

**La pertenencia étnica en contextos  
migratorios.**

**Jóvenes indígenas migrantes en una comunidad  
rural de Otavalo – Ecuador.**

Von der Philosophischen Fakultät  
der Gottfried Wilhelm Leibniz Universität Hannover

zur Erlangung des Grades einer  
Doktorin der Philosophie

**Dr. phil.**

genehmigte Dissertation  
von

**Daniela Alexandra Céleri Endara**

**2016**

**Referent:** Prof. Dr. Wolfgang Gabbert. Gottfried Wilhelm Leibniz  
Universität Hannover.

**Korreferentin:** Prof. Dr. Gioconda Herrera. Facultad  
Latinoamericana de Ciencias Sociales – Sede Ecuador.

**Tag de Promotion:** 4. Februar 2016

# Abstract

Das Ziel der vorliegenden Arbeit ist, einen Beitrag zur Debatte um Ethnizität in Migrationskontexten zu leisten. Ethnizität wird dabei als Prozess sozialer Kategorisierung verstanden, welcher auf der Konstruktion einer gemeinsamen Herkunft basiert. Zu diesem Zweck befasst sich die Untersuchung mit dem Verhältnis junger, als Händler tätiger kichwa-Otavalos zu ihrer "Herkunftsgemeinde" und den damit verbundenen Prozessen von Zugehörigkeit, was besonders die Kategorien Geschlecht und Alter in Kontexten zirkulärer Migration betrifft. In Unterschied zu anderen Perspektiven, welche die "indigene Gemeinde" als eine statische und/oder homogene Organisationseinheit ansehen, betrachtet diese Untersuchung soziale Ungleichheiten sowie geographische und soziale Mobilität, um die folgenden zentralen Fragen zu beantworten: Welche Bedeutung haben sozio-ökonomische Differenzierung, Alter und Geschlecht für die Konstruktion ethnischer Zugehörigkeit? Wie verhält sich ethnische Zugehörigkeit zur Konstruktion eines Herkunftsortes? Auf welche Weise beeinflusst die Konstruktion einer gemeinsamen Herkunft als "*indígenas otavalos*" die Migrationsentscheidungen der junger Dorfbewohner von La Compañía?

**Schlagworte:** Ethnizität, Migration, Intersektionalität, Jugendliche, Otavalo.

This dissertation attends to debates about ethnicity in the context of migration, as a process of social categorization based on the construction of a common origin. To this effect, it emphasizes the relation that young Kichwa-Otavalo merchants maintain with their community of 'origin,' and on processes of belonging that are developed through processes of circular migration. It is also mindful of gender and age categories in these processes. Contrary to other perspectives that treat the 'indigenous community' as an homogeneous unit of analysis, this research focuses on social inequality and differences in social and geographic mobility to understand the role played by socio-economic differentiation, gender and age in the construction of ethnic identity. Moreover, to what degree does ethnic identity relate to the construction of a place of origin? This dissertation also looks at how the construction of a common origin as 'indigenous Otavalos' influences migratory decisions for youth from the rural community of La Compañía, near Otavalo in the Northern Ecuadorian Sierra.

**Keywords:** ethnicity, migration, intersectionality, youth, Otavalo.

El objetivo del presente trabajo es aportar al debate sobre la etnicidad en contextos migratorios, como un proceso de categorización social basado en la construcción de un origen común. Para esto, se hace énfasis en la relación que los jóvenes comerciantes kichwa-otavalo mantienen con su comunidad de "origen", y en los procesos de pertenencia, en cuanto a las categorías de género y edad que se llevan a cabo en contextos de la circularidad migratoria. A diferencia de otras perspectivas sobre la "comunidad indígena" como una unidad organizativa, estática y/o homogénea, esta investigación se enfoca en las desigualdades sociales y en la movilidad geográfica y social, para responder las siguientes preguntas centrales: ¿Qué rol juegan la diferenciación socioeconómica, la edad y el género en la construcción de la pertenencia étnica? ¿De qué manera la pertenencia étnica se relaciona con la construcción de un lugar de origen? Esta investigación se enfoca en cómo influye la construcción de un origen común como "indígenas otavalos" en las decisiones migratorias de los jóvenes de La Compañía, una comunidad rural cerca de Otavalo, en la sierra Ecuatoriana.

**Palabras clave:** etnicidad, movilidad, interseccionalidad, jóvenes, Otavalo.

# Agradecimientos

Quiero dedicar este trabajo a mis familias de La Compañía, quienes además de abrirme sus puertas a su vida cotidiana, me enseñaron con humildad y dedicación cuanto uno puede aportar si se lo propone. Agradezco al profesor Wolfgang Gabbert, por su apoyo incondicional y su guía académica durante todos estos años. A mi mentor y padre Alemán Klaus Meschkat, por acogerme en su hogar y dedicarme su tiempo y cariño. Agradezco de sobremanera a Gioconda Herrera, por su dedicación y guía continua en todo el proceso de la investigación. De igual forma quiero agradecer a Carmen Gómez por sus correcciones tan acertadas y en general al Departamento de Sociología y Género de FLACSO- Ecuador, por el intercambio académico durante el proceso de mi investigación.

Esta investigación no hubiese sido posible sin el apoyo económico, académico e institucional de la Red de Investigaciones sobre América Latina y de mis queridos colegas que me dieron la mano en todo momento del doctorado. Además, agradezco el apoyo de la Secretaría de Educación Superior, Ciencia, Tecnología e innovación del Ecuador, SENESCYT.

Un especial agradecimiento a otro de mis grandes mentores, Aldo Eyzaguirre, por su paciencia y su apoyo para mi crecimiento profesional y personal. Al igual que a Viviana Ramón por su humildad y apoyo incondicional, y a Hernando Alecina, por su amistad y motivación para seguir siendo mejores. Un muy profundo agradecimiento a Eliana Buitrón por sus comentarios y especialmente por ser mi hermana y amiga en todo momento desde nuestra infancia.

# Índice

<b>ÍNDICE</b>	<b>6</b>
<b>LISTA DE ILUSTRACIONES</b>	<b>9</b>
<b>1. INTRODUCCIÓN</b>	<b>10</b>
1.1 LA ETNICIDAD Y LA CATEGORÍA INDÍGENA EN EL ECUADOR	12
1.2 ETNICIDAD Y MIGRACIÓN EN OTAVALO	16
1.3 CASO DE ESTUDIO: LA COMPAÑÍA	21
1.4 ESTRUCTURA DEL TRABAJO	27
<b>2. ETNICIDAD Y MIGRACIÓN EN LA CONCEPTUALIZACIÓN DEL ORIGEN</b>	<b>31</b>
2.1 ETNICIDAD: ¿GRUPO O CATEGORÍA?	33
2.1.1 ETNICIDAD, CIUDADANÍA Y EL ESTADO-NACIÓN	40
2.1.2 “COMUNIDAD INDÍGENA” EN LA SIERRA ECUATORIANA	45
2.1.3 ETNICIDAD, ORIGEN Y PERTENENCIA	49
2.2 LA MIGRACIÓN Y EL ORIGEN	52
2.2.1 LAS TEORÍAS DE LA DEPENDENCIA Y LA CIRCULARIDAD MIGRATORIA	54
2.2.2 ESPACIO SOCIAL Y PERTENENCIA TRANSNACIONAL	58
2.2.3 MIGRACIÓN, “ORIGEN” Y LUGAR	64
2.3 ETNICIDAD, EDAD Y GÉNERO: ESTATUS INTERDEPENDIENTE	68
2.3.1 ESTATUS	68
2.3.2 INTERDEPENDENCIAS Y PERTENENCIA	73
2.3.3 GÉNERO Y ETNICIDAD	80
2.3.3.2 EDAD Y ETNICIDAD	93
2.3.4 PERSPECTIVAS DEL GÉNERO Y LA EDAD EN LA ETNICIDAD	99
2.4 CONCLUSIONES Y HERRAMIENTAS TEÓRICAS	109

<b>3.</b>	<b><u>METODOLOGÍA DE INVESTIGACIÓN</u></b>	<b>113</b>
3.1	FASE EXPLORATORIA: “EN BUSCA DE LA ETNICIDAD, ENCONTRÉ LA MIGRACIÓN”	115
3.2	II. FASE: “Y EN LA MIGRACIÓN ENCONTRÉ LA ETNICIDAD...”	121
3.3	ANÁLISIS DE DATOS:	125
3.4	EL ROL DE LA INVESTIGADORA	128
3.5	CONCLUSIONES	134
<b>4.</b>	<b><u>LA MIGRACIÓN Y LA CONSTRUCCIÓN DE LO “INDÍGENA” EN OTAVALO - ECUADOR.</u></b>	<b>137</b>
4.1	EL GOBIERNO INCA Y LA MOVILIDAD COMO PRÁCTICA DE EXPANSIÓN	139
4.1.1	EL ACCESO Y EL USO DE LOS RECURSOS	140
4.1.2	AUTONOMÍA DE LAS COLONIAS INCAS	141
4.1.3	ETNICIDAD Y MOVILIDAD: LA CATEGORÍA <i>MINDALÁE</i>	143
4.2	ECONOMÍA COLONIAL: SIGLO XVI – XVII.	151
4.2.1	TRABAJO “MÓVIL” EN OTAVALO S. XVI Y XVII	153
4.2.2	EL CONCERTAJE Y EL SISTEMA DE HACIENDA EN EL SIGLO XVII	159
4.2.3	<i>MOVILIDAD Y ORIGEN EN LA ÉPOCA COLONIAL</i>	162
4.3	EL SURGIMIENTO DEL ESTADO NACIONAL: SIGLO XIX Y XX	171
4.3.1	¿EL INDÍGENA COMO NUEVO SUJETO CIUDADANO?	173
4.3.2	TIERRAS Y CONTROL TERRITORIAL	177
4.3.3	LA NUEVA “RAZA ECUATORIANA” Y EL INDIO RURAL	184
4.4	MOVILIDAD Y DESARROLLISMO 1940-2000	191
4.4.1	1940-1960: MOVILIDAD EN OTAVALO Y EL “INDIO CIVILIZADO”	191
4.4.2	1960-1974: REFORMA AGRARIA Y PRODUCCIÓN TEXTIL	198
4.4.3	1970 – 1980: LA MIGRACIÓN INTERNA Y CAMBIOS POST-REFORMA AGRARIA	201
4.5	1980-2010: DESARROLLISMO Y LA “ETNIZACIÓN DE LO POLÍTICO”	206
4.5.1	1990-2004: LA CIUDAD DE OTAVALO Y SU “RECONQUISTA”	211
4.5.2	1990 – 2006: EL RECONOCIMIENTO DE LOS OTAVALOS EN BOGOTÁ COMO “ETNIA COLOMBIANA”	220
4.5.3	2003 – 2014: DOLARIZACIÓN Y LA “CRISIS” EN OTAVALO	224
4.6	CONCLUSIONES: ETNICIDAD Y MOVILIDAD EN LA HISTORIA DE OTAVALO	227
<b>5.</b>	<b><u>LOS Y LAS JÓVENES EN LA COMPAÑÍA Y SU VÍNCULO AL LUGAR DE “ORIGEN”</u></b>	<b>233</b>

<b>5.1</b>	<b>DECISIONES DE RETORNO</b>	<b>238</b>
5.1.1	<i>EN MI COMUNIDAD DESCANSO Y EN BOGOTÁ TRABAJO!</i>	240
5.1.2	<i>A DIFERENCIA DEL MESTIZO YO NO TENGO PATRÓN!</i>	247
5.1.3	<i>“LOS VIAJEROS SON VAGOS”</i>	251
5.1.4	<i>¿DÓNDE ESTÁN LAS MUJERES VIAJERAS?</i>	255
5.1.5	<i>EDAD, GÉNERO Y DECISIONES DE RETORNO</i>	262
<b>5.2</b>	<b>¿PÉRDIDA DE IDENTIDAD INDÍGENA EN LOS Y LAS JÓVENES?</b>	<b>265</b>
5.2.1	<i>MI CASA ES MI TIERRA: LA COMUNIDAD DE LA COMPAÑÍA</i>	269
5.2.2	<i>LAS FIESTAS Y LA JUSTICIA INDÍGENA: ¿DÓNDE ESTÁ EL CABILDO?</i>	274
5.2.3	<i>LÍDERES JÓVENES MASCULINOS EN LA COMPAÑÍA</i>	280
5.2.4	<i>MUJER, JOVEN Y LÍDER: “TRIPLE JORNADA”</i>	284
5.2.5	<i>EL VÍNCULO HACIA LA “COMUNIDAD INDÍGENA”</i>	289
<b>5.3</b>	<b>¿QUIÉN LE GUSTA A QUIÉN? ETNICIDAD, MASCULINIDAD Y FEMINIDAD</b>	<b>292</b>
5.3.1	<i>“SACANDO PINTA”: DISPUTA POR EL TERRITORIO EN OTAVALO CITY</i>	293
5.3.2	<i>“ME SIENTO FEA CUANDO NO ME PONGO EL ANACO”</i>	298
5.3.3	<i>¿“VIAJEROS” VS. “LÍDERES” EN LA COMPAÑÍA?</i>	309
5.3.4	<i>MASCULINIDAD Y GRUPOS DE REFERENCIA: “LOS EMOS SON MARICAS”</i>	312
5.3.5	<i>EL MATRIMONIO DE LA ETNICIDAD CON EL GÉNERO</i>	319
<b>5.4</b>	<b>CONCLUSIONES SOBRE LA CONSTRUCCIÓN DEL ORIGEN, EL LUGAR Y “LA COMUNIDAD”</b>	<b>331</b>
<b>6.</b>	<b><u>HALLAZGOS CENTRALES: PERTENENCIA, ETNICIDAD Y ORIGEN.</u></b>	<b>340</b>
<b>6.1</b>	<b>APOORTE METODOLÓGICO DEL ESTATUS INTERDEPENDIENTE</b>	<b>342</b>
<b>6.1</b>	<b>LA FIJACIÓN DE LA CATEGORÍA INDÍGENA</b>	<b>346</b>
<b>6.2</b>	<b>ETNICIDAD, MOVILIDAD Y DESIGUALDAD</b>	<b>353</b>
<b>6.3</b>	<b>PREGUNTAS ABIERTAS</b>	<b>357</b>
<b>7.</b>	<b><u>CONCLUSIONES</u></b>	<b>360</b>
<b>8.</b>	<b><u>REFERENCIAS</u></b>	<b>366</b>



# Lista de Ilustraciones

Ilustración 1	240
Ilustración 2	252
Ilustración 3	266
Ilustración 4	300
Ilustración 5	328

# 1. Introducción

En las últimas décadas, las preguntas en torno a la pertenencia étnica en contextos transnacionales –no solamente en cuanto a la inclusión de grupos y minorías al Estado-nación, sino a la estrecha relación de los migrantes con su lugar de origen– desafían a las Ciencias Sociales para comprender de forma diferenciada la etnicidad y la pertenencia dentro y fuera de los límites nacionales.

Las cuestiones identitarias o de pertenencia son ejes centrales para comprender el vínculo de los y las migrantes con sus lugares de origen dentro y fuera de las fronteras nacionales. Por esta razón, es esencial analizar la articulación de fenómenos globales con procesos de pertenencias locales.

Desde la década de 1990, los estudios sobre pertenencia, identidad y cultura han adquirido un rol central en las ciencias sociales. Se discuten conceptos sobre identidad colectiva en el marco de las políticas de identidad (Yuyal-Davis, 2010) y de los modelos estatales multiculturales (Kymlicka, 1996) o plurinacionales (Keating, 2001), que pretenden responder a modelos asimilacionistas a la vez que proponen una apertura a la diversidad y al reconocimiento de las minorías étnicas y/o nacionales.

El concepto de etnicidad surge como respuesta al fracaso de conceptos como asimilación y modernización, que asumían la desaparición progresiva de las diferencias culturales. Es decir, que los migrantes formarían parte de la cultura dominante (asimilación) y la expansión de la globalización llevaría a una homogenización de la población (modernización) (Feischmidt, 2007, pp. 51–52). En esta perspectiva las minorías son frecuentemente concebidas como los “otros

étnicos" (extranjeros) que "atravesan los límites" de los Estados-nación y asumen un carácter de "minorías étnicas" (inmigrantes) fuera de sus países de origen (Schwarz, 2013). Los debates en torno a estas cuestiones giran alrededor de la adaptación e "integración" de los "inmigrantes" en sus respectivas "sociedades de destino" (Esser & Friedrichs, 1990).

Para las sociedades postcoloniales, y especialmente en América Latina, la etnicidad, más que orientada hacia los "inmigrantes", surge para explicar la emergencia de plataformas sociales de reivindicación política de grupos poblacionales, que reivindican sus orígenes "pre-coloniales" o indígenas. Este fenómeno desencadena debates en torno a la ciudadanía y la etnicidad (Assies, 2007; Yashar, 2005) ligados a las discusiones sobre desigualdad social y derechos colectivos (Stavenhagen, 2001). Por ejemplo, uno de los temas centrales para la reivindicación de grupos indígenas ha sido la reparación histórica a través de derechos específicos, en base a sus propias formas de organización y costumbres.

Bajo estas consideraciones, Ecuador resulta un país de particular interés, por un lado, debido a una fuerte articulación de movimientos indígenas, y por otro lado, su larga tradición en trayectorias migratorias internas, además de una notable aceleración de la migración internacional en las dos últimas décadas. Con respecto a este último, específicamente en la sierra ecuatoriana, la región de Otavalo ha llamado la atención de numerosos trabajos; a la vez por la elevada conciencia étnica de sus habitantes (Weinstock, 1973) y su importancia política para el surgimiento de movimientos indígenas en el Ecuador (Frank, 1998; Hurtado, 2009a), como por sus actividades comerciales y redes sociales (Kyle, 2003; Portes, 1996) o sus trayectorias migratorias transnacionales (Meisch, 2002; Ordoñez, 2008).

Con respecto al primer aspecto, en Ecuador la problemática de la etnicidad ha mantenido un fuerte vínculo con los procesos de movilización política de los

movimientos indígenas, afro-descendientes y últimamente montubios<sup>1</sup>. Existen varios trabajos sobre la politización de los movimientos indígenas en el país, sin embargo, mi interés es más bien interrogar el ¿cómo se construye el origen o la etnicidad en procesos migratorios? Y, derivada de ésta, ¿qué rol juega la etnicidad en la construcción del mismo “lugar de origen”? La importancia de diferenciar el proceso de categorización social en cuanto a la construcción de un origen (eticidad) con el lugar de origen, se expresa por ejemplo en la necesidad de diferenciar el “ser indígena” fuera de una determinada “comunidad indígena”. Hecho que no necesariamente se ha diferenciado en los debates y no solamente en el Ecuador. Pensar la etnicidad desde la migración permite cuestionar algunas premisas, como la definición de la comunidad indígena en América Latina o la “pertenencia étnica” de los sujetos migrantes a un lugar determinado a nivel global.

A continuación, y previo a vincular estas preguntas centrales a mi caso de estudio, es necesario esbozar el papel de la etnicidad y la discusión de la categoría indígena en el contexto ecuatoriano.

## **1.1 La etnicidad y la categoría indígena en el Ecuador**

El debate en torno al concepto de etnicidad en general no es fácil, sobre todo si tomamos en cuenta la variedad de campos temáticos a los que alude dentro del campo de las Ciencias Sociales. De igual forma, la etnicidad es, en Ecuador, un

---

<sup>1</sup> Desde hace un par de décadas varios colectivos, familias e individuos se autodeclaran “montubios” de la Costa Ecuatoriana, y reinventan una historia basada en un imaginario relacionado con la revolución liberal de Alfaro en el Siglo XIX. En el 2009 los montubios son reconocidos como un grupo étnico en la Constitución Ecuatoriana Roitman (2008).

tema que abarca varias dimensiones y niveles conceptuales. Un primer nivel tiene que ver con la definición y administración de poblaciones (Guerrero, 2010). Los datos sobre el porcentaje de poblaciones indígenas en el Ecuador varían fuertemente, pero es sin duda uno de los más altos en Latinoamérica. Mientras que las cifras del último Censo Nacional determinan un 7,1% de población indígena en el Ecuador (INEC Instituto Nacional de Estadísticas Ecuador, 2010), de acuerdo a las estimaciones académicas y de movimientos sociales, la población indígena alcanza más de un 20% (Pallares, 2002, p. 6). Esta discrepancia demuestra no solamente que el criterio para determinar la etnicidad puede ser muy distinto,<sup>2</sup> sino también cuán importante es la problemática de la legitimidad política de estas poblaciones frente al Estado.

