

**FACULTAD LATINOAMERICANA DE CIENCIAS SOCIALES  
SEDE ECUADOR  
DEPARTAMENTO DE SOCIOLOGÍA Y ESTUDIOS DE GÉNERO  
CONVOCATORIA 2013-2014**

**TESINA PARA OBTENER EL TÍTULO DE ESPECIALIZACIÓN EN  
MIGRACIÓN, DESARROLLO Y DERECHOS HUMANOS**

**PAWKAR RAYMI.  
TENSIONES Y CONFRONTACIONES DE CLASE, EDAD E IDENTIDAD A  
PARTIR DE LA MIGRACIÓN TRANSNACIONAL EN LAS COMUNIDADES DE  
AGATO Y PEGUCHE**

**GUADALUPE DEL ROCÍO YAPUD IBADANGO**

**ABRIL 2015**

**FACULTAD LATINOAMERICANA DE CIENCIAS SOCIALES**  
**SEDE ECUADOR**  
**DEPARTAMENTO DE SOLICOLOGÍA Y ESTUDIOS DE GÉNERO**  
**CONVOCATORIA 2013-2014**

**TESINA PARA OBTENER EL TÍTULO DE ESPECIALIZACIÓN EN**  
**MIGRACIÓN, DESARROLLO Y DERECHOS HUMANOS**

**PAWKAR RAYMI.**  
**TENSIONES Y CONFRONTACIONES DE CLASE, EDAD E IDENTIDAD A**  
**PARTIR DE LA MIGRACIÓN TRANSNACIONAL EN LAS COMUNIDADES DE**  
**AGATO Y PEGUCHE**

**GUADALUPE DEL ROCÍO YAPUD IBADANGO**

**ASESORA DE LA TESINA: DANIELA CÉLLERI**

**LECTOR: JORGE DANIEL VÁSQUEZ**

**ABRIL 2015**

## **DEDICATORIA**

Este trabajo está dedicado a mi familia por dejarme caminar siempre hacia adelante, a las mujeres trabajadoras que día a día luchan por alcanzar sus sueños, en medio de la nada.

## **AGRADECIMIENTOS**

Al finalizar este trabajo de investigación quiero dejar constancia de mi agradecimiento a las personas que en todo momento me apoyaron, de forma especial a los profesores y profesoras del Programa de Sociología y Estudios de Género de la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO- ECUADOR).

De igual manera agradezco a los integrantes del Comité Organizador del Pawkar Raymi de las comunidades de Agato y Peguche, quienes me brindaron las facilidades para la realización del trabajo de campo. Al grupo de migrantes transnacionales de Peguche Tío y a la primera directiva del Carnaval de Agato 2015.

Y por último quiero agradecer a mi familia, base fundamental de mi realización como persona y como profesional.

## ÍNDICE

<b>Contenido</b>	<b>Páginas</b>
RESUMEN.....	6
INTRODUCCIÓN.....	7
CAPITULO I.....	8
CONTEXTO Y PLANTEAMIENTO HISTÓRICO.....	8
1.1 Los orígenes de la migración del pueblo Kichwa- Otavalo.....	8
1.2 Los momentos claves de la migración Otavala.....	9
1.3 Las fiestas tradicionales.....	10
1.4 La designación del Varachimbachic.....	16
CAPÍTULO II.....	19
REFLEXIÓN TEÓRICA SOBRE TRANSNACIONALISMO Y REMESAS SOCIOCULTURALES.....	19
2.1 Hacia una perspectiva de transnacionalismo del pueblo kichwa- Otavalo.....	19
2.2 Remesas socioculturales en el espacio transnacional.....	24
2.3 Debates teóricos en torno a clase y etnicidad.....	26
2.4 La identidad entre lo cultural y lo auténtico.....	31
2.5 Género y etnicidad.....	35
CAPÍTULO III.....	36
PAWKAR RAYMI: TENSIONES INTER E INTRA COMUNITARIAS DE MIGRANTES Y NO MIGRANTES.....	36
3.1 Repertorios migratorios en Agato y Peguche.....	36
Ubicación geográfica de Agato y Peguche.....	38
3.2 Los conflictos intergeneracionales en las trayectorias migratorias transnacionales...	42
3.3 Conflictos intercomunitarios en el nivel político.....	46
3.4 Conflictos de identidad y migración transnacional.....	48
3.5 La Ñusta y la invisibilidad de la mujer indígena.....	52
3.6 Los conflictos de clase en el antes, durante y después del Pawkar Raymi.....	53
CAPÍTULO IV.....	57
CONCLUSIONES.....	57
BIBLIOGRAFIA.....	59

## RESUMEN

El presente trabajo de investigación constituye un acercamiento a las tensiones y confrontaciones de clase, edad e identidad que se suscitan en torno a la migración transnacional y en el marco de la fiesta andina Pawkar Raymi, que se celebra en las comunidades de Otavalo, específicamente Agato y Peguche.

El trabajo está dividido en cuatro capítulos: en el primero se hace una retrospectiva histórica sobre la migración transnacional del pueblo Kichwa- Otavalo, aspectos culturales de las fiestas andinas; en el segundo es una discusión teórica sobre las categorías conceptuales de migración transnacional, remesas socioculturales, identidad, edad y clase; en el tercer capítulo se describen las condiciones de posibilidad donde pueden existir las tensiones y confrontaciones inter e intracomunitarias. Y en el último capítulo, se concluye con los hallazgos encontrados en el proceso de la investigación y se deja abierto el debate para posibles reflexiones teóricas en torno al tema.

La migración transnacional es el denominador común de la población indígena del cantón Otavalo, cuando los adolescentes culminan la educación básica, se establecen como prioridad el hecho de migrar hacia el extranjero, lo cual les permitirá sostener a sus familias, mediante el comercio internacional de artesanías, sin embargo uno de los motivos por los cuales retornan es, precisamente, por el núcleo familiar y aprovechan las fiestas andinas para su regreso. Un caso particular es la fiesta del Pawkar Raymi organizada por un grupo de la élite indígena de Otavalo con capital social, cultural y económico acumulado, a lo largo de su trayectoria migratoria.

En ese sentido, es indispensable analizar reflexivamente sobre los factores internos y externos que han influido en las tensiones de clase, edad e identidad, que se encuentran implícitas en la migración transnacional de los Kichwa- Otavalo.

## INTRODUCCIÓN

Las fiestas desde la cosmovisión andina constituyen procesos de reivindicación de la identidad cultural y, en el caso del pueblo kichwa-otavalo, se insertan en la dinámica de la migración internacional de larga trayectoria. El Pawkar Raymi es un compendio de las construcciones y reconstrucciones sociales, culturales y económicas que realiza el pueblo Kichwa- Otavalo por autodeterminación. Es el espacio del reencuentro familiar y comunitario, donde la música, el vestido y el compadrazgo adquieren una diversidad de sentidos. Es también la representación de la interdependencia entre lo local y lo global.

Sin embargo, la fiesta también es el espacio de disputa del poder y del discurso hegemónico de etnicidad (Guerrero, 2009), que toma el control sobre la vida social y cultural de una comunidad, donde se evidencian desigualdades sociales y económicas entre familias con capital migratorio y familias que se sumen en la pobreza estructural. Esto se pudo observar durante el trabajo de campo realizado en las comunidades de Agato y Peguche y que será detallado más adelante. En este contexto, la presente investigación presupone que estas tensiones por la reafirmación de la identidad y los procesos de diferenciación socioeconómica, en el marco del Pawkar Raymi, aún no se han profundizado. Es así que la pregunta central, es entender cómo la migración internacional ha influido en los procesos de construcción y reconstrucción de la identidad cultural del pueblo Otavalo y cuáles son los conflictos que se han generado en torno a las variables de edad, clase e identidad.

Estas aportaciones forman parte del proyecto de investigación que se llevó a cabo en las comunidades de Agato y Peguche, donde se recopiló información con fuentes claves de las dos localidades, y de esta manera establecer una metodología comparativa y con entrevistas a profundidad. Siguiendo un orden lógico se ha definido una parte introductoria, en la cual se hace un mapeo histórico sobre la fiesta indígena en las dos comunidades; se ha identificado el enfoque teórico con la perspectiva del transnacionalismo remesas socioculturales y reflexiones teóricas sobre edad, clase, identidad. En la parte final, se ha intentado plasmar los indicios sobre las tensiones y conflictos hallados en el trabajo de campo.

## **CAPITULO I**

### **CONTEXTO Y PLANTEAMIENTO HISTÓRICO**

#### **1.1 Los orígenes de la migración del pueblo Kichwa- Otavalo**

Para entender el contexto actual de la migración otavaleña y la problemática concreta de esta investigación, es necesario realizar un recorrido histórico que permita entender sus causas y evoluciones. Desde sus antepasados, el pueblo Kichwa-Otavalo se caracterizó por ser un grupo humano migrante, cuyas aspiraciones de emprendimiento, le permitieron alcanzar logros como empresarios en el mercado nacional y posteriormente internacional, mediante la difusión de sus artesanías, su música y su cultura.

Los primeros contactos para la venta de las artesanías otavaleñas fueron las ciudades de Quito, Guayaquil y Tulcán, a las cuales se trasladaban a caballo o a pie, porque no existía el ferrocarril. Durante el periodo presidencial del general Eloy Alfaro, en 1905, se dio la primera salida importante de otavaleños hacia países sudamericanos. Según un estudio realizado por la Asociación de Productores Audiovisuales Kichwas (APAK, 2011 ), los primeros comerciantes viajeros habitaban en las comunidades de Compañía, Agato, Peguche y Quinchiqui. Es en 1938, el momento en que tiene lugar la primera experiencia migratoria hacia Venezuela, cuando Juan Ruiz Concha de la Comunidad de Peguche fue seleccionado por su talento en la elaboración de tejidos, para dar clases en el Estado de Táchira en Venezuela, donde adquirió fama e instaló un taller al que llamó “Ecuador”. (APAK, 2011 ). Otra figura importante que surge en el contexto migratorio del pueblo kichwa- Otavalo es la de Rosa Lema, una mujer indígena con fuertes dotes comerciales, cuyo liderazgo fue reconocido por el presidente Galo Plaza (1948), hasta el punto que le delegó la representación como embajadora cultural del Ecuador en un viaje que realizó una comisión ecuatoriana a Estados Unidos. Esto le sirvió para hacer contactos y empezar a crear redes desde su Peguche natal, fomentando los movimientos migratorios.

Paralelamente, desde la comunidad de Quichuqui salía la familia Lema- Chico hacia Colombia, con fines comerciales. Este hecho fue el punto de partida de la migración transnacional, pues la familia Lema-Chico instaló telares cada vez más sofisticados en casi toda Colombia y, a la vez, generó fuentes de trabajo para sus compatriotas y la conformación de empresas familiares en las comunidades de origen. Las redes se fueron

alimentando con parientes y amigos, con quienes tenían relaciones de compadrazgo<sup>1</sup> y que eran invitados a sumarse a la experiencia migratoria. Por otra parte, durante la década del 50, Sabina Amaguaña, oriunda de la comunidad de Quinchuquí viajó con sus hijos a México, empezando un próspero negocio de artesanías y expandiéndose a Europa, Estados Unidos y Centro América.

Como se puede apreciar, históricamente la mujer otavaleña es quien juega un papel importante para el inicio de la migración, y es quien va adquiriendo ese capital social e independencia económica, que le permite posicionarse en el mercado internacional (Maldonado G. , 2004). Simultáneamente, a los movimientos migratorios relacionados con el comercio de tejidos y artesanías, surgen en 1948 los primeros grupos de músicos otavaleños que tuvieron un importante reconocimiento en países europeos. Los Imbayas, por ejemplo, fueron una agrupación integrada por tres hermanos de la comunidad de Quinchuquí- que hasta 1970 viajaron por toda Europa, Estados Unidos, Rusia y América Latina. En México inclusive incursionaron como actores para el cine. (APAK, 2011 ).

## **1.2 Los momentos claves de la migración Otavala**

A partir de los años 50, despunta la migración pionera de Otavalo y empiezan a formar las primeras redes migratorias. Según David Atienza (2009), este fenómeno ha tenido dos momentos históricos: la primera ocurre antes de la década del 90, en la cual se da la “fiebre de viajar”, y los primeros migrantes son quienes se dedican a los textiles y a comercializar las artesanías. Es una migración eminentemente masculina, pues son los hombres quienes salen en busca de los mercados internacionales.

La segunda migración ocurre en 1999- 2000, cuando el Ecuador atravesaba una fuerte crisis económica y además de las artesanías, los migrantes se las ingeniaron para exportar la música andina que empieza a difundirse en una combinación de géneros musicales. Esta segunda etapa, presenta cambios porque se adhiere a la mujer al proyecto migratorio, en calidad de empleada doméstica y ayudante en la venta de los discos compactos. Además, una nueva generación de migrantes surge en medio de dificultades económicas, pues al no

---

<sup>1</sup> Son relaciones de amistad, en las cuales se establece compromisos con los niños bautizados o con la pareja en el matrimonio. Desde la perspectiva andina esta ritualidad es sagrada.

tener un empleo salen de sus comunidades hacia el exterior y se ocupan en trabajos de la construcción y el campo<sup>2</sup>.

Al convertirse la música en un producto de exportación de los kichwa-otavalo, años más tarde, surge el grupo Charijayac en Barcelona (España), una agrupación de jóvenes migrantes que empiezan a incorporar nuevos elementos a la música andina interpretada con instrumentos electrónicos, los sanjuanitos combinados con otros géneros musicales como el Pan Andino y el New Age con instrumentos electrónicos y andinos de viento. Estos grupos se convertían, en poco tiempo, en los modelos a seguir por parte de los jóvenes de las localidades y empezaron a imitarlos tanto en la vestimenta, como en el estilo de peinado y las interpretaciones musicales llevadas a las comunidades de origen. (Kile, 2003).

En ese sentido, cabe cuestionarse sobre cómo las trayectorias migratorias han influido en la construcción y reconstrucción de la identidad del pueblo Kichwa-Otavalo, cuáles son las tensiones que se dan entre las comunidades indígenas. De igual modo, determinar desde un enfoque intergeneracional qué sector de la población indígena lidera estos procesos y si existen conflictos de clase. Para lo cual, se tomará como marco referencial la fiesta indígena cultural Pawkar Raymi que se celebra en la actualidad, en casi todas las comunidades de Otavalo, pero el estudio se centralizará en Peguche y Agato.

### **1.3 Las fiestas tradicionales**

Culturalmente, el pueblo Otavalo tiene cuatro fiestas tradicionales, en las que se combinan elementos de la naturaleza y el sentimiento arraigado de pertenecer a su tierra. Están directamente vinculadas al ciclo agrícola andino, cuyo elemento central es el maíz, asociado, dentro del sincretismo, como un símbolo de fertilidad. Las cuatro fiestas se conocen como: Kuya Raymi, Kapac Raymi, Pawkar Raymi y el Inti Raymi, todas toman como punto de partida el calendario andino, que coincide con los dos solsticios y dos equinoccios que se presentan durante todo el año. (Cachiguango, 2014 ).

Cronológicamente, las fiestas se desarrollan de acuerdo al calendario andino y se inicia con el Pawkar Raymi en los meses de febrero y marzo, se conmemora la época del florecimiento, coincide con la primavera y la reafirmación de la vida con los colores de la

---

<sup>2</sup> En el 2003, se fortalecen las relaciones diplomáticas entre Ecuador y España, con el fin de regular la migración laboral. Con estas ofertas de empleo, salieron cientos de otavaleños.

naturaleza, los más ancianos de las comunidades indica que en el mundo indígena el nuevo año inicia el 21 de marzo. El Inti Raymi se organiza en el mes de junio, es una fiesta en agradecimiento a la Pachamama, madre tierra y al sol por las cosechas del maíz y sus siete variedades; el Kuya Raymi ocurre en septiembre y octubre, es el ritual de la luna y la tierra como elementos de fecundidad y el Kapak Raymi es la celebración del rito de iniciación o madurez de los adolescentes, coincide con el Solsticio de Verano. (Muenala, La historia del Pawkar Raymi, 2010, pág. 6).

