cultura Salasaca como una cultura moderna.

Como indígena mi meta y mi camino es el estudio, mi profesión sería de ayudarles como una maestra que tengo mi título a todas las compañeras y enseñarles, darles una mano

más para que aprendan como un artesano a defenderse dentro y fuera del país. (L. Oyangata 2000)

Mis sueños son estudiar, me gustaría irme de viaje con negocio... mis hermanos están allá los tres, dos están en España y uno está en Chile, a ellos si les va bien, después de estar aquí en Quito quiero irme a España, allá porque quiero ver a mis hermanos. (E. Ramos 2000)

Ahorita soy el presidente de este sector y estamos trabajando vamos ha hacer pequeños proyectos, acá vamos a hacer especialmente 4 proyectos pequeños, la calle principal esta empedrado una parte y queremos acabar hasta la pana (F. Lema 2000)

Los sueños de los Quichua-Otavalo están aquí y allá, y más allá, en los viejos, en los no viajeros, los adultos, los jóvenes, artistas, profesionales, empleados, comerciantes y todos estos son los sueños de todo un pueblo "transnacional", cuya realidad actual ve venir una generación de Quichuas Otavalo quiteños, guayaquileños, colombianos, brasileños, venezolanos, europeos, estadounidenses, la generación próxima se definirá en ellos mismo, tanto por los que se van como por los que se quedan y los que regresan.

Seguiré en los negocios, para seguir viviendo y para seguir tecnificándome, me encanta la tecnología estoy tratando de meterme en la pura tecnología, yo pienso para mi no hay nada mejor que sea mejor inventado el Internet, es que es en realidad estar en todas partes al mismo tiempo, y desde donde quiera que esté he de revisar el Internet a ver si alguien se acordó de mí, lo que haré seguir en eso y ser menos ignorante. Ahora en Ecuador, estoy queriendo quedarme.....mi lugar favorito en el mundo es Ecuador (A. Ruiz 2000)

Mi fantasía sería ser cantante de hip hop, si he compuesto, había un grupo de amigos que estábamos haciendo un grupo porque nos iba a dar apoyo el INFA, pero eso era el sueño de cada uno. Metiéndonos a la realidad, quiero ser profesional....sacar mi título de ingeniero en sistemas, nada más, si me gustaría ayudar a mi gente..... (J. Lema 2000)

Hoy, las voces de los músicos de Peguche tienen otras historias más que contarnos, el "Peguche tío" es hoy distinto, pero el orgullo de pertenecer a esta tierra sigue latente, a pesar de los problemas que puedan encontrar.....

Cunan tutami risha nircangui
Dijiste que hoy en la noche saldrías
Taita mamata llullashpa llucshini
Mintiendo a mis padres yo salí
icramushalla nishpa Rin
Voy a regresar nomás diciendo salí
Otavaloman chayashpa tupan
Al llegar a Otavalo me encontré
Cumbacunata peña pungupi
Con unos amigos en la puerta de la peña.
Jacu ucuman nishpam pushahuan
Vamos diciendo, me llevaron
Cushi, cushimi yacurcanchi.
Contentos entramos
Ucuman yaicushpami tiarinchi
Ya adentro todos nos sentamos
Caimanda chaimanda caramun.
De todos lados nos brindaron
Wayusa cacpi cerveza cacpi
Wuayusas y cervezas
Acha achami ufiashcanchi,
Mucho habíamos tomado
Europa causaycunata rimanchi
Y conversamos de la vida de Europa
Cayta chaytami bullayanchi
Con una cosa y otra se armó la algaravía

*Machay yalirinajushpa nirinchi
Ya todos chumados pensamos
Pegucheman tigrana canchi.
Tenemos que regresar a Peguche
Tandanajushpa llucshircanchi
Juntándonos todos habíamos salido
Cuandra cuandralla callarinchi
De cuadra en cuadra caminamos
Ashata cashcahuanga tupanchi
Más tarde nos encontramos
Mishucunata machascata,
Con unos mestizos chumados.
Cayshu chaishuan macanajurcanchicha
Con uno y otro creo que habíamos peleado
Imashinacha llactarcanchi
No se como habremos llegado
Cayandipa tugarishpa yachanchi
Al otro día que nos encontramos, supimos que
Chompa, zapato chingashcata
Chompas y zapatos se habían perdido.
Allitashnapash shinashca purinchi
Como si fuera bueno andamos haciendo esas cosas.
Saquinata yashun
Pensemos en dejar.
Rumishina shinchi runacuna cashun
Seamos hombres fuertes como la piedra
Sumac causaita tarincapac.
Para tener una buena vida.*

CAPITULO IV

DE LAS IDAS Y LOS REGRESOS, DE LO QUE CAMBIA Y LO QUE QUEDA.

**“Nos quedan, memorias,
Pasados y presentes.
Tierra entre las manos,
Rostros de maíz.
Nos quedan, conexiones,
espacios en el ciber-pacha,
Comunidades virtuales,
Pasos en los mejores
o los peores lugares
Del mundo.
Nos quedan, imaginarios,
Sueños de lo que puede ser Otavalo
Luego del diluvio
de la modernidad”**

4.1 De lo Ya Dicho.

Bajo la premisa de que la cultura Quichua-Otavaló, por su tradición de "nómadas" ha sido muy abierta y ha interactuado con el mundo exterior, más que ningún pueblo indio del Ecuador he querido, a través del estudio de las migraciones de los Quechua Otavaló de la comunidad de Peguche a Quito, acercarme a las particulares circunstancias de sus viajes y sus regresos, así como a las particularidades de una de las comunidades más conocidas del pueblo Quichua Otavaló.

- ❖ La primera conclusión que debo mencionar es que este pueblo ancestralmente ha sido interactuante en distintos espacios, las "migraciones" para este pueblo no son las categorías de estudio de las ciencias social actuales; la movilidad social ha sido y es forma de vida ancestral de los Otavalos, los "mindaláes" son hoy los más expertos "comerciantes" Quichua Otavaló, que pese a las consecutivas "conquistas" ha sabido ser un pueblo digno. Es una "cultura viajera", cuyos runas pocas veces viajan para quedarse en determinado sitio por un largo tiempo, el juego está entre el ir y venir, su negocio esta en el llevar y traer y esta forma de ser constituye una herencia cultural que se ha guardado por generaciones.
- ❖ Sin embargo esta forma de vida de los migrantes de antes, son diferentes a los de hoy y sus consecuencias son muy diversas; Es claro que los contextos no son los mismos, y hoy esta constante interacción ha traído evidentes cambios tanto en los sitios de destino, como en las comunidades de origen. Por ello, se puede hablar de una nueva imagen o "realidad urbana", muy alejada de los conceptos tradicionales que se tenía de la "urbe", del cual se creía era un espacio meramente mestizo o talvez "blanco"; Y por otra parte también ha cambiado el concepto de "museo" idílico que se le asignaba al espacio rural, visto como lo "no contaminado". La vida diaria de estos espacios ha ido más allá de las rupturas teóricas irreconciliables entre lo local/global, lo tradicional/moderno, etc., y constituyen hoy, espacios de interacción dentro del acelerado proceso de globalización.