Junto a la población afro-ecuatoriana, la población indígena está categorizada como la más pobre a nivel nacional. No obstante, a diferencia de la población afro-descendiente, cuyas cifras en las zonas urbanas han incrementado considerablemente en las últimas décadas, la mayor parte de la población indígena (78,5%) habita en zonas rurales (INEC Instituto Nacional de Estadísticas Ecuador, 2012). Desde hace algunas décadas, ésta se ha convertido en un objetivo específico de la intervención estatal y de varias organizaciones internacionales.

En un segundo nivel, gracias a los procesos de democratización que ocurrieron en América Latina y a la movilización de organizaciones indígenas desde finales de 1980, se han expandido los derechos colectivos para estas poblaciones en varias constituciones. Ecuador reconoce los derechos colectivos de los “pueblos indígenas” a partir de la definición del carácter multicultural del Estado en la Constitución de 1998.

---

<sup>2</sup> Mientras que desde el año 2000 se incluye por primera vez el criterio de autoidentificación en los censos nacionales, otros estudios se basan en cifras estimadas de organizaciones de base o censos locales.

Pare este fin, el Consejo de Desarrollo de las Nacionalidades y Pueblos del Ecuador (CODENPE) fue el encargado de definir la clasificación de los distintos pueblos y nacionalidades indígenas. En este ámbito, se define la categoría *kichwa-otavalo* como uno de los 14 pueblos indígenas pertenecientes a la nacionalidad indígena más grande del Ecuador, “la nacionalidad kichwa de la sierra”<sup>3</sup>. De este modo, en cuestión de terminologías, la categoría *kichwa-otavalo*,<sup>4</sup> es el término oficial que se utiliza tanto por la academia como por el Estado, con el criterio de auto-definición establecido desde el Censo Nacional de 2001. La misma definición de lo “indígena” se vuelve un tema central tanto para las instituciones estatales como para los mismos actores que se denominan y son denominados como tales categorías que no necesariamente coinciden una vez que el Estado las enuncia e incluso se evidencian diferencias en su uso en distintas generaciones. Por ejemplo, la categoría indígena ha ido reemplazando la de “indio” e incluso algunos jóvenes de Otavalo vinculan esta segunda a “los indios de la selva”. A diferencia de los jóvenes, los mayores siguen utilizando el término indio<sup>5</sup> más que la categoría indígena, como bandera de lucha para la defensa de sus tierras desde los años 1970.

---

<sup>3</sup> Según el CODENPE existen 13 nacionalidades indígenas repartidas en las tres regiones del país, la más grande es la nacionalidad kichwa de la sierra, a la cual pertenecen más de 14 pueblos, aunque su número varía debido al continuo proceso de reconocimiento llevado a cabo por esta institución (ver [www.codenpe.gov.ec](http://www.codenpe.gov.ec)).

<sup>4</sup> Me referiré con el término “kichwa-otavalo” a las personas que geográficamente viven o han nacido en el cantón Otavalo, y que utilizan o están familiarizados con la lengua kichwa. Sin embargo, en la práctica cotidiana no necesariamente todos los que sean categorizados de esta forma hablan kichwa o se autodefinen de esta forma. Utilizo esta categoría, por lo tanto, más como una categorización oficial. Bajo esta lógica, cuando menciono el término kichwa-otavalo, hago referencia únicamente a una terminología de análisis o de un discurso elaborado y producido en un marco político identitario. Utilizo además las categorías “otavalos” e “indígenas otavalos” como términos más comunes en la población, para referirme a las personas que se autoidentifican y que son categorizadas como indígenas provenientes de Otavalo, en lugar del término “otavaleños”, el cual puede referirse a toda la población del Cantón Otavalo o de la ciudad Otavalo (incluida la población mestiza).

<sup>5</sup> Si bien la categoría “indígena” se antepuso a la categoría “indio” para aminorar la carga peyorativa de la segunda, varias personas, incluso activistas sociales, todavía la utilizan como un tipo de reivindicación política. En este trabajo me limito a usar la categoría indígena localizada en un período histórico determinado; e indio específicamente para referirme al período colonial.

El significado de la categoría "indígena" cobra fuerza desde 1990 y sirve como una plataforma reivindicativa para cuestionar las prácticas de la desigualdad social y la discriminación, bajo una visión de reparación histórica colonial. La Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador (CONAIE), por ejemplo, protagoniza las demandas por el reconocimiento de las "nacionalidades indígenas", entendidas como grupos étnicos con "territorios" específicos (Célleri, 2009; CONAIE, 2007).

Mientras tanto, a nivel internacional, a partir de esta década, varios programas estatales e internacionales de desarrollo proclamaban a la población "indígena" como un importante "grupo poblacional" para la obtención de beneficios a los que la población pobre categorizada como "mestiza" no tendría acceso (Bretón, V., 2005)<sup>6</sup>. Este hecho permitió también a un sector indígena con educación media o superior ocupar cargos importantes en los gobiernos comunitarios rurales (cabildos) o, en general, en el ámbito laboral asalariado, a través de redes internas y organizaciones locales de orden político o religioso. Estos hechos han impulsado también la expansión de la categoría "indígena" no solamente en la sierra central ecuatoriana, sino en otras regiones de Latinoamérica, como en México, Bolivia, entre otras. El presente trabajo por lo tanto, aún si se contextualiza en la sierra central ecuatoriana, en general es relevante para comprender la complejidad de las dinámicas locales en contextos de categorización étnica y movilidad.

La investigación profundiza en las siguientes interrogantes: ¿Qué pasa dentro de estos mismos grupos? ¿Cómo funcionan las categorías de diferenciación social dentro de los mismos kichwa-otavalos? ¿Quién las define y en qué contextos históricos emergen?

---

<sup>6</sup> Ver por ejemplo el caso del Proyecto PRODEPINE, financiado por el Banco Mundial en Bretón, V. (2005).

Una central interrogante que surge además de manera inmediata antes de poder responder a las demás es: ¿qué tiene que ver todo esto con la migración y con Otavalo? Este aspecto tiene varias aristas que discutiré a continuación.

## 1.2 Etnicidad y migración en Otavalo

El cantón Otavalo se ubica en la Sierra Norte ecuatoriana y está conformado por más de 75 comunidades rurales que rodean el lago San Pablo. Su centro urbano es la ciudad de Otavalo, localizada a 2.600 m. de altura en la provincia de Imbabura. Debido a su comercio textil y su articulación a los procesos de mercantilización, así como a la migración internacional, varias familias de comerciantes exitosos auto-identificados como “indígenas otavalo” han poblado la ciudad de Otavalo desde la década de 1970. Por esta razón, Otavalo cuenta con un alto porcentaje de población auto-identificada como “indígena” tanto en la ciudad como en las zonas rurales<sup>7</sup>. Actualmente estas familias indígenas dominan un espacio significativo de las políticas locales y promueven una identificación como *kichwas-otavalo* en sus gobiernos y en la política nacional.<sup>8</sup> Cabe recalcar que varios líderes indígenas de Otavalo, provenientes de estas familias comerciantes y/o que accedieron a la educación superior en las ciudades, jugaron un rol central en la política nacional y

---

<sup>7</sup> En el cantón Otavalo el porcentaje de población urbana sobrepasa levemente la tendencia a nivel Nacional en cuanto a población indígena urbana: el 28,41% de la población urbana y el 74,50% de la población rural se autoidentifican como indígena INEC Instituto Nacional de Estadísticas Ecuador (2010). Sin embargo, la ciudad de Otavalo tiene la población indígena más extensa de la provincia de Imbabura: el 57,24% de los 104.874 Otavaleños se identifica como indígena, el 40,3% como mestizos (INEC 2010).

<sup>8</sup> Por ejemplo, las fiestas “indígenas” son promovidas por el municipio de Otavalo y otras organizaciones religiosas y sociales, las cuales se apoyan en un ideal que busca recuperar las “tradiciones” de sus ancestros (Municipio de Otavalo – Situación geográfica). El idioma Kichwa y la vestimenta tradicional son promovidos igualmente en las escuelas y las instituciones públicas mediante el uso de uniforme para mujeres indígenas. A diferencia del gobierno local, cuyo objetivo principal es fomentar el turismo en la región, las demandas de corte étnico en los movimientos sociales se pueden localizar desde finales de la década de 1980, especialmente en la CONAIE, y vinculadas con reivindicaciones de clase, como la redistribución de la tierra, el control de los recursos naturales, las demandas de recursos estatales para la agricultura, etcétera CONAIE (2007) ver tamb. Célleri y Matthes (2013).



especialmente en la articulación de varios discursos internacionales de izquierda, con las demandas locales de reconocimiento de las Nacionalidades Indígenas en las décadas de 1970 y 1980 (Altmann, 2014; Cielo et al., 2015). Esto quiere decir que algunos otavalos participaron activamente en la concepción de la nacionalidad indígena y del Estado plurinacional.

A pesar de que desde la última década se reconoce que la movilidad social puede llegar a tener un rol protagónico en la construcción de las demandas étnicas en América Latina (Nagengast & Kearney, 1990), en Ecuador, particularmente en la Sierra ecuatoriana, todavía existe un número muy limitado de trabajos que relacionan los procesos migratorios con la construcción de lo "indígena" (CIMAS; Colloredo-Mansfeld, 2009; Lentz, 2000)/ 2009 #766}. Este fenómeno no sorprende, debido a que durante varias décadas la literatura sobre etnicidad concibió la migración como un factor desestabilizante de la "identidad étnica" (Herrera, 2004b). Estudios sobre la Sierra ecuatoriana y diversos debates en torno a la ciudadanía y la politización de la "comunidad indígena" han sostenido que la migración funciona como factor que afecta la cohesión de la comunidad (Sánchez-Parga, 1986).

En contraste, la región de Otavalo ha llamado la atención a nivel internacional debido, por un lado, a sus altos índices de migración transnacional y, por otro, a la estrecha relación de sus migrantes con su "comunidad de origen" (Meisch, 1997). Aun en los debates sobre "comunidades transnacionales", varios autores conceptualizan "eticidad" como una fuente de recursos para los comerciantes de Otavalo, y como una explicación del retorno constante de los jóvenes a la región (Lema, 2001; Ordoñez, 2008; Sarabino, 2007).

El perfil migratorio en Otavalo revela que un gran porcentaje de jóvenes, tanto provenientes de la ciudad como de comunidades rurales, tiene experiencias

migratorias, ya sean permanentes o temporales, desde edades muy tempranas (ver Cap. 5, INEC 2010). Los jóvenes rurales en este cantón han tenido que adaptarse a los acelerados procesos de urbanización y migración. Al igual que en otras zonas con alta población indígena en la Sierra ecuatoriana, en la región de Otavalo el alto índice de desempleo y la creciente parcelación de tierras, obliga a muchos jóvenes a buscar alternativas económicas fuera de sus comunidades<sup>9</sup>. Sin embargo, a diferencia de otras regiones, la mercantilización de las artesanías y textiles en Otavalo ha permitido que varios jóvenes se dediquen a su comercialización en diferentes lugares de Sudamérica; familias con más capital incluso han viajado para vender en Europa, Norteamérica y Asia, permitiendo un tipo de circulación migratoria y retornos periódicos a la región.

Este fenómeno de retornos periódicos ha sido frecuentemente concebido como un indicador de "conciencia étnica" asociado a las fiestas y a un nuevo proceso de re-etnización en toda la región (Lema, 2001). Por ejemplo, desde la literatura sobre la migración "transnacional", se tiende a asumir la "etnicidad" como un factor determinante en la construcción del vínculo de los migrantes hacia sus lugares o comunidades de origen (como una especie de "refugio"). Esto ha llevado a varios autores a correlacionar la etnicidad con el retorno habitual de los migrantes y con el fortalecimiento de las redes sociales migratorias en Otavalo (Portes, 1996).

De igual manera, aportes recientes sobre los "espacios transnacionales" buscan encontrar conceptos sobre "identidad", etnicidad y cultura fuera de un territorio fijo. Especialmente en los debates sobre la globalización y el transnacionalismo, las preguntas se centran en las relaciones entre "lo local y lo global", las "sociedades

---

<sup>9</sup> En su mayoría, los jóvenes rurales de Otavalo intentan insertarse en empresas transnacionales (como floricultoras), en las haciendas modernizadas con producción agrícola industrial, en pequeñas y medianas empresas de producción textil (muy característica de la región) y, en muchos de los casos, recurren a la migración temporal, ya sea a grandes ciudades o a otros países. Por otro lado, las ciudades de Otavalo (a 4 km), Ibarra e incluso la capital Quito (aprox. a 100 km) son accesibles por medio del transporte público, y es allí en donde algunos estudian o trabajan mientras siguen viviendo en sus comunidades.

de origen y destino”, y se plantean términos como “comunidades transnacionales” (Portes, 1996). En ellos se retoma el “espacio” como una manera de articular relaciones sociales en lugar de partir de unidades “étnicas” (Gupta & Ferguson, 1992). Esto se evidencia en la interpretación del caso de Otavalo y la definición de la “comunidad indígena”, o la *llacta* en kichwa, de la antropóloga kichwa- otavalo Gina Maldonado:

“La *llacta* en este sentido, “no está vinculada por definición a un territorio concreto [por el contrario] se extiende dentro o más allá de los límites [locales]” (Hannerz 1996:84). A través de la celebración o del baile del Inti Raymi en sí, en lugares como Nueva York, se redefine por un lado el espacio local y por otro se reproducen en él, los elementos construidos como significantes de las prácticas cotidianas que legitiman la cultura diferencial del otavalo en otros espacios culturales” (Maldonado, 2002, p. 51).

En contraste con este planteamiento, en la literatura sobre los movimientos sociales el “lugar”, en donde la organización social se lleva a cabo, es analizado a través de una “territorialidad” espacialmente delimitada, una tierra de origen cultural o un objeto político a ser defendido” (Grueso, Rosero, & Escobar, 1998, p. 21) (ver tamb. Colloredo-Mansfeld, 2007). También en el caso de los debates agrarios en el Ecuador, este sujeto delimitado es la “comunidad indígena” (Ospina 2003), conceptualizado también como una especie de “lugar de origen”. Independientemente de si la *llacta* o comunidad indígena estén ligadas o no a un determinado territorio, la pregunta que no se resuelve en ninguna de las perspectivas y se trata en este trabajo es: ¿cómo concebir un “lugar de origen”?

Esta investigación parte de una diferenciación teórica entre lugar y origen. Por lo tanto, se intenta diferenciar el lugar, del proceso de construcción de un origen y se plantea la siguiente pregunta central: ¿qué rol juega este lugar de origen en la construcción de la etnicidad de los y las otavalos?

Ahora, ¿porque me enfoco en los jóvenes? Desde los nuevos estudios rurales se revela que los campesinos desarrollan múltiples ocupaciones que son tanto agrícolas como no agrícolas, y que se insertan en una variedad de mercados y relaciones urbanas e internacionales. Esto da lugar a nuevos actores y movimientos sociales (Kay, 2009, p. 613). Lo cual me lleva al siguiente punto central de mi trabajo: si bien la aceleración de los fenómenos de migración nacional e internacional en las últimas décadas evidencia la importancia de analizar las llamadas “nuevas realidades” y los “nuevos actores” rurales<sup>10</sup>, habría que analizar también qué es lo realmente nuevo en esta región, y cuál es el impacto de estos procesos, concebidos como globalización y sus consecuencias, para los ámbitos locales. En este sentido, los y las jóvenes<sup>11</sup> juegan un papel central no solamente debido a su rol protagonista en los procesos migratorios en el Ecuador y en toda América Latina, sino que, además, el enfoque en el análisis sobre los actores jóvenes posibilita comprender las diferencias generacionales que surgen en el proceso tan agudo de urbanización y de incremento de la desigualdad social entre el campo y la ciudad de las últimas décadas<sup>12</sup>. A pesar de este hecho, los y las

---

<sup>10</sup> Para una visión crítica al respecto, ver Schüren (2003).

<sup>11</sup> Si bien el término joven se vincula directamente con una característica etaria, no existe un rango de edades estandarizado para la definición de juventud. Por ejemplo, la Ley de juventud en el Ecuador considera un rango que va desde los 18 hasta los 29 años. Entre los 13 y los 18 años se encuentran los adolescentes, quienes son regidos por la ley de Niños y adolescentes. A nivel internacional, las declaraciones de la ONU definen a los jóvenes como un grupo de población de entre 15 y 24 años. (ver Cevallos 2006: 55, sobre debates de la definición de “juventud” ver Ferchhoff 2007). Cifras estiman que El 27% de la población ecuatoriana que está comprendida entre los 15 y 29 años de edad<sup>11</sup>, representa el grupo etario más extenso del país (SIISE 2007, Rivas 2008). Sin embargo, más que un determinado rango, me baso, como Bourdieu 1990 o Ferchhoff 2007, en la idea de que el ser “joven” no está determinado únicamente por procesos psicosociales y biológicos de un desarrollo o “paso a la adultez”, sino que la juventud funciona como una categoría de diferenciación social, cultural, económica y política, en su respectivo contexto histórico. En el presente trabajo utilizo la categoría joven desde esta última concepción, como categoría de diferenciación social con un contexto específico que depende de cómo la perciban los actores. En mi caso de estudio, los y las actoras mismas se conciben como jóvenes; mi rol, entonces, será explicitar en que contextos se lleva a cabo esta identificación. En el caso de que se trate de una categoría general, explicitaré en qué contexto histórico emerge.

<sup>12</sup> Este hecho se vuelve aún más importante si consideramos que las áreas rurales (67%) de la región de Otavalo son casi tres veces más pobladas que las urbanas (33%) (Gobierno Autónomo descentralizado de Otavalo (2013, p. 15). Las tendencias de pobreza a nivel Provincial (Imbabura) son, de igual forma, casi tres veces más en las zonas rurales 69,4% que en las urbanas 32,5% (Larrea 2011, p. 7).

jóvenes frecuentemente no han sido considerados como actores en la construcción de etnicidad, sino más bien como “reproductores” de la “continuidad de las tradiciones” o responsables de “la pérdida de identidad”, sobre lo que discuto en mi caso de estudio. A partir de estos cuestionamientos teóricos, que me sirven a la vez de punto de partida y marco para mis preguntas centrales, procedí a escoger mi caso de estudio, el cual presento a continuación.

### **1.3 Caso de estudio: La Compañía**

Las localidades pequeñas y bien definidas suelen brindar, desde referentes antropológicos, un “cerco metodológico” para establecer el campo de investigación (Gúber, 1991). Es por lo tanto muy frecuente que, en los estudios empíricos se busque, como estudio de caso, una “comunidad indígena”, una suerte de micro-cosmos que permite llegar a ciertas generalizaciones sobre un tema específico (García Serrano, 2002, p. 17). Ya que “la etnicidad” constituye el tema central de este trabajo, la pregunta de partida que se formula es la siguiente: ¿qué comunidad es un caso “típico” de etnicidad?

Se trata de una pregunta problemática debido a la dificultad de armar criterios en torno a un campo tan poco consensuado. Si seguimos la vía de la categorización “oficial” de la administración parroquial de Otavalo, la Compañía es una *comunidad indígena rural* que está ubicada en la parte baja del lago San Pablo y tiene 5.200 habitantes (Gobierno Autónomo descentralizado de la Parroquia San Rafael, 2011). Si, por otro lado, optamos por la percepción de ella en la literatura, descubrimos que aun así es nombrada en muy pocos trabajos, se hace referencia a ella en muy distintas formas. Buitrón, en su obra etnográfica pionera sobre Otavalo, titulada *El*

*valle del amanecer*, hace una breve referencia y la define también como una comunidad indígena:

Más allá del puente comienzan las parcelas de la comunidad indígena de la Compañía que se asienta al pie del monte Imbabura” (Buitrón & Collier, 1945/1945/ 2001, p. 62).

La Compañía también aparece como un caso de estudio típico sobre las formas propias de la administración de justicia indígena, debido a casos muy difundidos sobre casos de aplicación de justicia “propia” (García Serrano, 2002, p. 17). Sin embargo, mi objetivo apuntó hacia una dirección diferente: quise partir de la “heterogeneidad” y de la noción de que el “campo” no es necesariamente un espacio geográfico definido, sino una decisión del investigador que abarca distintos ámbitos y actores (Gúber, 1991). En cuanto a los actores, el imaginario de los kichwa-otavalos como comerciantes y viajeros se refleja en la percepción de La Compañía como

Una de las comunidades más prósperas del sector, esto lo podemos fácilmente evidenciar por las modernas y colosales casas de uno a cuatro pisos que se levantan entre otras más conservadoras que son propiedad de familias pobres de la comunidad. En cuanto a la infraestructura se puede ver que cuentan con menos servicios que Peguche y Quinchuquí. Los comuneros de La Compañía se caracterizan por ser muy buenos para los negocios aparte de ser muy aventureros y arriesgados al momento de viajar (Maldonado Ruiz, 2004, pp. 23–24).