En cuanto al Pawkar Raymi existen varias historias que se han contado y en casi todas las comunidades de Otavalo se celebra la fiesta del Equinoccio. Para el caso de esta investigación tomaremos como referencia los archivos históricos, notas de periódicos que hacen alusión a Agato y Peguche, dos comunidades donde presuntamente inició esta actividad deportiva y cultural. La comunidad de Agato está localizada a 15 minutos de la ciudad de Otavalo y según narra Raúl Amaguaña Lema (2012) es reconocida por la firmeza de su gente y es la comunidad de la que más gente ha migrado. “Durante la época hispánica los “indios” más rebeldes que no estaban dispuestos a someterse a la esclavitud de los obrajes, se desplazaron hacia las tierras más altas del cerro Imbabura. En la época republicana jamás se sometieron a las haciendas ni a los gamonales...” (Amaguaña, 2014)

Amaguaña continúa su relato y señala que solamente con la llegada de los misioneros evangélicos procedentes de Norteamérica y las hermanas Lauritas, pudieron establecerse en lo que hoy es la comunidad de Agato. Sus pobladores se dedican al comercio, la artesanía y la agricultura; siendo los primeros en salir hacia Colombia, principal destino de los migrantes, sin embargo hoy se encuentran en casi todos los países del mundo. Mientras tanto, Peguche se encuentra localizada a 5 minutos de Otavalo, su principal atractivo es la cascada que lleva su mismo nombre, donde emana “agua curativa”, de ahí que se le denomina “*pueblo del salto de agua*”. Según los archivos históricos, es la comunidad donde despuntó la producción textil de calidad y salieron los primeros mercaderes.

Germán Muenala, ex presidente del Comité Pawkar Raymi Peguche Tío, (Muenala, La historia del Pawkar Raymi, 2010) relató que los inicios de la fiesta se remontan al año de 1967, cuando el primer líder y prioste identificado como el “Tigre” Cachiguango tuvo la idea de organizar una actividad deportiva, dentro del festejo del

carnaval; pero para ese tiempo las condiciones aún no estaban dadas por lo que desistieron. Sin embargo quedó un antecedente en las nuevas generaciones, quienes han promovido la fiesta hasta la actualidad, adaptándola con el nombre de Pawkar Raymi (término de origen pandino de Perú y Bolivia), que fue descubierto por Felipe Guamán Poma, de origen peruano, en sus crónicas narradas durante el proceso de Colonización de América, en las cuales también hace notar la influencia de lo religioso en las fiestas indígenas. Según los archivos históricos<sup>3</sup>, la comunidad de Agato se levantó en un terreno donado por Manuel Cayo Santillán y Rafael Males. En el testamento señalan claramente que los dos patronos de la comuna son San Agatón y San Antonio, santos a quienes había que rendirles homenaje cada año. Los comuneros, aprovechando la fecha de Carnaval, desde hace más de 50 años realizaban la peregrinación que finalizaba el “Miércoles de Ceniza”.

Los más ancianos de la comunidad fueron quienes tomaron la iniciativa de organizar la fiesta de carácter religioso; años más tarde se implementó la jornada deportiva, en la que se combinaba el juego con agua y flores, se organizaban encuentros de fútbol, para ello los primeros jugadores habían elaborado las alpargatas con pupos para los encuentros futbolísticos. La actividad concentraba a deportistas de las comunidades de Agato, Peguche, La Compañía y Quinchuquí.

Se conjugaban varios elementos tradicionales como el “lavado de la cara con flores” y los de tipo hispano que tenían que ver con el juego con agua. Para los agateños, la fiesta del Pawkar Raymi es un honor al florecimiento de la madre naturaleza, en especial de las chacras, a las que se preparan para la cosecha de los granos tiernos. El lavado de cara con flores tenía el significado de purificación de los líderes para que sean los mejores guías del pueblo. Durante el año de 1977, se implementaron las danzas rituales y los encuentros deportivos, en los cuales se daba énfasis en el color rojo, uno de los colores más sobresalientes que significaban la valentía del pueblo y el coraje.

Para los años de 1981- 1982, la fiesta del carnaval se centraliza en la organización del campeonato intercomunal, en el que participaban varios equipos de las comunidades aledañas a Agato. Cuando terminaban los partidos de fútbol y se procedía a la premiación a los ganadores, empezaba la fiesta entre los compadres, el compartir la comida, la bebida.

---

<sup>3</sup> Los documentos se encuentran en el sitio web de la Federación Plurinacional de Turismo Comunitario del Ecuador: <http://www.feptce.org>

Todos los integrantes de la comunidad aportaban para que cada año, la festividad tome fuerza. Precisamente los años de auge de la migración (80 y 90), los migrantes enviaban las donaciones económicas voluntarias para la organización y los premios. El “Carnaval de Agato” empezó a posicionarse en el medio local e internacional, el aporte de los migrantes otavaleños era fundamental para su realización y a cambio se buscaba contar con un espacio a su retorno, de ahí que empezaron a formar equipos de fútbol con identificaciones de los países en los que se encontraban, por ejemplo Barcelona, El Milan, Metro Star, entre otros. Los premios se entregaban en dinero efectivo o en especies como un torete y la copa. “Incluso en una ocasión, un migrante donó la copa bañada en oro” (Yacelga, 2014).

Uno de los legendarios dirigentes indígenas es Alfonso Yacelga, quien hasta el 2012 estuvo al frente de la organización del evento que, como cada año, contó con el apoyo de los migrantes transnacionales. Entre las actividades que implementaron están: “Agato Hatun Tuta” que significa el rendir un tributo a la Pachamama, como muestra de agradecimiento por los frutos entregados. La danza tradicional es parte importante de la fiesta y el acto tradicional “Tumarina Puncha” constituye una muestra de la identidad y cultura del pueblo indígena de Otavalo. Con el fin de posicionarse a nivel local e internacional, empieza a denominar a la actividad Carnaval de Agato- Sisarik Pacha.

Luego de algunas ediciones, el “Carnaval de Agato” tuvo gran éxito entre las comunidades y cada vez aumentaba el número de participantes en los torneos deportivos. Lo que provocó cierta disputa entre los más jóvenes de las comunas por alcanzar un cupo en las competencias.

Esto empezó a generar tensiones intercomunitarias, por lo cual Peguche optó por organizar su propio carnaval denominado Carnaval Peguche Tío, en febrero de 1995:

Nos cansamos de ir a ser protagonistas en otros carnavales como el de Agato... bajamos por Chimbalo con el Pishco, el Petro, Evicho, Mishki, El Chivo y dijimos, chuta que pena regresar a la Llakta con las manos en los bolsillos... ¿porque no organizamos nosotros mismos en Peguche?, éramos los mejores. (Germán, 2009: 13).

Entonces, es a partir de la iniciativa de un grupo de kichwas- otavalos de Peguche que se organiza la fiesta andina, bajo la denominación de Pawkar Raymi y al igual que Agato inició con el fútbol. Adicionalmente, se da un episodio histórico en los orígenes de la festividad que motivó aún más a los mentalizadores. Se trata de la llegada del féretro de un

“wambra peguche tío” El Tuko, que había fallecido en Europa y ante el cuerpo inerte del migrante, los jóvenes prometieron sacar adelante la fiesta. (Muenala, La historia del Pawkar Raymi, 2010). El primer presidente del Carnaval Peguche Tío fue José Manuel Quimbo, que en sus inicios se habían centralizado en mejorar a los equipos de fútbol, en fortalecer la selección local y contratar a figuras del fútbol nacional. Para complementar la actividad, se había dado espacio a la mujer indígena con el torneo de básquet. Habían pasado tres presidentes por el comité de la fiesta, era la época de apogeo de la actividad que era conocida a nivel nacional e internacional. Sin embargo, se mantenía como Carnaval de Peguche Tío; es a partir de 1998, que da un giro la fiesta y empieza a llamarse Pawkar Raymi Peguche Tío<sup>4</sup>, además se organiza el primer festival cultural, en el que participan tanto los hombres, las mujeres, los jóvenes y los adultos. Entonces, se pensó que se debía ir eliminando el carnaval con agua y se instauró el ritual denominado “Tumarina”, que consiste en el baño de pureza al pie de la cascada, con flores para dar mayor realce a la fecha dedicada a la mujer.

En el año 2000, es electo como presidente del Comité Elvis Lema, quien precisamente se encontraba fuera del país, sin embargo la responsabilidad la asumió su hermano Roberto Lema, quien recibía los recursos para la organización del evento que ya concitaba el interés de miles de visitantes nacionales y extranjeros, que habían llegado a disfrutar de los actos programados. En este periodo, la fiesta andina había tomado el nombre de “Pawkar Raymi Carnaval Peguche Ayllu”, pero dos años más tarde fue retomado como Pawkar Raymi Peguche Tío y se implementó el ciclismo de montaña. En el 2002, la fiesta era conocida en todo el mundo y en este año el ex presidente de la república Gustavo Noboa<sup>5</sup> llegó a inaugurar el acto solemne, acompañado de su ex ministro de Bienestar Social, Luis Maldonado, quien es oriundo de la comunidad de Peguche.

Por otra parte, el Festival Artístico Musical tenía su lugar ganado y en ese tiempo, el grupo musical tan esperado fue *Charijayac* integrado por jóvenes migrantes que llegaban

---

<sup>4</sup> La denominación de la fiesta Pawkar Raymi fue un proceso de re-semantización que se dio con la lectura y apropiamiento de los libros del autor peruano Felipe Guamán Poma de Ayala, un cronista de la época colonial que escribió: “Nueva crónica y Buen Gobierno”, escrita en el siglo XVII, pero fueron descubiertas y publicadas recién en el siglo XX. En ella narra la forma de vida de las culturas y pueblos andinos. (<http://www.biografiasyvidas.com/biografia/p/poma.htm>)

<sup>5</sup> Gustavo Noboa ocupó la presidencia en el periodo 2000- 2003, le sucedió en el poder al ex presidente Lucio Gutiérrez, quien fue derrocado el 21 de enero del 2000.

desde Barcelona- España. En posteriores ediciones, se implementaron nuevas formas de festejar el Carnaval y los esfuerzos del comité se concentraban en cada año implementar algo nuevo. En la primera década del Pawkar Raymi, se dio espacio a las actividades culturales como la elección de la Ñusta<sup>6</sup> y la realización del RunaKay que consiste en el baile de gala, donde los indígenas lucen sus mejores trajes típicos, se comparte la comida y se retoma el kichwa como lengua materna.

Otra particularidad que se aprecia, es la aceptación de equipos de fútbol conformados por jugadores de otras etnias y se opta por brindar un cupo a delegaciones de deportistas de los pueblos y nacionalidades de la Sierra Centro. El fútbol siempre mantuvo su espacio, pero ya no era el centro del Pawkar Raymi y había sido desplazado por los actos culturales, que llaman la atención de turistas nacionales y extranjeros. Hasta el 2009, habían pasado cerca de 13 presidentes del Comité, quienes eran designados como priostes. Casi todos son migrantes y desde el lugar donde se encuentran organizan el evento con el apoyo de toda la comunidad. Sin embargo, ya cerca de 6 meses de iniciar el Pawkar Raymi regresan a la comunidad para ultimar detalles y especialmente gestionar recursos y apoyo ante los organismos privados, las redes internacionales que se encuentran en el espacio social y las instituciones públicas de la localidad.

Entre los cambios importantes que empiezan a darse al Pawkar Raymi, se puede anotar algunos: el ritual denominado Tumarina<sup>7</sup>, la cancha donde se desarrollan los encuentros deportivos se convierte también en un espacio para las ferias de comida típica y son las mujeres, quienes preparan los platos más conocidos para la venta. Es decir, se empieza a reactivar la economía del sector durante los 10 días que se desarrolla el evento. Se encuentra platos típicos como: el cuy, la fritada, las bebidas tradicionales, etc.

En el año 2011, se elimina el evento de elección y coronación de la Ñusta, bajo el argumento de que no existen recursos para financiar el evento e incluso se indica que el acto cultural demanda de una gran cantidad de recursos, pero la utilidad es mínima. Sin embargo, más adelante este aspecto será analizado con mayor detenimiento.

---

<sup>6</sup> La primera Ñusta fue elegida en el 2004 y el título recayó en Pacha Terán, de Peguche.

<sup>7</sup> El baño sagrado que se realizaba con flores y agua al pie de la cascada, empieza a expandirse a otros sectores de Peguche. En el 2009, se toma la decisión de llevar a cabo el ritual en el barrio El Obraje, parte desde las vertientes.

Otro aspecto que es importante de señalar es la evolución histórica que se hizo con el nombre del Pawkar Raymi, desde el momento mismo de su adopción en 1995:

Empezó siendo Carnaval Peguche Tío, en 1999 se acuñó el término de Guamán Poma de Pawkar Raymi Peguche Tío, luego en el año 2000 se denominó Pawkar Raymi Carnaval Peguche Ayllu, posteriormente Equinoccio Pawkar Raymi y desde el año 2009 hasta la presente fecha se volvió a adoptar el identificativo de Pawkar Raymi Peguche Tío. (Muenala, 2010: 31).

Según Blanca Lema, actual presidenta del Pawkar Raymi 2015, para la realización de la festividad, el financiamiento proviene de una parte del grupo de migrantes que son oriundos de Peguche y que están en el extranjero, otra cantidad es gestión ante las empresas públicas y privadas y la contraparte de la comunidad. Con el pasar del tiempo y evaluando la actividad, se puede decir que mientras el carnaval de Peguche ha cobrado fuerza en los últimos 20 años y es una fiesta indígena que tiene su posicionamiento dentro y fuera de las fronteras nacionales. Según se puede interpretar de las entrevistas realizadas, la trayectoria de la comunidad de Agato no ha tenido igual suerte, pues se mantiene como el Carnaval de Agato, pero en este caso, la fiesta cuenta con un financiamiento aproximado de un 60%, que proviene de las familias de migrantes. No cuentan con auspicios y son las familias de la comunidad local la que aporta el resto del presupuesto. Por reiteradas ocasiones han buscado conformar el comité para el desarrollo de las actividades, pero existen mínimos niveles de organización, a diferencia de lo que ocurre en Peguche donde los comuneros otavaleños denominados “Peguches Tíos”<sup>8</sup> fueron los que, en medio del escepticismo, tomaron la iniciativa y organizaron a la gente de la localidad.

#### **1.4 La designación del Varachimbachic<sup>9</sup>**

Una actividad que ha sido fundamental en las dos comunidades y en el marco de la celebración del Pawkar Raymi es la designación del prioste, presidente o líder sobre el cual cae la responsabilidad de la organización de la fiesta. Se trata de una persona que tenga un ganado prestigio en la comunidad y es quien recibe la vara, que es un símbolo de poder y gobierno. Para el caso de Agato y Peguche, es el símbolo del poder que la comunidad le

---

<sup>8</sup> La palabra tiene un gran significado para los comuneros de la comunidad de Peguche, pues tiene un sentido de cacicazgo, dirigente que tiene un ganado prestigio por su capital migratorio.

<sup>9</sup> Así se denomina al ritual de la entrega de la vara que tiene un alto significado de poder.

entrega a un miembro de la misma para que organice la celebración del Pawkar Raymi el siguiente año. De ahí que el acto ritual, se cumple al finalizar la festividad.

Para el mundo andino, el Varayuk es una persona importante y respetada por toda la comunidad es quien durante toda su vida ha practicado la solidaridad, la reciprocidad y ha cumplido las tareas de vivencia comunitaria y es quien de forma permanente, ha entregado sus aportes al desarrollo cultural, social y económico de su comunidad de origen.

Recientemente este año, los dirigentes de Agato conformarán el primer Comité y la primera decisión que tomaron fue la adopción del nombre de Carnaval de Agato Sisary Pacha, con el fin de buscar mayor posicionamiento. Para el caso de Peguche, el Comité Pawkar Raymi Peguche Tío 2015 ya se encuentra en los preparativos y la gestión de los recursos para la organización. Uno de las aspiraciones es que la fiesta se vuelva autosustentable con el fin de evitar la intromisión de recursos con fines de proselitismo político y dejar la dependencia de los recursos que provienen del exterior.

Luego de hacer esta cronología, es importante mirar que los organizadores de la festividad o quienes están detrás de la fiesta andina, en el caso de las dos comunidades, son migrantes otavaleños los unos denominados “Peguches Tíos” y los otros “Agateños”, que tomaron la iniciativa de llevar a cabo con el fin de reconstruir la identidad cultural. Se trata de grupos de la élite indígena de Otavalo, que invierten una parte de sus remesas económicas en la realización de la festividad. En ese sentido, resulta interesante conocer esas trayectorias migratorias, las alianzas que se establecen para tal objetivo y especialmente las tensiones que ocurren a nivel de comunidades (históricamente denominadas rivales) como las de Agato y Peguche y los conflictos que se presentan al interior de cada comunidad, que se producen en torno a las variables de clase, etnicidad-identidad y edad.