- ❖ Creo entonces que se puede pensar en una especie de convivencia entre estos espacios o modos de vida, este pueblo lo ha venido haciendo, pero no ha pensado en que las consecuencias pueden un momento ir en su contra. Creo que si hasta hoy ha funcionado es porque su identidad y tradición han sido muy fuertes.

El migrante de antes, fortalecido internamente y con identidad sólida ha podido “mostrar” su rostro en cualquier parte del mundo y ha sabido mantenerse a pesar de las fronteras étnicas; lamentablemente hoy nuestra cultura esta debilitada, tal vez recibió más de lo que dio y corre peligro de quedar a la deriva. Es un pueblo que esta en un punto clave de su trascendencia, para esto –decimos- imposible aislarse, sino fortalecerse, reencontrarse, realimentarse, etc.

Urgentemente sus líderes, sus comunidades deberán pensar en una estrategia de organización que vaya más allá de lo local a lo mundial, porque su pueblo, sus jóvenes hombres y mujeres están ahí. El presentarse al “juego” de la modernidad con identidad es muy importante, así incluso las apropiaciones y recreaciones tendrán significados propios.

- ❖ En gran medida podríamos determinar que en el caso de la cultura Quichua Otavalo, este juego del ir y venir, es lo que le ha permitido mantener su identidad. La retroalimentación que busca y consigue en la comunidad le permite salir fortalecido a presentarse hacia afuera; así como los aprendizajes del mundo global le permite desarrollar tecnologías de trabajo, de sobrevivencia, y sobre todo le permite deliberar sobre que quiere ser y cual es la forma de vida que apela a una vida mejor. Podríamos decir que le ayuda a optar por algo, por ello hay actualmente gran cantidad de Quichuas Otavalo que prefieren y buscan regresar a la vida comunitaria.
- ❖ Hoy el pueblo Quichua Otavalo tiene la necesidad y los instrumentos económicos, sociales y políticos para reinventar la idea de "progreso economisista" que parece prevalecer, por otro más humano y comunitario construido por sus padres y abuelos, un desarrollo propio con identidad actual. Su creatividad y empuje exigen que ello sea el nuevo proyecto colectivo de este pueblo.

- ❖ La presencia del indio, más aún del Quichua Otavalo, no ha pasado desapercibido en las ciudades, los "otros" siempre han creado "fronteras étnicas" que se han traducido en insultos, burlas o quejas a su forma de ser, de vestir, de hablar, distinta a la cultura dominante "mestiza"; pero pese a ello las ciudades no han podido negar su presencia, ni la "campesinización" de grandes sectores de los alrededores de la ciudad.

La cohesión de los migrantes en "barrios jóvenes" ha traído por una parte, la reproducción de algunas de las más fuertes prácticas culturales como; el idioma, las fiestas, la vestimenta, la religiosidad, etc.; por otra parte se ha dado una especie de "aislamiento" de éstos en barrios, indios, campesinos, pobres: donde el migrante puede hacer "todo" lo que quieran, fuera de ella no. El espacio privado es para sí "igual" mientras el espacio público es discriminador. Sin embargo, las relaciones sociales no han podido obviar al "otro", porque se han establecido y le han traído a la urbe nuevos aprendizajes.

La diferencia en el caso otavaleño, es que de alguna manera se ha logrado trascender, más que otros pueblos la barrera de lo privado a lo público para desarrollar sus actividades. La vestimenta, el idioma, elementos que diferencian del otro han podido trascender al espacio público con menos recelo que antes.

Además, el conocimiento que tiene de diversas culturas le ha dado la posibilidad de moverse sin mayor dificultad en otros espacios y le ha permitido desarrollar un tipo de relación no solo comercial o de mercado con otras culturas, sino entablar relaciones interculturales. Los Quichua Otavalo se caracterizan por la facilidad para relacionarse comercial y culturalmente con los "otros".

- ❖ El "patrimonio cultural popular" se ha enriquecido y diversificado por la presencia de los migrantes. En los últimos años las ciudades andinas han sido escenario de encuentros y de desencuentros, estos últimos producidos por las desigualdades sociales y económicas y la falta de tolerancia a los "otros" a los foráneos o extraños a la cultura urbana matriz (Altamirano 1999) A medida que van creciendo los conflictos también la complejidad de esta nueva identidad urbana, la música, los colores, los sentimientos, dan un nuevo tono a la capital, a pesar de que se pretenda esconderla. Esta realidad devela la realidad plurinacional del país, así como la presencia de la cultura Quichua Otavalo urbana.

❖ Esta interacción de culturas también ha traído al "patrimonio cultural comunal", una nueva cara, la de la modernidad, que muestra sus vivencias y apropiaciones no solo en el aspecto físico, por su nueva arquitectura, vestimenta, etc., sino también en la perspectiva, sueños y actitudes de los comuneros. Son más que nadie los jóvenes los que están asumiendo esta nueva identidad cosmopolita, aunque no niegan su ser indio; se escucha, se ve y se siente distinto, el inglés, el regués, sus parejas son parte de la comunidad, junto con el Inti Raimi y otras fiestas tradicionales.

❖ Vale recalcar sin embargo, que el problema indio no es solo de los indios, es del Ecuador porque de su solución dependerá el desarrollo y bienestar de todos. Nuestro país deberá reconocerse en su diversidad rompiendo el velo y engaño de la homogeneidad y el fantasma de la única, tan ansiada y engañosa, identidad uninacional. El desarrollo del resto de la sociedad mestiza también depende de su valor para aceptar su origen; y en cierta medida la lucha de los indios ha servido para que se empiece a hablar, aunque silenciosamente, de lo que son realmente los ecuatorianos de una identidad de país. Quizá como algunos antropólogos, sociólogos han mencionado: en la forma de ver al "otro", solo descubre una ambivalencia identitaria y una baja estima como ecuatorianos. Por ende esta desvalorización de sí mismos, crea conflictos, en la convivencia de la sociedad ecuatoriana diversa.

Las fronteras están marcadas por su sentimiento de poder y superioridad frente a los "dominados" y la "raza" es su creación para defenderse de sus propios "miedos" a acercarse a lo que no quieren ser. Solo la superación de estos prejuicios cambiará de rumbo de este pequeño diverso país, nuestro.