Es cierto que varias familias aprovecharon de la mercantilización de los textiles en la década de los ochentas, lo cual les permitió acceder a la educación en las ciudades y a las redes de comercialización. Sin duda, una de las actividades centrales en La Compañía es el comercio y la producción de textiles o artesanías. Estos patrones se expresan también en el lugar de vivienda de las familias que han sabido aprovecharse del comercio y que, en su mayoría, se encuentran en la Panamericana, vía que conecta la localidad con la ciudad de Otavalo, ubicada a 5

kilómetros de distancia. Al centro de esta ruta se ubica la zona turística del Lago San Pablo. En ella se encuentran cabañas de alquiler cuya renta por una noche puede ser mayor que el sueldo de una joven de la Compañía que trabaja 12 horas diarias, 7 días a la semana, en una florícola o como empleada doméstica para alguna familia pudiente en la ciudad. Este sueldo sobrepasa incluso el de las familias mejor posicionadas económicamente dentro de la misma Comunidad, que en su mayoría prefieren vivir cerca de la Panamericana. Las familias más pobres viven en las partes más altas, las regiones de difícil acceso en que las tierras de cultivo son las menos productivas.

Ante esta evidente desigualdad social, no sólo se pone a prueba la primera perspectiva, la de "una comunidad de comerciantes pudientes", sino que surge la duda acerca de cómo podría ser posible que bajo este panorama se halle un tipo de comunidad indígena homogénea organizada que resguarda sus prácticas ancestrales. Algo que a primera vista sí podría coincidir con el imaginario que en general se tiene de los Otavalos es el anhelo por comprar tierras, lo cual explicaría su afán por el trabajo o por el comercio (por ej. Buitrón & Collier, 1945/1945/ 2001; Salomon, 1973). Los "grandes edificios" de la comunidad, si bien son más escasos de lo esperado, están contruidos sobre pedazos de tierra algunas veces abandonados, pero que en su mayoría comprenden huertas a cargo de personas mayores o niños. La actividad agrícola está orientada a la subsistencia familiar y lo que se cultiva suele repartirse entre las familias extendidas, ya que la actividad agrícola no brinda el rendimiento económico para sostener una economía campesina. Debido a la alta demanda de tierras y los elevados precios por los terrenos, varias familias realizan sus actividades agrícolas en las chacras adquiridas o heredadas fuera de la comunidad, aunque su lugar de residencia es conservado dentro de La Compañía. El alza de precios tiene que ver con la demanda de las parejas jóvenes de comprar tierras. Una de las preguntas que trata este trabajo

(ver Cap. 5) es ¿de dónde viene el interés de vivir en La Compañía y comprar tierras en esta localidad?

En cuanto a las fiestas “tradicionales”, la justicia indígena y las formas de organización político-sociales “tradicionales” no se hacen evidentes a primera vista en esta comunidad. Más bien, existe una amplia variedad de organizaciones religiosas, políticas y culturales. Las organizaciones religiosas representan los tres cultos más importantes en la localidad, siendo el catolicismo y el evangelismo los más numerosos entre la población, antecediendo a los mormones. De igual forma, el gobierno central, reconocido como cabildo después de la Ley de Comunas en 1937, es elegido cada dos años, lo que permite la rotación de la afiliación política y religiosa de los líderes comunitarios. Por ejemplo, varias organizaciones se turnan para llevar a cabo las fiestas, y buscan fondos entre las familias migrantes para financiarlas. A primera vista, el cabildo central es una figura más entre tantas otras que organizan “la vida comunitaria”. Así, el Cabildo, más que ser una forma de organización “tradicional”, mantiene un dinamismo constante, tema que será tratado en el capítulo 5.

Desde los ajustes estructurales y la crisis de la dolarización en el Ecuador, la migración internacional en el país adquirió dimensiones nunca antes vistas. Si ya el neoliberalismo acentuaba la pobreza y la ausencia del Estado, desde el año 2000 ésta se incrementó aún más en las zonas rurales (Acosta Espinosa, López Olivares, & Villamar Cabezas, 2006). Podría pensarse que, al incrementar las cifras migratorias en todo el país, incrementaría la salida de los y las jóvenes del ámbito rural, sin embargo, éste no parece ser el caso en La Compañía.



En esta comunidad, cerca del 40% de la población está conformada por jóvenes y adolescentes de entre 13 y 29 años de edad<sup>13</sup>. Además, de cada dos jóvenes, uno tiene experiencias migratorias temporales, aunque las mujeres en menor medida. Muchos jóvenes se desplazan a países como Colombia, Chile y México para comerciar productos textiles y artesanías<sup>14</sup>, fenómeno que en algunos casos se da incluso desde la generación de sus padres y, en menor medida, desde la de sus abuelos. La mayoría de los jóvenes migrantes retornan a su comunidad rural en Otavalo para las festividades comunitarias y religiosas, como las fiestas de carnaval (febrero), San Juan o Inti Raymi (junio). En las temporadas de ventas altas (sobre todo en diciembre y marzo), retoman las actividades comerciales en sus respectivos destinos en el extranjero.

Las cooperativas de ahorro y crédito son algunas de las mínimas posibilidades de trabajo que existen dentro de la comunidad, y les permiten a los habitantes acceder a créditos para emprender negocios comerciales y para sus viajes. Muchos de ellos retornan cíclicamente y reinvierten en fiestas y en la educación de sus hermanos menores. La dinámica comunitaria, por lo tanto, está estrechamente ligada a la circulación migratoria de su población, la cual coincide con las fiestas cantonales y locales, y depende del flujo comercial de los distintos lugares y países de destino en el que están inmersos los y las migrantes. Mientras que, durante las festividades de Carnaval (febrero) y el Inti Raimy (junio), las estrechas vías en la localidad sirven de parqueadero de automóviles, con placas colombianas, por ejemplo; en meses como abril o agosto las calles están desoladas o sirven para llevar a los animales de pasto de un lado a otro. Durante estas fechas, la mayoría de la población está conformada por personas adultas, ancianos y niños. Los y las

---

<sup>13</sup> Estos datos fueron recopilados del Cabildo central durante la fase exploratoria de investigación, de diciembre a marzo de 2011.

<sup>14</sup> Es importante señalar que sólo algunos se dedican a la venta de tejidos y artesanías producidos en Otavalo; una buena parte de ellos compra y vende textiles de la zona fronteriza con Perú y Colombia.

jóvenes que permanecen en la localidad trabajan, en su mayoría, en floriculturas o en proyectos de promoción de la cultura kichwa, como radios comunitarias y escuelas bilingües.

Aún si no existe un consenso sobre los criterios para autodefinirse como indígena kichwa-otavalo, por ejemplo, mediante el idioma kichwa o la vestimenta típica (muchos hombres no usan la ropa tradicional), la mayoría de los y las jóvenes de La Compañía se definen como indígenas y tienen una percepción muy positiva sobre su pertenencia a la región Otavalo. A su vez, la gente joven no deja de estar consciente de la discriminación que sus abuelos y padres experimentaron y la lucha por su reconocimiento frente a los "mishus" (palabra con la que hacen referencia al término mestizo). Además, ellos también experimentan discriminación, tanto en las ciudades como en los lugares donde realizan sus actividades comerciales (por ejemplo, es común que sean detenidos en la aduana por ser "Otavalos comerciantes"). Si bien intentan diferenciarse constantemente de los "mishus", en contraste con lo que ocurría con sus abuelos, los jóvenes dominan el español (y, por supuesto, el "kichwañol", un dialecto entre español y kichwa).

Por lo tanto, estos jóvenes enuncian su origen como "indígenas", su adscripción a un lugar determinado, Otavalo, y su "comunidad" juega un rol importante en sus experiencias e identificaciones. Por eso sorprende que, al iniciar mis investigaciones en La Compañía, uno de los mayores problemas que mencionaron tanto las personas adultas como algunos líderes jóvenes, junto a la falta de oportunidades laborales, fue "la pérdida de identidad indígena de los jóvenes". En especial los migrantes o los que viajan son aquellos que más pierden la identidad y traen elementos "ajenos" a su cultura, según la mayoría de los pobladores. A pesar de que la movilidad ha sido descrita como parte de su "identidad" kichwa-otavalo y su característica como "viajeros y comerciantes", en los jóvenes esto se percibe como

una relación con lo de “afuera” y una imagen del “kichwa moderno” (Maldonado, 2002, p. 49), o también como un ritual de paso (Kyle, 2000, p. 16).

Sin embargo, en cuanto a la movilidad de estos y estas jóvenes, es importante indagar en el porqué de su “viaje” y su retorno. Esto, paralelo a los siguientes cuestionamientos: ¿Cómo se construye y negocia la etnicidad vinculada al lugar de origen? ¿Qué dimensiones de desigualdad social influyen en esta construcción? Y en especial, ¿cómo es negociada la categoría “indígena” entre los y las jóvenes en estos contextos migratorios? y ¿cómo intersectan la edad y el género en estas negociaciones?

## **1.4 Estructura del trabajo**

Otavalo es un caso interesante por su condición de movilidad, y otorga elementos que pueden aportar a una visión distinta sobre “la cuestión indígena” en el Ecuador, y sobre todo en relación con la construcción misma de la categoría “indígena”, vinculada a procesos migratorios internos e internacionales. El imaginario positivo del kichwa-otavalo se contrapone, a la vez que evidencia, la construcción del “indio” como un sujeto rural e inferior, lo cual, como argumentaré en el capítulo histórico, tiene que ver directamente con el surgimiento del Estado-nación.

La diferenciación socioeconómica y la desigualdad social de este Cantón, si bien es distinta a otras regiones del país, tiene una larga trayectoria de luchas por la reivindicación de lo indígena y puede iluminar sobre la “construcción del lugar de origen”, particularmente en contextos tan heterogéneos que han sido catalogados como “nuevas ruralidades” o como nuevos espacios transnacionales de desigualdad. En un panorama como el de las nuevas reformas en favor de los

derechos colectivos indígenas en América Latina y las movilizaciones étnicas, debemos considerar estos hechos sin perder de vista la desigualdad social que se evidencia dentro de los mismos grupos categorizados como "indígenas". En este sentido, intento realizar un aporte al análisis de los procesos de categorización desde adentro de los grupos mismos, considerando a los jóvenes como actores importantes en este proceso e incluyendo la dimensión de género en el análisis.

Además, la investigación que presento brinda dos ejes centrales de aporte teórico. Por un lado, hacia las teorías transnacionales; por otro, hacia los debates agrarios en el Ecuador. Con respecto a las teorías transnacionales, la etnicidad asociada a la circularidad y al retorno migratorio no será analizada exclusivamente como un "capital social" o como un factor de afianzamiento de redes sociales, sino como un fenómeno de categorización social. Es decir que así como la edad y el género, la dimensión de etnicidad, entendida como la construcción de un origen, puede generar y reproducir desigualdades sociales.

De igual forma, la "pertenencia" o no a un grupo, así como la definición de las categorías étnicas y el cómo los actores las ponen en práctica, serán analizadas desde un contexto histórico, el cual proyecta luces sobre las diferencias generacionales y el proceso de construcción de un origen común.

Por lo tanto las preguntas centrales más teóricas son: ¿cómo se construye el origen o la etnicidad en procesos migratorios? Y, derivada de ésta, ¿qué rol juega la etnicidad en la construcción del mismo "lugar de origen"? Para responder a las cuestiones centrales del trabajo, en el primer capítulo realizo una revisión teórica, en que discuto las nociones de etnicidad (cap. 2.1) y de origen desde los debates sobre la migración (cap. 2.2), y de pertenencia (cap. 2.2.2). Planteo posteriormente un modelo de análisis al que he denominado estatus interdependiente (cap. 2.3),

para después poder analizar las dimensiones de género (cap. 2.3.3) y edad (cap. 2.3.4) en la teorización de la etnicidad (cap. 2.3.5).

De igual modo, presento la metodología utilizada para el caso de estudio (3), tanto para el proceso de recopilación de información (cap. 3.1 y 3.2) como para el análisis de datos (cap. 3.3), además de una reflexión crítica de mi posición como investigadora en el campo (cap. 3.1.4).

Parto de la idea de que la construcción de un origen debe ser reconstruida históricamente y articulada con procesos de movilidad geográfica y social. La perspectiva histórica es entonces indispensable para entender los procesos de categorización social. En el capítulo sobre migración y construcción de la categoría indígena, delinearé históricamente la construcción de “lo indio” en las épocas pre-colonial (cap. 4.1) y colonial (cap. 4.2), y la diferencia de la época de la construcción de lo “nacional” (cap. 4.3) a través de procesos de movilidad. La historia de Otavalo, aunque sea específica de la región, sirve de base para comprender la importancia de la movilidad social y geográfica en procesos de etnización en el Ecuador (cap. 4.4 y 4.5).

En el capítulo sobre la migración y la construcción de lo indígena en Otavalo, mi enfoque de análisis se centra en la interacción de los actores y la construcción del “otro”, así como de la manera en que ellos definen la pertenencia a “su” comunidad de origen (cap. 5.2). A su vez, me pregunto cómo este “vínculo” influye en sus decisiones y sus relaciones sociales en la localidad de retorno (cap. 5.1); decisiones y relaciones que están determinadas por diferencias de edad y género (cap. 5.3).

Por último, resumo los hallazgos más importantes (cap. 6) y los discuto junto a mi aporte metodológico con las herramientas propuestas (cap. 6.1). Para finalizar, articulo estos resultados de forma más compacta con los argumentos planteados

en la parte histórica (cap. 6.2) y en la parte teórica con respecto a la etnicidad, la desigualdad y la movilidad (cap. 6.3). A modo de conclusión, me atrevo a plantear un posible aporte a la definición de la etnicidad en cuanto al análisis de sus dimensiones de edad y género (cap. 6.4). Y finalmente resumo y concluyo los puntos claves de mi trabajo (cap. 7).

## 2. Etnicidad y migración en la conceptualización del origen

La presente investigación se construye a partir de los procesos migratorios en el cantón de Otavalo, los cuales han transformado las estructuras sociales de la población tanto urbana como rural. El enfoque que se utiliza está en el análisis de la etnicidad, la pertenencia y la construcción del origen, así como en la manera en que esto se lleva a cabo en contextos migratorios.

Los debates en torno al tema de la etnicidad, especialmente desde la antropología, se enfocan en el origen de este concepto desde la construcción del "otro", y parten del análisis de los procesos de inclusión y exclusión social. Los estudios migratorios se enfocan también en un "origen"; sin embargo, lo relacionan con un "lugar" determinado, frecuentemente el lugar de nacimiento o de proveniencia de los sujetos móviles en cuestión. Como discutiré en este capítulo, ambos debates aportan significativamente a la construcción del "origen". No obstante su conceptualización diferenciada ha llevado tanto a desarticular de alguna manera el análisis de la migración con el de la etnicidad, como a fortalecer las dicotomías en torno a lo urbano y rural, lo viejo y lo joven, lo moderno y lo tradicional.

La estructura del presente capítulo es la siguiente: una vez aclaradas las nociones de un origen, tanto desde los debates sobre la migración como desde la etnicidad, mi objetivo principal es discutir la manera en que se conceptualiza la idea del origen, tanto en relación con los conceptos de etnicidad y pertenencia como dentro de los debates sobre la migración. Como argumentaré a continuación, existe una confusión al conceptualizar el origen, ya sea al relacionarlo con el "lugar"

de nacimiento y/o proveniencia, o al asumir un tipo de pertenencia inherente a este lugar y concebirla como un bien colectivo o una "comunidad de origen".

Con el fin de esclarecer el diferente uso del término "origen" en ambos debates, y para definir mis herramientas conceptuales, empiezo por explicitar qué se entiende por etnicidad en este trabajo. Discuto también si este concepto se relaciona necesariamente a un grupo o se refiere más bien a un proceso de categorización social. Además, ubico el concepto de etnicidad en los debates sobre ciudadanía y Estado-nación, y en el contexto específico del Ecuador. Lo vinculo después con la temática de la comunidad indígena en la Sierra ecuatoriana, en donde se inserta mi caso de estudio.

En una segunda parte, en lo referente a la migración, presento dos debates centrales que aportaron a la conceptualización del origen desde distintos enfoques: las teorías tempranas sobre la migración urbana y la respuesta crítica desde las Teorías de la Dependencia en América Latina.

Una vez esclarecidos los conceptos de etnicidad, origen y pertenencia, planteo una herramienta conceptual, denominada para este trabajo como *estatus interdependiente*. Este concepto me permite analizar tanto los campos sociales de acción como las posiciones que asumen los actores, no solamente en cuanto a su estatus o sus derechos y obligaciones, sino también en lo referente a la interdependencia de estas posiciones sociales con las dimensiones de desigualdad social, como edad, género y clase.

Para finalizar, recojo aportes desde los debates sobre género y edad para analizar las relaciones de poder que subyacen a los procesos de categorización social referentes a la etnicidad. Esto, en base a tres preguntas centrales: ¿Quién define las categorías?, ¿cómo se definen? y ¿bajo qué condiciones?



## 2.1 Etnicidad: ¿grupo o categoría?

Hasta mediados de la década de 1970, el debate sobre la etnicidad había girado, según J. Clyde Mitchell (1974), en torno a una gran confusión: por un lado se conceptualiza la etnicidad como un principio general estructural que guía el comportamiento de las personas en situaciones sociales específicas, y, por el otro, como un fenómeno netamente cultural:

As a set of attitudes, beliefs, and stereotypes that people hold about persons identified by some appropriate <ethnic label> (Mitchell, 1974, p. 2).

En la primera corriente, se intenta explicar fenómenos migratorios mediante el concepto de etnicidad, con base en su “funcionalidad” para el sistema capitalista. Por ejemplo, Wallerstein argumenta que la etnización de grupos sociales es una forma de legitimar las diferencias de clase, y se basa en el hecho de que la mayoría de los inmigrantes ocupan puestos de trabajo que corresponden a las jerarquías sociales más bajas (Wallerstein, 1991, p. 80). Este autor analiza también la función del grupo étnico para los inmigrantes, y llega a la conclusión de que éste sirve de mediador entre el individuo y el Estado al reemplazar las funciones de la familia ampliada. Por lo tanto, la etnicidad sería funcional al sistema capitalista por dos razones: 1) es un tipo de “ventil” de tensiones políticas; y, 2) al permitir la resocialización de los migrantes en las sociedades de llegada, aporta a su integración al Estado nacional (Wallerstein, 1960, p. 31).

La segunda corriente de pensamiento se ve reflejada en los trabajos tempranos de Clifford Geertz, quien clasifica la pertenencia a las “sociedades modernas” de dos maneras: por un lado, un tipo de pertenencia ciudadana, entendida como el *demos*, establecida por la relación con el Estado-nación; por otro lado, las formas *primordiales* de pertenencia, constituidas por la familia, formas de parentesco,

grupos religiosos y/o étnicos. Es decir, la etnicidad es concebida como una forma de identificación primaria o un hecho dado de la existencia social, en vez del resultado de la interacción u organización social (Geertz, 1961/1992, p. 222).

Lo problemático de esta segunda perspectiva es que la migración podría ser concebida como "desestabilizadora" de los vínculos sociales, los cuales son *primordiales* para un tipo de cohesión social, o, en términos de Geertz, para una "identidad étnica". Sin embargo, a nivel individual, un migrante puede sentir estos vínculos como determinantes para su "identidad" sin la necesidad de estar presente en todos los rituales cotidianos o de tener contactos frecuentes con la sociedad de origen (ver 2.2.2). Por ejemplo, aunque las preferencias de retorno en el caso de Otavalo muestren la importancia de sus vínculos locales, lo "auténtico" puede ser también el celebrar festividades folklóricas en Madrid o comerciar productos otavaleños producidos en China. Sin embargo, la pregunta central es más bien: ¿quién define lo que es auténtico? Esta pregunta permanece inconclusa y refleja el problema de la perspectiva primordialista.

Aunque la primera perspectiva, encabezada por Wallerstein, apunta a una forma crítica de concebir la etnicidad con respecto al sistema capitalista, asume la existencia de "grupos" pre-establecidos histórica y culturalmente homogéneos, los cuales producen "contenidos culturales" para la conformación de una "identidad étnica". Sin embargo, varios antropólogos han evidenciado, en las experiencias de la investigación de campo, las dificultades para definir tanto unidades étnicas como el mismo sujeto de estudio (Evans-Pritchard, 1940, p. 5 cit. En Gabbert, 1992, p. 17). Igualmente, las diferenciaciones objetivas (como el idioma) o fenotípicas (como las facciones físicas) no necesariamente coinciden con el grupo étnico (Gabbert, 2006, p. 89). Es necesario, por lo tanto, definir el grupo étnico como aquel que orienta

sus acciones hacia los otros miembros, basado en un sentimiento de destino común (Gabbert, 2006, p. 90).