Tomando esta fiesta en perspectiva, es necesario indagar sobre estas tensiones que pueden estar implícitas y que tiene diferentes efectos en quienes se quedan en las comunidades y sobre el sujeto migrante otavaleño que ha viajado fuera del país, cuyas remesas son invertidas en la fiesta andina.

A primera vista, se puede decir que se trata de una élite indígena que ha traspasado las fronteras y que busca conservar sus tradiciones y costumbres, a través de prácticas transnacionales como la comercialización de las artesanías, los cambios en las formas de vestir y hablar. Este hecho ha generado a su vez conflictos intra e intercomunitarios, pues

existen nuevas construcciones sociales de identidad, que pueden estar basadas en criterios de subjetividad, pues constantemente se cuestiona la autenticidad del indígena otavaleño, a partir de la migración internacional. Es decir, desde la visión tradicionalista y clásica de identidad cultural se sigue pensando que si el indígena no lleva su atuendo típico o si se corta su cabello deja de pertenecer a su etnia.

## **CAPÍTULO II**

### **REFLEXIÓN TEÓRICA SOBRE TRANSNACIONALISMO Y REMESAS SOCIOCULTURALES**

La migración del pueblo Kichwa- Otavalo ha sido objeto de investigaciones desde la sociología, antropología, estudio de las migraciones internacionales, lo que a su vez ha permitido contar con una amplia literatura en el tema y desde distintas perspectivas analíticas. Estos estudios han surgido dentro del contexto de la globalización que ha proyectado al indígena otavaleño como un empresario transnacional (Kile, 2003).

En este caso, la investigación desarrollada en torno al Pawkar Raymi en las comunidades de Agato y Peguche de la provincia de Imbabura buscará reflexionar sobre aspectos que se encuentran detrás de la fiesta andina, es decir las redes transnacionales que se forman para llevar a cabo, las tensiones inter e intracomunitarias que se dan en cuanto a clase, identidad, género y edad. La discusión teórica versará sobre el transnacionalismo, las remesas socioculturales, la clase, la identidad- etnicidad y lo intergeneracional, que se despliegan antes, durante y después de la fiesta del Pawkar Raymi.

#### **2.1 Hacia una perspectiva de transnacionalismo del pueblo kichwa- Otavalo**

El transnacionalismo es una perspectiva relativamente nueva en el análisis de los estudios de las migraciones internacionales. En algunos casos, los teóricos han focalizado el debate en torno a su oposición al nacionalismo metodológico que se centra en el Estado- Nación, en mirar si se trata de un concepto tan antiguo como la migración; otros en cambio, se han centralizado en determinar si el concepto se adapta o no a los ciudadanos transnacionales y deja a un lado la definición vinculada a las corporaciones transnacionales y multinacionales. En fin, existe una variedad de elementos que anteceden a la definición misma; pero el elemento fundamental es que desde esta perspectiva, el migrante tiene capacidad de agencia, pues genera y gestiona sus propios vínculos y redes migratorias, disminuyendo la intervención de los niveles institucionales y corporativos.

El grupo de intelectuales que le dio fuerza a los estudios sobre los procesos migratorios desde la perspectiva del transnacionalismo estuvo liderado por Nina Glick Schiller, Linda Blash y Cristina Szanton (1994). Según Liliana Suárez Navas (2007), las autoras plantean la interconexión como el centro de interés del debate teórico- empírico. Es decir, que definen al “transnacionalismo como el conjunto de procesos por los cuales los inmigrantes crean y mantienen relaciones sociales multidimensionales que vinculan las sociedades de origen y de destino. Llamamos a estos procesos transnacionales para enfatizar que hoy en día muchos migrantes construyen campos sociales que cruzan fronteras geográficas, culturales y políticas” (Blash et al: 1994).

La posición epistemológica de Suárez Navas (2007), es que las redes y conexiones establecidas por los migrantes entre origen y destino son tan antiguas como los procesos migratorios en sí mismos, pero aclara que no hay que confundir el fenómeno con la perspectiva teórica-metodológica, que permite analizar los procesos migratorios y sus implicaciones tanto en origen como en destino.

Se puede observar, también, en autores como Alejandro Portes, Luis Guarnizo y Patricia Landolt (2003), una conceptualización que delimita el fenómeno como: “ocupaciones y actividades que requieren de contactos sociales habituales y sostenidos a través de las fronteras nacionales para su ejecución” (Portes, 2003:4).

Los autores hacen una tipología que resulta pertinente para el presente estudio. Se trata de la división de las actividades transnacionales las mismas, que son analizadas desde las dimensiones económicas, políticas y socioculturales, que realizan los migrantes en un tiempo y un espacio determinado y; desde los niveles de institucionalidad: nivel bajo y alto. En la diada económico- bajo se encuentran las actividades que realizan los comerciantes informales transnacionales; en lo económico- alto están las inversiones de las multinacionales. Si damos una mirada al aspecto sociocultural-bajo, aquí se encuentran los grupos de música folclórica, que se presentan en los sitios concurridos por migrantes.

A decir de los autores, los estudios sobre el transnacionalismo se han preocupado, aunque no exclusivamente, en analizar las corporaciones multinacionales antes que los flujos migratorios de carácter más popular o como se señaló anteriormente “desde abajo”.

En ese sentido el aporte de esta corriente de pensamiento, es precisamente, las reflexiones sobre las actividades socioculturales de los migrantes y los lazos que mantienen mediante el

envío de remesas económicas, pero además los bienes simbólicos y culturales que circulan en el espacio transnacional. Este ha sido un aspecto bien aprovechado por las multinacionales, que se han ocupado de instalar negocios de comida, música y costumbres de los países de origen con el fin de llegar a los migrantes que se encuentran en otros territorios.

Hay que señalar que autores como Luis Eduardo Guarnizo (2007) hacen referencia al concepto de “*vivir transnacional*”, que consiste en la definición de la necesidad que tiene el migrante para sostener sus contactos en su país de origen y reproducir su mundo socio-cultural a la distancia. Se trata de una amalgama de relaciones sociales, políticas, culturales transfronterizas que surgen de forma intencional o inesperada. Es decir son actividades que pasan de lo translocal a lo transnacional y a lo global.

En ese sentido, la comunidad de migrantes transnacionales es analizada desde los aspectos del vivir transnacional que implica una reflexión sobre el envío de remesas monetarias que envían los migrantes a sus familias, en sus países de origen. Este aspecto ha dado lugar a la creación de multinacionales como Wester- Unión, que se encuentra en casi todo el mundo y la apertura de sucursales de bancos internacionales, otro aspecto analizado es el empresariado migrante o empresariado transnacional, según estudios, el migrante tiene la iniciativa de formar su capital económico para invertirlo en un negocio en su país de origen, que le permita subsistir a su retorno o como una forma de ayudar en los gastos de sostenimiento económico de su familia que se encuentra en la localidad.

Algo importante de resaltar, en el análisis que hace Guarnizo (2007), es el aporte que hace el migrante al desarrollo a su comunidad de origen, que se traduce en el envío de recursos para obras de infraestructura, proyectos productivos, arreglos de espacios emblemáticos para la comunidad local. Más allá de las obligaciones familiares y personales, en las contribuciones de la comunidad transnacional entran en juego aspectos socioculturales y políticos, pues la filantropía y la ayuda humanitaria a la localidad se entiende como una acumulación de estatus, posicionamiento y capital social que adquiere el sujeto migrante en su lugar de origen. En el caso del pueblo kichwa-otavalo migrante esto es evidente el posicionamiento social y estatus que han logrado el grupo de migrantes transnacionales

denominados como Peguche Tíos<sup>10</sup>, que cada año aportan económicamente a la fiesta andina del Pawkar Raymi.

Retomando a Guarnizo (2007), hay que entender que las aportaciones de los migrantes transnacionales al desarrollo comunitario local, tienen fuertes significaciones culturales que son transmitidas no solamente al interior de la comunidad, sino que llega a las comunidades vecinas y eso es lo que genera una suerte de competencia. Además se generan consecuencias políticas implícitas que están vinculadas a la toma de decisiones desde el poder de los gobiernos locales y regionales. El autor concluye el análisis señalando que:

Las remesas familiares, el empresariado transnacional y el apoyo al desarrollo local revelan relaciones económicas que tienen varios aspectos en común: se trata de relaciones unidireccionales iniciadas por migrantes residentes en el extranjero, en segundo, parecen involucrar a personas localizadas en posiciones similares, en tercero, se las percibe como relaciones que se dan principalmente a nivel local a nivel nacional, pero excluyen lo global; en cuarto, parece que ocurren fuera o incluso contra el alcance del Estado y el capital corporativo. ( Guarnizo, 2007: 170).

Otra perspectiva se encuentra en Vertovec (2006), quien incorpora el concepto de “bifocalidad”, centrándose en las transformaciones o cambios sociales-culturales que experimentan los migrantes en los sitios de recepción y destino. Es decir, esta categoría analítica hace pensar a un migrante que va y viene o que tiene una doble vida, lo que repercute en su *habitus transnacional* y en el del habitante que nunca ha salido de su comunidad; pero que se mira fuertemente influenciado por las formas de vida y las prácticas culturales de los sujetos transnacionales. Por ejemplo, las aportaciones que envían los migrantes desde el exterior, para que se realice una obra de infraestructura o se haga una fiesta tradicional en la comunidad.

El pueblo kichwa-otavalo ha sido desde la colonia un pueblo mercader, que se ha caracterizado por su habilidad en los telares y en el comercio desarrollando al interior del Ecuador. Primero sus artesanías eran vendidas en las ciudades más grandes como Quito, Guayaquil y Cuenca, pero durante la década de los años 30 y 50 empezó su migración hacia la región andina y posteriormente a países de Europa y Estados Unidos (APAK, 2011 ).

---

<sup>10</sup> El grupo de pioneros migrantes y no migrantes de la comunidad de Peguche, que se reunieron para hacer lo que hoy se denomina el Carnaval Pawkar Raymi Peguche Tío. Los dos primeros fundadores ya fallecieron y era el Taita Tigre y el Rruco ray.

Los “Mindalae”<sup>11</sup> como se los conoce, desde la visión de la élite migrante, se han caracterizado por viajar a otros continentes no en calidad de obreros transnacionales como el caso de los habitantes de las provincias de Azuay y Cañar, sino de empresarios transnacionales (Kile, 2003) convirtiéndose en el paradigma de la migración transnacional durante los años 80 en Otavalo. El mindalae es el comerciante viajero que nunca estuvo sometido a las mitas o los obrajes de la Colonia. (Maldonado G. , 2004).

Por otra parte, la noción de transnacionalismo nos proporciona la reconstrucción de las vivencias socioculturales, políticas y económicas tanto en los países de origen como de destino. Es el espacio transnacional donde se configuran los intercambios de bienes culturales y simbólicos, en el cual el migrante está fuera de su país de origen, pero mantiene en él fuertes lazos que le une a la comunidad no migrante.

David Kyle (2010) hace un estudio interesante sobre lo que él llama la “*diáspora comercial transnacional*”, en el que detalla históricamente tres hechos relevantes que dieron origen al empresariado transnacional otavaleño: el primero es la introducción del tejido de paño inglés -en 1917- en un esfuerzo entre las comunidades del exterior y la población urbana de Otavalo; el segundo es la gira de “Buena Voluntad” que realizó la indígena otavaleña, Rosa Lema, quien fue delegada por el presidente Galo Plaza a una visita a Estados Unidos y el tercer aspecto es la construcción de obras de mejoramiento en la parte urbana de Otavalo, por ejemplo la Plaza de Ponchos y el asfaltado de la Panamericana Norte. Según el autor este fue el escenario que antecedió a la comercialización global.

El escenario histórico en el que se desarrolló el transnacionalismo Otavalo tiene que ver con la capacidad del empresario para acumular su capital social (Kyle, 2010), lo cual le permitió abrirse una puerta hacia otros mundos posibles, que para otro tipo de comunidad migrante no fue posible, pues fueron considerados como mano de obra en los oficios de la construcción. Sin duda que la reputación lograda por el pueblo Otavalo, mediante la circulación de sus bienes simbólicos y culturales (artesanías, música y folclore) es un caso de empresariado transnacional *sui generis*, porque sale del prototipo de migrante asalariado.

---

<sup>11</sup> Samia Maldonado (2010) directora de la Asociación de Productores Audiovisuales Kichwas (APAK) menciona en el video-documental que el “mindale” significa comerciante viajero, este es un distintivo del indígena otavaleño

## 2.2 Remesas socioculturales en el espacio transnacional

Dentro de la perspectiva del estudio del transnacionalismo, el tema de las remesas es central, pues existen criterios de muchos autores que señalan al envío de dinero por parte de los migrantes, como un indicador de desarrollo económico y que tienen impactos sociales y culturales en las familias que las reciben, ya sea en salud, educación, construcción de vivienda, consumo y otros. Sobre esta temática existe amplia literatura que se enfoca en mirar sus efectos en la economía familiar. Pero además, existe la perspectiva del aspecto sociocultural, que ha permitido tener otra mirada de las remesas de los migrantes.

Como lo señala Vertovec (2000) la transferencia de dinero se hace mediante el sistema bancario, agencias especializadas en este servicio y redes sociales. Pero lo importante de la temática son los efectos que producen las remesas en quienes las reciben: cambios en las relaciones de jerarquía, posicionamiento y estatus en una comunidad concreta, nuevas formas de consumo, es decir los aspectos socioculturales, que aún falta por profundizar; al momento los impactos económicos son los que generan mayor interés.

Sin lugar a duda, se menciona que las remesas son utilizadas en la instalación de negocios, fomento a la microempresa en algunos casos; en otros se habla de gastos suntuarios y de subsistencia del hogar. “Entre los impactos negativos que se han reportado está el desplazamiento de empleo e ingresos locales, inducen el gasto en consumo, inflan los precios de la tierra y la vivienda, generan disparidad y envidia entre los receptores y quienes no las reciben, además crea una cultura de dependencia económica” (*Ibíd*).

Las remesas, como se ha señalado, son los vínculos más visibles entre el migrante y su familia en el país de origen, sin embargo cuando se dan las transacciones en el espacio transnacional no solamente es de dinero, sino que están implícitos bienes simbólicos que hacen referencia a la identidad de los migrantes. Se trata de remesas no monetarias que han sido aprovechadas por el capital corporativo (Guarnizo, 2007). Por ejemplo muchos mexicanos han cumplido su aspiración de vivir en Estados Unidos, pero quieren seguir siendo “michoacanos” o como el caso de los pueblos indígenas otavaleños que celebran el Inti Raymi y el Pawkar Raymi en Nueva York o Madrid. Es decir, se encuentran lejos, pero mantienen sus tradiciones o reinventan y fortalecen elementos que reafirman o reconstruyen su identidad desde afuera, lo que a su vez se proyecta en transformaciones comunitarias tanto en los países receptores como en las naciones de origen.

Liliana Rivera Sánchez (2004) hace un estudio de las remesas socioculturales, a partir de una etnografía de la centenaria migración entre México y Estados Unidos, en la cual describe un paisaje sociocultural de los pueblos migrantes de Mixteca y el cómo el movimiento constante de bienes simbólicos, personas y dinero han generado transformaciones comunitarias en los dos países. Es interesante mirar que uno de los cambios visibles en los jóvenes mexicanos, consiste en que antes de la preparatoria o al finalizarla planifican como su proyecto de vida viajar hacia Estados Unidos y en las dos últimas décadas son las mujeres quienes también migran (Rivera- Sánchez, 2004). Algo similar ocurre en el contexto ecuatoriano, concretamente con los adolescentes y jóvenes otavaleños de Agato y Peguche, cuyo proyecto de vida gira en torno a la aspiración de salir del país en busca de oportunidades de empleo. La mayoría de ellos cumplen 15 años o terminan la educación básica y se disponen a viajar a otros países.

No obstante, las transformaciones también se evidencian en el cambio de estilos de vida, en las relaciones entre hombres y mujeres, en la asignación de roles y en las tensiones que se presentan a nivel intergeneracional.

Retomando a Rivera- Sánchez, las remesas socioculturales que cotidianamente reciben y envían los migrantes son: la música, las festividades, las tradiciones, la comida, los nuevos retos, ese ir y venir de imágenes y narraciones que posibilitan la reconstrucción de la referencia comunitaria en los puntos de destino, pero también recrea la identidad. Se habla de “repertorios socioculturales” que no conocen fronteras y que su circulación dentro del circuito migratorio depende de la intensidad de los flujos y de la vinculación de los migrantes hacia sus comunidades de origen.