❖ El desarrollo y la urbanización de las ciudades tiene hoy que tomar en cuenta a los nuevos actores sociales urbanos, como el caso de los Otavalos, que va más allá de los espacios definidos como barrios populares. También le toca asumir al distrito metropolitano el aceptar los diversos procesos de desarrollo y nuevas formas de distribución espacial asumidos por los indios urbanos.

Este es el caso del Ejido y la calle Patria que tienen un nuevo y cotidiano actor el comerciante Quichua Otavalo, que junto con otros, ha iniciado a mi entender un proceso de apropiación de un espacio tradicionalmente mestizo. Los actuales actores del desarrollo urbano son hoy el estado, el sector privado, los sectores populares y los indios urbanos.

Los patrones socioculturales en espacios como los mencionados se asumen distintos, los modos de vida urbana ya no son solo los del “mestizo” son también los del indígena; Las pandillas, los clubes deportivos, la convivencia en barrios muy diferenciados, incluso el ir al campo como forma de alejamiento del bullicio de la ciudad, trae a la ciudad nuevas formas de ser.

- ❖ Hoy en día los elementos que definen la identidad son diversos y complejos, ya no son solo la relación con la tierra, el idioma o la vestimenta la que determina si es indio o no, hay otros como el sentido de pertenencia, aún está la opción de reconocerse indio aunque no hable la lengua, no lleve la vestimenta o se viva en la ciudad. Estas identidades desterritorializadas y desmaterializadas son parte de las identidades urbanas actuales. Actualmente, las identidades indias se construyen en las ciudades tanto como en los campos, en las urbes tanto como en lo rural.
- ❖ Los roles tradicionales de los hombres, mujeres, viejos, niños también han cambiado, hoy por ejemplo las mujeres salen a las ciudades, son migrantes, ya no están solo como amas de casa, están tanto como los hombres en distintos espacios, como comerciantes, artesanas, estudiantes, profesionales, etc. Los niños que antes no migraban, ahora a muy temprana edad migran tal como sus padres, en muchas ocasiones solos, ya no se quedan a ayudar a los padres en las labores del campo. Por ello incluso hoy se ha denunciado que los mismos indígenas están explotando en el exterior a niños indígenas, son estas las formas de vida que deben repensar los Quichua Otavalo, si pretende mantenerse como una cultura diferente que impugna formas de vida basadas en la injusticia. Estos cambios de roles suponen también readecuación de la dinámica cultural del Quichua Otavalo en lo local y global, que hoy parece haber aceptado ciertas modificaciones, no todas.

4.2 Lo que Todavía Queda por Descubrir.....

Pese a ser parte de esta realidad urbana y haber podido compartir algunos de los sentimientos y experiencias de los migrantes otavaleños, me quedan grandes interrogantes en torno al Quichua Otavalo de unos años después. Y de las cosas que quedan por hacer para que este pueblo ancestral no se pierda en un camino que no pensó para sí, sino en el que le dieron marcando desde occidente y que enloqueció a gran parte de la humanidad con sus sueños de “libertad”, “progreso” y “poder”. Lo que queda es el repensarse a sí mismo. Creo que la gran lucha de hoy debe ser el cambiar el sistema de desigualdad interna y afrontar nuevas realidades, como:

- ❖ Durante siglos, la fortaleza de este pueblo ha estado en saber mantener el control de gran parte de sus elementos culturales, en mantener y apropiarse de elementos y resignificarlos, más no en su aislamiento. Hoy es necesario recuperar su capacidad de autodeterminación cultural.
- ❖ El proceso de hibridación cultural es hoy sinónimo de homogeneización, ¿cómo se puede ser diferente? Si la llamada interculturalidad solo se da de un lado, y el indio sólo inspira paternalismo, o es considerado como parte de un juego pintoresco e integracionista por parte del estado. O sea “el primo” para la mayoría de la sociedad no india. ¿Acaso la sociedad mestiza no tiene gran responsabilidad en ello?
- ❖ Hoy, no es posible pensar, que solo el indio se hibridan, los mestizos también están en ese camino, su realidad y su identidad indeterminada le ha llevado a buscar “héroes”, “prototipos” y “líderes” en lo gringo, en lo extranjero, no en lo nacional. Hay también algunas experiencias que muestran como en las comunidades los mestizos se hibridan de lo indio, está claro, entonces, que este proceso se desarrolla de distintos lados.
- ❖ Frente al acelerado proceso de aumento de los “indios urbanos”, la organización debería crear políticas de tratamiento sobre esta nueva realidad, especialmente en el caso de los Quichua Otavalo o quizá ellos mismos deberán encontrar una forma de organización

apropiada, que responda a la transnacionalización de esta cultura; esto contribuirá a que las propuestas del movimiento indígena y su avance político puede contribuir a cambiar la cotidianidad de los indios en los distintos espacios en que se desenvuelven. No se trata hoy de poner a un lado lo “no campesino” como un momento se pretendió desde el movimiento, creo que se trata de unirnos y actuar desde distintos espacios para lograr los objetivos trazados. Ya que el indio urbano se ha convertido en símbolo de resistencia cotidiana.

Además, debemos estar pendientes de que respuesta dará el mundo sobre los inicios de la transnacionalización de la organización, que parece poner en peligro la “tranquilidad y estabilidad de los países poderosos, como ellos mismos lo han afirmado. ¿Cómo se tomará la nueva realidad de la transnacionalización de la organización?

❖ ¿Las culturas viajeras son nuevas identidades o nuevas formas de lo viejo? Podemos y debemos construir un sueño Quichua Otavalo que se sustente en la historia, en el pasado, en el no olvido de la vida, cuando el nuevo pensamiento posmoderno nos alcanza y apela a la deshistorización de la vida.

❖ ¿Tiene sustento las acusaciones de que los Quichua Otavalo son una cultura altamente desarraigada y aculturizada? A mi criterio es un pueblo que sin las relaciones económicas, sociales y culturales micro, propias, como la redistribución, los rituales, la organización trabajo familiar, las redes de producción-comercialización, las obligaciones, los hábitos, etc. no tendría la gran importancia de la que goza. Si este pueblo ha asumido creaciones y recreaciones de su cultura, es justamente lo que le ha mantenido. En este caso, conceptos como el de hábitos nos ayuda a explicar como hay ciertos sentimientos, principios colectivos que ayuda al mantenimiento de relaciones que los diferencias de otros grupos sociales.

Se debería construir un proyecto de vida propia, sino de que nos sirve la “autonomía” conseguida en los Derechos Colectivos de los Pueblos y Nacionalidades Indígenas del Ecuador y las garantías constitucionales. No puede un reconocimiento conseguido con vidas, quedar para justificar líricamente nuestra existencia, si no es para adoptar nuevas formas de sobre vivencia.

El reto que sigue frente al estado es exigir, a más de participación política en las decisiones publicas, el conseguir que se retribuya a los pueblos y nacionalidades indígenas, con atención y recursos, por las ganancias que genera las identidades locales al desarrollo turístico del país, en especial a las comunidades indígenas de Otavalo, que le da identidad a todo un país.