No es suficiente, entonces, con que los miembros de un grupo hablen una misma lengua o tengan una misma procedencia para ser concebidos como "grupos étnicos". Algunos estudios sobre la segundas generaciones de inmigrantes, por ejemplo, verifican la flexibilidad de los marcadores objetivos, como la vestimenta o el idioma, para "cerrar o abrir" sus fronteras étnicas. Así, los mismos jóvenes migrantes de Otavalo se refieren de una forma emocional a sus "raíces" y reivindican el ser kichwa-otavalos sin necesidad de hablar el kichwa o vestir la vestimenta típica (Maldonado Ruiz, 2004, p. 49). Otro ejemplo es un estudio sobre jóvenes italo-australianos, que demuestra la centralidad de los símbolos construidos alrededor de la masculinidad y el control de la sexualidad femenina en procesos de diferenciación étnica, en contraste al rol secundario que juega el idioma y la vestimenta (Baldassar, 1999). De igual forma, estos estudios muestran que el contexto donde se lleva a cabo la interacción social es incluso más central que los marcadores objetivos.

Uno de los más conocidos exponentes que influye y sienta las bases para analizar la etnicidad como un fenómeno *situacional* y de diferenciación social es Frederick Barth (1969). Su concepto no se centra en los grupos étnicos definidos por sus contenidos culturales y sus vínculos primordiales, sino que más bien se enfoca en el proceso de construcción de las "fronteras étnicas" para diferenciarse de los "otros". Para Barth, las fronteras étnicas se mantienen, por un lado, debido a los contextos sociales y, por el otro, gracias a la auto-definición, es decir, la conciencia misma de los actores sobre el significado de los "marcadores étnicos" (Barth, 1998, pp. 12–13). Sin embargo, el problema aquí, y en general en los debates sobre la etnicidad, es la falta de la diferenciación de los niveles y de las unidades de análisis entre el

grupo étnico y la categoría social (Gabbert, 2006, p. 90). Esto se expresa claramente cuando Barth habla de los grupos étnicos como categorías de adscripción e identificación de los mismos actores (Barth, 1969/1998, p. 10). La pregunta que surge, y que influenciará los debates sobre la etnicidad en la sociología y la antropología durante las tres últimas décadas será: ¿son los grupos étnicos grupos sociales “reales” o solamente categorías de clasificación? (Isajiw, 1974, p. 117).

Cabe aclarar aquí que un grupo social es la unidad de acción que pone en uso las categorías con objetivos comunes; las categorías, en cambio, son las unidades clasificatorias que designan un conjunto de cualidades a un número determinado de individuos (Gabbert, 2006, pp. 90–91). J. C. Mitchell ha llegado a plantear que la percepción sobre la “categoría étnica” (nivel cognitivo) tiene consecuencias en la interacción de los actores; sin embargo, esto no necesariamente coincide con sus prácticas sociales en la construcción de las fronteras étnicas (nivel comportamental) (Mitchell, 1974, p. 23). Esto se debe a que las estructuras sociales influyen de forma distinta en las interpretaciones de actores que las dotan de diferentes significados.

En este sentido, la perspectiva “situacionista” encabezada por Frederick Barth (1998) rescata la importancia de los actores en la construcción de las fronteras étnicas. A diferencia de las teorías sobre la “aculturación” (Foster, 1989), Barth vincula el debate sobre la etnicidad con el de la estructura social, asumiendo que su construcción está necesariamente condicionada por los contextos sociales e históricos. Dentro de esta perspectiva, si las categorías étnicas pueden o no tener relevancia en el comportamiento y/o en la generación de grupos, o si pueden influir en “sólo una parte de la vida cotidiana o en su totalidad” (Barth, 1969/1998, p. 14), queda abierta la pregunta: ¿a qué nivel y cuándo se vuelve relevante la etnicidad?

El interés por el acceso a los recursos<sup>15</sup> y al poder es, para la escuela de Manchester, la respuesta a esta incógnita. Esta escuela se caracteriza especialmente por analizar las relaciones de poder y los grupos de interés al mostrar la flexibilidad en la construcción de fronteras étnicas alrededor de la lucha y la negociación de los actores por recursos materiales y sociales (Werbner, 1984, p. 161). Por ejemplo, Abner Cohen se centra en estudiar la revitalización de la "cultura tradicional" en sociedades urbanas y rurales del África. Este autor muestra cómo a través de la manipulación de valores, costumbres y mitos puede existir una "retribalización" (Cohen, 1969). Es decir, otro grupo (*tribe*) perteneciente a otra categoría étnica puede organizarse y emerger con la finalidad de apropiarse de los recursos en disputa o mantener una posición de poder.

En este sentido, la etnicidad es conceptualizada como un recurso simbólico que puede ser "instrumentalizado" por determinadas élites para la obtención de recursos (Cohen, 1978, p. 391), ya sea en procesos nacionalistas (Brass, 1979, pp. 40–41), ya en redes migratorias concebidas como "capital social", las cuales contribuyen a la movilidad social de grupos determinados (Portes, 2000). Aunque todos estos temas están vinculados entre sí, me concentro en este último aspecto (las redes migratorias y el capital social), debido a que expresa la articulación de la etnicidad y la migración a la vez que resulta relevante para mi caso de estudio.

En este sentido, Portes afirma que valores como "la confianza" se construyen más fácilmente cuando existe un fin o un sentido de pertenencia al grupo de carácter étnico, lo cual ofrece tanto ventajas como desventajas (Portes & Landolt, 1996, p. 21). Por ejemplo, con respecto a las ventajas, en el caso de Otavalo, Kyle ha descrito acertadamente cómo las élites indígenas usan estas redes sociales,

---

<sup>15</sup> Los recursos para Cohen comprenden todo lo necesario para satisfacer las necesidades y los deseos culturalmente definidos. Por ejemplo todo lo necesario para la subsistencia o la movilidad social como la educación, salud, trabajo, etc. (Cohen 1978, p. 391).

basadas en la construcción de una comunidad étnica "kichwa-otavalo", para cumplir sus fines comerciales (Kyle, 2003, p. 348). La desventaja es para quienes no tienen la misma cantidad de recursos, y que más bien experimentan la explotación laboral en sus mismas redes (Atienza Frutos, 2009, p. 45). Un claro ejemplo son las jóvenes de las comunidades rurales que trabajan como empleadas domésticas o en las ventas para otras familias con más recursos económicos y sociales, tema que será tratado a profundidad en el capítulo 5.1.4.

Otra problemática que se resalta frecuentemente en la literatura sobre Otavalo es el proceso de "revalorización" e "identificación étnica", el cual se ha convertido en una fuente de beneficios y estatus para un número significativo de familias kichwa-otavalos (Kyle, 2000; Maldonado, 2002; Sarabino, 2007). Esto se debería, en términos económicos, a que sus productos "exotizados" logran insertarse en un "nicho-económico", obteniendo ganancias en el mercado internacional (ídem.).

Otro aspecto importante dentro de los debates sobre el capital social, concerniente a las desventajas, indica que, si bien las familias comerciantes fortalecen las redes sociales para su propio beneficio, otros intereses también pueden llevar a la desintegración de los tejidos sociales "pre-existentes". Un ejemplo de este caso son los comerciantes evangélicos, quienes, al deslindarse de sus obligaciones en la comunidad, una vez han alcanzado el suficiente impulso financiero, provocarían la "erosión" de los tejidos sociales" (Korovkin, Sánchez, & Isama, 2002; Kyle, 2003, p. 348; Portes & Landolt, 2000).

Esto demuestra que analizar la "etnicidad" como un recurso simbólico de los actores permite comprender el "uso" de las categorías "étnicas" para obtener privilegios y fortalecer o debilitar las redes sociales. En general, la discusión en

torno a las ventajas o desventajas de un llamado "capital social"<sup>16</sup> basado en redes sociales de carácter étnico, muestra un problema central que Brubaker ha denominado "groupism" (Brubaker, 2004). Es decir, que vincular la etnicidad con la existencia de grupos homogéneos o, en el caso concreto de Otavalo, asumir una "comunidad étnica" como un grupo pre-establecido puede llevar a conclusiones no fundamentadas sobre la existencia de una casi implícita "cohesión social" en términos de "confianza" y "solidaridad" (Célleri & Jüssen, 2012). Esto se expresa, por ejemplo, en los debates sobre la "comunidad indígena" que discutiré en el siguiente subcapítulo, no sin antes hacer un breve resumen en torno a la pregunta central de este apartado: ¿es la etnicidad un grupo o una categoría social?

En resumen, es fundamental separar los niveles de análisis y diferenciar entre grupo étnico (*social boundaries*) y etnicidad, concebida esta última como un proceso de categorización social. Siguiendo la definición de Wolfgang Gabbert (2006) previamente mencionada, no basta con que sus miembros hablen un mismo idioma o tengan un mismo origen, sino que es necesario que crean en él y lo construyan colectivamente. En el caso de un "grupo étnico", los actores construyen activamente un origen común. Las categorías sociales, en cambio, están relacionadas a un proceso cognitivo y perceptual de clasificación, cuyas adscripciones tanto hacia los otros como hacia ellos mismos no necesariamente coinciden con los grupos sociales en cuestión. Esto nos lleva a analizar la etnicidad no como una forma de organización social pre-existente, sino más bien como un proceso de categorización social y de construcción de un origen común. En este proceso es de suma importancia diferenciar qué actores juegan o no un rol y qué diferencias existen entre las "categorías", su uso y los grupos existentes.

---

<sup>16</sup> Aunque existen varias definiciones de "capital social", se podría afirmar que el concepto en general se concibe como normas y redes que facilitan la acción colectiva (ej. Bourdieu 2002/1980; Coleman 1988).

Por esta razón, las críticas constructivistas tratan a la etnicidad como el resultado de procesos históricos que se crean a partir de los discursos y prácticas sociales, y que están estrechamente vinculados a la formación del Estado-nación. Asuntos que expongo a continuación.

### **2.1.1 Etnicidad, ciudadanía y el Estado-nación**

El Estado es un actor central tanto en los procesos de clasificación como a la hora de determinar los discursos de poder; cumple por lo tanto, un rol fundamental en la definición de la etnicidad y las relaciones interétnicas (Gabbert, 2001, p. 464). Como el Estado es, a su vez, el alocador más grande de recursos, cumple un rol fundamental en los procesos de categorización social. Es decir, el ser categorizado como "indígena" frente al Estado puede significar, en un momento histórico, la exclusión de los derechos ciudadanos y, en otros momentos históricos, para algunos sujetos indígenas podría significar la obtención de privilegios especiales en contraposición a la categoría "mestizo".

En América Latina, los Estados-nación emergen a partir de la idea del "mestizaje", que supone la mezcla biológica y cultural entre indios y criollos. Esto tendría una continuidad histórica con un modelo colonial, desde el que se determinan procesos de clasificación de poblaciones que conllevan una distribución desproporcional de recursos. En Ecuador, según varios autores, la construcción de la nación en función de este proceso llamado "mestizaje" niega "lo indígena" como actor social y político (Guerrero, 1991; Ibarra Illánz, 1987; Pachano, 2003). El "mestizaje" constituiría la matriz cultural de la nación, al apuntar hacia la homogenización de su población y hacia un ideal "blanco-mestizo". Es decir, la formación del Estado-nación se apoyó en las categorías desiguales producidas en la Colonia (en qué medida esto ocurrió se discutirá en el cap. 4.3). Las categorías "étnicas" coincidirían



así en su mayoría con una jerarquía social de clase, en la que el *indio-campesino* es el sujeto explotado y el Estado un tipo de administrador de poblaciones con distintos derechos y accesos a la ciudadanía (Guerrero, 2010). Además, en la vida cotidiana la herencia de un tipo de “inferioridad” le otorga legitimidad a la dominación de la población blanco-mestiza sobre la indígena (Guerrero, 1998, p. 115).

Para el caso de Otavalo, según el testimonio de Buitrón<sup>17</sup>, los campesinos “indígenas” permanecieron hasta mediados del siglo XX en las escalas más bajas de las jerarquías sociales. Sin embargo, en las últimas tres décadas, conjuntamente con el auge del mercado artesanal y textil, varios autores evidencian un proceso de “revalorización étnica”, que es analizado como una estrategia central para explicar los éxitos económicos y la transnacionalidad en la región (Kyle, 2000; Maldonado, 2002; Sarabino, 2007). La creencia en un origen común como indígenas otavalos es el resultado, entre otros factores, de procesos migratorios, de crisis económicas y, particularmente a lo largo de las cuatro últimas décadas, de la inserción de las artesanías y los textiles de la región en el mercado internacional y la movilización indígena a nivel nacional e internacional (cap. 4.5).

No obstante, la diferenciación socioeconómica y la heterogeneidad de las poblaciones definidas o autodefinidas como “indígenas” evidencian la complejidad de las realidades sociales tanto urbanas como rurales; realidades que difícilmente pueden ser clasificadas dentro de una dicotomía de exclusión entre “indígenas” y “mestizos”. La percepción de los actores sobre esta dicotomía ofrece una base para la construcción de un origen común cuyo proceso está vinculado a fenómenos locales, nacionales y globales. Los actores internacionales y globales son centrales

---

<sup>17</sup> “El valle del Amanecer” fue la primera etnografía escrita por un antropólogo ecuatoriano (Aníbal Buitrón, 1946), y demuestra ya el gran interés por la región. Este estudio, junto al de Parsons (1945), permite entender el punto de partida previo al estallido económico de la artesanía otavaleña en Occidente, y previo al establecimiento de la élite comerciante indígena de Otavalo desde 1960 (Buitrón y Collier 1945/2001).

en este proceso. Desde finales de la década de 1980, "lo indígena" se convirtió en un objeto de intervención de los organismos internacionales para el desarrollo<sup>18</sup>. La ausencia del Estado y el fortalecimiento de las agencias para el desarrollo profundizan las desigualdades sociales (Bretón, V. S. d. Z., 2005, pp. 18–19).

Tal y como advierte Kim Clark, este clima también abre una serie de oportunidades para el "empoderamiento" de los indígenas (Becker & Clark, 2007, p. 143). El comercio y los procesos migratorios en Otavalo impulsan algunos procesos de movilidad. Algunos líderes indígenas protagonizarán una fuerte renovación en sus reclamos al incorporar los contenidos acerca de la identidad social y cultural, y al reactualizar los reclamos por el reconocimiento de las "nacionalidades indígenas". En estos reclamos, desde la misma conformación de la CONAIE, las nacionalidades<sup>19</sup> son concebidas como unidades territoriales con usos y costumbres propios.

Ahora bien, aunque las organizaciones indígenas diferencian el concepto de nacionalidad del de Estado-nación, esto demuestra que de ninguna forma podemos comprender la etnicidad como "contrapuesta" al Estado-nación, como un grupo específico o una comunidad local que sirve de refugio para otro tipo de

---

<sup>18</sup> En el ámbito global, hacia finales de los años 1970, se consolidan los discursos internacionales sobre lo indígena como ámbito de reconocimiento en tanto "pueblos" con derechos. Estos discursos encontrarán su espacio en el célebre Informe de la ONU sobre el Problema de la Discriminación contra las Poblaciones Indígenas de Martínez Cobo en 1983.

<sup>19</sup> Cabe recalcar que las organizaciones indígenas conciben el concepto de nacionalidad no como sinónimo de nación, sino más bien ligado a una continuidad histórica precolonial y sin hacer referencia necesariamente un solo Estado. Varias nacionalidades pueden agruparse en un mismo Estado, como lo precisa Luis Maldonado, dirigente de la CONAIE, proveniente de Otavalo:

Nación es una categoría del Estado moderno capitalista, que implica sentido de pertenencia a un territorio, sobre el que ejerce soberanía y a un mercado que lo articula. Mientras que la nacionalidad alude a la unidad histórica, de lengua, cultura y formas propias de ejercicio social, político y territorial en el marco de un Estado, por tanto, pueden construir unidades políticas y jurídicas compartidas con otras nacionalidades. Las nacionalidades son entidades históricas preexistentes al Estado ecuatoriano, que se autodefinen como tales, que tienen una común identidad histórica, idiomática y cultural, que viven en un territorio determinado, mediante sus instituciones y formas tradicionales de organización social, económica, jurídica, política y ejercicio de autoridad propia (Maldonado 2006).

vínculos de pertenencia. La misma lógica de la "nación" como comunidad imaginada en un determinado territorio se ve reflejada en las demandas de la CONAIE. El reconocimiento de las nacionalidades indígenas no solamente demanda una reivindicación histórica (CONAIE, 1989), sino, sobre todo, la reinención y la transformación del Estado y su sistema político, así como el cambio de sus poderes hegemónicos (Célleri, 2009, pp. 61–62).

La CONAIE también enfrenta contradicciones debido a su gran heterogeneidad interna; como sus distintas realidades regionales, socioeconómicas y culturales (Célleri, 2009, p. 100). Por ejemplo, en cuanto a sus demandas, se evidencian dos contradicciones en la propuesta por la Plurinacionalidad. En primer lugar, los niveles de gobierno y la no claridad de sus respectivas competencias a nivel local (Célleri, 2009, p. 94); en segundo, la idea de que la nacionalidad está ligada a un territorio determinado, mientras que únicamente la región amazónica podría encajar en este modelo (Célleri, 2009, p. 98). Esto revela diferencias significativas dentro de la población, que son difíciles de articular bajo el techo étnico de "lo indígena". En Ecuador, las personas categorizadas como "población indígena", pueden ser desde inversionistas comerciantes, burócratas o embajadores internacionales, hasta un campesino rural sin tierra. En el caso de Otavalo, aunque muy pocos estudios se han realizado sobre las diferenciaciones internas en la población, dentro de las mismas comunidades existen procesos mucho más complejos de exclusión e inclusión social que se articulan con procesos de diferenciación "étnica". Por ejemplo, las divisiones entre los jóvenes que se quedan en las comunidades y los que migran temporalmente no son sólo el resultado de brechas económicas, sino que las mismas negociaciones sobre ser «kichwa-otavalo», relacionadas a las diferencias de género y edad, podrían determinar sus posiciones sociales dentro de sus localidades, aspecto que trataré a profundidad posteriormente (ver 4.3.4).

Otro aspecto importante es lo que apunta Brass al referirse al surgimiento de movimientos nacionalistas. Así como la diferenciación socioeconómica dio lugar a la lógica del Estado Nación (Brass, 1991, p. 65), las demandas por el reconocimiento de las “nacionalidades” encuentran su cuna ideológica en Otavalo. No es coincidencia que los líderes claves de los movimientos indígenas sean otavalos como Nina Pacari y Luis Maldonado, y fuesen justamente quienes desarrollen pioneramente estas ideas (Altmann, 2013; Maldonado, 2006; Pacari, 1984). Además, a pesar de las contradicciones y de la heterogeneidad de los movimientos indígenas, el interlocutor de sus demandas por la Plurinacionalidad ha sido siempre el Estado Ecuatoriano, incluso desde la fundación de la CONAIE (CONAIE, 1989). Esto demuestra que el Estado es uno de los grandes actores en la locación de recursos y, por lo tanto, es de suma importancia para entender la correlación entre desigualdad social y etnicidad.

Del mismo modo, el Estado no solamente tiene que administrar los grupos diversos, sino que incluso puede crear nuevos grupos sociales o nuevas categorías étnicas a través de la construcción de nuevas fronteras (Gabbert, 2001, p. 464). El reconocimiento del grupo étnico llamado “montubio” en el proceso de la Asamblea Constituyente del 2008 es un buen ejemplo para esta afirmación. El ser “montubio” es ahora una categoría reconocida en la Asamblea Constituyente, y otorga ciertos derechos y privilegios colectivos (Art. 56, Constitución del Ecuador 2008). Actualmente varios colectivos, familias e individuos se autodeclaran “montubios” de la Costa Ecuatoriana, y reinventan una historia basada en un imaginario relacionado con la revolución liberal de Alfaro en el Siglo XIX (Roitman, 2008).

Previo a este reconocimiento constitucional, ser “montubio” era un término general para designar la mano de obra campesina en la costa, ahora los *montubios* son reivindicados como héroes de lucha en la fase de formación del Estado, y se

refortalece el imaginario de los campesinos luchadores con machete y sombrero de origen costeño. Aunque anteriormente ser categorizado como montubio significaba el estar "dentro" de la categoría mestizo, contrario a ser indio, en la última década los montubios logran conseguir privilegios como una minoría étnica, al hacer énfasis en su origen "costeño" (que expresa la histórica dicotomía sierra/costa en el Ecuador). Los montubios incluso alcanzan el mismo estatus a nivel constitucional que aquel reivindicado por los indígenas hace varias décadas.