Lo que significa que en el circuito migratorio existe dinamismo debido a las transferencias de las remesas socioculturales. Por ejemplo, es común mirar esto en las comunidades de Otavalo, donde los migrantes se convierten en principales exportadores de artesanías y de la música. Este circuito migratorio Otavalo- Europa es de alta movilidad porque implica frecuentes flujos migratorios y un intercambio simbólico transnacional que fortalece los lazos comunitarios y de identidad. En definitiva como se concluye:

Las remesas socioculturales posibilitan el fortalecimiento de la memoria colectiva en los diversos puntos del circuito, consolidan los vínculos primordiales y actualizan la pertenencia comunitaria, luego contribuyen en la consolidación de una identidad migrante que comparten tanto los que se van como los que se quedan o los que constantemente circulan por

las redes del circuito. Esta identidad migrante se funda en repertorios culturales, producto del intercambio simbólico dinámico de imágenes, narraciones, discursos; de tal suerte que la identidad del migrante se encuentra desterritorializada y se reconstruye en el espacio transnacional. (Liliana Rivera, 2004: 78).

Las remesas socioculturales en el circuito migratorio, en algunos casos, realza además el sentido religioso de la comunidad local, mediante el homenaje a ciertos santos que encierra una multiplicidad de signos y símbolos, que se han ido innovando a raíz de los procesos migratorios. Las fiestas realizadas en honor al santo se vuelven derroches de dinero enviado por los migrantes y este hecho se convierte no solamente en un bien material sino que encierra un significado cultural y de reconstrucción de la identidad. Por eso, el nombramiento del sacerdote constituye fundamental para elevar el estatus y el posicionamiento social del migrante en la comunidad de origen. Como se pudo apreciar en los casos de Agato y Peguche.

Las fiestas familiares también han cambiado porque su organización depende del aporte económico del migrante; si es alto será una fiesta de grandes magnitudes o si es menos, esto refleja la situación social y económica que vive el sacerdote en el exterior. En ese sentido se busca mostrar lo mejor, pero el hecho genera desigualdades y marca las diferencias entre las personas que han migrado y las que no lo han hecho por diferentes causas. De igual forma, la forma de festejar y los modos de vida de los migrantes y no migrantes se ha ido transformando dentro de la circularidad, cada vez se incorporan elementos nuevos en el contexto familiar y en el comunitario, en lo que tiene que ver a la música, la vestimenta, la comida; que son innovaciones que reconstruyen la identidad migrante y ponen de fondo implicaciones de clase que serán analizadas en el siguiente apartado.

### **2.3 Debates teóricos en torno a clase y etnicidad**

Muchos autores han investigado sobre el éxito económico que ha logrado el pueblo kichwa-otavalo, a lo largo de su historia. No fueron parte de las mitas y los tributos característicos de la época colonial, más bien eran “distinguidos” por la Corona Española como un grupo de élite perteneciente a los “mindale” (Maldonado, 2002). Desde la concepción blanco-mestiza y en el marco del Estado- Nación, eran vistos como un “modelo de comerciante y viajero” que sobresalían entre los otros grupos étnicos sometidos a la explotación agrícola y

a la servidumbre. Este *signo distintivo* lo han logrado por su habilidad para movilizarse al interior del país y luego al exterior.

La migración de los indígenas otavaleños ha sido determinante en las transformaciones sociales, culturales y económicas, entre quienes van y vienen; y entre quienes nunca han salido de sus comunidades. El viajar y comercializar las artesanías en el mercado internacional se ha convertido en un logro personal que le otorga al migrante posicionamiento social y poder dentro de la estructura del capital económico y cultural del grupo indígena; pero también ha ocasionado diferencias marcadas de clase dentro de las comunidades. Esto ha generado conflictos entre comunidades y al interior de las mismas.

Alicia Torres (2005) citando a Kyle señala que el éxito empresarial alcanzado por los Kichwa- Otavalos se debe a la inserción y adaptación de éstos a los procesos de globalización. Los productos étnicos, la música y el turismo son factores que han determinado el posicionamiento en el mercado internacional, pero Kyle insiste en que este escenario ha profundizado la diferenciación entre quienes tuvieron acceso a la tierra y al comercio y quienes no lo han tenido. Lo que significa que el éxito se le atribuye únicamente a una élite indígena surgida durante los años setenta y que ha sabido desenvolverse en diferentes campos (Bourdieu, 1997) económico, político y cultural. “Es esta misma élite la que ha conformado redes transnacionales con grupos poderosos y la que se ha tomado la Plaza de Ponchos para incentivar el turismo...” (Kile, 2003:23)

Los efectos del surgimiento y consolidación de la élite comerciante, según Torres (2005) es que cada vez más comunidades se inserten en los procesos de producción de artesanías y; por un lado se genere la competencia entre comunidades por lograr mayores niveles de industrialización y por otro, la sobreproducción de las artesanías que es imposible ser absorbida por el mercado local y por tanto se deben lanzar a la búsqueda de nuevos nichos de mercado a nivel internacional.

Los autores mencionan que las tensiones no han desembocado en un conflicto de clase aún más profundo, pero ha dado lugar a la formación de tres procesos de relevancia en la región norte del país: el primero es la diferenciación marcada de las clases emergentes que se han desplazado hacia los centros urbanos de las ciudades de Otavalo y Quito; el segundo, es el aumento en la variedad de productos de origen andino de países como Perú y

Bolivia que ofertan como una alternativa para el incremento de la producción; y tercero la música como mercancía de exportación. (Kile, 2003: 76).

Ahora bien, el análisis que hace Alicia Torres (2005) sobre el “espejismo de la igualación” permite entender que el éxito del empresario transnacional otavaleño se levanta sobre una base productiva y social, que es la familia y la comunidad construidas por relaciones de parentesco consanguíneas y por la ritualidad. Lo que para muchos teóricos del sector no gubernamental es el espíritu comunitario basado en prácticas de reciprocidad, complementariedad e igualdad, para la autora no necesariamente se construyen relaciones de igualdad, sino que el “espejismo de la igualación” está atravesado por relaciones de poder encubiertas con una supuesta equidad.

El “espejismo de la igualación” funciona, primero, en el campo político cuando el indígena tiene que enfrentarse al otro, en este caso, al mestizo que denota mayor poder político y económico, es decir necesita crear una diferencia que fortalezca su identidad y; en segundo lugar, la realidad puede ser idealizada y las diferencias que se presentan al interior de las comunidades pueden ser legitimadas (Torres, 2005) con discursos étnicos y prácticas como son las festividades andinas. Un claro ejemplo de ello, es el Pawkar Raymi, donde se menciona aspectos como el reencuentro familiar, la unión de los compadres y el fortalecimiento de los lazos identitarios.

Lo que deja en claro el texto de Torres es que el espejismo de la igualación ha dado lugar a una migración diferenciada, pues solamente un grupo de otavaleños se han beneficiado de la prosperidad y los réditos del proyecto migratorio construido sobre ese marco de referencia que otorga la comunidad, el mismo que alude al lugar de residencia donde tienen espacio las prácticas cotidianas de subsistencia, de reproducción vital y social. A decir de la autora, es el lugar de la familia ampliada donde se celebran las fiestas tradicionales, pero también es ese espacio sin referente territorial, donde se recrean y se fortalecen las relaciones de parentesco, donde se activan los lazos de reciprocidad al interior de las comunidades y la diferenciación hacia el otro.

Otro aspecto importante que resaltan los autores, es el cambio evidenciado en el proyecto migratorio de los Otavalos, es decir si durante la década del 70 y 80 la “época de oro” de la migración era eminentemente “étnica”, en 1999- 2000 da un giro y se transforma en una migración laboral, lo que significa que el otavaleño no solamente lleva sus

artesanías y su música, sino que emplea su mano de obra para generar ingresos económicos. Se emplea en trabajos de construcción, pintura y electricidad y quedan fuera del “espejismo de la igualación” y del éxito del empresariado transnacional.

Según Kyle (2000) las transformaciones que se han dado en la migración transnacional de los otavaleños, al parecer, serían una “válvula de escape” a las tensiones intracomunitarias, pues en el mercado internacional ya no circula solamente artesanías, sino además la música y el migrante otavaleño ha empezado a vender su fuerza de trabajo. Ahora lo que cabe preguntarse es el cómo el migrante otavaleño obrero está construyendo o reconstruyendo su identidad, cuáles son sus marcos de referencia y las estrategias que se emplean para lograr alcanzar el “logro mindalae”. Parecería que esta visión está quedando afuera de los intelectuales académicos que manejan estas conceptualizaciones y buscan posicionar el discurso hegemónico sobre el migrante kichwa- Otavalo. En ese sentido, el Pawkar Raymi es una fiesta re-semantizada por los migrantes indígenas otavaleños, herederos de la “cultura mindalae”, quienes han desarrollado estrategias de etnicidad para lograr su posicionamiento social y económico dentro de la comunidad, esto es posible en alianza con grupos de intelectuales académicos con los que cuenta, en la actualidad, el pueblo Otavalo. Es decir, parecería que el discurso dominante sobre la identidad cultural del indígena la asumió este sector, porque las voces de los no migrantes están invisibilizadas.

En ese contexto, se puede señalar que la migración del pueblo kichwa-otavalo ha marcado la clase social del migrante y no migrante, esta diferenciación social está determinada históricamente por el acceso a la tierra, al comercio internacional de las artesanías, a las redes migratorias e inclusive el capital social logrado en el círculo migratorio. Es decir, que las desigualdades sociales como parte del proceso migratorio se dan tanto en los procesos de globalización como en el ámbito de lo local.

Así lo afirma Angélica Ordóñez (2014), quien hace una tipología de los migrantes basada en la actividad, el contexto y la cronología: los migrantes pioneros, los tradicionales, los del tiempo de auge y los esporádicos. Los pioneros son los otavaleños que salieron en la década de los 40 y fueron los primeros en llegar a un país y establecer las cadenas migratorias; los tradicionales surgieron de entre los familiares que decidieron residir en el exterior. Este grupo ha alcanzado mayor capital social y sus redes están mejor establecidas

dada la antigüedad de las mismas; por eso sus familiares que desean viajar no tiene problemas y son vistos como el prototipo. Posteriormente, surgen los migrantes en la época de auge, que se da cuando despunta la música como un bien mercantil, es decir son herederos de una situación estructural que auspició el viaje y les permitió acumular ganancias. Los migrantes esporádicos son los otavaleños que viajaron huyendo de la crisis de 1999-2000 y ante la falta de un empleo. Tienen pocas ventajas frente a los otros grupos y son sujetos de deportaciones masivas.

Como se puede apreciar, la migración no es homogénea y genera las diferenciaciones de clase extracomunitarias y en ese entramado de relaciones sociales que ocurren en el espacio transnacional. Pero esta distinción de clase social también se presenta entre comunidades y al interior del espacio comunitario. El hecho es palpable entre comunidades porque las diferencias son marcadas; mientras unas cuentan con casas construidas estilo americano y servicios básicos, otras se encuentran en condiciones de marginalidad y pobreza. De igual forma, al interior de la comunidad se acentúan las desigualdades sociales entre quienes han migrado y quienes no, pues es evidente el ascenso social del migrante transnacional por los bienes tangibles que ha logrado obtener: la instalación del taller artesanal que vino a sustituir a la actividad agrícola, un auto último modelo, vivienda moderna; pero además por el capital simbólico que representa al interior de la colectividad, cuando retornan estos migrantes, quienes han seleccionado fechas específicas para su regreso y que coinciden con el calendario andino y la temporada climática en el exterior. Para la mayoría de retornados constituye un descanso<sup>12</sup>, luego de haber trabajado durante siete u ocho meses fuera de su comunidad. Este panorama es contradictorio con la realidad que viven algunas clases empobrecidas de las comunidades locales. Entonces, la fiesta andina se convierte en ese espacio, donde se muestra la clase la posición social que ha logrado. Una de las formas de fortalecimiento de la clase social del migrante transnacional es la fiesta, pues como lo reafirma Alicia Torres el éxito de un sector de los migrantes y el sustento de éste se ha dado en ese imaginario de “comunidad”, pensada como el espacio des-territorializado y transnacional de construcción de relaciones basadas en el parentesco consanguíneo y ritual, que actúan como relaciones económicas y de compadrazgo.

---

<sup>12</sup> Esto será ampliado en el capítulo del trabajo de campo y salió de las entrevistas realizadas.

Por otra parte, David Atienza (2006) asegura que antes de la industrialización del tejido textil en Otavalo, el indígena mantenía una tensión inter-étnica con la población mestiza, es decir indígenas y mestizos mantenían conflictos políticos, sociales y económicos heredados por la Colonia y que se han superado con las trayectorias de la migración. En la actualidad se vislumbra tensiones debido a la competencia suscitada entre los propios migrantes, que buscan llegar con más productos y más variados en el mercado global. De ahí que no solamente se comercializan artesanías de Otavalo, sino también los productos que tiene origen boliviano o peruano.

#### **2.4 La identidad entre lo cultural y lo auténtico**

Durante los años 90 toman fuerza los estudios vinculados a la problemática de la etnicidad a nivel de América Latina. Su importancia en las ciencias sociales se da a partir de la visibilidad que adquieren las comunidades indígenas en la esfera pública. En el caso ecuatoriano, el Movimiento Indígena (MI) influyó en la coyuntura política y un grupo de la élite indígena urbana de Otavalo y Cotacachi adquirió prestigio con la asignación de ministerios en el gobierno nacional y el acceso al poder en lo local, a través de la captación de alcaldías y concejalías (CONAIE, 2013).

Existen una gran cantidad de estudios referentes al campo político del grupo indígena otavaleño, sin embargo el interés del presente estudio es el cómo la etnicidad es un factor que determina una supuesta igualación que está encubierta por la diferencia marcada por la edad, la clase, el género, la identidad. Sin lugar a duda, que las marcadas desigualdades en el repertorio migratorio han dado origen a una competencia entre los propios otavaleños, ha propiciado tensiones inter e intra comunitarias pero es necesario anotar que más allá de posturas esencialistas el debate se centra en el pensar cómo la etnicidad ha influido en estos conflictos. Cabe preguntarse cómo el migrante otavaleño ha logrado mantenerse al margen de la asimilación y a la vez ha ido enriqueciendo su etnicidad e identidad cultural debido a la migración transnacional.

Pero ¿qué entendemos por “eticidad”? Existen varias corrientes de pensamiento que han teorizado sobre esta categoría, pero desde la tendencia del giro constructivista desarrollado en 1980, se habla de la etnicidad como la “comunidad imaginada” desde dos corrientes: la invencionista y la moral. La primera hace alusión a la etnicidad como una

especie de “ficción colectiva” que surge bajo condiciones históricas determinadas en entramados sociales y de poder específicos; y la etnicidad pensada como una comunidad moral que “no supone homogeneidad, sino heterogeneidad constituida por diversos actores en conflicto por el dominio de derechos y obligaciones, de inclusiones y exclusiones” (Restrepo, 2004: 22).

Desde otra perspectiva analítica, Eduardo Domenich (2010) señala que la existencia de un grupo étnico o de relaciones étnicas no está garantizada por la presencia de factores como el origen nacional, la religión, la lengua, las costumbres o cualquier otro aspecto presumiblemente ligado a un origen común, aunque uno o la acumulación de varios de ellos puedan servir de base para la configuración de identidades culturales colectivas. Pero desde el enfoque de la *naturalización*, este autor citando a G. Bauman (2001: 83) dice que la etnicidad se crea para parecer que se basa en diferencias absolutas y naturales, en lugar de basarse en elecciones relativas y culturales de diferenciación o de diferencias creadas. En ese sentido, estas diferencias toman cuerpo en el Estado- Nación, donde se visualiza al otro como diferente, extraño y rechazado por la comunidad y el discurso hegemónico dominante. Otros autores analizan a la etnicidad como una estrategia política social y cultural en el contexto de diferentes grupos de interés. “En ese sentido una élite étnica manipula ese recurso en aras de lograr beneficios simbólicos o materiales específicos” (Domenech, 2009: 34).

Dos aspectos se puede apreciar en los estudios sobre la migración Otavala vinculados a la definición de etnicidad: en primer lugar lo de la “comunidad imaginada” que visibiliza la toma de conciencia étnica situada en el paradigma del indígena progresista y la etnicidad como una “estrategia”, en la cual hábilmente el indígena Otavalo ha accedido al capital social y económico, producto de la migración. Sin embargo como señalan las autoras Daniela Céleri y Lara Jüssen (2012) pocos estudios se han realizado sobre las diferencias internas de las comunidades del pueblo Otavalo y menos sobre conflictos interétnicos, de ahí que se propone a la etnicidad como un “proceso histórico de categorización social, en la cual se evidencian desigualdades sociales y la distribución desproporcional de los recursos”. Más bien lo que se muestra es una comunidad étnica, en

la que existe cohesión social de todos sus miembros y sus rasgos son idealizados y reificados<sup>13</sup>.