- ❖ Me parece importante estudiar más profundamente los espacios públicos y privados, los cambios y traspaso de roles que viven los migrantes, la transformación de estilos de vida y de relaciones socio culturales que permitirán vislumbrar más a fondo las “nuevas identidades” urbanas.
- ❖ La Antropología urbana deberá tomar en cuenta que la comunidad también forma parte del proceso de globalización, está conectada, interactúa en el proceso de migración, porque un estudio “en la ciudad” también compete al campo, y los paradigmas respecto a la Antropología urbana deben generar discursos paralelos.
- ❖ Otro estudio sobre el tema talvez podría llamarse “La cultura viajera de los Otavalos”, por su constante ir y venir, por su transnacionalización y porque el viaje a Quito, Guayaquil, Cuenca u otras ciudades del Ecuador son solo una escala para llegar a nuevos países y continentes o para luego volver a Peguche.
- ❖ El cómo conseguir que a mas de las teorías abramos el corazón para entender que todos somos seres humanos con culturas distintas, y entender que el problema de la identidad a más de palabras necesitan del corazón para poder entender que la vida esta basada en la diversidad, precisamente para conservarla, no para dejar que muera, éste será un reto de todos como humanidad.

Bibliografía

- Altamirano, Teófilo (1999) "Culturas Regionales en Ciudades de América: Un Marco Conceptual" En América Indígena No 4. Lima.
- Aroncena, José. (1997). Desarrollo Local: Un Desafío Contemporáneo. Uruguay.
- Almeida, Ileana (1999) Historia del Pueblo Kechua. Quito.
- Auge, Marc (1992) Introducción a una Antropología de la Surmodernité. Paris.
- Bengoa, José. (1996) Racismo Intolerancia y Multiculturalidad. Santiago.
- Bengoa, José. (1996) Crítica a la Modernidad Compulsiva. Santiago.
- Bengoa, José (1996) Acerca de la Modernidad en América Latina. Santiago
- Briones, Marena (1999) Ciudadanía, Frontera étnica y Compulsión Binaria. ICONOS No6. Quito.
- Brunner, José (1990) Diagrama de la Globalización Cultural. Santiago.
- Bourdieu, Pierre (1994) El Sentido Práctico. Barcelona.
- Bourdieu, Pierre (1994) Razones Prácticas. Barcelona.
- Bonfil, Guillermo. Lo Propio y lo Ajeno: Una Aproximación al Problema del Control Cultural.
- Castells, Manuel (1996) El Poder de la Identidad.
- Caragio, José. (1997) Perspectivas del Desarrollo Regional en América Latina. Argentina.
- Centro de Investigaciones Ciudad. (1995) Al Encuentro de Una Ciudad para la Vida. Quito.
- CONAIE. Las Nacionalidades Indígenas y sus Derechos Colectivos en la Constitución (1999)
- CONAIE. Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador (1988) Ecuador.
- CONADE. (1990) Migración y distribución Espacial. Quito.
- Congreso Nacional. (1998) Constitución Política del Ecuador. (Ecuador).
- Constantine, Mario (1997) Tensiones de Fin de siglo: Tensiones, Ciudadanía y Multiculturalidad. Quito.
- Cliche, Raúl y García, Fernando (1999) Escuela e Indianidad en las Urbes Ecuatorianas. Quito.
- Delgado, Guillermo (1996) Ensayo: Entre lo Popular y lo Étnico. Notas de un Debate para un Debate. Quito.
- Delgado Manuel. (1999) El Animal Público. Barcelona.
- García, Canclini (1989) Culturas Híbridas. México.
- García Canclini, Nestor (1991) ¿Reconstruir lo popular? Argentina.
- Geertz, Clifford (1990) La interpretación de las Culturas. Barcelona

- Guerrero, Andrés. (1988) Ciudadanía y Fronteras Étnicas. ICONOS No 4. Quito.
- Gutiérrez, (2001) Ensayo: Quito una Ciudad Para Vivir. Quito.
- Haboud, Marleen (1998) Quichua y Castellano en los Andes Ecuatorianos. Quito.
- Hans Seidel. (1997) Identidades Indias en las Ciudades. Quito.
- Hopenhayn, Martín. (1996) Los Mil Reflejos de la Subjetividad.
- Ibarra, Hernán. (1999) Intelectuales Indígenas y Neindigenismo e Indianismo en el Ecuador. ECUADOR DEBATE N0 4. Quito.
- Instituto de Pastoral Andina (1996) Ciudades Andinas y Desarrollo Regional. Lima.
- ICONOS. (2001) Revista de FLACSO, No 10 y 11. Quito.
- ICCI. (2000) Existen Pueblos Indígenas en la Capital Ecuatoriana. 2000)
- Kigman, Eduardo. (1999) La Identidad Perdida de los Ecuatorianos. ICONOS No7. Quito.
- Kigman, Eduardo (1992) Ciudades de los Andes. Quito.
- Jelin, Elizabeth. (1999) Como Construir Ciudadanía. Ámsterdam.
- Jaramillo. (1973) Obraje de Peguche. Quito.
- Lema, Patricio. (1995) Los Otavalo Cultura y Tradición Milenaria. Ecuador
- Lentz, Carola (1997) Migraciones e Identidad Etnica. Quito.
- Lobato, Claudio (2001) Cultura Popular: Hacia una Redefinición. Buenos Aires.
- López, Alberto. (1999) Una Antropología de las Sombras. España.
- Lozano, Alfredo. (1997) Cuzco, Modelo Simbólico de la Cosmología Andina. Quito.
- Moreno, Segundo y Salomón, Fank (1991) Reproducción y Transformación de las Sociedades Andinas Siglo XVI y XX. Quito.
- Mauss, Marcel. (1979) Sociología y Antropología. Madrid
- Muratorio, Blanca. (1994) Imágenes e Imagineros. Quito.
- Makowski, Sara (2000) Ponencia FLACSO-Ecuador. Quito.
- Monnet, Nadja. (2001) Multicultural Urbanas. España.
- Obando Segundo. (1996) Tradiciones de Imbabura. Quito.
- Otone, Ernesto. Hopenhayn, Martín. La Dimensión de los Nuevos Escenarios de la Globalización. Una perspectiva de América Latina. Santiago.
- Ortiz, Renato. (1998) Ensayo: El viaje, lo Popular y el Otro. Bogotá.
- Pérez, Salvador. Ensayo, Análisis de las Trayectorias Habitacionales. México.
- Portal, Ana María (1993) La Cuestión de la Identidad Urbana. México.