De esta forma, el proceso de reconstrucción de un origen puede girar en torno a un lugar (montubios) o una lengua específica (kichwas) o ambos (kichwa-otavalos). Los debates sobre la "comunidad indígena" en la sierra ecuatoriana, como discutiré a continuación, conciben la comunidad como el lugar y el territorio en que se gesta "la identidad indígena". Esta noción seguirá presente y dominará las discusiones en torno a la etnicidad e "indigeneidad" hasta finales de 1990, lo cual será problematizado a continuación.

### **2.1.2 "Comunidad indígena" en la sierra ecuatoriana**

Aunque las parcialidades o comunas indias existieron desde la administración colonial (cap. 4.1.2), la "comunidad indígena" conceptualizada como una organización política y social emerge en los estudios del área andina en la década de 1960. En el Ecuador estos debates surgen en contextos de transformación del sector agrícola debido a las Reformas agrarias de 1964 y 1973, y en pleno auge de las teorías de la dependencia. A pesar de que las reformas agrarias realizadas en el Ecuador no cambiaron de modo sustantivo la distribución de las tierras, produjeron cambios estructurales importantes (Guerrero, 1991; Ramón Valarezo, 1991), lo cual será discutido en el capítulo 4.5. Cabe señalar que uno de los cambios más importante fue la liberación de la mano de obra de los campesinos que estuvieron

ligados a las haciendas, lo cual provocó un incremento en el desplazamiento de los campesinos hacia otras regiones del país<sup>20</sup>.

En este contexto político, las ciencias sociales intentan diferenciar, por un lado, entre la funcionalidad de la migración temporal y la inserción de unidades campesinas al sistema capitalista y, por otro, los procesos de resistencia rurales (Herrera, 2004a, p. 383; Korovkin et al., 2002). Desde la primera de estas perspectivas, las comunidades rurales campesinas son conceptualizadas como "funcionales", ya que ofrecen mano de obra barata y subvencionan los costos de alimentación, transporte y contactos sociales de los migrantes temporales hacia la ciudad, quienes regresan continuamente a su comunidad de origen. Las comunidades, de este modo, son "transitorias",<sup>21</sup> pues desaparecerán para dar lugar a las relaciones capitalistas basadas en el trabajo asalariado (Roseberry, 1989). Sin embargo, desde su análisis socioeconómico de la región de Otavalo, Meier critica el enfoque exclusivo en el mercado laboral de estos estudios (Meier, 1996, p. 70). Este investigador demuestra que las familias campesinas están ligadas al mercado global de diferentes formas; por ejemplo, a través de la producción textil y artesanal en Otavalo (Meier, 1996, p. 39). Llega así a la conclusión de que, gracias a esta estrategia, los otavalos logran mantener sus unidades familiares de producción. Por lo tanto, Meier sienta las bases para entender las "comunidades rurales" como centros importantes de reproducción económica, política y social.

---

<sup>20</sup> Debido a la abolición del sistema de Haciendas, la fuerza laboral de muchos campesinos ya no está ligada a los *Huasipungos* (tierra de la hacienda concedida a cada familia para su cultivo). Esto posibilita utilizar la fuerza de su trabajo en alternativas productivas fuera de la actividad agrícola (como en artesanías), así como también buscar alternativas de trabajo asalariado. Existen desplazamientos del campo a la ciudad y procesos de colonialización en el oriente, pero, sobre todo, migraciones temporales hacia centros de agro-exportación (Carrasco y Lentz 1985: 7; Velasco 1988).

<sup>21</sup> Según Roseberry (1989:31), por ejemplo, esta fusión de elementos capitalistas y no capitalistas puede llevar a una "transición sin un punto final que sea fácil de discernir."

Desde la segunda perspectiva, una corriente muy importante de pensamiento crítico defiende que la "comunidad indígena" es un sujeto político de "resistencia" (ver por ej. Guerrero, Andrés et al., 1984; Ramón Valarezo, 1991). Esto se refuerza en el contexto de las Declaraciones de Barbados (1971 y 1977), en las que tanto antropólogos y etnólogos como indígenas activistas declaran a la población indígena como un nuevo sujeto político de resistencia y se solidarizan con su reivindicación histórica (Münzel, 1985, p. 5). Unos años después, las movilizaciones indígenas en el Ecuador toman aún más fuerza como respuesta a la política estatal neoliberal. La Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador se convertirá en uno de los movimientos más organizados del país (Frank, 1992, p. 48), e incluso de América Latina (Bretón, 2003; Célleri, 2009; Pallares, 2002; Zúñiga García-Falces, 2001).

Estos estudios realizan un gran aporte a la comprensión de los procesos de transformación y de la desigualdad social en la Sierra Central ecuatoriana, sobre todo en torno a temas de clase y etnicidad. Sin embargo, varios de ellos (Almeida & Hernández, 1981; Guerrero, Andrés et al., 1984; Ramón Valarezo, 1991) toman como centro de análisis a las comunidades rurales catalogadas como "indígenas", debido a su importancia en la organización y formas socio-culturales específicas. No obstante, el análisis de estas "comunidades" se basa en ciertos elementos catalogados como "tradicionales", ligados al parentesco y a la posesión de recursos como las tierras comunales. Con base en estos planteamientos, la "comunidad indígena" es concebida como un modelo de estructura organizativa del mundo indígena, vinculado a una práctica democrática y con una lógica económica comunitaria opuesta al modelo neoliberal (Guerrero & Ospina, 2003). Sin embargo, los mismos autores advierten tanto la diferenciación interna creciente en las comunidades como la emergencia de una "élite indígena" vinculada a programas estatales y de organismos internacionales (ver Cap. 4.5), así como de procesos

migratorios internos en el Ecuador que surgen en las últimas décadas (Guerrero & Ospina, 2003, pp. 25–26).

El aspecto problemático aquí es que la “comunidad indígena” es frecuentemente conceptualizada como una suerte de “contenedor” de identidad, fijado en un territorio determinado. Aún si se afirma que la “comunidad” es un espacio de reproducción de la “identidad étnica” (Sánchez-Parga, 1986, p. 3), muy pocos trabajos empíricos analizan las dinámicas internas de reproducción cultural en torno a los ejes de desigualdad social más allá de la etnicidad y la clase.

Además, algunos antropólogos críticos (Colloredo-Mansfeld, 2009; Lentz, 2000, p. 203) que analizan complejas realidades y procesos migratorios internos en sus investigaciones de campo advierten de un tipo de romantización e idealización de la cuestión étnica en estudios sobre la Sierra ecuatoriana. Aunado a esto, aportes recientes critican la concepción de la “comunidad indígena” como un espacio ligado a un territorio determinado en que no sólo se organiza la economía, sino el complejo cultural y, con ello, la construcción de la “identidad” (Torres, 2009, p. 12). Aún más necesarios se vuelven estos estudios al intentar comprender la pertenencia a un origen, más allá de un determinado territorio local o nacional. Y, como bien lo plantea Torres (2009: 9), la pregunta central es cómo “la identidad indígena” se construye hacia “fuera” y hacia “dentro” de los límites territoriales.

En resumen, los estudios sobre la “comunidad indígena en el Ecuador” aportan valiosas herramientas para entender las transformaciones estructurales en la sierra central, las cuales serán discutidas a profundidad en el cap. 3. Sin embargo, al postular la comunidad de origen como una forma de organización social y política desde la cual será explicado tanto el surgimiento del movimiento Indígena como su etnización, ha llevado de manera implícita a idealizar lo étnico vinculado a la comunidad. Esto ha fortalecido la homogenización de una “identidad indígena” en



las diferentes localidades. Por esta razón, se vuelven aún más necesarios los análisis diferenciados sobre la construcción de la etnicidad a través de los diferentes ejes de desigualdad social, como género y edad. Ambos ejes han sido invisibilizados, en parte debido a la dicotomía "moderno"/"tradicional", como se discutirá en el epígrafe posterior concerniente a la edad (cap. 2.3.4).

Por estas razones, en el capítulo empírico me concentro en las diferenciaciones de género y edad, ya que su literatura es escasa en contraste con la numerosa literatura mencionada sobre la politización de las poblaciones indígenas. Cabe destacar que la acentuación de procesos "identitarios" se fortalece desde finales de los años 1990, directa o indirectamente relacionadas a procesos de cambio generacionales y de globalización. Esto lleva a repensar "lo indígena" y a buscar definiciones de "la comunidad" fuera de lo "territorial/nacional" y de las dicotomías previamente expuestas.

### **2.1.3 Etnicidad, origen y pertenencia**

Tanto el proceso de categorización social como el poder de definición de las categorías, ya sea por el Estado o por los actores mismos, nos llevan a buscar una definición de etnicidad que pueda incluir y a la vez diferenciar los complejos niveles de análisis aquí involucrados. Para hablar de etnicidad en el presente trabajo, me baso en la definición de Wolfgang Gabbert (2006), según la cual la etnicidad se define como:

Un "método de clasificación de personas, a través de marcadores culturales o fenotípicos, que incluye individuos de ambos sexos y todos los grupos etarios organizados dentro de varios grupos de parentesco usando como su referencia primaria un origen común construido" (Gabbert, 2006, p. 90, traducido por la autora).

Esta definición otorga ciertas ventajas analíticas. En primer lugar, al ser un método de clasificación, enfatiza la diferencia entre categoría y grupo social. Mientras que la categoría es la unidad clasificatoria que adscribe ciertas cualidades (como campesino, joven, etc.), el grupo, en cambio, orienta sus acciones hacia los otros miembros, basado en un sentimiento de destino común (Gabbert, 2006, p. 90). No basta entonces que sus miembros hablen una misma lengua o que provengan de un mismo "origen", sino que deberán creer en él y construirlo colectivamente.

En segundo lugar, en cuanto al origen, como lo mencionó Weber en su definición de "grupos étnicos" (Weber, 1956, pp. 235–240), la base para imaginar un colectivo social es la idea de un origen común, pero no necesariamente el origen como tal. Anderson (1991) plantea este aspecto en la formación de Estados-nación, dentro de los cuales la idea de un origen común crea un tipo de vínculo "imaginario" en que no existen relaciones "*face-to-face*" con todos sus miembros (Anderson, 1991, pp. 5–7). El origen "real", por lo tanto, puede no estar vinculado con la etnicidad, y la etnicidad puede no estar vinculada con un origen ni con la pertenencia a ese origen, sea éste el que sea (por ejemplo, geográfico, cultural, etc.)

En tercer lugar, ya que los marcadores culturales o fenotípicos son las herramientas de clasificación, esta concepción no entra en contradicción con el concepto de *raza*<sup>22</sup>, sino que más bien lo incluye en la definición de etnicidad como proceso de categorización social basado en marcadores fenotípicos. Esta definición, además, apunta tanto a la construcción de estos marcadores como al proceso de selección

---

<sup>22</sup> Existe un gran debate en torno a este concepto, que ha sido resumido sistemáticamente por varios autores (ver por ej. Wade 2008; Stolcke 2000), y cuyo alcance rebasa el espacio de este trabajo de investigación. La raza es un término muy poco utilizado en el contexto Alemán y que está vinculado fuertemente con su biologización. En países de América Latina, e incluso en el continente Norteamericano, aunque *race* se debate en torno a perspectivas constructivistas, se utiliza incluso como sinónimo de etnicidad o se defiende como un concepto político en contraposición al término de etnicidad. Desde mi punto de vista, ésta no es necesariamente una herramienta útil, ya que confunde los niveles de análisis y se enfoca más en diferencias fenotípicas que en un origen común. Por esta razón, me referiré a raza o racialización únicamente cuando la categorización se base en elementos fenotípicos concretos.

de los mismos, ya sea por autoidentificación o por adscripción. Por ejemplo, si los jóvenes indígenas en Otavalo no tienen el cabello largo, esto podría significar para los adultos o ancianos un marcador cultural de “no ser indígena”; los jóvenes, en cambio, se autoidentifican como indígenas independientemente de estos marcadores culturales.

En cuarto lugar, en cuanto al proceso de selección de las categorías,

No clasificamos porque hay cosas que clasificar, sino que al clasificar escogemos (e incluso inventamos) elementos para hacerlo (Pouillon, 1998 cit.En Stolcke, 2010/2010, p. 186).

En este sentido, es necesario indagar cómo las posiciones sociales se estructuran en cuanto a edad y género (dimensiones de desigualdad social) con respecto a las jerarquías de poder, y desde dónde se definen las categorías y/o los criterios para “escogerlas” y “usarlas” para clasificar a las personas.

En cuarto lugar, entonces, no solamente el mismo proceso clasificatorio, como el significado de la categoría misma, es un proceso de disputa (Gabbert, 2001, p. 463), sino que el ser clasificado como perteneciente a una categoría social significa ocupar un estatus determinado (Gabbert, 2001, p. 463).

Como se explicitó anteriormente, la “pertenencia” o no a un grupo, por un lado, y la definición de las categorías (como “indígena Otavalo” o joven migrante), por el otro, no pueden ser derivadas exclusivamente de “intereses económicos” o de la condición desigual en la obtención de recursos. Es decir, las categorías “étnicas” y el cómo los actores las ponen en práctica no necesariamente están conectados con “recursos” o con “su pertenencia a un grupo”, sino que pueden estar relacionadas con otras categorías como el género y la edad (La Cadena, 1995; Wade, Urrea Giraldo, & Viveros, 2008; Wimmer, 2010). Los procesos de inclusión o exclusión no solamente se encuentran en relaciones asimétricas de poder (pobre/rico o

mestizo/indígena), sino que también toman forma entre polos simétricos (Wimmer, 2010, pp. 108–111); es decir, dentro de los mismos grupos o categorías. En relaciones de género entre hombres y mujeres, por ejemplo, existen procesos de exclusión que se basan en *quién es más indígena*. Así, al jerarquizar a la mujer como “más india”, se justifica su menor acceso a la educación y a los contactos urbanos (La Cadena, 1995). Incluso entre los mismos jóvenes rurales de Otavalo hay disputas entre jóvenes migrantes y líderes comunitarios en torno al mismo contenido de la categoría indígena: por ejemplo, rural/urbano, estilo emo/estilo “típico” (cap. 5.3.4).

De la misma manera, el “lugar”, o desde dónde “se sitúan” los actores, puede jugar o no un rol central en la construcción de la etnicidad. Es decir, desde dónde interactúan los actores, toman decisiones y clasifican a los “otros”. En este sentido, la migración entendida como un proceso de movilidad puede otorgar distintos contextos desde los que los actores se sitúan y, como veremos a continuación, puede influir directamente en la construcción de la etnicidad y de un “origen común”. Por esta razón, es importante establecer una definición y hacer un recorrido por las distintas problemáticas sobre la migración relevantes para el presente trabajo.

## 2.2 La migración y el origen

El concepto *migración* hace referencia en términos generales al movimiento de las personas a espacios físicos diferentes, e incluye tanto procesos demográficos macro-estructurales como procesos de transformación cultural.<sup>23</sup> Las teorías de modernización dominan una amplia gama de los estudios sobre la migración hasta

---

<sup>23</sup> El término *migración* tiene distintas connotaciones y clasificaciones que dependen del tiempo, motivación y espacio que involucra estos procesos de movilidad (véase Treibel 1990: 24-25).

entrados los años 1970. La dicotomía "tradición/modernidad" sienta sus bases a principios de los años 1920, en el surgimiento de la sociología urbana de la *Chicago School* (1920 – 1940). Su fundador, Robert E. Park (1864-1944), estudia al individuo migrante como un "*marginal man*" (Park, 1928/1996), que se construye a partir de varias dimensiones: el cambio de sus relaciones sociales, el aislamiento de su "cultura de origen" y su vida "entre dos culturas y dos sociedades". Es decir, el no ser parte de una ni de la otra cultura lo lleva a mantenerse al "margen" de la sociedad (Park, 1928/1996, p. 165).

Debido a las olas migratorias masivas desde la segunda mitad del siglo XIX, es comprensible que esta escuela se interese por los procesos de adaptación de los migrantes a las formas de vida "típicamente urbanas" (Ackermann, 1997, p. 4). De cierta forma, esta escuela contribuye a la comprensión de los cambios drásticos en las ciudades de los Estados Unidos. Sin embargo, el autor plantea que la migración a la ciudad no sólo conllevaría un conflicto cultural por el cambio de sociedad, sino que necesariamente provocaría la ruptura de los vínculos con la sociedad de origen.

Esta forma dicotómica de pensar las sociedades de "origen" y "destino" se encuentra también en los modelos macroeconómicos de factores "*push-pull*", los cuales dominarán gran parte de los estudios sobre migración hasta la década de 1970 (Karpestam & Andersson, Fredrik N. G., 2013). Éstos se plantean sistematizar los factores (especialmente económicos) que motivan a los actores a buscar otros mercados de trabajo.<sup>24</sup> Siguiendo la argumentación que surge desde la corriente económica neo-clásica, los migrantes redistribuirían los recursos de la ciudad en los sectores rurales ("mecanismos de compensación"), lo cual llevaría progresivamente

---

<sup>24</sup> Este modelo intenta sistematizar los factores que juegan un rol en las decisiones de migrar, tanto en la sociedad de origen como en la de llegada, sobre todo en las mejores condiciones del trabajo en sociedades receptoras, por cuanto a una mayor remuneración, o en una mayor información sobre oportunidades laborales (Treibel, 1990, p. 29).

a superar las diferencias entre sociedades industrializadas y subdesarrolladas (Lewis, 1954).

Sin embargo, estudios antropológicos sobre migración de retorno, realizados en los años 1970-80, en los debates tanto sobre la migración laboral en Europa ("Gastarbeiter") como en la migración campo-ciudad, verificaron lo contrario: los recursos generados por los retornados no fueron invertidos en infraestructura, agricultura o negocios, sino más bien en el consumo inmediato (Brettell & Hollifield, 2000, p. 100). Este fenómeno lógicamente dependerá de los distintos ciclos de vida de los migrantes y de sus situaciones familiares. Por ejemplo, mientras más jóvenes son los migrantes, más gastos de consumo existirían, porque ellos están en la edad de casarse, tener hijos y formar un hogar (Gabbert, 2005, p. 22).

También existen suficientes ejemplos y cifras significativas de migrantes que retornan debido ya sea a sus malas experiencias migratorias ya a que no cuentan con ahorros sustanciales (Gmelch, 1980; Kearney, 1986, p. 345). Es decir, que la conceptualización de la migración como una alternativa económica y como catalizador del desarrollo es justamente la base sobre la cual sentaron su crítica las teorías de la dependencia.

### **2.2.1 Las teorías de la dependencia y la circularidad migratoria**

Las teorías de la dependencia que surgen en América Latina –con sus distintas ramificaciones– sentarán su crítica sobre las teorías de modernización, al mirar la migración laboral no como una alternativa de desarrollo económico, sino como un mecanismo de reproducción de las desigualdades estructurales. Por ejemplo, André Gunder Frank, uno de sus exponentes más discutidos en la antropología

norteamericana, plantea que los centros industrializados se benefician de las periferias para acumular capital, siendo co-partícipes del "subdesarrollo" (Frank, 1967, 146f). Es decir, las teorías de dependencia logran teorizar la migración campo-ciudad no como un ámbito económico separado ni como decisiones individuales de los actores, sino dentro de las lógicas de acumulación del sistema capitalista desde los "centros" industrializados. A diferencia del enfoque en migraciones definitivas campo-ciudad, esta perspectiva se centra más en los fenómenos de migración laboral temporal, y busca entender las relaciones de dependencia y la inserción de estas economías "periféricas" en el mercado global (Duncan, Rutledge, & Harding, 1977; Peek & Standing, 1982).

La migración temporal, circular o de retorno,<sup>25</sup> por tanto, no puede ser vista como un sistema separado o como un único ejemplo de "cambio" de las condiciones de vida en contextos rurales, sino más bien como un producto de la macro-estructura social, que está ligado a las desigualdades sociales a nivel global. Sin embargo, este enfoque macro-estructural, si bien contextualiza a los fenómenos migratorios dentro de la economía global, no proporciona las suficientes herramientas para analizar la complejidad de factores que influyen en las decisiones individuales o colectivas en procesos migratorios (Kearney, 1986, p. 336).

Esto se vuelve más necesario si consideramos varios factores socioculturales que cumplen un rol central y cuestionan la "racionalidad" asumida en algunos estudios sobre la toma de decisiones de los migrantes (Lee, 1966). Dichos estudios están relacionados tanto al reconocimiento como al estatus social (Hoffmann-Nowotny, 1988), así como a la percepción de la "comunidad de origen" y "destino".