Es decir, las autoras presentan una mirada distinta basada en el análisis de la conceptualización de etnicidad, que al parecer, sería la base sobre la cual se ha levantado el éxito del empresariado otavaleño transnacional y su capital social acumulado en su experiencia migratoria. La propuesta planteada es mirar las definiciones de etnicidad de una forma crítica, en las que se analicen procesos más complejos de inclusión y exclusión, y no solamente como fuente de capital social. Entonces significará reflexionar acerca de la etnicidad como un proceso de negociación que puede estar generando conflictos al interior y fuera de las comunidades. Esto nos permitirá ir más allá del pensarla como movilizadora de la conciencia de grupo o “ficción colectiva”. Como dijimos anteriormente, esta perspectiva permite desvelar procesos de diferenciación social entre los kichwas- otavales que viajaron y los que se quedaron, pero los conflictos y las tensiones por lograr mayores y mejores mercados internacionales se desarrollan en el mismo circuito migratorio. A nivel intracomunitario, como lo sostienen las autoras, se evidencia en los jóvenes que por el capital migratorio de sus padres, han podido salir del país a estudiar o a comercializar sus productos étnicos; pero hay familias en situaciones de vulnerabilidad con adolescentes y jóvenes que no han accedido a la educación.

Más allá de asumir posiciones esencialistas, el estudio nos muestra cómo se desarrollan los conflictos entre los jóvenes migrantes que llegan a sus comunidades son vistos como “mejores” más “guapos” y que tienen ventajas frente a los “otros “. Se menciona, además, que cuando los migrantes están fuera del país son egoístas, pero cuando llegan a la comunidad de origen comparten las festividades.

Lo cierto es que analizada la etnicidad como un proceso de categorización social y de diferenciación, inclusión- exclusión, permite romper con las visiones homogeneizantes y optimistas que prevalecieron mediante los discursos hegemónicos tanto en la academia como en organizaciones sociales y la cooperación internacional. Con ello, no se pretende descalificar aportaciones valiosas que se han realizado en torno a la migración

---

<sup>13</sup> Es lo que Alicia Torres menciona sobre el espíritu de la comunidad, en la cual se pueden legitimar las diferencias mediante discursos étnicos.

transnacional de los Otavalos, pero sí establecer parámetros de objetividad que nos permita tener distintas perspectivas.

Ahora bien, retomando a Gina Maldonado, se expondrá las diferentes etapas por las cuales ha pasado el tema de la identidad cultural del pueblo kichwa- Otavalo, es decir qué significa el ser auténtico otavaleño, los cambios que han experimentado por la migración transnacional y la superación de perspectivas esencialistas. Empecemos por el final, pues durante varias décadas, el debate se había centrado en “lo indígena” bajo la mirada de lo que se ha denominado como un “estado de congelamiento”, que no permite la penetración de otras culturas, es decir mantener las formas de vestir, llevar la trenza, usar alpargatas. Era impensable que el kichwa-otavalo pueda insertarse en una diversidad de formas de vida; más bien lo que se apreciaba era una supuesta reivindicación del “indio” basada en la concepción de la cultura precolombina implícita, en el discurso de la población blanco-mestiza, que privilegiaba la recuperación de la memoria social e histórica a través de la “revitalización” de las culturas primitivas no contactadas.

Frente a esto, Maldonado sostiene que en la actualidad los jóvenes indígenas no llevan sobre sus espaldas el peso del legado “etnoarqueológico” de la construcción identitaria cultural. “El indio propiamente dicho, que estaba marcado por el estigma de lo primitivo, lo inferior solamente podía ser identificado como campesino, analfabeto, artesano ha sido reemplazado hoy en día por el indígena de la modernidad, quien se define a sí mismo como “ciudadano del mundo”, “indio universal”. (Maldonado G. , 2004)

Esto se puede corroborar desde la pragmática, pues en la provincia de Imbabura la élite indígena de Peguche, en Otavalo ha adquirido poder político y económico, personajes que han incursionado en la academia desde la antropología, la sociología, economía y la literatura. Y son quienes también han liderado los procesos de re-semantización<sup>14</sup> de las fiestas andinas como el Pawkar Raymi o el Inti Raymi.

La perspectiva de mirar a la identidad como un factor procesual dista de “nociones esencialistas o estáticas que promueven la idea de identidades puras o auténticas como si fueran autosuficientes o estuvieran autocontenidas” (Domenich, 2005: 34).

---

<sup>14</sup> Para re-semantizar las festividades, los académicos indígenas dieron una mirada retrospectiva a su historia y oralidad de los “viejos” de los Ayllus. (Entrevista: Germán Muenala)

Entonces “lo indígena” no necesariamente está determinado por lo idéntico, sino que más bien se inscribe en el apropiamiento de características históricas, comunes que le confieren sentido a un grupo social y le dan una “estructura significativa” para asumirse como unidad cambiante (citado en: Portal 1993:62).

Angélica Ordóñez (2011) reafirma el carácter multiforme de la identidad cultural de los Otavalos, parte de la premisa de que el hecho de entrar en contacto o intercambiar con otras culturas no deriva en “pérdida de la identidad o aculturación, sino que es partidaria del dinamismo de la identidad, la construcción o reinención de las prácticas culturales como es la celebración de las fiestas, el cambio en la vestimenta o en el corte de cabello que es significativo para los jóvenes. Lo que sí no se puede desconocer es que estos procesos de adopción de nuevas formas culturales incorporadas, en un inicio, generan reacciones en los adultos. Por ejemplo el hecho de cortarse la trenza es uno de los elementos que más tensiones provoca entre padres e hijos de las comunidades indígenas de Otavalo. Ordóñez reconoce que los jóvenes kichwas-otavalo viven el dilema de “mantener” su identidad reclamada por parte de los padres y la adaptación a vivir en la diáspora, con las exigencias de la vida en ciudades globales y cosmopolitas. Pues sí, efectivamente, se puede hablar de una riqueza cultural, pero ese proceso de “acomodamiento” puede estar condicionado por una confusión y ansiedad de parte y parte. Por ello, los jóvenes han ido inventando y reinventando mediante la combinación de símbolos, imágenes, elementos culturales polivalentes incorporados a la música con nuevos géneros interpretativos, nuevos instrumentos, la vestimenta de color negro, la pintura en el rostro, etc. Es decir, los jóvenes disfrutan de lo de afuera, lo incorporan a sus prácticas culturales, sin dejar de sentirse otavaleños. (Ordóñez, 2008)

En definitiva, las perspectivas teóricas clásicas tanto de identidad como de cultura no permiten analizar estas categorías como procesos cambiantes que se insertan en una multiplicidad de formas de vivir, sentir, cantar o bailar de los jóvenes indígenas, adultos, hombres o mujeres de la localidad.

## **2.5 Género y etnicidad**

Si bien no se profundizará el estudio de género en la presente investigación, considero importante reflexionar en torno a las tensiones que ocurre dentro de la comunidad y que

están atravesadas por la categoría de género. Para empezar diremos que siempre la migración femenina es distinta a la del hombre, porque se da en condiciones de desigualdad. Las particularidades de la migración femenina, por ejemplo Ordóñez (2008) dice que las mujeres kichwas- otavalo tienen un alto grado de independencia en ciertos ámbitos, sin embargo la opinión pública las posiciona como mujeres sumisas e impasibles ante la violencia doméstica. Ya en el campo migratorio las mujeres kichwa- otavalo no migran igual que los hombres, pues su posición depende del campo social, familiar y de la red migratoria, entonces además de pioneras, artistas, ellas viajan como “empleadas” de los propios kichwa-otavalo y otras como esposas de los migrantes (Torres, 2005: citado en Ordóñez).

La perspectiva de Ordóñez sostiene que cuando las mujeres cuentan con recursos, desarrollan sus propias actividades productivas, entonces antes de viajar ya tienen su independencia económica frente al cónyuge; mientras que las mujeres que carecen de estos aspectos, pueden ser explotadas laboral y sexualmente “no se encuentran en posición de negociar, así que la migración no solamente reproduciría jerarquías de género, sino que además exacerbaría la situación subordinada de las mujeres”. (Ordóñez, 2008).

### **CAPÍTULO III**

#### **PAWKAR RAYMI: TENSIONES INTER E INTRA COMUNITARIAS DE MIGRANTES Y NO MIGRANTES**

##### **3.1 Repertorios migratorios en Agato y Peguche**

Agato es una de las comunidades rurales perteneciente a la parroquia Miguel Egas Cabezas del cantón Otavalo, provincia de Imbabura, con una temperatura media de 17° C. Según el Censo Poblacional de 2010 su población llegó a 7.546 habitantes, sus principales actividades económicas son el comercio, las artesanías y la agricultura. Entre los cultivos que se dan en esta zona es el maíz, oca, trigo, las habas, cebada, melloco y chochos.

En lo que se refiere a infraestructura, la comunidad cuenta con una casa comunal, una unidad educativa fiscomisional que es administrada por la Orden Religiosa de las Hermanas Lauritas, una iglesia católica, pero además cuenta con la presencia de grupos de otras religiones como la Evangélica, Pentecostés y los Santos de los Últimos días. Tiene

una cancha, donde los jóvenes realizan deporte y cada año se celebra el Pawkar Raymi en febrero y el Inti Raymi en junio.

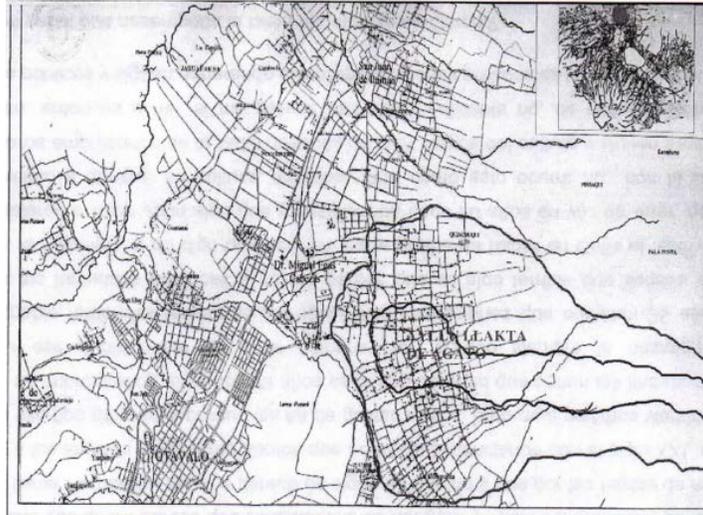
El nombre de Agato tiene dos orígenes: el uno desde la versión del catolicismo y el otro de origen lingüístico pre-kichwa. En primer lugar, el nombre proviene de San Agatón y fue puesto por las Hermanas Lauritas, cuando llegaron en misiones a la comunidad y; en segundo lugar se señala que el nombre proviene de la lengua ancestral runamishi, la cual no tiene una traducción exacta. Entonces según Pacha Terán (2008), la hipótesis más cercana al origen del nombre de Agato es acudiendo a la derivación de las palabras quichuas: AKA que significa fermento y la palabra TIU que significa tierra, lo cual sería AKATU “fermento de tierra”, que desde la cosmovisión andina representa un punto perfecto de maduración, es decir la esencia misma del maíz en su estado de fermentación.

De acuerdo a la investigación<sup>15</sup> de Pacha Terán (2008), la comunidad de Agato es un pueblo milenario, pues aporta a la arqueología los hallazgos de vestigios que ahora reposan en los museos de Otavalo, así como también las tres tolas ubicados en el sector de Chimbalo, donde encontraron diferentes objetos como: ollas, zampoñas de jade, pailas, pingullos, rondadores, flautas, gaitas de oro, de barro y de huesos que datan de 3.000 A.C. El 9 de julio de 1946 recibe, en el marco de la Reforma Agraria de 1941 al interior del ex Ministerio de Agricultura y Ganadería (MAG), los estatutos de conformación como comuna, perteneciente a la parroquia Miguel Egas Cabezas del cantón Otavalo.

---

<sup>15</sup> Tesis de Licenciatura: “Economía del Ayllu Llakta: reflexión participativa con la comunidad de Agato como opción alternativa frente al desarrollo neoliberal (2008). La autoría corresponde al primera Ñusta del Pawkar Raymi y una de las lideresas más representativas de la actualidad en Peguche y con quien conversamos más adelante.

## Ubicación geográfica de Agato y Peguche



Archivo: Municipio de Otavalo

Por otra parte y para tener claro los sitios donde se desarrolló la presente investigación contextualizaremos a la comunidad de Peguche, la misma que está ubicada a 5 minutos del cantón Otavalo, es la comunidad más grande de la parroquia Miguel Egas Cabezas y según el Censo de Población y Vivienda de 2010, la población llegó a 21.732. En la comunidad, se encuentra la cascada de Peguche, un sitio natural que se ha constituido en uno de los principales atractivos turísticos del norte del Ecuador.

Sus principales actividades son la elaboración de artesanías y el comercio; existen pocas familias que se dedica a la agricultura de subsistencia, pues la población ha optado por los textiles y la comercialización. Cuenta con una infraestructura de alta calidad, pues las calles están adoquinadas y las viviendas están construidas basadas en estilos americanos y europeos, esto debido a la influencia de la migración transnacional. Históricamente, durante los años 50 y 60 la comunidad era una sola hacienda conjuntamente con la comunidad de Quinchuqui. “Luego con la llegada de la Reforma Agraria y la parcelación de las tierras en la década del 70 y 80, los comuneros empezaron a instalar sus pequeños telares y a delimitar su espacio” (Nancy Lema,1999:34).

En este contexto, se puede señalar que las primeras experiencias migratorias se dan en las comunidades de Peguche, Agato, Quinchuqui y La Compañía, pues la mayoría de autores que han escrito sobre migración así lo señalan: “en la década del 40 se da la migración

hacia otras ciudades y es en los años 50 que inician los movimientos migratorios a nivel internacional hacia Colombia y en los años 60 y 70 se extiende al Caribe, Norteamérica y Europa”. (Flores, 2000: 71). Este recorrido histórico ya se realizó en el primer capítulo, ahora solamente se intenta contextualizar los repertorios migratorios de Agato y Peguche, los cuales se enmarcan precisamente en la dinámica migratoria circular, que inició con los pioneros y precisamente ellos fueron quienes siempre “jalaron a los suyos”<sup>16</sup>. De lo que señala Raúl Amaguaña Lema oriundo de Agato, ésta comunidad es una de la que más migrantes ha tenido en su historia, de ahí que en la actualidad, se visualice cierto despoblamiento en la comunidad y en las casas visitadas se aprecia parejas de adultos mayores o, en otros casos, ancianas viviendo solas, es el caso de doña Rosa Moreta de 76 años quien cuenta:

Desde hace 5 años que se murió mi marido me he quedado sola. Mis hijos todos viven fuera; el uno vive en Bogotá, otra hija vive en Brasil y mis dos hijos últimos en Otavalo. No se olvidan de mí, antes, todos los días me llaman a saber cómo estoy y me hacen hablar por teléfono con los nietos y algunos de ellos no les conozco, pero abuelita me dicen. (Rosa Moreta, 2014, entrevista).

Sin lugar a duda, que la migración siguen siendo un factor predominante en las comunidades de Agato y Peguche, se puede decir que el 95% por ciento de las familias cuentan con un miembro que está en el exterior o si ya vive en la comunidad, ha tenido una experiencia migratoria durante su juventud. La edad promedio en el que salieron, por primera vez, oscila entre los 12 y 17 años y fueron llevados porque tenían sus redes migratorias. (Cando, 2014). Si los ubicamos en la clasificación que hace Ordóñez sobre los migrantes, diremos que tanto en Agato y Peguche encontramos a los migrantes tradicionales y a los esporádicos, pero que en la mayoría se trata de una generación de migrantes que tiene una base migratoria y que aprovechan del capital migratorio que obtuvieron sus padres, abuelos, tíos o parientes para viajar dos o tres veces al año.

Precisamente, esta generación de migrantes que salió en los años 70<sup>17</sup>- 80 y 90 son quienes retoman las actividades culturales, con el fin de que no perder la tradición de los migrantes pioneros. Los flujos migratorios de Agato y Peguche se han dado de distintas

---

<sup>16</sup> El título original es “Tú siempre jalas a los tuyos” de Claudia Pedone, la frase fue adaptada para una mejor comprensión del contexto migratorio actual de los kichwa- Otavalo.