- PRODEPINE. (1996) Comunicación Social y Pueblos Indígenas en el Ecuador.
- OIT. Convenio 169 de la OIT Sobre los Pueblos Indígenas y Tribales (1989) Panamá
- Rivadeneira, Severo y Zubritski, Yuri (1977) Algunas Observaciones de Campo entorno a un Grupo Quechua Mitimae. En Revista Sarance #4.Otavalo.
- Salomon, Frank. (1979) La Yumbada: Un Drama Ritual Quichua en Quito. Quito.
- San Félix, Alvaro (1988) Monografía de Otavalo Vol. 1 y 2 I.O.A. Otavalo.
- Santana, Roberto. (1998) Desarrollo Territorial y Diversidad Cultural: Los Desafíos de la Nueva Economía. Chile.
- Salman, Ton y Kigman, Eduardo. (1999) Antigua Modernidad y Memorias del Presente. Quito.
- Sánchez Parga, José. (1996) Identidad Nacional y Globalización. Quito.
- Tocagon, Fernando (1997) Migrantes Indígenas en Quito. En Identidades Indias en las Ciudades Quito.
- Unda, Mario. (1992) Quito, o las dos Caras de Dios. REVISTA CIUDAD N0 8.Quito.

Otros

- Barbero, Jesús Martín (2000) Dinámicas Urbanas de la cultura. En <http://www.antropologia.com.ar/articulos/jmb.htm>
- García, Canclini (2000) Culturas Urbanas de fin de siglo: La Mirada Antropológica. En <http://www.unesco.org/issj/rics153/canclinispa.html>
- Iglesias, David (2001) Revista Bibliográfica de Geografía y Ciencias Sociales. Barcelona. <http://www.ub.es/geocrit/b3w-5>
- López, Alberto (2001) Una Antropología de las Sombras. <http://seu.iaa.upf.es/transits/c-resenya1.htm>
- Monnet, Nadja (2001) Hacia Una Antropología de los Urbanos. <http://seu.iaa.upf.es/transits/c-resenya2.htm>
- MOIQ. www.quito.gov.ec/homequito/ciudad/qmilena.htm
- Pérez, Salvador Ramírez. salvador@colmich.edu.mx
- Parlamento Indígena de Quito. www.memoria.com.mx/133/parlamen.htm
- www.upsq.edu.ec/upsq/producto/dciudad.htm

Material Adicional

- Material de la prensa
- Documentos de la tenencia política de la comunidad de Peguche.
- Material de Archivo como: Boletines de prensa y recortes de Periódicos.
- Actas y Memorias de Asambleas del Movimiento Indígena de Quito MOIQ.

Entrevistas y Testimonios

10 Testimonios de migrantes de la parroquia de Peguche.

1 Testimonio de un migrante P'urhepecha de México (testimonio comparativo)

Rosa Lema (2000) Reside en Peguche.

Manuel Lema (1999) Reside en Quito.

Fabián Lema (2000) Reside en Peguche.

Delia Remache (2000) Reside en Quito

Amado Ruiz (2000) Residen en Quito y el exterior

Alberto Terán (2000) Reside en Peguche

Lucila Oyagata (2000) Reside en Peguche

Humberto Santillán (1999) Reside en Quito

José Lema (2000) Reside en Quito

Elena Ramos (2000) Reside en Quito.

Marcelo Maigua (2002) Reside en Quinchuquí y el exterior.

Pavel Rodríguez (2001) Reside en Morelia

6 entrevistas a autoridades, líderes y comuneros de Peguche.

Rosa Lema (2000) Antigua líder de Peguche.

Narciso Lema (2000) Antiguo Líder de Peguche

José Lema (2000) Presidente de la junta Parroquial y Profesor

Alberto Lema (2000) Secretario de la Tenencia Política de Peguche.

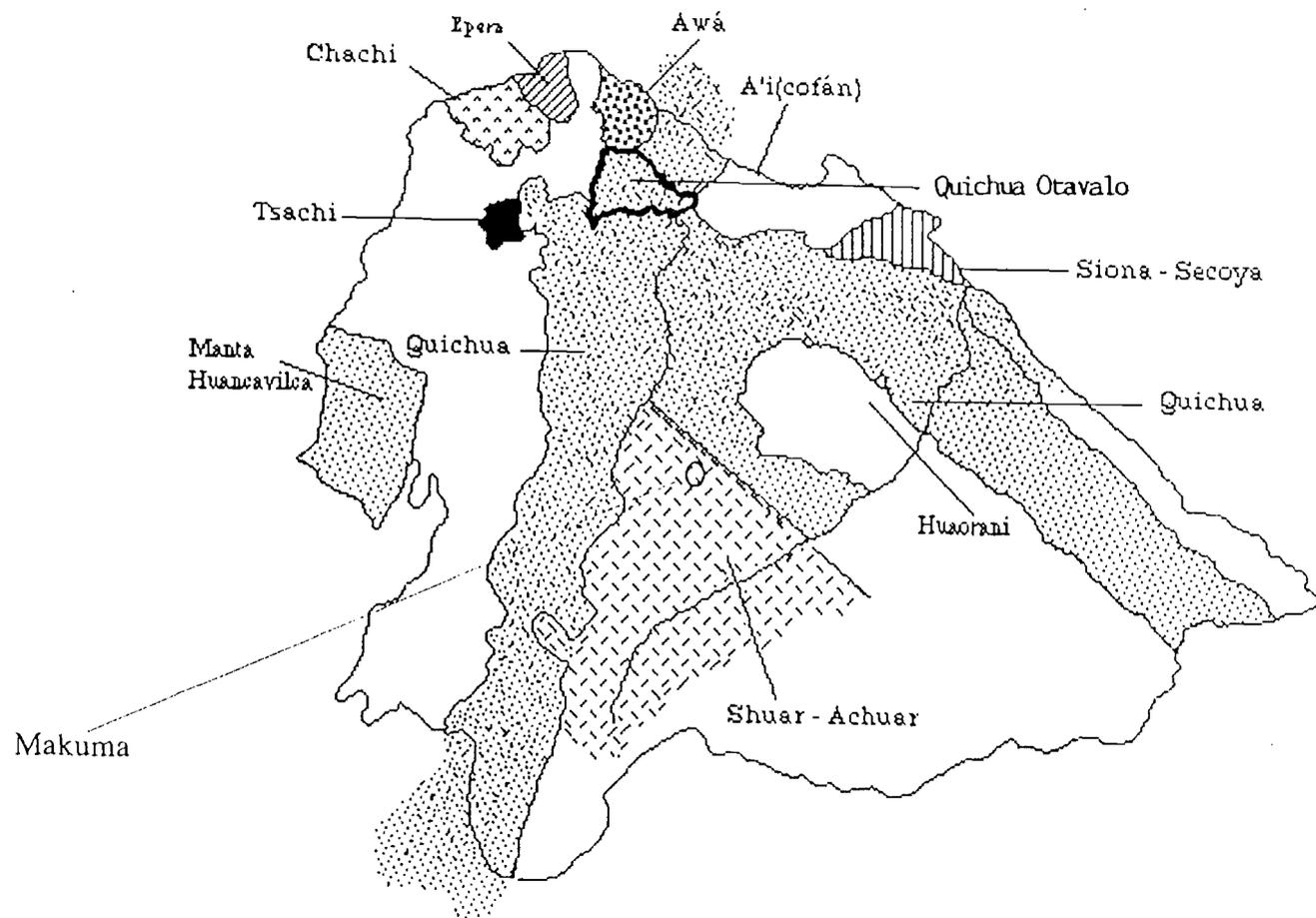
Manuel Lema Pineda (comunero-migrante)