---

<sup>25</sup> La migración temporal ha sido concebida como una clasificación bastante heterogénea, que abarca desde "estudiantes" que viajan por un tiempo y regresan hasta trabajadores jornaleros. Es por esta razón que prefiero usar el término de migración "circular", el cual, independiente del tiempo de estadía, se refiere a un proceso continuo de movilidad. El "retorno", en este sentido, no es entendido como una fase "final" de la migración, sino más bien como una parte del proceso migratorio circular (Treibel, 1990, p. 24; ver tamb. Hernández 2012).

Por ejemplo, los estudios etnográficos llevados a cabo en las sociedades de "origen" advierten que el retorno puede relacionarse con experiencias de racismo y discriminación en las ciudades (Taylor, 1976) o como un pasaje ritual cultural que es parte de valores y comportamientos en determinadas sociedades, como el bautizo o el matrimonio (Massey et al., 1993).

Así, los modelos de análisis macro-estructurales, basados implícita o explícitamente en las dicotomías modernidad/tradicionalidad o centro/periferia, presentan un "problema de operacionalización", debido a que

does not attend to horizontal, social and political relationships at the local level- that with which anthropologists are most concerned- by means of which the ties of dependency are reproduced (Kearney, 1986, p. 339).

Actualmente se ha reconocido la importancia de los aportes antropológicos en las respectivas sociedades de "origen" para el análisis de las trayectorias migratorias. Estos aportes cobran importancia en América Latina, sobre todo desde los años 1980, cuando la migración interna, temporal y/o circular<sup>26</sup> se vuelve fundamental para explicar las transformaciones del sector rural en Ecuador, como afirma Colloredo-Mansfield (2007):

A diferencia de otras ciudades latinoamericanas, el crecimiento urbano ecuatoriano no reubicó en las ciudades toda la reserva de agricultores minifundistas empobrecidos sino que los distribuyó en el campo. La migración tomó la forma de "circulación"<sup>27</sup> (Colloredo-Mansfield, 2007, p. 349).

Incluso dentro de los debates sobre la clase y la etnicidad, la pregunta sobre el rol de la migración interna y circular en la movilización política de lo indígena es central. Es decir, cómo a través de fenómenos migratorios y de movilidad se permitió la politización de las demandas étnicas de estos movimientos en el

---

<sup>26</sup> Aunque los fenómenos de circulación migratoria, por ejemplo, a diferencia del continente asiático, no han sido investigados con tanta profundidad (Brown, Brea, y Goetz, 1988, p. 150).

<sup>27</sup> La migración circular es definida como "una gran variedad de movimientos, frecuentemente de corta duración, repetitivos o de naturaleza cíclica, pero todos teniendo en común, la falta de una intención declarada de un cambio permanente o duradero de residencia" (Zelinsky, pp. 225-226, traducción propia).



Ecuador. Sin embargo, con muy pocas excepciones (Nagengast & Kearney, 1990), y en contraste con la amplitud de estudios que analizan la movilización política indígena en América Latina y en el Ecuador en torno al tema de la ciudadanía, la clase y la etnicidad, desde los años 1990, se encuentran pocos trabajos que se enfocan en la articulación de la migración y la politización de la etnicidad<sup>28</sup>.

Uno de los pocos estudios pioneros en este campo es el de Carola Lentz (1988), quien realiza una magnífica etnografía sobre los migrantes temporales de una comunidad indígena de la Sierra (Shamanga – Chimborazo), los cuales se desplazan hacia la costa y retornan periódicamente a sus comunidades. Esta autora demuestra que la “conciencia étnica” no necesariamente surge de un proceso organizativo, sino de su retorno continuo; o, dicho de otra forma, éste emerge gracias al fortalecimiento de los vínculos con las respectivas localidades a partir de la movilidad geográfica. De esta manera, Lentz plantea que este tipo de migración forma parte central de las estrategias de supervivencia de estas familias (Lentz, 1988, p. 387), lo que posteriormente les permitió asumirse como “indígenas” más allá de lo local/territorial.

De esta forma, Lentz (1988) concibe la migración temporal no como un factor que provoca “la erosión de comunidad”, sino más bien como una estrategia familiar necesaria para la misma reproducción de la comunidad. Esto se ve reflejado en el fortalecimiento de las redes sociales de apoyo y solidaridad tanto de la comunidad de origen como en la de llegada. En este sentido, Lentz muestra como las redes de apoyo sirven como estrategias que los actores utilizan para constituir un espacio, desde su sociedad de origen y de llegada. La migración *per se*, por lo tanto, no

---

<sup>28</sup> En sus nuevos intentos de conectar el surgimiento de demandas étnicas en el movimiento indígena con la movilidad social dentro de sus cuadros de liderazgo, Guerrero & Ospina 2003 tomarán el argumento de Lentz, quien sienta las bases para analizar la “migración” como un proceso constitutivo en la formación de “eticidad” (Guerrero y Ospina, 2003). Sin embargo, no llegan a explicar cómo es que este proceso se lleva a cabo o cómo a través de la migración su vínculo al origen se politiza y se articula en las demandas de otros grupos indígenas.

conduce necesariamente a procesos de asimilación en los lugares de destino y, por consiguiente, a "la ruptura" con su lugar de origen.

Las oportunidades individuales y colectivas en procesos migratorios más bien dependen de las redes de apoyo en ambos lugares, y pueden fortalecer la idea de pertenencia a un "lugar de origen" (Lentz, 2000, p. 219). Es decir, la misma idea de "*heimat*" se fortalece con los procesos migratorios y, en el caso de la Sierra Central, Lentz muestra como la categoría étnica de "indio" se resignifica y le da un valor a lo "comunitario".

Otros aportes relevantes para este trabajo provienen de la antropología francófona, que desarrolla, desde los años 1980, el término "circulación migratoria"; por ejemplo, en investigaciones sobre los migrantes marroquíes (Cortes & Faret, 2009). Estos autores intentan superar la dicotomía origen/destino, al defender el término de circulación migratoria como "un recurso socio-espacial, que sirve a las estrategias familiares, evolutivas y reversibles" (Cortes & Faret, 2009, p. 108). En este contexto, es importante definir el concepto de espacio social, el cual brinda herramientas para comprender la movilidad y la pertenencia, aspectos que serán discutidos a continuación.

### **2.2.2 Espacio social y pertenencia transnacional**

Según Bourdieu, los *campos sociales* pueden ser entendidos como "micro-cosmos", en los cuales las prácticas se organizan en una lógica relativamente autónoma (Bourdieu, 2001, p. 150)<sup>29</sup>. Si bien es cierto que Bourdieu (1972) fundamenta una

---

<sup>29</sup> Los debates sobre cómo articular "agencia" y "estructura" han marcado las ciencias sociales, y han llevado a varios autores, como (Giddens, 1986, 1984) o (Bourdieu, 1982, 1992), a buscar una "teoría de las prácticas sociales", en que la agencia de los actores sea el centro del análisis. A partir de aquí, los espacios en que los actores se confrontan con las estructuras y que agencian su vida cotidiana son centrales para conectar las "estructuras" con la "agencia de los actores".

“teoría de las prácticas sociales” en la sociología, se inspiró también en la antropología. Incluso, previo a Bourdieu, el concepto de “campo social semi-autónomo” es ya utilizado en investigaciones sobre antropología jurídica (Moore, 1973). Según Moore, el campo social es:

The small field observable to an anthropologist be chosen and studied in terms of its semi-autonomy- (...) can generate rules and customs and symbols internally, but that it is also vulnerable to rules and decisions and other forces emanating from the larger world by which it is surrounded. The semi-autonomous social field has rule-making capacities, and the means to induce or coerce compliance; but it is simultaneously set in a larger social matrix which can, and does, affect and invade it, sometimes at the invitation of persons inside it, sometimes at its own instance (Moore, 1973, p. 720).

Siguiendo a Bourdieu y a Moore, lo interesante de este concepto, además de su riqueza metodológica,<sup>30</sup> es el enfoque en las reglas del juego y las relaciones de poder. Es decir, quienes determinen las reglas del juego, y el cómo se constituyen las relaciones de poder entre los actores y los campos sociales, influyen de sobremanera en las “ganancias” del juego y el juego en sí.

La reflexión de Bourdieu sobre el campo social como un “juego” contribuye a visualizar el proceso de posicionamiento social. Los actores “juegan” en los campos sociales con determinadas reglas, con el objetivo de acumular diferentes tipos de capital: social, cultural y económico (Bourdieu, 1992, pp. 49–50). Bourdieu enfatiza su análisis en el posicionamiento de los actores en el campo social, estrechamente ligado a los procesos de desigualdad social. Es decir, similar al planteamiento de Weber, las oportunidades de vida (*Lebenschancen*) están determinadas por una distribución inequitativa de recursos materiales (bienes) o inmateriales (conocimientos).

---

<sup>30</sup> "The semi-autonomous social field is par excellence a suitable way of defining areas for social in anthropological study in complex societies. It designates a social locale to which anthropological techniques of inquiry and observation can be applied in urban as well as rural settings. By definition it requires attention to the problem of connection with the larger society" (Moore, 1973, p. 722).

Sin embargo, los actores tienen la posibilidad, aunque sea limitada, de negociar su posición social a través de sus distintos capitales, desde sus experiencias aprendidas, heredadas y/o adquiridas en la interacción.<sup>31</sup> Giddens (1986) nombra dos aspectos principales que los actores usan en su interacción: las reglas y los recursos. Las reglas, del mismo modo en que Bourdieu las nombra en la metáfora del "campo de juego", son procedimientos y metodologías generalizables que los actores reflexivos usan como fórmulas en su accionar, un tipo de "*stocks of knowledge*" (Giddens, 1986, ©1984, p. 4). Los recursos materiales (bienes) como inmateriales (capacidades de organización, educación, etc.), otorgan poder a los actores una vez que éstos son alcanzados. Lo interesante de esta perspectiva es que las estructuras, entendidas como el conjunto de reglas y recursos, son continuamente producidas y reproducidas en la interacción (Giddens, 1986, ©1984, p. 19) dentro de un determinado campo social.<sup>32</sup>

Estas estructuras, dentro de las cuales están las instituciones y las relaciones de poder, enmarcan las situaciones y las formas que los individuos pueden categorizarse (Wimmer, 2010, p. 105). Dentro de ellas, las "percepciones" sobre los otros (*Fremdwahrnehmung*) y sobre sí mismos adquieren significados que pueden no influir en las posiciones sociales de los individuos. Esta perspectiva de análisis de la etnicidad puede hacer visible los distintos usos y significados de las categorías. Sobre todo porque la etnicidad puede influir en las percepciones sobre

---

<sup>31</sup> Dentro de este marco, Bourdieu desarrolló el concepto de *habitus*, el cual expresa la personalidad "estructurada"; es decir, lo "social" incorporado en su origen, estilos de vida, y demás características personales. El *habitus* es entendido como una estructura mental que resulta de la formación de esquemas perceptuales y valores sociales (Bourdieu, 2002 (1980), p. 730).

Este aspecto se vuelve sumamente importante, sobre todo si consideramos que los actores no necesariamente son "conscientes" de sus diferentes "intereses" –que, a propósito, para Bourdieu determinan las fronteras hacia otros campos sociales–, y tampoco siguen una lógica netamente racional determinada por el campo social (Barlösius, 2004, p. 154). Esta "no consciencia" permite que las "reglas" del juego lleven a los actores a la aceptación de la estructura social en la que interactúan.

<sup>32</sup> Por las razones expuestas, también desde actuales investigaciones empíricas se constata que el concepto de campo social permite ir más allá de concepciones esencialistas de "grupos", para centrarnos en las posiciones que están en disputa y las lógicas de poder en las que se construyen (Brake, Bremer, y Lange-Vester, 2013, p. 15).

las *posiciones sociales* y el *estatus* de los individuos y colectivos. En qué medida la etnicidad influye estas percepciones dependerá necesariamente no sólo del campo social semi-autónomo en que se lleva a cabo la interacción, sino también de las interdependencias con otras categorías, como género y edad, que discutiré posteriormente.

Ahora bien, ¿cuál es el matiz que este marco teórico adquiere en fenómenos actuales de movilidad? Según varios autores, los crecientes procesos de globalización y la importancia que asumen procesos migratorios masivos han llevado a repensar tanto las prácticas sociales como el rol del Estado más allá de las fronteras nacionales (Djelic & Quack, 2010; Gupta & Ferguson, 1997; Levitt & Glick-Schiller, 2004). Además, la idea de territorio se desvincula de la noción de cultura y etnicidad, y es pensada dentro de una dimensión transnacional. Entonces, el espacio transnacional está comprendido por

Un conjunto de múltiples redes entrelazadas de relaciones sociales, a través de las cuales se intercambian de manera desigual, se organizan y se transforman las ideas, las prácticas y los recursos **(Levitt & Glick-Schiller, 2004, p. 66)**.

Por lo tanto, desde esta perspectiva, no se conciben la sociedad de origen y de destino como unidades separadas, sino como campos sociales dentro de un proceso permanente de generación de vínculos entre sí, "haciendo de ambas una sola arena de análisis y acción social" (Margolis, 1994, p. 29).

Esto tiene dos implicaciones en las formas de concebir a los migrantes. En primer lugar, el migrante" no es concebido como un sujeto enraizado, ni como alguien que se desplaza "libremente" entre varias "culturas" y sistemas sociales, sino que es parte de los cambios a nivel trans-local, no sólo a través de las remesas en un sentido económico, sino también en el ámbito social y cultural (Schiller, Basch, & Szanton Blanc, 1992). A través de las redes de las relaciones sociales fluyen una

diversidad de ideas, productos culturales y valores. Por esta razón, el análisis se enfoca no sólo en los “migrantes”, sino en las personas que, aunque no migran, participan y mantienen relaciones sociales y varias formas de comunicación que traspasan las localidades y las fronteras del Estado-nación (Gupta & Ferguson, 1992; Levitt & Glick-Schiller, 2004). Una ventaja analítica de esta perspectiva es comprender la experiencia de la migración y el desplazamiento, sin perder de vista la dimensión local y de relaciones interpersonales e ir más allá de una “comunidad” de origen territorializada.

El estudio de Angélica Ordóñez (2008), por ejemplo, se basa en esta perspectiva transnacional y analiza las redes sociales de los migrantes kichwa-otavalos. La autora estudia la vocación comercial y empresarial de los otavalos dentro de un contexto histórico, y analiza el proceso de invención de nuevas “tradiciones”, para lo que toma como caso de estudio la fiesta del carnaval denominada *Pawkar Raymi* (Ordóñez, 2008, pp. 69–70). Dentro de esta perspectiva, Ordóñez demuestra que los “transmigrantes kichwa-otavalo” mantienen no sólo “múltiples identidades” que los ligan a más de una nación y/o grupo étnico, sino que son agentes protagonistas del cambio cultural y económico en varios lugares, tanto en origen como en destino. Ordóñez muestra también como el imaginario de los retornados, vistos como viajeros exitosos, no coincide con sus realidades precarias en situaciones migratorias. De igual forma, la autora afirma que la “comunidad para los otavalos se plantea como un lugar al que siempre se vuelve” (Ordóñez, 2008, p. 87).

Aquí, la mirada diferenciada de “lo local” y la idea que se construye en torno a ella son un aporte significativo de las perspectivas deconstructivistas en debates sobre el transnacionalismo. Siguiendo esta perspectiva, Appadurai distingue entre la *localidad* y la *locación* (Appadurai, 1995, pp. 178–179). Mientras la locación se

refiere a un lugar geográfico, el concepto de localidad es más relacional y contextual porque se refiere a un espacio imaginado. Las vecindades o "*ethno escapes*"; en cambio, son concebidas como la localidad (sea física y/o virtual), que incluye la reproducción social dentro de la misma (ídem). Esto sería a lo que, desde mi punto de vista, se refiere Ordóñez con "la comunidad".

Appadurai afirma incluso que, a partir de los fenómenos de globalización y a través del creciente uso de tecnologías y otros medios de transporte, la identificación de los actores se "desterritorializa" y deja de coincidir necesariamente con los "lugares de origen o de destino" (Appadurai, 1996, p. 191). Sin embargo, esta misma experiencia de "desterritorialización" puede también crear las ideas e imaginarios de un lugar de origen. Esto es debido a que las "vecindades" surgen y se reproducen como imaginarios opuestos a los del Estado-nación, en los que se puede construir otro tipo de vínculos.<sup>33</sup>

En el caso de Otavalo, Ordóñez muestra que la pertenencia de los otavalos a su misma comunidad se fortalece justamente por las conexiones globales y locales. Desde esta perspectiva se podría interpretar, al igual que la visión de Appadurai, que mientras la globalización "desterritorializa" o debilita lo "nacional", las comunidades o el imaginario de ellas son una alternativa o una respuesta a estos procesos, para la que los migrantes podrían vivir sus experiencias comunitarias y fortalecer sus vínculos locales a través de su etnicidad.

---

<sup>33</sup> Las vecindades (*neighborhoods*), para Appadurai, emergen y se reproducen como imaginarios opuestos al Estado Nación, así el afirma que:

*Neighborhoods are ideally stages for their own self-reproduction, a process that is fundamentally opposed to the imaginary of the nation state, where neighborhoods are designed to be instances and exemplars of a generalizable mode of belonging to a wider territorial imaginary. The modes of localization most congenial to the nation-state have a disciplinary quality about them: in sanitation and street cleaning, in prisons and slum clearance, in refugee camps and offices of every kind, the nation-state localizes by fiat, by decree, and sometimes by the overt use of force. This sort of localization creates severe constraint, even direct obstacles, to the survival of locality as a context-generative rather than a context-driven process (Appadurai, 1996, p. 191).*

En resumen, la diferenciación de Appadurai permite separar analíticamente tres distintos tipos de espacios: el geográfico, el imaginario y el lugar de reproducción social. Sin embargo, desde mi punto de vista, esto evidencia también una tendencia generalizada a asumir procesos "identitarios" o de "etnicidad" como experiencias "comunitarias". De esta forma, "la comunidad de origen" es vista como una suerte de "refugio", que brinda seguridad frente a procesos de "desterritorialización" y debilitamiento de lo nacional. Esta forma de concebir la comunidad de origen, desde mi perspectiva, es problemática para el análisis de la etnicidad en contextos migratorios, como discuto a continuación.

### **2.2.3 Migración, "origen" y lugar**

Considero esta visión problemática por los siguientes puntos. En primer lugar, varios estudios han visto con escepticismo la desaparición de las "vecindades" y lo "novedoso" del fenómeno "transnacional" (Potthast, Ströbele-Gregor, & Wollrad, 2008). Estudios históricos demuestran, por ejemplo, que los fenómenos de migración estacional, basados en estrechas relaciones entre los migrantes y sus sociedades de origen, se encuentran también en el siglo XIX en Europa (Gabbert, 2005, p. 11).

Por otro lado, desde una perspectiva metodológica, la antropología ha prestado atención desde un principio a temas como redes sociales y unidades familiares, lazos de parentesco y amistad en los procesos migratorios (ej. Mitchell 1973, Lentz 1986). Por lo tanto, esto no sería un aporte nuevo a los debates sobre la transnacionalidad. El reto al que estos debates sí hacen alusión es el desarrollo conjunto de herramientas conceptuales que permitan comprender espacios sociales "transnacionales", los cuales se convierten en otros "marcos de referencia" y se articulan tanto en las sociedades de origen como en las de destino (Anthias,



2009, p. 60). Por esta razón, surgen complejos mecanismos para la construcción y la deconstrucción de relaciones de pertenencia, que pueden incluso llegar a definir el acceso de recursos (desigualdad social) a distintos niveles y en distintos contextos.

Concerniente a la conceptualización de la etnicidad en contextos migratorios, los debates en torno a la ciudadanía y la politización de la "comunidad indígena", tienden a comprender la migración como un factor desestabilizante de la "identidad étnica". Y, aunque en la última década se reconoce que la movilidad social tuvo un rol protagónico en la construcción de demandas étnicas (Nagengast & Kearney, 1990), existen muy pocos trabajos que relacionen los procesos migratorios con la construcción de lo "indígena" en la Sierra ecuatoriana (Colloredo-Mansfeld, 2009; Lentz, 2000; Torres, December/ 2009).

Las teorías de la dependencia teorizan la migración campo-ciudad no como ámbitos económicos separados ni como decisiones individuales de los actores, sino dentro de las lógicas de acumulación del sistema capitalista. Sin embargo, no otorgan las herramientas adecuadas para analizar fenómenos socioculturales ni para estudiar de qué manera y cómo es que la misma idea sobre un "origen" determinado influye en las decisiones migratorias.