<sup>17</sup> Estas son las décadas en las que la migración del pueblo kichwa- Otavalo tuvieron su apogeo, se dio lo que se denomina como la “fiebre de viajar”.

maneras, pues hay quienes llevan 30 años viajando, hay otros con un promedio de 10 años y que han dejado de viajar, otros con 45 años y hay quienes no han salido de sus comunas. Es el caso de Miguen Angel Cando quien salió a los Estados Unidos a los 12 años y hoy tiene 48 años, la mayor parte del año se pasa entre Nueva York y República Dominicana, sus hijos se encuentran distribuidos entre estos dos países, pero para la festividad del carnaval se reúnen, en la comunidad de origen todos los meses de febrero de cada año.

Cada tres meses estamos migrando, meses estamos en Estados Unidos y otros meses en República Dominicana. Tengo seis hijos y dos de ellos trabajan y los otros estudian en esos países. Estamos en contacto cada dos meses. Yo vengo por el carnaval, eso es prioritario para mí y mi familia, pero también vengo en plan de negocios, soy exportador de artesanías, compro la mercadería y viajo frecuentemente al exterior. (Miguel Cando, 2014, entrevista).

En las entrevistas realizadas a los migrantes de las dos comunidades se evidencia que para aquel entonces (años 80 y 90), la migración circular iniciaba con el sueño de viajar a otros países, pero no había una motivación hacia el estudio y la preparación, pocas eran las familias que pensaban en educar a sus hijos para que alcancen un título académico, en Agato; pero en Peguche la situación era distinta, pues de esta comunidad surgió la élite indígena otavaleña, que ha tenido un papel relevante en la academia y en la política local. Sin embargo, se pudo percibir que durante el apogeo de la migración Otavala, muchos jóvenes salieron motivados por los programas de intercambio cultural o por becas de formación, pero no pudieron culminarlos; se presupone que este hecho se debe a la configuración que ya tenía la red o cadena migratoria de ese entonces. Es decir depende de los vínculos y contactos con los que cuenta el sujeto migrante. Por ejemplo Blanca Lema Ruiz, una mujer de 35 años, quien viajó con el objetivo de estudiar, pero luego ante las dificultades económicas tuvo que ayudar a sus familiares. “Tuve que hacer lo que mis hermanos varones hacían, vender artesanías en el parque”. (Lema, 2014, entrevista).

Como se puede apreciar la migración circular es importante para las familias indígenas de Peguche y Agato porque se convierte en una alternativa para salir de las condiciones de pobreza en las que se encuentran. Se convierten en viajeros temporales y gracias a sus redes logran adquirir el capital económico y social. Sin lugar a dudas, que tiene consecuencias decisivas para las distintas generaciones, pues especialmente para la mujer logra que fortalezca su independencia económica y se adquiera empoderamiento de

su rol en la comunidad a su retorno. Por ejemplo Blanca asumirá las funciones de prioste en la próxima fiesta del Pawkar Raymi 2015.

Otro caso de migración circular y que tiene vigencia en la actualidad es la de la Familia Terán- Maldonado de Peguche, dos de sus hijos se encuentran en México. Ellos tuvieron que salir debido a la crisis económica que atravesaban sus padres, quienes se dedicaban al comercio en Bogotá, pero en una ocasión lo perdieron todo debido a la inseguridad. En ese sentido, varias son las historias sobre la migración que se dan en Agato y Peguche, pero como lo señala Vertovec desde la “bifocalidad”, se puede entender la doble vida que llevan los migrantes, ese sentimiento de desarraigo que es compartido en el círculo migratorio y justamente ese sentirse “otavaleños” en cualquier parte del mundo les hace retornar cada cierto tiempo, para reencontrarse con la familia, el vecino, el compadre que no encuentran cuando están lejos de la comunidad. Precisamente esa noción que tienen de ese compartir el “espacio” es donde afloran, donde se construyen y reconstruyen los sentidos de identidad, que analizaremos más adelante.

En Agato, los hermanos de César Maldonado Males se han visto afectados por la crisis que vive Europa, dos de los tres hermanos migrantes que trabajaban en una empresa de telecomunicaciones en Bélgica se han quedado en el desempleo, mientras que el último hermano está en Japón, pero su situación laboral es estable, él trabaja como músico de la agrupación Sisay<sup>18</sup> que ha tenido éxito en el Ecuador y fuera de él.

En ese sentido, se puede encontrar distintas historias de la migración transnacional del pueblo kichwa- Otavalo y a la vez mirar las historias de quienes no han salido de su comunidad, pero son quienes están directamente relacionados con migrantes, mediante las cadenas de producción porque son los proveedores de las artesanías o son familiares como César que, pese a que sus hermanos migraron, él siempre ha estado convencido de no salir de su comunidad y ha empezado un emprendimiento en Agato, luego de vivir 5 años en la comunidad de Camuendo, en la parroquia de San Pablo del Lago. Esto se puede apreciar con precisión en el testimonio de Rafael Chiza:

---

<sup>18</sup> Este grupo musical fue uno de los invitados en el Festival Musical de Pawkar Raymi Peguche Tío 2014. Es una muestra de la combinación que realizan en la actualidad en los nuevos géneros musicales.

Yo no he migrado, solamente he trabajado dentro de Ecuador. Por mis papás mis abuelos que me inculcaron soy comerciante, he recorrido por todo el país comercializando mis artesanías, pero en los últimos años he instalado mi propio taller con el fin de facilitar a los migrantes la mercadería, para que ellos exporten a otros países. (Rafael Chiza, 2014, entrevista).

Cabe entonces señalar que la migración es un factor que determina las diferencias sociales, económicas y culturales dentro de una comunidad y remarcan las desigualdades evidentes entre los migrantes y los no migrantes. Entre quienes cuentan con una casa estilo americano en Peguche o un vehículo último modelo.

### **3.2 Los conflictos intergeneracionales en las trayectorias migratorias transnacionales**

Ahora bien, otro aspecto a ser considerado, en el marco del Pawkar Raymi, entendido como el corpus de la presente investigación, es la disputa por los espacios entre los más jóvenes y los adultos en el contexto migratorio. Partamos de que los jóvenes de hoy no son los mismos de hace más de dos o tres décadas y esto casi siempre se escucha de las personas que ya vivieron su época. Cada vez, se experimentan cambios y los jóvenes indígenas otavaleños han tenido que vivir los procesos de aceleración tecnológica y de incorporación de nuevos elementos culturales dentro del mercado global de la migración, lo que ha puesto en entredicho su identidad, como lo analizamos en el anterior capítulo.

No obstante, hay que señalar que las tensiones intracomunitarias referidas a lo intergeneracional han girado en torno a los conflictos de identidad y se sitúan en temporalidades vinculadas a las etapas del desarrollo de los adolescentes y jóvenes. Es decir que la mayoría de personas entrevistadas señalan que cuando tenían entre 12 y 15 años se presentaban fricciones entre padres e hijos relacionadas estrechamente con la construcción y reconstrucción de identidad. Es justamente la etapa en la que los adolescentes se preguntan sobre sí mismos y sobre su entorno. Así lo menciona Nixón Picuasí, quien cuenta que a los 13 años se fijaba en sus compañeros que no tenían el pelo largo y se lo cortó, pero este hecho le trajo problemas fuertes con sus padres. “Esto es lo que nunca me perdonaron, no les importaba que me viera con jean, zapatos deportivos, pero el corte de cabello si fue lo más grave que hice, porque decían si somos indígenas y me lo repetían cada vez que podían; y me preguntaban si me avergonzaba de esto”. (Picuasí, 2014)

Además se indica que los conflictos con los padres se da justamente en la etapa en que el adolescente está buscando definirse y autodeterminarse.

Sin embargo en la actualidad, estamos frente a otras tensiones de tipo más global, dado que la configuración de la familia se ha trasladado al espacio transnacional. Existen familias que viven simultáneamente en Estados Unidos, República Dominicana y Otavalo y que cada dos meses se establece un contacto con los padres, es decir las relaciones interpersonales están mediadas por la tecnología. ¿Cómo ha influido esta dispersión familiar en lo comunitario y específicamente en lo que hemos denominado como identidad cultural del kichwa-otavalo y qué tipo de tensiones se presentan si ha reducido la comunicación cara a cara? Un indicio de respuestas la encontramos en don Miguel Cando:

Mis hijos viven lejos. Mi esposa y yo viajamos cada o tres meses a Estados Unidos y República Dominicana para visitarles y si nos ha costado la migración porque ellos han dejado de sentirse otavaleños. A pesar que tratamos de enseñarles sobre nuestra cultura a ellos no les interesa. Ni siquiera saber hablar el kichwa, pero este fue nuestro error porque como nosotros cuando éramos niños nosotros teníamos problemas para comunicarnos en español, no nos empeñamos en que ellos en cambio aprendan nuestra lengua materna. (Miguel Cando, 2014, entrevista).

Estas nuevas configuraciones de familia también se pudo observar en lo local, es decir tanto en Agato como en Peguche se encontraron familias integradas por una abuela y sus dos nietas o por sobrinos que han quedado a cargo de sus hijos. Es decir se trata de nuevas generaciones que han vivido a la distancia, obviamente estas fronteras han tratado de ser invisibles mediante el uso de la tecnología. En ese sentido y tomando el concepto de familia transnacional, las confrontaciones actuales parecen no estarse dando entre padres e hijos debido a la ausencia física de los progenitores, sino entre abuelos-hijos o entre tíos-hijos, porque la crianza queda a cargo de estas personas y la problemática se agrava, cuando los jóvenes migrantes o no han alcanzado cierto nivel de autonomía, especialmente esto se evidencia en el entorno familiar donde aún existen normativas vigentes, especialmente cuando son los abuelos quienes están al frente.

Se puede advertir que el grado de independencia que han adquirido los jóvenes se aprecia no solamente en el cómo se visten, se peinan, si son Emos, Punkeros o Rastafari<sup>19</sup>, sino en la determinación de sus territorios y en la toma del control del espacio público y privado, cuando se organizan en torno a sus intereses y gustos. Por ejemplo la toma de la plaza<sup>20</sup> que simboliza la demarcación de su territorio mediante prácticas rituales como la pelea cuerpo a cuerpo o los enfrentamiento entre pandillas juveniles de la comunidad de La Compañía”, (Diario El Norte, 2014), donde cada grupo busca el reconocimiento y nuevas formas de expresarse. Estas tensiones son entre jóvenes, pero influyen en los espacios privados, cuando los padres reclaman a sus hijos por normas de convivencia al interior de la comunidad.

Ahora bien, estos conflictos ha generado ciertas tensiones a las que se refiere (Atienza de Frutos, 2009) al interior de la comunidad y en ese sentido la generación de migrantes de los años 70 y 80 han buscado una reconstrucción del significado de “familia ampliada”, a través de la organización del Pawkar Raymi o el Carnaval de Agato, que se convierten en esos espacios de re- significación del reencuentro con la familia, es ahí donde se reúnen niños, adolescentes, jóvenes, adultos y ancianos de las localidades para celebrar el advenimiento del florecimiento. Se comparte la comida, la lengua nativa, el deporte, la vestimenta.

Pero en esta dinámica precisamente se sitúan las tensiones, porque los jóvenes se abrieron hacia nuevos horizontes con respecto a las innovaciones en la vestimenta, adaptaciones a la música andina con otros implementos. Estos espacios ganados han sido producto de una fuerte disputa entre generaciones anteriores y las actuales, porque que se ha logrado, primero, incorporar el uso de instrumentos electrónicos en lugar de algunos instrumentos de viento, la combinación de los géneros musicales.

---

<sup>19</sup> Es un movimiento con influencia de la cultura religiosa africana. Uno de sus máximos exponentes para la juventud es el cantante Bob Marley, pese a que es una agrupación de la década de los años 30, surge en la actualidad entre los jóvenes urbanos y rurales que se identifican además con el género musical Reggae.

<sup>20</sup> Es una actividad que se da durante las fiestas del Inti Raymi en el cantón Cotacachi y ocurre precisamente la toma de la plaza entre grupos de diferentes comunidades.

German Muenala (2014) considera que uno de los mayores logros que ha tenido la juventud de este tiempo es la recuperación del fandango<sup>21</sup>. Sin embargo, para llegar a este consenso, tuvieron que pasar una o dos generaciones que luchaban por implementar estos cambios en el festival de música que se realiza en el Pawkar Raymi. Lo que aún al momento, tiene sus roces es el cambio que se le quiso dar a la música andina con la adopción del género electrónico, lo cual aún está sin resolverse, pero que no llegan a ser problemáticas. Entre las transformaciones que se han realizado y con trabajo de la juventud son las representaciones, mediante el teatro, de ceremonias antiguas como el matrimonio indígena, la “Casa Nueva” que eran formas practicadas por los Otavalo, en un principio se pensó que esto no eran central en el festival, pero a medida que tiene aceptación y acogida se ha ganado su espacio dentro de la organización. Según el entrevistado, son tensiones producto de la herencia generacional y que se llegan a solucionar mediante el diálogo. Lo que nos deja entrever que se asiste a la generación de jóvenes del consenso y se está tomando conciencia, pero está se presenta de forma tácita, sobre la importancia de regresar a sus raíces. Pero como lo advierte Blanca Lema Ruiz:

Con el pasar del tiempo te vas dando cuenta que tienes que volver a tus raíces, porque el sistema te absorbe, pero es por un tiempo. Yo tengo 35 años de edad y creo que nosotros somos la última generación que buscamos reencontrarnos con nuestra identidad, por eso buscamos que nuestra lengua nativa no se pierda. (Lema, 2014, entrevista).

Una particularidad que señala la entrevistada es que los conflictos intergeneracionales se ahondan en la parte urbana, pero en lo rural la situación es diferente porque las tensiones son de diferenciación socioeconómica, es decir que aquí cuenta la capacidad adquisitiva de los progenitores para participar o no en las fiestas tradicionales. Por tanto, el nivel de participación de los jóvenes entre una y otra comunidad, varía y depende mucho si los jóvenes proceden de una familia migrante con capital social y económico.

Se puede puntualizar que los conflictos intergeneracionales se acentúan durante una etapa de desarrollo de los jóvenes y adolescentes, como lo pudimos apreciar en los casos presentados, sin embargo son superables y “llevaderos”. Lo que sí se puede advertir es que

---

<sup>21</sup> Es un ritmo ancestral de los pueblos milenarios de América Latina y ha sido retomado en la fiesta andina.

nos encontramos frente a una nueva forma de organización familiar que se encuentra distribuida en el espacio transnacional. En la actualidad, los jóvenes presentan otro tipo de intereses, tienen deseos de superación, de mostrarse ante los demás con un estilo propio. Las preocupaciones por la identidad cultural no son las mismas que las de sus padres.

### **3.3 Conflictos intercomunitarios en el nivel político**

Los conflictos intercomunitarios se han dado por la rivalidad existente entre los dirigentes, quienes tienen como política no participar en los carnavales de la comunidad contraria. Esto a su vez ha generado tensiones por lograr los recursos, ya sea mediante alianzas transnacionales o por gestión ante los organismos gubernamentales o de la comunidad local. Además, como ya se mencionó existe una disputa por el poder. Los dirigentes de las dos comunidades exigen recursos para el desarrollo de la fiesta ante el municipio de Otavalo y el Gobierno Provincial de Imbabura (GPI).

Los argumentos que presentan la dirigencia es que el Pawkar Raymi tiene que ser financiado al igual que la fiesta del Yamor, pues se trata de una festividad de gran significancia intercultural para el pueblo kichw-otavalo y que es reconocido. Esta motivación ha llevado a la comunidad de Agato a conformar el Primer Comité para el Carnaval de Agato 2015, el mismo que gestionará los recursos que se necesitan.

Por otra parte, se presentan también conflictos por contar con los mejores equipos de fútbol y por entregar los mejores premios en los torneos deportivos. Esto conlleva una fuerte inversión de recursos económicos y tensiones por la priorización de obras de infraestructura y de desarrollo local. El conflicto registrado al interior de Agato entre dirigentes que están divididos entre construir el coliseo para el Carnaval o en mejorar las carreteras de acceso a la comunidad. Es un ejemplo claro de la tensión que se vive al interior de la comunidad, y que puede ser interpretado como la lucha que tiene el comunero local por mejorar sus condiciones de vida y el anhelo que tiene el migrante por adecuar su espacio, donde se llevará a cabo la fiesta andina.