Alejandro Terán (comunero)

ANEXOS

MAPA DE LAS NACIONALIDADES INDIGENAS DEL ECUADOR

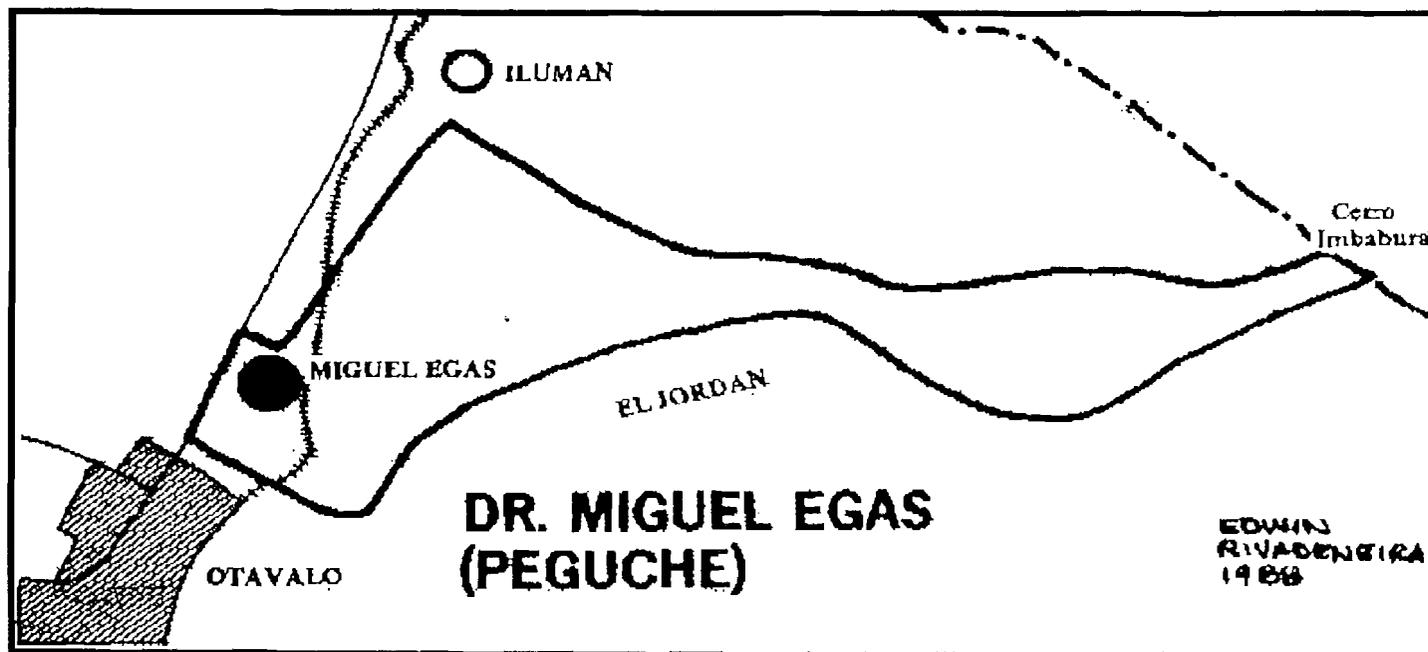
OCEANO PACIFICO



COLOMBIA

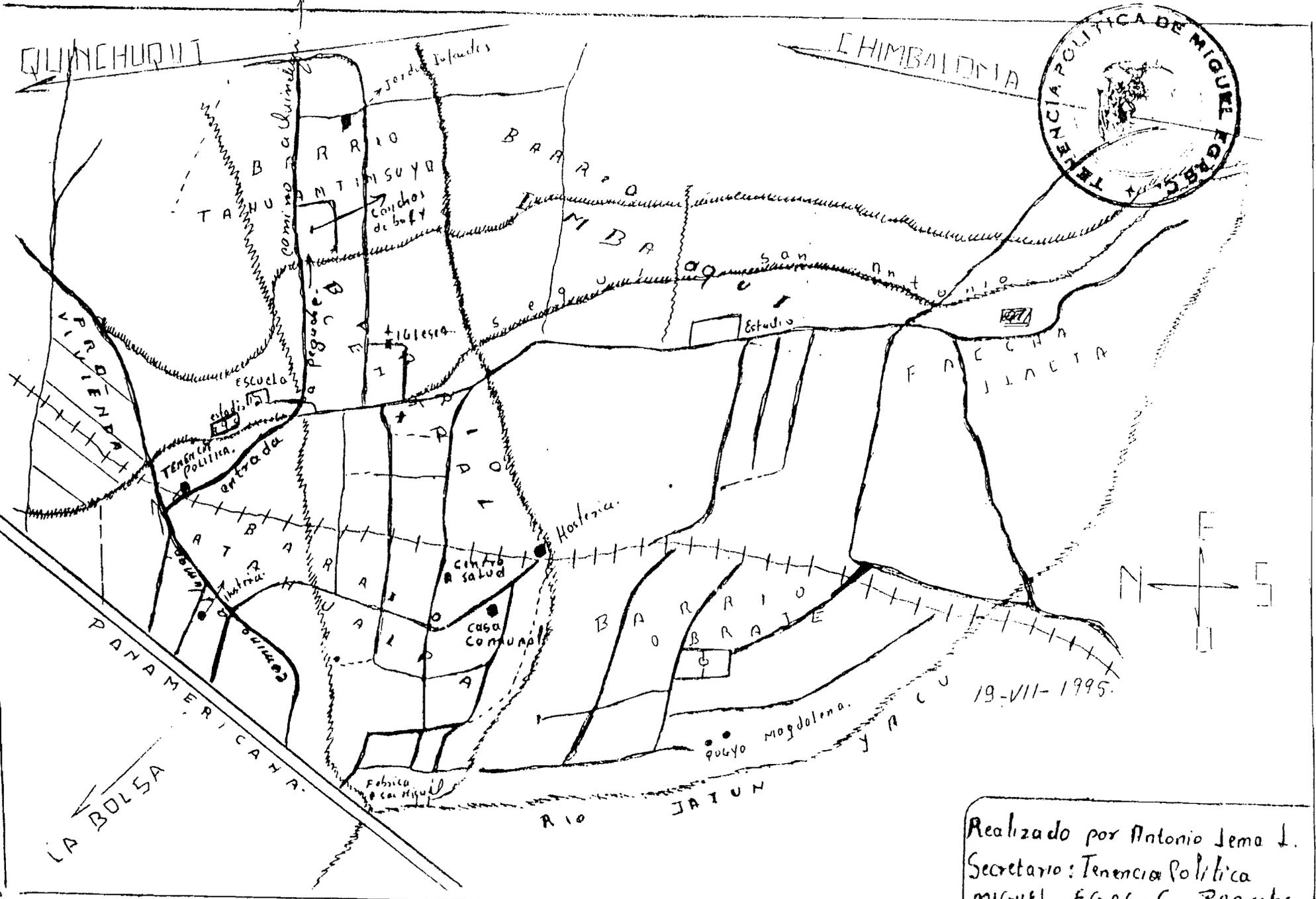
PERU

Parroquia Miguel Egas Cabezas – Peguche