En conclusión, el "retorno" es considerado en este trabajo como parte de un proceso migratorio circular, y no necesariamente como una característica inherente a la etnicidad de los kichwa otavalo *per se*. Es decir, que el retorno, en lugar de ser considerado como parte de una llamada "identidad étnica", es más bien analizado como un fenómeno empírico que, así como sirve de "alternativa económica y social" o "recurso", es un fenómeno de reproducción de la desigualdad social ((Lentz, 1988). La interacción de los jóvenes en su comunidad gracias a sus retornos continuos, me permite analizar la relación entre la etnicidad y la migración, ya que

su vínculo con la comunidad está relacionado con una construcción de "*Heimat*" ("origen" o lugar de regreso) e implica una movilidad social y geográfica<sup>34</sup>.

Por otro lado, desde la literatura sobre la migración "transnacional", se tiende a asumir la "etnicidad" como un factor determinante en la construcción del "vínculo" de los migrantes con sus respectivas comunidades de "origen" (como un tipo de "refugio"). Eso lleva a varios autores a correlacionar la etnicidad con el retorno frecuente de los migrantes kichwa-otavalos a sus comunidades de origen y al fortalecimiento de sus redes sociales migratorias (Ordoñez, 2008, p. 87; Wibbelsman, 2009, pp. 56–60).

Ambas tendencias se ven reflejadas en los estudios sobre el caso de Otavalo. Por un lado, existe la tendencia de dar por sentada "la etnicidad" de los "indígenas otavalos" y/o "kichwa-otavalos" y de analizarla de dos maneras:

1) Como explicación para procesos de movilización política (Guerrero & Ospina, 2003; Lalander, 2010), en que, según una perspectiva crítica, varias preguntas quedan abiertas –especialmente sobre la relación entre la migración y la politización de las demandas étnicas (Torres 2009: 22). Es decir, queda pendiente la interrogante: ¿gracias a qué factores o en qué condiciones migratorias se politizan o no las demandas étnicas?

2) Como explicación de los fenómenos migratorios, alegando su continuidad histórica como comerciantes, artistas y artesanos (Lema, 2001, p. 1), e incluso el pasado precolonial de sus antepasados "mindalaes" (comerciantes precoloniales) (Maldonado, 2002, p. 46).

---

<sup>34</sup> La construcción de un "origen común" está ligada a procesos de desplazamiento, lo que los estudios de las diásporas, por ejemplo, han demostrado o, en el caso de refugiados o exiliados, quienes estudian la "construcción de nacionalismo a larga distancia" y su relación con la "*Heimat*".

En ambos casos, la etnicidad está necesariamente asociada a un “grupo” que comparte ideales políticos o una historicidad específica como migrantes o “viajeros”. Sin embargo, ¿corresponde la etnicidad necesariamente a un “grupo étnico” y/o implica una historia compartida con continuidad histórica? Será también discutido en el presente trabajo otro de los puntos centrales resaltados en la discusión sobre transnacionalidad: ¿es etnicidad un imaginario construido en contraposición al Estado-nación? ¿Corresponde el “lugar de origen” necesariamente a un territorio o significa la pertenencia a una comunidad local?

En resumen, en el contexto ecuatoriano, los debates sobre “la comunidad indígena” marcarán las discusiones en torno a la etnicidad en los debates agrarios y la “cuestión indígena” en la Sierra ecuatoriana. Las teorías de dependencia y los debates agrarios ecuatorianos sientan las bases para entender procesos tanto de transformación macroestructural de sociedades rurales como de la relación entre los procesos migratorios y la economía capitalista. Sin embargo, esto no alcanza a otorgar herramientas para la comprensión de los procesos contemporáneos más complejos. Los debates sobre transnacionalidad advierten de la necesidad de superar la dicotomía origen/destino y de concebir herramientas analíticas que articulen las relaciones globales y locales a nivel de la interacción social (como las redes sociales). No obstante, su conceptualización de la etnicidad es problemática y, al igual que los debates anteriores, tiende a confundir los niveles de análisis entre el origen, la etnicidad y la pertenencia.

Por estas razones es relevante desarrollar un concepto que pueda captar las diferentes posiciones e interacciones sociales, y niveles de análisis, en que se incluyan otras dimensiones de desigualdad como género y edad, lo cual se discute a continuación.

## 2.3 Etnicidad, edad y género: estatus interdependiente

El concepto de *estatus interdependiente* intenta diferenciar los distintos niveles de análisis necesarios para la comprender la etnicidad. Es decir, diferenciar entre el nivel de las categorías sociales, el de la formación de grupos u organizaciones que se basan en dichas categorías y los individuos que usan estas categorías en la vida cotidiana (Gabbert, 2006, p. 91). En este sentido, los tempranos debates alrededor del término *estatus* son útiles para separar analíticamente la posición social de los individuos y las categorizaciones sociales. Un segundo objetivo es incluir las interdependencias, que se refieren a las dimensiones y a los aspectos que han sido invisibilizados o menos tomados en cuenta en la discusión sobre la etnicidad, como la edad y el género. Estos aspectos han sido discutidos más ampliamente como dimensiones de la desigualdad social en los debates sobre *interseccionalidad*. Un tercer objetivo es articular el concepto del *espacio o campo social* a la movilidad geográfica y social de los actores.

### 2.3.1 Estatus

Una de las nociones centrales que explícita o implícitamente está vinculada en las discusiones sobre migración, etnicidad y desigualdad social es el *estatus*. En la antropología, el término estatus se ha utilizado de distintas maneras. Por ejemplo, para analizar las sociedades en las cuales el "reconocimiento social" no necesariamente está vinculado con la remuneración formal, sino con el tipo de función que éste desempeñe en dicha sociedad (como "chief") o vinculado a otras diferencias como edad y sexo ("estatus adulto").

En este sentido, Weber, por ejemplo, distingue entre *Stand*<sup>35</sup> y *Klasse*, y afirma que la dimensión económica (clase) no necesariamente coincide con la formación de grupos sociales (Weber, 1956, pp. 177–180). Su concepto de “estatus inconsistente” muestra este fenómeno. Así, por ejemplo, en el caso de una “niñera doctorante”, su estatus puede ser “inconsistente”, porque el reconocimiento de la persona debido a su título académico despierta otras expectativas con respecto a su profesión y remuneración económica.

Reinhard Kreckel afirma, a su vez, que el estatus inconsistente puede ocasionar un tipo de inseguridad sobre cómo un individuo percibe su propia posición social, debido a la permanente sensación de ir en contra de las expectativas de los demás (Kreckel, 2004, p. 643). Es decir, el cómo una sociedad “valore” o “reconozca” lo que Weber conceptualiza como “prestigio” (ídem: 180) influye en la manera en que un individuo es percibido y/o incluido dentro de un grupo. Esto, por su lado, e independientemente de sus posibilidades económicas, tiene consecuencias en la posición social que adquiere o no esta persona.

En general, y sobre todo en temas migratorios, existe un problema central que, desde mi punto de vista, tiene que ver con la definición del estatus y en qué nivel de análisis éste es concebido. El reconocido sociólogo Hoffmann-Nowotny (1970) define estatus como “el grado en que los actores participan de un valor social”<sup>36</sup> (Hoffmann-Nowotny, 1970, p. 26). En procesos de movilidad física y social, habría dos sistemas de valores (el de origen y destino), por lo que el migrante estaría experimentando necesariamente un “cambio de estatus”. Los sistemas de

---

<sup>35</sup> *Ständische Lage* ha sido traducido como “grupo de estatus”, sin embargo, el término hace más bien referencia a una “categoría de estatus” u otra dimensión de análisis que no es estrictamente económica.

<sup>36</sup> El “valor social” es entendido como un bien material o inmaterial digno de alcanzar. La “norma social” es la que sirve de orientación en la agencia de los actores (ídem.) Con base en la teoría de Weber, el estatus está relacionado a la distribución del poder y el prestigio. El poder permite a un individuo o colectivo el cumplimiento de su propia voluntad, mientras que el prestigio es el grado de aceptación general que tiene una conducta, actitud o situación social; (Weber 1956, p. 38).

referencia, a su vez, influyen en la distribución del poder y el prestigio de la sociedad de origen, y co-existen paralelamente con los de la sociedad de llegada y provocan "disputas o conflictos" (Hoffmann-Nowotny, 1970, p. 27). Si bien esta concepción muestra las dinámicas de relaciones de poder para acceder a distintos recursos (materiales e inmateriales), el autor concibe estos sistemas de valores de manera separada (origen/destino) y no dentro de campos sociales de disputa por el acceso a los recursos. Además, este hecho está directamente relacionado a la conceptualización del estatus como un sistema de valores fijo y consensuado dentro del grupo.

Este análisis resulta problemático porque podría llevar a asumir una homogeneidad de valores dentro de las "redes étnicas", al obviar los conflictos de intereses internos por los recursos. Incluso en el ámbito investigativo, una de sus consecuencias podría ser, por ejemplo, ignorar el análisis de las redes sociales de origen o, en general, de las relaciones establecidas con el lugar de origen después de su nueva inserción laboral en el destino. Algunas de estas problemáticas se han advertido desde actuales corrientes sociológicas que discuten la "transnacionalización de desigualdades sociales" (Berger & Weiß, 2008). Sin embargo, frecuentemente en estos mismos debates se reemplaza el concepto de estatus por el de *posición social* y/o se utiliza el término "desplazamientos de estatus", relacionado con la "movilidad social" de los migrantes. Se asume, por lo tanto, que los migrantes experimentan cambios en sus posiciones sociales (ascenso o descenso) tanto en los lugares de origen como de destino, los cuales están sometidos a "nuevas dimensiones" de desigualdad social (ídem). Pries (2008), por ejemplo, afirma que una persona no sólo puede sentirse marginalizada o deprivada en su lugar de origen o en su lugar de destino, sino que también puede sentirse privilegiada dentro de su espacio "transnacional", el cual crea un nuevo espacio de desigualdad social (*Bezugseinheit sozialer Ungleichheit*) (Pries, 2008, p. 57).

Otra consecuencia de asumir un sistema de valores consensuado para el término de estatus, se observa en la literatura sobre el retorno. Aquí, las decisiones de retornar de los migrantes se explican debido a la adquisición de un "mayor estatus" en sus sociedades de origen (del Pilar Sáenz, 2008). Esto, desde mi punto de vista, provoca una confusión en los niveles de análisis entre las motivaciones personales, las expectativas y las percepciones propias y ajenas sobre la posición del migrante en el lugar de origen. Además, dificulta la separación –por lo menos a nivel analítico– de las diferencias de clase, edad y género. Por ejemplo, una mujer que retorna y tiene mayor cantidad de recursos que un hombre podría no "tener un mayor estatus" en la comunidad de origen debido a su condición de mujer, aun si ella demuestra su capacidad económica, al financiar, por ejemplo, las fiestas dentro de la comunidad de retorno. Sin embargo, dentro del círculo de mujeres solteras, podría adquirir un reconocimiento suficiente que podría motivarla a regresar, aunque a nivel comunitario no sea de la misma forma.

Por las razones expuestas, me apoyo en la definición de Ward Goodenough, quien, en una primera instancia, hace una diferenciación conceptual entre estatus y "posición social" (Goodenough, 1986, p. 2), y plantea un concepto relacional de estatus que permite enfocarse en las negociaciones de los actores y en las relaciones de poder (Gabbert, 2007, p. 122). El estatus, según Goodenough (1998), es una combinación de derechos y obligaciones; es decir, incluye características formales: derechos, deberes, poderes, privilegios, responsabilidades, etc. Los derechos y las obligaciones sirven para definir las fronteras (*boundaries*) dentro de las cuales se define el comportamiento en las relaciones sociales. Las *posiciones sociales*, en cambio, reflejan cómo los diferentes estatus están ordenados y son

distribuidos en el campo social, y las llama *relaciones de identidad* (Goodenough, 1986, p. 2)<sup>37</sup>.

Este concepto permite separar tres niveles: 1) las relaciones entre *social identities* o posiciones sociales "emparejadas" (como joven-adulto); 2) las relaciones entre "estatus": la distribución de derechos y deberes en tales relaciones (*jural boundaries for behaviour*); y 3) las relaciones entre los roles: las normas operativas que subyacen el comportamiento de los ocupantes de las posiciones emparejadas (ídem).

De esta manera, el estatus es entendido como el conjunto de relaciones que se establecen a través de la distribución de los derechos y deberes. Las personas tendrían diferentes estatus dependiendo de las relaciones sociales adquiridas desde una determinada posición social. Este enfoque, por lo tanto, está en las relaciones sociales y no en las "identidades sociales" *per se*.

En conclusión, este marco conceptual brinda las herramientas para diferenciar entre el estatus y las posiciones sociales en una respectiva sociedad. Por ejemplo, el hecho de que un "viajero" tenga más "estatus" no significa necesariamente que obtenga una mejor "posición" en su respectiva localidad, como se ha planteado frecuentemente. Esto se puede diferenciar gracias a que el estatus, como previamente lo he planteado, no puede ser algo que se tenga o adquiera como persona individual, sino que es necesariamente relacional. Es decir, que el análisis se centra en los deberes o derechos que esta persona llega a adquirir o a asumir en relación no sólo a los grupos a los que pertenece, sino a las relaciones dentro de

---

<sup>37</sup> El autor parte del concepto de Linton (1942) quien define estatus como una posición social en un patrón de comportamiento particular (particular pattern), y como un conjunto de deberes y derechos (cit. in P. 1). Linton critica que en esta particular definición –así como en los trabajos en general basados en ella, con excepción de los que utilizan "estatus como un sinónimo de rango social (posición en un sistema jerárquico de relaciones, P. 2)– es tratada como una categoría social más (estatus de género, estatus económico, etc.). (Linton 1942, pp. 113–114)



éstos y sus contrapartes. Por ejemplo, en el caso de la edad como una categoría central de diferenciación social, un joven viajero adquiere un tipo de estatus dependiendo de cómo sus obligaciones y sus derechos sean distribuidos, no sólo en contraposición con lo "adulto", sino en el complejo de relaciones dentro de la familia, grupos de referencia, localidad, comunidad, etc. De igual forma, una mujer joven, por ejemplo, obtiene otros privilegios en el uso flexible de la vestimenta que una mujer adulta, y esto a su vez cambia a través de su condición migratoria y su lugar de residencia. Por lo tanto, es necesario, identificar las dimensiones de edad, género y etnicidad, y sus "interdependencias" a nivel teórico que pueden influir en el estatus de las personas y en la misma noción de pertenencia.

### 2.3.2 Interdependencias y pertenencia

Una vez discutido el término estatus, es momento de relacionarlo con las interdependencias en marcos de desigualdad social. Pero antes de ahondar en esta dimensión, es necesario diferenciar el concepto de *etnicidad* y *pertenencia* del término *identidad*, el cual frecuentemente está vinculado a grupos sociales. En la necesidad de diferenciar el concepto de *identidad* y posicionar el de *pertenencia* relacionado a las desigualdades sociales, varios autores han planteado los siguientes problemas sobre el uso del término *identidad*:

a) Su uso indiferenciado, tanto para describir características individuales<sup>38</sup> como colectivas<sup>39</sup> (Feischmidt, 2007, p. 52; Gabbert, 2000, p. 23).

---

<sup>38</sup> El psicoanalista Erik Erikson usa originalmente este término para relacionar al individuo y su desarrollo psicológico con su entorno social. En este sentido, la "identidad" es planteada como una fase que el individuo busca "alcanzar" a través del reconocimiento social y su desarrollo personal (Erikson 1968).

<sup>39</sup> Isaacs (1974) plantea el concepto de "identidad colectiva", con más resonancia en las ciencias sociales, en que se propone una "*basic group identity*", la cual jugará un papel importante (incluso más sustancial que otras identificaciones, como las de clase o profesión) porque se fundamenta en dos necesidades básicas: el sentido de pertenencia y la "autoestima (Isaacs 1989, ©1975 cit. En Feischmidt 2007, p. 52).

b) La escencialización e idealización de "identidades étnicas" (Lentz, 2000, p. 203).

c) Relacionado al aspecto anterior, el hecho de asumir que una "identidad" deriva necesariamente de un grupo (Brubaker, 2004; Gabbert, 2006; Jenkins, 1996; Wimmer, 2010).

d) El nivel de análisis exclusivamente "cultural" que se le otorga, y que deja de lado aspectos estructurales de desigualdad social (Anthias, 2009; Knapp, 2008).

Al igual que algunos miembros de la Red de Investigación de América Latina: Etnicidad, ciudadanía y pertenencia (Pfaff-Czarnecka, 2012; Schwarz, 2013), comparto la idea de utilizar el término de "pertenencia" como un "techo amplio" de identificaciones<sup>40</sup> y procesos de in- y exclusión social. Así mismo, la interseccionalidad es concebida como una aproximación teórica, que busca pensar las interconexiones entre dimensiones de desigualdad social y procesos de diferenciación (Anthias, 2009; Klinger, 2008, p. 54; Knapp, 2008, p. 1730; Yuyal-Davis, 2010).

Por ejemplo, una exponente clave dentro del debate sobre interseccionalidad, Yuyal Davis, plantea relacionar el concepto de pertenencia con el de desigualdad social:

*Belonging* is a dynamic process being constructed and negotiated along multiple axes of differences like class, race, gender, stage in life cycle, sexuality, ability (Yuval-Davis 2006: 200).

<sup>40</sup> Según Brubaker (2004) se deberían diferenciar entre los siguientes niveles: a) identificación: como un "proceso" que no necesariamente termina en "grupo"; b) identificación relacional: con redes de parentesco, amistad, clientelares; c) identificación categórica: con miembros que comparten un tributo categórico: "indígena", joven, etc.; d) auto-identificación: como yo me identifico a un grupo, pero no necesariamente "pertenezco"/ "self understanding": es la subjetividad situada/propia noción de quien es uno, de su propio lugar social y cómo esto implica formas de actuar Brubaker (2004) y Levitt & Glick Schiller (2004) también diferencian entre a) "formas transnacionales de pertenencia": (identidad)/ producción de representación cultural, ideología, elementos a los que acceden los migrantes a través de la memoria, nostalgia, "imaginación"; y b) formas transnacionales de "ser": actos cotidianos que la gente vive a la distancia (crianza y sostenimiento familiar, actividades de comercio, inversión, envío de bienes e información).

Al vincular las dinámicas de *pertenencia* con los debates sobre la desigualdad social, la interseccionalidad se enfatiza en los puntos de contacto entre las categorías de diferenciación. El concepto de *intersección*, más allá de la propuesta original de K. Crenshaw,<sup>41</sup> indica la idea de conexión e interacción entre las categorías, sobre todo las que son discutidas, como la triada de desigualdad social: clase, género y etnicidad.<sup>42</sup> La articulación de esta triada con procesos de discriminación social (*triple oppression*) fue pensada especialmente desde el movimiento feminista afroamericano en los años 1970 (ej. Combahe River Collective)<sup>43</sup> e influye en trabajos feministas en Estados Unidos<sup>44</sup> (Collins 1990, 1999). Además, recientemente la triada ha sido discutida en el campo académico de la sociología feminista alemana también bajo el techo de la interseccionalidad. Si bien esta perspectiva ha reactualizado debates importantes sobre la articulación de las diferencias y la discriminación social con la desigualdad social, desde la antropología, las interdependencias han sido parte sustancial del desarrollo teórico nutrido del trabajo de campo.

---

<sup>41</sup> K. Crenshaw plantea el término de "intersección" desde un ámbito jurídico, con lo que intenta visibilizar prácticas discriminatorias en mujeres afro-americanas. Para esto, utiliza la analogía de un cruce interseccional de calles, y busca visualizar que la discriminación, al igual que un accidente vehicular ocasionado en una intersección, puede ser causado por un vehículo (siguiendo la metáfora por la pertenencia de género, clase, etnicidad) circulando desde las diferentes direcciones (Degele y Winker 2007, p. 12).

<sup>42</sup> Cuántas categorías se añadirían a esta triada y en qué nivel de análisis se vuelvan más o menos importantes otras categorías de desigualdad social, está aún en debate. Así, por ejemplo, "sexualidad" (Weber 2001) y "edad o fase de vida" Yuyal-Davis (2010), Anthias (2013, 1992) son vistas por algunos autores también como categorías estructurantes. A nivel interaccional, por ejemplo, Lutz y Wenning proponen el análisis de trece categorizaciones Lutz (2010). Sin embargo, esta perspectiva resalta también que la decisión de cuántas categorizaciones y cómo mutuamente se interseccionan y provocan o no prácticas de in y exclusión, las cuales a su vez reproducen o no desigualdades sociales, dependerá del nivel de análisis, el contexto y el caso a ser investigado (Knapp 2007; Dinkler&Winker 2007; Lutz 2008).