Las tensiones se dan porque no existe una unidad de criterios para las obras de desarrollo local y la influencia de la migración es evidente, ya que los indígenas migrantes buscan contar con un espacio propio para el Carnaval de Agato, pero sin tomar en cuenta las

necesidades de mejoramiento vial, que les permita acceder en mejores condiciones a la comunidad.

Otro aspecto que se debe tomar en cuenta es la tensión entre Agato y Peguche por la identificación de la fiesta andina; en Agato la actividad nació como Carnaval de Agato y es en la actualidad que se le cambiará de denominación a “Carnaval de Agato Sisary Pacha”. En Peguche, la situación no dista mucho de lo anterior. Los dirigentes que cada año han estado al frente, son quienes han modificado los nombres hasta llegar a lo que hoy es el Pawkar Raymi Peguche Tío.

David Atienza (2011) afirma que al interior de las comunidades se estarían viviendo cierto tipo de tensiones intra-étnicas, que para él es una violencia intra-étnica. En la actualidad, los conflictos están situados al interior de la comuna, debido a la “envidia” y “celos” que ha provocado el éxito o el fracaso económico que ha provocado el proyecto migratorio. Según el autor, inclusive esta violencia interna es más peligrosa porque la competencia “salvaje” por lograr mayores canales de comercialización en el espacio transnacional, puede socavar el núcleo familiar. Por tanto, Atienza (2011) es con miras a aplacar esta violencia interna entre quienes lograron el viaje y los que se quedaron, se re-semantizaron las fiestas- rituales del Pawkar Raymi y el Carnaval de Agato Sisary Pacha.

Por eso se habla de las fiestas andinas como espacios de reencuentro familiar y un culto a la diversidad cultural intra-étnica. Existen versiones que señalan que cuando los migrantes están en el exterior tratan de competir al máximo, olvidándose de que su contendor es su coterráneo, pero cuando retornan a su lugar de origen intercambian criterios y comparten las actividades programadas dentro de las fiestas andinas. De ahí que ha sido un grupo de migrantes e intelectuales de la élite indígena, quienes han re-semantizado las fiestas- rituales del Pawkar Raymi o el Carnaval de Agato Sisary Paccha no solamente para fortalecer su identidad cultural, sino que tácitamente para limar esas supuestas tensiones que se presenten entre los mismos viajeros del círculo migratorio, entre el viajero y el no migrante y, por tanto, han asumido la adopción de los términos de origen Pandino<sup>22</sup>.

---

<sup>22</sup> Revisar capítulo introductorio

En definitiva, estos conflictos interétnicos al interior de las comunidades son una realidad aún sin analizarse y que podría estar invisibilizado por el discurso de la etnicidad cultural que proyectan las fiestas andinas inventadas por la élite de indígenas otavaleños.

### **3. 4 Conflictos de identidad y migración transnacional**

El concepto de identidad es analizado como un proceso que se construye y se reconstruye dentro de los procesos de globalización y en el marco referencial de los no migrantes y migrantes que retornan a celebrar la fiesta del Pawkar Raymi. Esta noción se aparta de visiones “esencialistas” que toman como punto de partida las concepciones clásicas de identidad, de ese pensar que si dejamos de vestirnos, hablar o cantar de tal forma dejamos de ser o de pertenecer a tal cultura o etnia. Se considera que la autodeterminación es un factor importante dentro de esta construcción social de identidad, sin embargo hay que reconocer que los “choque culturales” generan más de un conflicto. En el caso de Agato y Peguche estas tensiones se han presentado al interior de cada una de las comunidades y entre comunidades; estos conflictos están dados porque se pone en cuestionamiento la autenticidad otavaleña. Es decir, quiénes son los portadores de esta autenticidad ¿los migrantes y/ o los no migrantes? Son preguntas complejas que nos remiten al estudio de Gina Maldonado, cuando habla de que los pueblos kichwa- Otavalo han sido los que más en contacto ha estado con otras culturas, dados los procesos migratorios y en consecuencia viven profundas transformaciones culturales e identitarias.

Estas transformaciones han sido históricas desde que empezó la migración interna, es decir los Otavalo abandonaron, primero, el entorno comunitario, luego el espacio local-nacional y fueron conformando un “espacio social”, mediante relaciones sociales en el ir y venir de sus largos viajes por casi todo el mundo; pero además en este proceso se da un intercambio de remesas socioculturales (Rivera- Sánchez), es decir bienes no tangibles y simbólicos como la música, las prácticas culturales, la comida, la vestimenta, que configura este espacio social que se vuelve visible en tanto paisajes culturales, donde circulan los elementos de la identidad otavaleña y donde se pierden las fronteras de lo “local”, porque las costumbres pueden ser trasladadas hacia lo global. Como lo señala Germán Muenala, dirigente de Peguche, el hecho de estar lejos de la tierra y no poder venir en las fechas

establecidas, no le impide festejar las fiestas andinas y por eso se mira un Pawkar Raymi o Inti Raymi en las colonias conformadas por otavaleños en Nueva York, Bélgica o España.

En este contexto, hay que entender que los cambios son visibles: ya casi ningún joven kichwa- Otavalo viste la indumentaria tradicional, una cantidad considerable de jóvenes indígenas menores de 22 años no tienen la trenza, desconocen la lengua nativa, pero dominan otros idiomas como el alemán, el inglés o el japonés (Maldonado: 2001) y esto no implica que sean menos indígenas o dejen de ser kichwa- Otavalo. Sin embargo hay que acotar que en las familias de clase media- alta, existe la tendencia de insertar a los jóvenes en un proceso de re-aprendizaje de su lengua materna<sup>23</sup>. Agato y Peguche tienen un alto índice de población migrante y por tanto, los cambios se han dado en ese contexto de movilidad. Es decir, se habla de una cultura de migrantes o de individuos socialmente móviles. Como lo cita Maldonado a Rosaldo, no se trata de una “confusión sobre la identidad, sino que esta socialización móvil ocurre dentro un repertorio cultural diverso, donde los procesos creativos se crean sus propias imágenes sobre ellos mismos” (2000:241). Es decir, los jóvenes cada vez inventan y reinventan sus formas de vivir, sentir a través de expresiones culturales como la vestimenta, la música, pero reafirmando su identidad, así que el concepto clásico acerca de que debido a las nuevas tendencias adquiridas socialmente van perdiendo su identidad es una noción, que pierde vigencia cuando escuchamos a los jóvenes cuando nos dicen:

Cuando quiero hacer deporte no voy a ir con mi anaco, sino que voy a buscar ropa floja que me permita sentirme cómoda o si quiero bailar en la noche cultural del Pawkar Raymi y quiero lucir mi vestimenta con ciertas innovaciones como es el maquillaje o sin utilizar la hualca sino otro tipo de pendientes, lo haré y por ello me voy a sentir más o menos otavaleña. La identidad no está en lo de afuera que llevamos, sino que lo tenemos interiorizado. (Yacelga, 2014, entrevista).

Como se puede apreciar en el testimonio anterior de una joven mujer indígena y con experiencia migrante, los jóvenes kichwas- otavalos no son los mismos de antes, el prototipo del “indio primitivo y sometido” ha ido desapareciendo por otras cosas que les interesa, como el verse bien, disfrutar de la música de otros géneros. En las jóvenes indígenas era muy criticado el hecho de maquillarse o de cambiar el estilo del atuendo

---

<sup>23</sup> La población indígena del centro de la ciudad de Otavalo empieza a tomar conciencia del reaprendizaje y la puesta en práctica del kichwa como lengua materna y esto se dan tanto en los espacios públicos o privados.

típico. Por eso, el tradicionalismo en las concepciones de cultura son criticadas por Maldonado, pues se deja planteada la posibilidad de entender el amplio panorama que ofrecen la concepción y comprensión de la identidad y la cultura y éste a su vez será enriquecido por la redefinición, autodeterminación y aceptación de sí mismos.

Ahora bien, no se puede desconocer la realidad que viven los jóvenes que no han tenido la oportunidad de viajar, ya que no solamente han recibido influencias de la migración acelerada, sino que han idealizado el “sueño europeo” o el “sueño americano” mediante prácticas culturales como el Pawkar Raymi o el Carnaval de Agato, que se ha constituido en un espacio donde afloran las desigualdades sociales y culturales. Un ejemplo de esto se pudo observar en el testimonio de César Maldonado, oriundo de la comunidad de Agato, quien dijo:

Los guambras de esta comunidad, aún tienen la aspiración de salir fuera de aquí. Al no existir oportunidades de trabajo, se hacen a los tíos, quienes les llevan a Colombia y luego ya quieren irse más lejos. Yo no he podido viajar por falta de recursos, pero sí tengo familiares en los que yo me miro y me hubiese gustado cumplir ese “sueño americano” o en el mayor de los casos el “sueño europeo” (César Maldonado, 2014, entrevista).

Es decir que el hecho de viajar, sin duda, que se han convertido en un medio para mejorar las condiciones de vida de algunas familias de Otavalo, sino que se ha convertido en un referente de identidad étnica y cultural, en la que sobresale la diferencia entre el “nosotros” y los “otros”. Esta dicotomía se evidencia cuando retornan los migrantes, para celebrar estas fechas especiales. Una vivencia recogida en esta presente investigación es la de Flor María Montalvo, una joven de 19 años, quien asistió al evento denominado Runakay<sup>24</sup>, que consiste en la noche de gala, evento central en el Pawkar Raymi, en Peguche y en la que los migrantes retornados y sus familias lucen sus mejores trajes típicos del pueblo kichwa- otavalo, sin embargo como lo expresa Flor María Montalvo:

Yo no pude vestirme como mujer indígena para ir al evento cultural, por lo costosa que es la ropa e incluso no se encuentra en cualquier parte, hay sitios exclusivos para adquirirla, yo soy indígena de esta comunidad de Peguche y me siento así, pero por no traer la vestimenta voy a dejar de serlo. Si me visto como mestiza es porque el traje de mujer otavaleña es inaccesible para mí. (Flor Montalvo, 2014, entrevista).

---

<sup>24</sup> Uno de los eventos centrales en el Pawkar Raymi, donde los migrantes vuelven a utilizar la vestimenta típica otavaleña, es una noche del compartir y de hablar en la lengua materna.

Ahora bien, este testimonio pone en debate el tema de la identidad cultural, pues no se trata únicamente de vestir o no como otavaleña, ni siquiera de adoptar nuevas formas de vida que vienen como consecuencia de la intensificación de los flujos migratorios; la problemática es más compleja. Pues si efectivamente, en la actualidad se asiste a una identidad cultural “en movimiento” que enriquece la diversidad del indígena otavaleño. Como lo señala Maldonado, la cultura otavaleña, cada vez más cambiante, está lejos de ser “absorbida” por un proceso de asimilación, pero detrás de este discurso se esconden exclusiones y diferenciaciones socioeconómicas entre los jóvenes que pueden acceder y los que no a los elementos de su identidad cultural. Se trata de las desigualdades sociales que siguen presentes al interior de las comunidades y que se invisibilizan con un discurso de diversidad cultural, enmarcado en las dinámicas globales de la migración y que generan tensiones.

Nixón Picuasí, un joven de 21 años nacido en la comunidad de Agato y residente de la parroquia San Roque, dice que las nuevas tendencias que vienen desde afuera y llegan con los migrantes como “modas” y los que nunca han salido de la comunidad, se adaptan para no quedarse atrás del resto. En este “no querer quedarse atrás” radican las tensiones que ocurren a nivel intracomunitario. Los jóvenes que se han quedado señalan que efectivamente los migrantes, cuando retornan traen nuevos peinados, se visten diferente, llegan con otras costumbres y piensan de forma más abierta, “entonces físicamente, ya no parecen indígenas, pero lo contrario ocurre con quienes nos quedamos, que al no estar al día se marcan las diferencias”. (Picuasi, 2014).

Por otra parte, hay que entender que en los jóvenes “locales” sigue existiendo el estigma de la marginación, como se pudo evidenciar en la entrevista realizada a Miriam Yacelga, representante juvenil de la comunidad de Agato, quien dijo que si hasta el momento los jóvenes no se han organizado para fortalecer las actividades culturales del Carnaval de Agato era por un complejo que llevan interiorizado. “Aún se mira en los adolescentes y jóvenes cierta vergüenza al decir que son de la comunidad de Agato”. Es decir, este argumento nos hace repensar el concepto que han trabajado varios autores, con respecto a que el indígena ha superado la “carga” del pasado de indígena oprimido y hace presuponer que en los jóvenes de familias de escasos recursos todavía hay ese imaginario

acerca de su pertenencia étnica, porque han quedado fuera de la estrategia de comunidad étnica (Torres: 2007) empleada por el migrante exitoso que logró traspasar las fronteras locales y nacionales.

### **3. 5 La Ñusta y la invisibilidad de la mujer indígena**

Desde hace dos años, el Pawkar Raymi Peguche Tío dejó de realizar la elección de la Ñusta, uno de los eventos centrales de la festividad. Al parecer, este acto cultural era el que más recursos económicos y logísticos demandaban y se obtenían pocos ingresos. Entonces como una forma de prevenir la pérdida de recursos, los ex presidentes del Comité Pawkar Raymi 2011 resolvieron eliminar la actividad cultural, sin mayor incidencia en toda la organización del evento, sin tan siquiera que haya pugnas por parte de las propias mujeres. Pero este hecho tiene dos lecturas: la primera es que la elección de la Ñusta fue concebida desde una visión occidental y bajo el prototipo de la belleza de la mujer indígena y; la segunda, es la poca participación de la mujer en el Pawkar Raymi, pese a que la fiesta es eminentemente femenina y especialmente ha sido la visión patriarcal la que ha predominado, pues las asignaciones dentro de la fiesta están determinadas por el esposo, quien es el que aparece en los actos y en las placas de reconocimiento. Como se puede apreciar, hasta el 2014 han sido designados 19 presidentes “Peguches Tíos”, quienes han estado al frente de la organización, es decir las mujeres han tenido un papel de acción, pero no han ocupado los espacios de decisión, pero no solamente en la fiesta andina, sino en la comunidad, esto lo ratifica Germán Muenala:

Hemos eliminado la elección de la Ñusta precisamente porque seguía el patrón occidental de figura decorativa. Si este es un cuestionamiento que nos hacemos porque pese a que el Pawkar Raymi es concebido como una fiesta femenina, existen pocos espacios de participación. Considero que este debe ser uno de los retos para el futuro de la fiesta. (Muenala, 2014: 6).

En Agato, los miembros que integrarán el primer comité son “mindalae” y no existen las condiciones de posibilidad para que una mujer dirija los destinos de la fiesta andina que al momento se encuentra en su etapa preparatoria. La perspectiva de género nos permite reflexionar sobre estas realidades y precisamente este es un campo a explorarse en el futuro de las migraciones transnacionales.

### **3.6 Los conflictos de clase en el antes, durante y después del Pawkar Raymi**

Los estudios sobre la migración transnacional de los pueblos kichwa- otavalo ponen de manifiesto la estrategia de la etnicidad utilizada por los migrantes indígenas, en la cual se evidencia, por un lado, la desventaja de los indígenas de las comunidades rurales quienes no han tenido acceso a financiarse el viaje o no cuentan con el capital migratorio; y por otro lado, ha acentuado las tensiones y confrontaciones intra-étnicas, lo que a su vez pone en riesgo el proyecto de reivindicación de la identidad otavaleña. Esto ha sido analizado por autores como Kyle, Torres, Ordóñez, entre otros. El Pawkar Raymi que ya tiene más de 50 años en Agato y va a cumplir 20 años en Peguche con la denominación adaptada, son fiestas- rituales utilizadas por la élite indígena para “distinguirse” (Maldonado: 2009) de la sociedad blanco- mestiza de la zona urbana donde se celebra cada año la fiesta del Yamor.<sup>25</sup> Es un espacio para el reencuentro con los migrantes, quienes llegan en periodo de “vacancia”, luego de haber trabajado casi todo el año en el exterior, cuando llega el invierno, es el lugar para la reunión familiar y la reafirmación de la identidad cultural. Sin embargo, este tipo de discursos también encubren las diferenciaciones sociales, económicas y políticas al interior de la comunidad, pues porque no todos los kichwa- Otavalo han tenido las mismas oportunidades de viajar. Ahora sería interesante reconstruir estas premisas con la información recopilada, para analizarlas de forma explícita e implícita. Para empezar, diremos que pese a que el Pawkar Raymi se celebra en casi todas las comunidades de Otavalo, se ha centralizado en Agato y Peguche donde sus dirigentes sienten cierta rivalidad al pensar que el Pawkar Raymi en Peguche fue el evento que le restó público a Agato, porque se afirma que fue en ésta última comunidad donde nació.