QUINCHUQUI

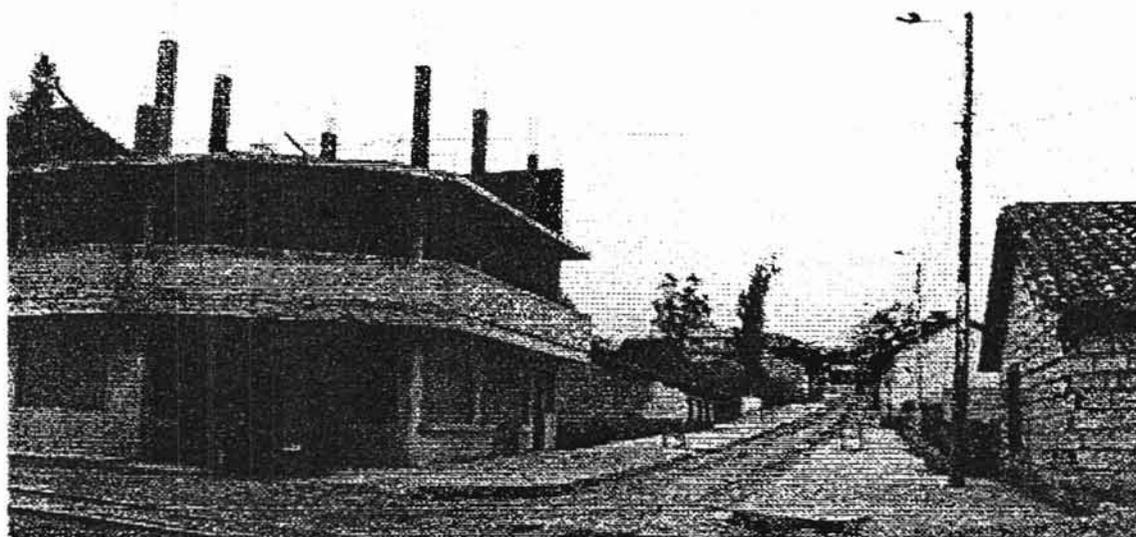
CHIMBAUTIA



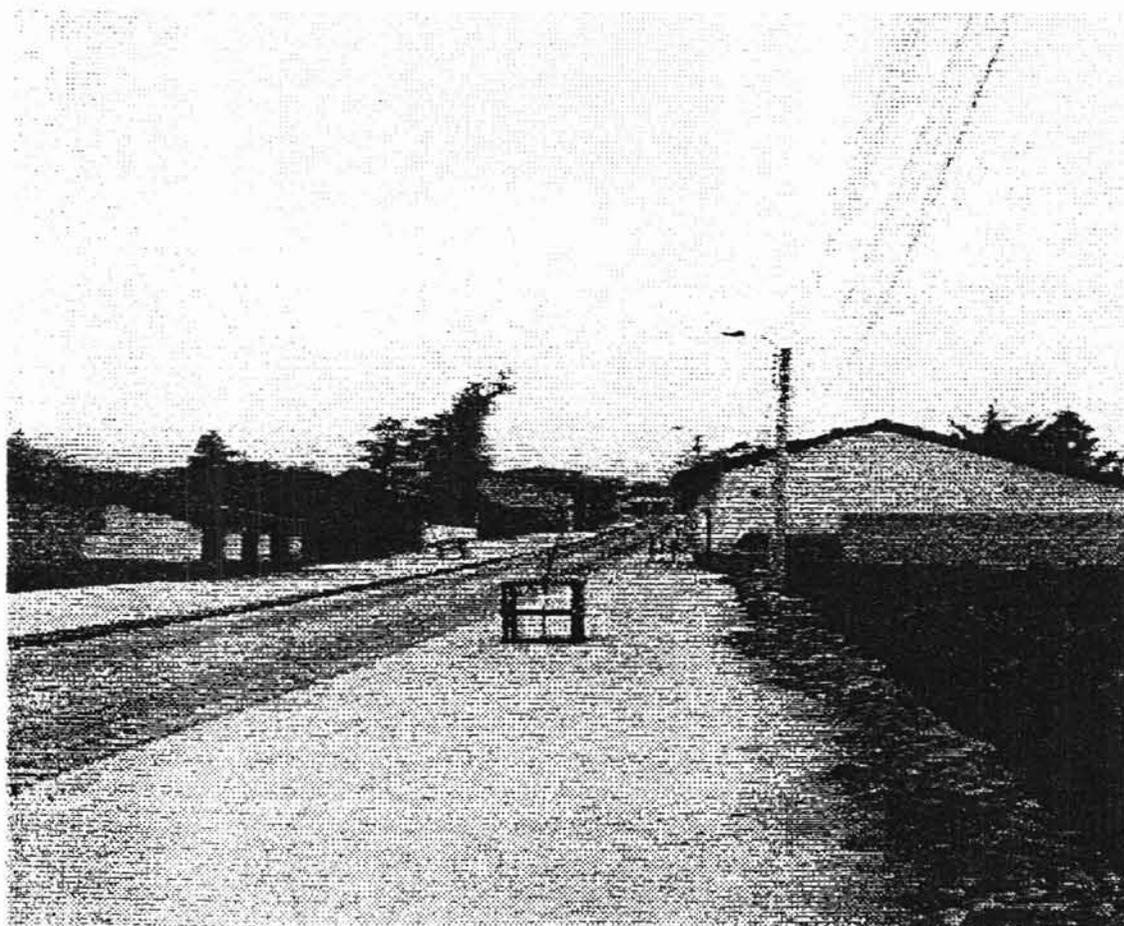
19-VII-1995

Realizado por Antonio Jema J.
Secretario: Tenencia Política
MIGUEL-EGAS-C-Peruche.

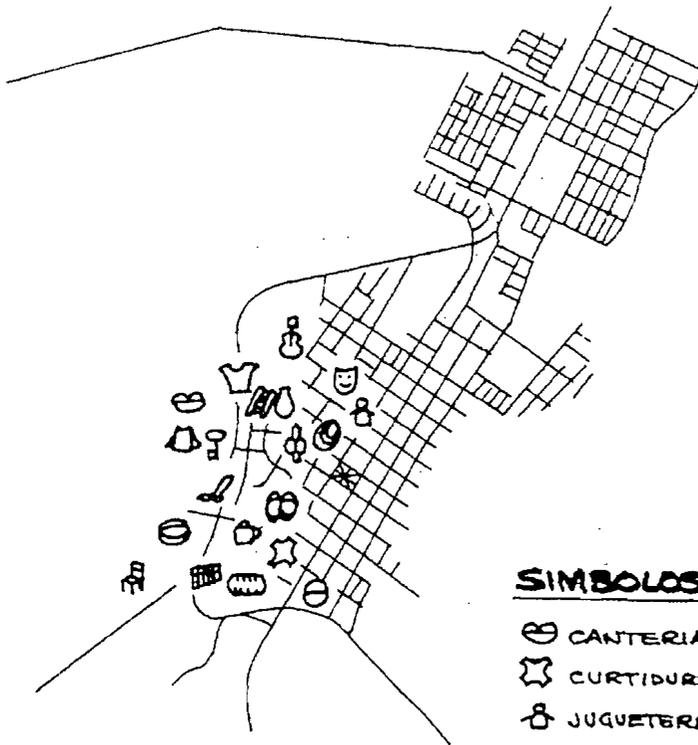
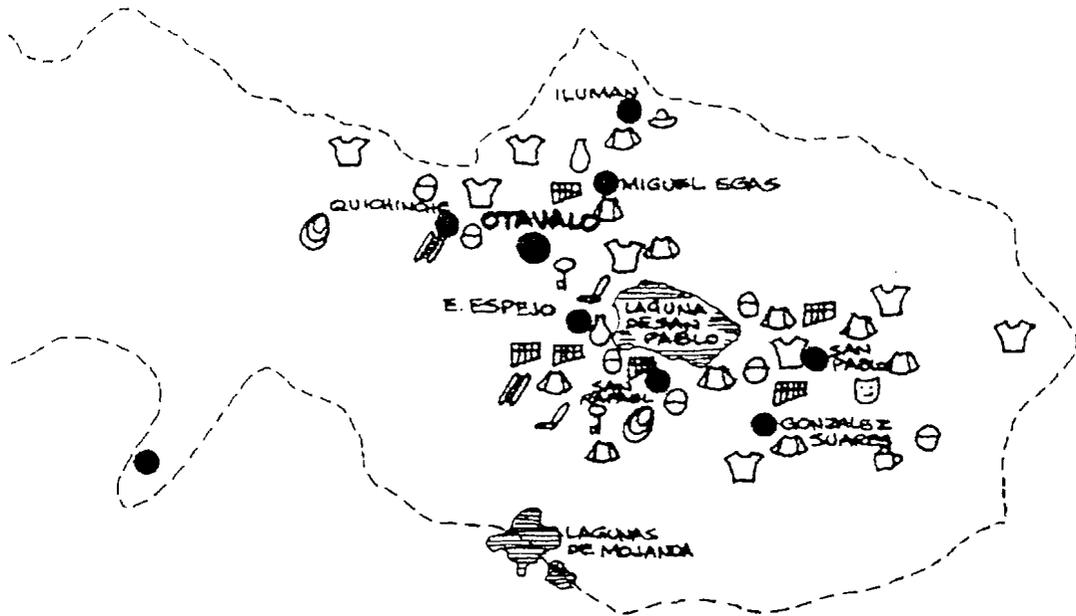
COMUNIDAD DE PEGUCHE



Calle Principal de Peguche



MAPA DE ARTESANIAS DE OTAVALO

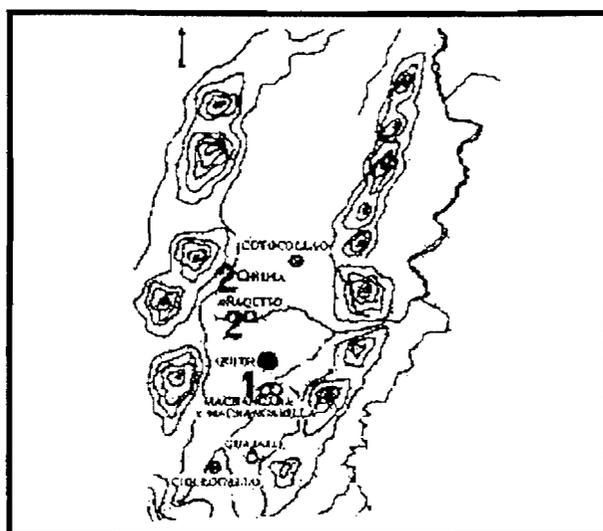


- ALPARGATERIA
- INSTRUMENTOS FOLKLÓRICOS
- LAUDERIA
- INDUMENTARIA BORDADA
- TEXTILERIA
- ORFEBRERIA
- ALFARERIA
- INDUMENTARIA FOLKLORICA
- JARCERIA
- TALLADO EN CACHO
- EBANISTERIA
- HERRERIA DE FORJA
- CESTERIA
- CARTERIA
- CERERIA
- CURTIDURIA
- CARPINTERIA
- JUGUETERIA
- LATONERIA
- BATANERIA
- PIROTECNIA

SIMBOLOS

Edwin
Rivadeneira
1988

LLAJTAKUNAS PRINCIPALES DEL QUITO ABORIGEN



1. Probables raíces prehispánicas
 2. Centro urbano de origen prehispánico
- Fuente: Salomón 1980

CRECIMIENTO DE LAS CIUDADES LATINOAMERICANAS

CIUDAD	PAIS	POBLACION
México D.F	México	27.000.000
Sao Paulo	Brasil	25.000.000
Río de Janeiro	Brasil	15.000.000
Buenos Aires	Argentina	13.000.000
Lima	Perú	10.000.00
Bogotá D; C	Colombia	7.000.000
Santiago de Chile	Chile	6.200.00
Belo Horizonte	Brasil	5.000.000
Guadalajara	México	4.400.000
Porto Alegre	Brasil	4.100.000
Monterrey	México	3.900.000
Caracas	Venezuela	3.400.00
Salvador de Bahía	Brasil	3.200.00
Medellín	Colombia	3.000.000
La Habana	Cuba	2.300.000
Montevideo	Uruguay	2.100.000

Auge, Marc (1992)