Como se puede apreciar, los conflictos se presentan a nivel de dirigentes, pues mientras los unos señalan que en Agato la fiesta es para recuperar la autenticidad del pueblo otavaleño, dejando en segundo plano el aspecto comercial, el otro sector dice que existe mayor organización y empoderamiento de la fiesta y por tanto, son los portadores de la autenticidad. Es una medida adoptada por los dirigentes, el no participar en ninguna de las dos fiestas de forma intercambiada, es decir ni los dirigentes de Peguche participan en

---

<sup>25</sup> La fiesta ha sido denominada como de la interculturalidad, es la fiesta más grande que celebra Otavalo y cuenta con el apoyo eminentemente del Municipio de Otavalo.

Agato y viceversa, por el contrario, los jóvenes de las dos comunidades participan en los torneos de fútbol, inclusive la mayoría de personas entrevistadas de una y otra comunidad eran matrimonios conformados por miembros de las dos comunidades y tanto el uno como el otro participan durante los diez días de fiesta. Las dos fiestas son financiadas en un 60% por los migrantes que envían sus remesas desde cualquier país en el que se encuentran. De igual forma Agato, tendrá recién este año su Comité; en Peguche cumplirá su veinteaava edición, a partir de la adopción del nombre de Pawkar Raymi Peguche Tío.

Otro conflicto que se visualiza en Agato, a nivel de la comunidad, es que no hay unidad de criterios con respecto a las obras de infraestructura y esto dificulta la gestión ante los presupuestos participativos de los gobiernos autónomos y descentralizados (GADS); mientras los migrantes piden la construcción del coliseo para realizar los eventos culturales propios de la festividad, los comuneros locales piden el arreglo de las vías. Estas disyuntivas hacen referencia a la división de intereses que existen entre los migrantes y no migrantes, además en este hecho se expresan las tensiones entre los dos sectores, pues el grupo de migrantes con el discurso de etnicidad buscan direccionar la obra pública al Carnaval de Agato, mientras que los comuneros aspiran mejores carreteras debido a que el transporte público no ingresa a toda la comuna. Mientras se hacía esta investigación, las reuniones entre dirigentes y organizadores de la fiesta eran constantes, sin llegar aún al acuerdo o al consenso.

Es importante señalar que más allá de las descripciones sobre los conflictos que pueden ser analizados a primera vista intra o intercomunitario, lo que se intenta es reflexionar sobre las relaciones de poder y clase que están detrás o que se invisibilizan con los discursos de la etnicidad de la fiesta andina, especialmente entre los migrantes y los no migrantes. En primer lugar, son los migrantes quienes toman el control sobre la organización de la festividad en las dos comunidades. Ellos son quienes están al frente de los procedimientos, son quienes integran los comités y quienes tienen la última palabra en lo que es agenda, encuentros deportivos, premios en alianza con actores de la localidad vinculados a las élites intelectuales de Otavalo. La estrategia empleada por los mentalizadores consiste en la designación del prioste, que en su mayoría tiene un “apellido” que le otorga distinción y cuenta con el capital social, económico y migratorio; y luego éste designa un representante

para que sus decisiones tomen forma en lo local. Esto se puede apreciar en la historia del Pawkar Raymi de Peguche, donde los 19 presidentes han sido migrantes transnacionales, herederos de una historia marcada por la migración y por el posicionamiento social logrado. En Peguche es común que los dirigentes tengan entre otros apellidos como Lema, Muenala, Maldonado, pues representan a familias con ganado prestigio, debido a su estatus económico y político, producto de la migración histórica y transnacional.

A pesar que se trata de un evento privado porque incluye a unos y excluye a otros, prima el sentido de la “comunidad”, para que los eventos tengan alta calidad. Entonces se conforman comisiones de base y otras que son adicionales y temporales que entran en acción a pocos días de iniciar la fiesta (mingas de limpieza, adecuación de las canchas y otros). Otro aspecto que señala Germán Muenala es que el Pawkar Raymi es el sitio, donde el migrante muestra su estatus y los logros económicos del viaje. Se ha vuelto común que los migrantes lleguen con autos recién adquiridos y los luzcan frente a los no migrantes. De ahí que en Otavalo existen empresas que se preparan con la importación de los mejores vehículos. Una anécdota recopilada en Agato menciona que en una oportunidad llegó un migrante desde Brasil con un auto cuya marca y modelo aún no salía al mercado, pero él ya lo había adquirido. Ahora bien, otro conflicto que se presenta es a nivel del sitio donde se juega, es decir en qué Carnaval juega y qué representa esto para los deportistas. Como lo expresa Germán Muenala:

El prestigio de jugar el fútbol en Peguche no es el mismo que jugar en Agato. Aquí las cosas tienen que estar bien realizadas, claro que generan dificultades, pero es que el hecho de sacarse el aire, de hacer lo mejor, es lo que genera prestigio y estatus, nosotros por donde vamos somos una carta de presentación, por eso el migrante llega aquí y muestra su poderío económico adquirido durante el proceso migratorio. (Muenala, 2014:18).

Las cuotas voluntarias de los migrantes se traducen en mayor participación en la fiesta, en el alcance de privilegios y en el reconocimiento social de la comunidad local. Hay quienes enfatizan que el Pawkar Raymi es una actividad privada de un grupo de amigos, en su mayoría, migrantes que en un inicio buscaban el desarrollo comunitario, es decir que de cada fiesta andina tenía que quedar visible una obra para Peguche. Esto nos permite enlazar el vínculo que tiene la migración con el desarrollo local, por ejemplo, el adoquinado de la carretera principal es una obra realizada por los migrantes, quienes auspiciaron la fiesta y

esto les permite a su retorno ser reconocidos por el capital social que adquirieron desde la distancia hacia lo local.

## **CAPÍTULO IV**

### **CONCLUSIONES**

El estudio de la migración del pueblo kichwa-otavalo desde la perspectiva del transnacionalismo tiene una amplia literatura y una variedad de enfoques que han alimentado el conocimiento sobre este campo de estudio. Sin embargo, luego de haber finalizado esta investigación puedo establecer algunas aristas e indicios sobre las tensiones y conflictos que se presentan en torno a un caso particular de migración transnacional, como es el Pawkar Raymi. Partiremos por aclarar que los conflictos y las tensiones se presentan no solamente en el pueblo Kichwa- Otavalo, sino que es un factor multiétnico y son parte de procesos complejos dentro de las migraciones internacionales. Para este caso, hemos tomado como ejemplo el Pawkar Raymi por tener sus particularidades como es el vínculo con los migrantes transnacionales, por el alcance y el acceso a la información recopilada en las comunidades.

Las reflexiones en torno a identidad cultural de los kichwa-otavalo, en los procesos migratorios, son debates que no pierden vigencia, porque son los jóvenes, quienes van adaptándose a los cambios provocados por la migración y ellos reinventan nuevas formas de autodeterminarse en un mundo cada vez más globalizado y mediado por las tecnologías. Más aún, cuando nos encontramos frente a familias transnacionales distribuidas en el espacio migratorio, donde ocurren cierto tipo de tensiones en torno a la identidad de los jóvenes que buscan autodefinirse tanto en su forma de vivir como en la toma del control sobre el espacio público y privado. Sin embargo, esta independencia puede ser interpretada como apatía o indiferencia ante hechos que tengan que ver con sus raíces ancestrales. Este hecho coyuntural concita el interés de anteriores generaciones que buscan la reafirmación de la identidad cultural.

Como se indicó anteriormente, el Pawkar Raymi surgió desde el discurso dominante de la élite indígena, quienes han desarrollado estrategias de etnicidad para lograr su posicionamiento social y económico dentro de la comunidad, esto es posible en alianza con

grupos de intelectuales académicos con los que cuenta, en la actualidad, el pueblo kichwa-Otavalo. Es decir, parecería que el discurso dominante sobre la identidad cultural del indígena la asumió este sector, porque las voces de los no migrantes están invisibilizadas.

El Pawkar Raymi ha sido concebido como el espacio del reencuentro familiar, el compartir de la “Llacta” y el tiempo de “vacacionar”, luego de un largo periplo de negocios, pero también parece ser el espacio donde se remarcan las desigualdades sociales y económicas entre los jóvenes y adultos que no tuvieron experiencia migratoria y los viajeros. Sobre estos aspectos se debería continuar debatiendo tanto en la academia como fuera de ella.

Los conflictos intergeneracionales están identificados dentro de una etapa del desarrollo de los jóvenes y adolescentes de la comunidad con sus progenitores, pero en la actualidad la familia ocupa otro espacio dentro de la migración transnacional, se advierte cierta independencia por parte de los jóvenes ante sus padres, que podría ser interpretada por sus progenitores como desinterés hacia aspectos de identidad cultural que hacen referencia a la lengua, la vestimenta y las tradiciones culturales. Los jóvenes tienen otros intereses y se proyectan como músicos, viajeros, pero a la vez buscan espacios de formación especializada.

Los conflictos intercomunitarios tiene su origen en la organización de la fiesta misma y la rivalidad entre dirigentes ha impedido que se logre un verdadero desarrollo local de Agato, donde existe una deficiente infraestructura vial. La disputa por lograr los recursos, ya sea mediante alianzas transnacionales o por gestión ante los organismos gubernamentales o de la comunidad local, se ha convertido en un punto central para llevar a cabo la fiesta andina.

El conflicto registrado al interior de Agato entre dirigentes que están divididos entre construir el coliseo para el Carnaval o en mejorar las carreteras de acceso a la comunidad. Es un ejemplo claro de la tensión que se vive al interior de la comunidad y que puede ser interpretado como esa lucha que tiene el comunero local por mejorar sus condiciones de vida y el anhelo que tiene el migrante por adecuar su espacio, donde se llevará a cabo la fiesta andina. Estas tensiones dejan al descubierto, un cruce de proyectos

entre los migrantes y los no migrantes, quienes no tienen similares aspiraciones. Este conflicto se mantenía hasta el momento de la investigación de campo.

Un elemento que merecería un estudio más amplio es la poca participación de las mujeres indígena en el Pawkar Raymi, pese a que la concepción del Pawkar Raymi es femenina, la mujer ha tenido un papel de acción y no de decisión. Inclusive ha estado invisibilizado por la gestión del esposo. Además de la elección de la Ñusta, su rol se limita a “colaborar” con su cónyuge, pero no existe una activa participación. Por eso las nuevas generaciones han tomado la iniciativa de romper con la tradición de que durante 19 años ha sido un “mindalae”, quien ha estado al frente de la organización, para la edición 20, una mujer migrante será la que asuma el priostazgo, sin embargo, es un camino que recientemente se abre.

## BIBLIOGRAFÍA

- Amaguaña, R. (23 de febrero de 2014). *Opinión kichwa*. Obtenido de Opinión Kichwa: [http://opinionkichwa.blogspot.com/2014\\_02\\_01\\_archive.html](http://opinionkichwa.blogspot.com/2014_02_01_archive.html)
- APAK (Dirección). (2011 ). *Los Mindalae* [Película].
- Atienza de Frutos, D. (2009). *Viaje e identidad. La génesis de la élite kichwa-otavaleña en Madrid- España*. Quito: Abya Ayala.
- Cachiguango, L. E. (16 de febrero de 2014 ). *Otavalos online*. Obtenido de Otavalos Online: <http://www.otavalosonline.com/>
- Cando, M. A. (23 de 09 de 2014). Los lazos transnacionales de la migración. (G. Yapud, Entrevistador)
- Chiza, R. (15 de 09 de 2014). La migración en Agato. (G. Yapud, Entrevistador)
- CONAIE, L. (21 de 8 de 2013). *Los pueblos indígenas del Ecuador*. Obtenido de Los pueblos indígenas del Ecuador: <http://www.llacta.org/organiz/conaie/>
- Diario El Norte. (12 de 06 de 2014). Los migrantes otavaleños de La Compañía. *Los migrantes otavaleños de La Compañía*, págs. 24-25.
- Domenech, E. (2009). La visión estatal sobre las migraciones en la Argentina: De la Retórica de la exclusión a la retórica de la inclusión en Domenech (comp). *Migración y política*, 21-69.
- Flores, G. (2000). *Migración e identidad: la experiencia de vida de los kichwa-Otavalo en Europa*. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar.
- Germán, M. (2009 ). La historia del Pawkar Raymi. *Somos*, 12-14.
- Guarnizo, E. (2007). "Aspectos económicos del vivir transnacional", en Ariza, Marina y Alejandro Portes (coord). *El país transnacional: migración mexicana y cambio social a través de la frontera*. México D. F: Instituto de Investigaciones sociales.
- Guerrero, A. (2009). *Etnicidades*. Quito: ILDIS.
- Kile, D. (2003). "The Otavalo Trade Diaspora: Social Capital and Transnational Entrepreneurship". *Ethnic and Racial Studies*, vol. 22, 50-65.

- Lema, B. (16 de 09 de 2014). Experiencia migratoria. (G. Yapud, Entrevistador)
- Maldonado, C. (14 de 09 de 2014). Los jóvenes que se quedaron en las comunidades. (G. Yapud, Entrevistador)
- Maldonado, G. (2004). *Comerciantes y viajeros. De la imagen etnoarqueológica de lo indígena al imaginario del Kichwa- Otavalo universal*. Quito: Abya Ayala.
- Montalvo, F. M. (23 de 08 de 2014). La vestimenta de los migrantes otavaleños. (G. Yapud, Entrevistador)
- Moreta, R. (15 de 6 de 2014). La migración de los habitantes de Agato. (G. Yapud, Entrevistador)
- Muenala, G. (2010). La historia del Pawkar Raymi. *Somos*, 6-10.
- Muenala, G. (9 de 23 de 2014). La historia del Pawkar Raymi. 13. (G. Yapud, Entrevistador)
- Ordóñez, A. (2008). *Migración transnacional de los kichwa- Otavalo y la fiesta del Pawkar Raymi. En al filo de la Identidad*. Quito: Flacso- Ecuador.
- Picuasi, N. (22 de 09 de 2014). La experiencia de quienes se quedan en la comunidad. (G. Yapud, Entrevistador)
- Rivera- Sánchez, L. (2004). Transformaciones comunitarias y remesas socioculturales de los migrantes mixtecos poblanos. *Migración y Desarrollo*, 34- 76.
- Torres, A. (2005). De Punyaro a Sabadell... la emigración ecuatoriana de los Kichwas- Otavalo a Cataluña. *La migración ecuatoriana*, 23- 67.
- Yacelga, M. (23 de 08 de 2014). Los jóvenes otavaleños en la migración . (G. Y. I., Entrevistador)
- Yané, Hernán. (2002). La situación de los comerciantes otavaleños en México.
- Zuñiga, Pilar. (2012). Migración y Globalización. Retos y desafíos en el proceso migratorio de los pueblos indígenas de Ecuador a España. Este artículo es una versión ampliada y revisada de uno publicado en Sánchez Rubio, D. y Cruz Zúñiga, P. (eds.). *Pueblos indígenas, identidades y derecho en contextos migratorios*, Icaria, Barcelona, pp.37-59
- Zapata-Barrero, Ricard (2004). Multiculturalidad e inmigración. Madrid: *Síntesis. Revista de CC.SS.*

## LISTADO DE ENTREVISTAS

- Cando, M. A. (23 de 09 de 2014). Los lazos transnacionales de la migración. (G. Yapud, Entrevistador)
- Chiza, R. (15 de 09 de 2014). La migración en Agato. (G. Yapud, Entrevistador)
- Lema, B. (16 de 09 de 2014). Experiencia migratoria. (G. Yapud, Entrevistador)
- Maldonado, C. (14 de 09 de 2014). Los jóvenes que se quedaron en las comunidades. (G. Yapud, Entrevistador)
- Montalvo, F. M. (23 de 08 de 2014). La vestimenta de los migrantes otavaleños. (G. Yapud, Entrevistador)
- Moreta, R. (15 de 6 de 2014). La migración de los habitantes de Agato. (G. Yapud, Entrevistador)
- Picualsi, N. (22 de 09 de 2014). La experiencia de quienes se quedan en la comunidad. (G. Yapud, Entrevistador)
- Yacelga, M. (23 de 08 de 2014). Los jóvenes otavaleños en la migración . (G. Y. I., Entrevistador)

## SITIOS WEB

[www.elcomercio.com](http://www.elcomercio.com)

[www.elnorte.ec](http://www.elnorte.ec)

[www.andes.gob.ec](http://www.andes.gob.ec)

[www.otavalo.gob.ec](http://www.otavalo.gob.ec)

[www.somos.net](http://www.somos.net)