<sup>43</sup> El Combahe River Collective es un manifiesto de mujeres afroamericanas feministas y académicas que critican al sujeto de protesta "mujer" pensado desde "lo blanco" y la "clase media", y discuten la "opresión triple" como resultado de desigualdades sociales. Si bien se tematizan la discriminación alrededor de raza, género y clase, las categorías en este modelo analítico todavía son pensadas "aditivamente".

<sup>44</sup> Knapp menciona el campo académico de los Estados Unidos especialmente, en que "Gender Studies" se ha convertido en una rama más de los llamados "minority studies", o debates sobre "diversity management" dentro de las Instituciones públicas y privadas en el campo de recursos humanos (ver Knapp 2008, p. 1731).

Elegir el término “interdependencias” para mi trabajo tiene que ver, en primer lugar, con que el término de intersecciones afirma algo más fijo y técnico.<sup>45</sup> En segundo lugar, las interdependencias, desde mi punto de vista, aportan a los debates de la antropología el considerar procesos de diferenciación social complejos en distintas sociedades, a la vez que permite articularlos a dimensiones de desigualdad social (Célleri, Schwarz, & Wittger, 2013; Jelin, 2014).

Estas dimensiones de desigualdad social, como serán denominadas en el presente trabajo –que Knapp (2007) denomina “ejes de desigualdad” (*Achsen der Ungleichheit*) y Anthias “ontological realms”–<sup>46</sup> enmarcan las prácticas y relaciones sociales de los actores. Floya Anthias, acorde con Axeli Knapp, argumenta que clase, género y etnicidad son las “divisiones primarias desde el punto de vista de la estratificación social de las sociedades modernas” (Anthias, 2001, 843, traducción propia). Así, Anthias posiciona la “tríada” de la siguiente manera:

Gender can be located in terms of the realm of sex, (including sexual difference and sexuality), and biological reproduction. Ethnos (ethnicity and “race”) delineates and specifies the ontological realm of collectivity, which involves a space for boundaries around the collective. Class can be located in the social construction of the production and reproduction of economic life ((Anthias, 2013, p. 30).

De esta manera, la posición social de una persona está históricamente construida por la dimensión de *ethnos* (*raza y etnicidad*), en cuanto a su inclusión o exclusión a un grupo o categoría étnica; por la dimensión de *clase*, en cuanto a las formas de producción y reproducción de su vida económica (trabajo formal e informal); y, en

---

<sup>45</sup> Este concepto es criticado por su enfoque en “secciones” que parten de direcciones separadas una de la otra, sin considerar su interdependencia (Soiland 2008; Dietze, Hornscheidt, Palm, y Walgenbach 2007, p. 9).

<sup>46</sup> Aunque la corriente alemana protagonizada por Axeli Knapp, Winkler&Degeler y Cornelia Klinger ubica los procesos de diferenciación a niveles analíticos “macro, meso y micro-estructural” de desigualdad social<sup>46</sup> –a diferencia de Anthias y Davis, quienes parten de cuatro niveles de análisis–, existe un consenso en que la “tríada” *Race/Ethnicity, class and gender* juega un papel fundamental en todos los niveles.

cuanto a la dimensión de género, por su sexualidad y las diferencias sociales atribuidas a las construcciones sociales del “ser” mujer y hombre.

Desde los aportes feministas a las teorías migratorias existe el consenso, a partir de varias perspectivas críticas, de que la mano de obra femenina de países “periféricos” es central para comprender el capitalismo global. Por ejemplo, se ha demostrado que las formas de trabajo remunerado y no remunerado de “cuidado” y/o “doméstico” es un punto que refuerza las desigualdades de género.<sup>47</sup> Así, la perspectiva de género ha sido importante para comprender

Cómo se organizan los patrones migratorios y cuáles son las transformaciones que se presentan en las relaciones patriarcales, en la toma de decisiones de quién debe emigrar, y el establecimiento de las familias migrantes en la nueva sociedad (Poggio, 2000, p. 16).

Estas autoras demuestran que la misma noción sobre el trabajo a nivel global y local está interrelacionada con desigualdades de género, clase y etnicidad, relevantes en la investigación de fenómenos migratorios contemporáneos (Becker-Schmidt, 2002; Lutz, Vivar, & Supik, 2010).

Los estudios relacionados a los fenómenos migratorios en América Latina, con una perspectiva diferenciada de género, fueron escasos hasta entrados los años 1970 (Jiménez, 1998, p. 1).<sup>48</sup> Esto se debió en parte a la directa asociación de la

---

<sup>47</sup> Este fenómeno global, en mayor o menor medida (lo que depende, entre otros aspectos, de la fase de vida, actividad económica, pertenencia étnica/religiosa), influye a nivel macro-social en las condiciones de trabajo y relaciones sociales del género femenino (como mercado de trabajo, participación en esferas de poder y toma de decisiones), y refuerza la desigualdad entre géneros. A pesar de cambios contemporáneos hacia la igualdad social en cuestiones de acceso a la educación, salud y trabajo, la desigualdad persiste. A nivel global está demostrado que la mujer asalariada experimenta “doblemente” las condiciones de desigualdad en la sociedad, a diferencia del hombre, quien en la esfera familiar puede asumir menos responsabilidades, por ejemplo, en el cuidado de los hijos (Gallardo y Ñopo 2009). Varios estudios demuestran que la explotación, y con esto la precarización del trabajo femenino de “cuidado”, se constituye efectivamente cuando los lazos afectivos entre trabajadoras y familias se fortalecen (“la empleada es parte de la familia”) (Lutz 2007; Gutiérrez Rodríguez 2013). Es decir, la feminización del trabajo no solamente está ligada a la esfera reproductiva, sino que organiza el trabajo mismo al integrar más intensamente la dimensión de las emociones y las relaciones personales (idem.).

migración laboral con el rol "masculino" como actor productivo, y la mujer como sujeto económico "dependiente" (ídem.). Esto se refleja en el análisis de la mujer migrante, sobre todo en contextos familiares y/o, generalmente, como actor ausente en la primera fase de los procesos migratorios: la migración "joven masculina" es considerada como protagonista de la migración laboral (ídem.:2). Sin embargo, en las últimas décadas, sobre todo en estudios sobre la migración de América Latina hacia Europa, se evidencia la necesidad de analizar el rol de la mujer como protagonista de procesos migratorios y como principal actor en las cadenas migratorias (Herrera, 2004b; Lagomarsino & Torre, 2007; Pedone, 2011).<sup>49</sup>

Además de la importancia para abordar la perspectiva de género en las migraciones internacionales, los debates sobre interseccionalidad son percibidos como fructíferos para el estudio de migraciones indígenas en América Latina (Gualotuña M., 2012). Sin embargo, en los debates, sobre todo los provenientes desde Alemania y Norteamérica, la categoría etnicidad se refiere frecuentemente al otro/a "migrante". Si bien estos trabajos muestran valiosamente la complejidad de las subjetividades en contextos de exclusión de las respectivas sociedades "inmigrantes", la vinculación de la etnicidad con la *triada* de desigualdad se refiere frecuentemente tanto a diferencias "nacionales" (Lutz, 2007) o "regionales" (Gutiérrez Rodríguez, 1999) como a la vivencia de diferencias culturales y/o de discriminación a través de experiencias migratorias (Huxel, 2008).

Aunque estos debates han sido fructíferos para discutir la migración femenina, esta forma de concebir etnicidad en contextos migratorios, desde mi punto de vista, limita el uso de estos marcos conceptuales en realidades más complejas (por ejemplo, en contextos poscoloniales y/o rurales).

---

<sup>49</sup> Cabe recalcar que en este ámbito existe una divergencia en cuanto a la tendencia de concebir las recientes olas migratorias como procesos de "feminización de la migración", debido a que estudios históricos recalcan el rol protagónico y continuo de las mujeres, tanto en Europa como en América Latina (Potthast, Ströbele-Gregor, y Wollrad 2008).

Nash (1988)<sup>50</sup> indica la importancia de los parámetros culturales en torno a las jerarquías de género y etnicidad, incluso dentro del mismo debate, para comprender cómo sirven de base para legitimar la explotación laboral de las mujeres migrantes y regular su acceso al trabajo:

Ethnicity and race intersect with gender to enhance power relations in wage work and the domestic spheres. Understanding the ideologies of sexism and racism that structure the entry of these new populations into the world-economy requires a cultural analysis of the beliefs and behaviours that go beyond economic paradigms (Nash, 1988, p. 11)

Esta autora advierte que las ideologías y parámetros culturales son específicos en cada contexto histórico y su análisis es necesario para la comprensión de las relaciones de poder en torno al género y la clase. Por esta razón, la conexión con estudios etnológicos y antropológicos en sociedades poscoloniales es central para entender aspectos culturales de diferencia, que han aportado significativamente a los debates sobre etnicidad, los cuales esbozaré brevemente en el siguiente epígrafe. Estos consideran el género y la edad como dimensiones estructurantes y centrales para comprender tanto la desigualdad social en contextos migratorios como la misma construcción de un origen común.

En conclusión, el concepto de estatus interdependiente busca diferenciar los niveles de análisis y a la vez que toma como punto de partida las dimensiones de desigualdad social frecuentemente invisibilizadas en la teorización de la etnicidad, como discuto a continuación, enfocándome en el género y la edad.

---

<sup>50</sup> Una de las autoras protagonistas de este debate en torno a género, clase y etnicidad/raza en sociedades capitalistas y periféricas es June Nash (1980, 1988). Esta autora, tanto desde su análisis de la división internacional del trabajo como del rol de los inmigrantes o minorías étnicas en Estados Unidos, muestra cómo el capitalismo industrial se basa en la explotación de la fuerza laboral de las mujeres migrantes de países subdesarrollados.

### 2.3.3 Género y etnicidad

Dentro del campo investigativo sobre género y etnicidad, tanto la antropología feminista como los debates en torno a masculinidades, ofrecen algunas herramientas que aportan al análisis de sus articulaciones en ambos niveles: tanto como dimensión de desigualdad social como procesos de categorización social.

#### 2.3.3.1 *Lo femenino y la etnicidad*

La separación de las categorías sexo y género es entendida como la construcción social de las diferencias entre hombres y mujeres. Desde este enfoque se vuelve necesario el análisis de procesos socio-culturales que llevan a determinar ciertas características como femeninas o masculinas (Rosaldo & Lamphere, 1974). La antropología<sup>51</sup> cuestiona frecuentemente si en otras culturas y sociedades las mujeres ocupan también una posición subordinada, es decir, analiza en qué contextos las diferencias de género implican desigualdad social (Lamas, 1986, p. 181).

Varios estudios antropológicos sobre América Latina desde 1970–80 advierten de las relaciones particulares de género en sociedades indígenas andinas, y se enfocan en su especificidad histórica.<sup>52</sup> Esto, al relacionar la flexibilidad de la división sexual del trabajo con los roles estratégicos que cumplen las mujeres en la esferas de

---

<sup>51</sup> Desde la antropología, la discusión por la categoría “género” en y sobre América Latina provoca un debate importante a partir de la década de 1980, en el campo al que Martha Lamas (1986, p. 175-179) llama “antropología feminista”. En el intento de cuestionar la premisa de las diferencias “naturales” o supuestamente “innatas” entre sexos, la antropología brinda un campo fértil para indagar hasta dónde ciertas características y conductas humanas son aprendidas en contextos culturales Lamas.

<sup>52</sup> Por ejemplo, el clásico estudio de Weissmantel (2001) muestra como las ideologías de género se transforman después de la creación del imperio inca y del sistema colonial, ligado a procesos de estratificación social y sus respectivos cambios en los sistemas políticos y culturales. Mientras que las relaciones de género pueden ser *complementarias* en el imperio inca y, al mismo tiempo, *jerarquizadas* a partir de la dominación colonial, se da un *paralelismo de género*, en el que se reconoce tendencialmente sólo a los hombres como representantes de la política, y se establecen sistemas patrilineales que reemplazan los viejos sistemas duales de autoridad (femeninos y masculinos).



reproducción social: hogar, familia y comunidad (Prieto, 2005). El punto central de estos debates, es que las mujeres rurales, al no estar abocadas exclusivamente a las actividades domésticas, tienen acceso a varias fuentes de poder y de negociación.<sup>53</sup> Siguiendo esta línea, autoras ecuatorianas y militantes del movimiento indígena a partir de los 1990 enfatizan la flexibilidad de los roles de género en el campo, y se basan en el concepto de complementariedad.<sup>54</sup>

Según un artículo publicado en 2005 en Flacso-Ecuador, producto del diálogo entre académicas urbanas y lideresas de los movimientos indígenas, se manifiesta que la flexibilidad de la división del trabajo en el mundo indígena incluso "elude un proceso unívoco de domesticación de las mujeres" (Prieto, Cuminao, Flores, Maldonado, & Pequeno, 2005, p. 186). Este hecho, según las autoras, ha permitido la politización y el acceso a la educación de varias lideresas que han logrado hacer frente a las desigualdades entre mestizos e indígenas, y han impulsado un proceso de reflexión sobre las jerarquías dentro de los mismos movimientos indígenas.

---

<sup>53</sup> En el caso de Ecuador, algunas autoras en los 1980 apuntan a la participación activa de las mujeres campesinas en actividades productivas, y su importancia social para la reproducción de la fuerza de trabajo en los Andes ecuatorianos Barsky (1984) y Poetschel (1986). Otras autoras argumentan que tanto las mujeres como los hombres comparten los recursos económicos en el hogar de manera igualitaria, a pesar de estar integrados al sistema capitalista (Hamilton 1998, p. 182). Hamilton (1998), a partir del caso de estudio de la comunidad de Chancaló (Sierra central), argumenta que la unidad doméstica está encabezada por el hombre y la mujer ("two head household"). Este hecho no se debe solamente a un origen histórico "tradicional", como frecuentemente se asume en perspectivas romantizadas de lo rural tradicional, sino también a las transformaciones sociales en la Sierra Central andina, como la proletarización y la Reforma agraria Hamilton (1998, p. 209).

<sup>54</sup> Por ejemplo, la intelectual Kichwa-Otavalo Luz María de la Torre (1999) propone lo femenino y lo masculino en el mundo andino como "dos universos existentes, que se oponen, pero se unen complementariamente para su accionar y su propia realización"(De la Torre 1999, pp. 11–12 cit.en Prieto 2005). Sin embargo, el término habría que entenderlo en su propio contexto. El término "complementariedad" es acogido previamente por Olivia Harris (1978) como respuesta al debate feminista de la época. Una de las líneas de debate era el cuestionamiento de la "universalidad" de las relaciones desiguales de género a partir de estudios en la región andina, en donde ideologías de género y la división laboral no necesariamente podrían desembocar en desigualdades sociales. Si bien este debate abrió espacios para cuestionar la "universalidad" de las desigualdades de género que varias corrientes feministas promulgarían en los 1970, la idea de "igualdad de género" o "complementariedad" ha sido cuestionada por estudios que muestran un complejo juego de jerarquías e igualdades en las relaciones de género (Crain 2001; La Cadena 1995; Lentz y Braig 1983; Crain 2001; de la Cadena 2000; Lentz 1989).

Prieto, en este tenor, plantea una perspectiva acorde a la compleja realidad en la sierra rural andina, en donde tanto la autoridad como las responsabilidades dentro del hogar no son de dominio exclusivo ni de los hombres ni de las mujeres (Prieto, 2005). Más aún en contextos rurales, donde se articulan varias dimensiones productivas, como la actividad agrícola, la migración y otras fuentes de trabajo asalariado (ídem).

Contrapuesto a este consenso sobre la complejidad de las relaciones de género y la flexibilidad en sus roles en el ámbito productivo, está el tema de las mujeres en relación directa con la "comunidad indígena". Esto se refleja, en parte, en que la dimensión de las mujeres campesinas andinas no sólo ha estado vinculada con el ámbito de la reproducción, sino también con "la Pacha mama". Es decir, no sólo con las actividades del cultivo, sino en estrecha relación con la naturaleza. La relación con la Pachamama significa que la mujer adquiere tareas específicas ligadas a su identidad biológica femenina. Así, además de predestinarlas a su condición de madres (reproducción biológica) "están predestinadas a su responsabilidad como reproductoras de su cultura" (Minnaar, 1998, p. 75). Incluso "la comunidad" misma es percibida como una gran "familia" (Minnaar, 1998, p. 77), desde la que se enfatiza el papel protagónico de las mujeres para la resistencia cultural de la comunidad indígena (Prieto et al., 2005).

Desde esta perspectiva sobre la comunidad indígena, la migración es concebida frecuentemente, no sólo con respecto a la etnicidad sino también al género, como una variable que influye negativamente en las relaciones de género. Como indica Herrera (2001), la migración, en cuanto a las relaciones de género, es concebida entonces como aquella variable que las "transforma" y las convierte en "desiguales" (Herrera, 2001, p. 34).

Por lo tanto, el fenómeno migratorio se constituye en una variable desestabilizadora, tanto de las “familias” (en cuanto al género) como de las comunidades (en cuanto a la etnicidad). Esta imagen se fortalece aún más con la agudización del fenómeno migratorio en el Ecuador y su “feminización” desde el año 2000: las mujeres son percibidas como las “responsables de la cultura”, y abandonan más acentuadamente sus roles protagónicos en las comunidades (Pedone, 2010). Esta forma de entender la migración, como variable desestabilizadora para la comunidad, se refleja también en la invisibilización de los estudios sobre la mujer campesina-indígena como sujeto migrante. Esto, a pesar de que la migración de las mujeres hacia las ciudades ha sido un fenómeno histórico registrado desde la época colonial, especialmente como empleadas domésticas (Glave, 1992, p. 149; Powers, 1994, p. 93) o vendedoras informales (Ramírez, 1995). Es muy recientemente, desde 1980, que se llevan a cabo investigaciones etnográficas sobre la migración interna femenina en el Ecuador, y que señalan la importante participación femenina.<sup>55</sup> El trabajo de Lentz también evidencia la centralidad de las mujeres en la migración Costa-Sierra para el comercio informal de alimentos en Guayaquil (Lentz, 1986, p. 8).

Un elemento central relacionado con las mujeres migrantes y con la comunidad de “origen” es el control social hacia las mujeres, el cual, como he exployado anteriormente, puede ser fortalecido con discursos en torno a la etnicidad y a un origen común (Ruiz Balzola, 2008, 2009). Aunque esto también se evidencia en contextos de inmigración –en que las instituciones ofrecen modelos hegemónicos distintos a los aprendidos en el hogar–, como sugiere Yuyal Davis:

---

<sup>55</sup> Una de las razones para no considerar la migración interna femenina puede ser el hecho de que, en general, en los estudios sobre migración, el desplazamiento está asociado a “lo masculino”, en su rol de proveedor y jefe de la economía (Jiménez 1998, p. 2). Es muy recientemente, en el caso específico de la Sierra ecuatoriana, que emergen estudios, la mayoría financiados por ONG’s y organismos internacionales, que se enfocan en el desarrollo de la “mujer rural”, dándole más énfasis a la dimensión cultural Herrera (2001, pp. 36–37). Así, en el Ecuador, al finalizar la década de los 1990, el 70% de ONGs trabajaba en asuntos de género (Lind 2005, p. 5).

[A] las mujeres no sólo se les asigna la tarea de simbolizar su nación o su colectividad étnica; con frecuencia se espera que la reproduzcan culturalmente (...) Las mujeres son, a menudo, elegidas para ser las transmisoras, de generación en generación, de las tradiciones culturales, las costumbres, las canciones, los métodos culinarios y, por supuesto, la lengua materna. Esta es una de las principales razones por las que se suele ejercer un control social más estricto sobre las niñas que sobre los niños, especialmente entre las hijas de inmigrantes. La importancia de un "comportamiento" cultural "adecuado" de las mujeres adquiere especial significación en las sociedades multiculturales (Yuval-Davis, 1997/2010, pp. 70–71).

El control social es entonces una consecuencia de la naturalización de la etnicidad y el género en contextos migratorios, sea en el lugar de "destino" o en el de "origen". En este ámbito se evidencia la urgente necesidad de analizar las masculinidades como parte del sistema heterosexual, para comprender las posiciones de poder en las relaciones de género (Andrade, 2001, p. 17). Estos hechos muestran la necesidad de incluir una perspectiva de edad y de género para la explicación de la normatividad y el control social que pueden ser fortalecidos o no a través de las categorías étnicas, en un contexto de movilidad geográfica y social. Si bien en la actualidad se producen interesantes trabajos empíricos enfocados en la construcción y los campos de acción de pertenencias "femeninas" en diversos estratos sociales, existen en el Ecuador muy pocos trabajos enfocados en identidades masculinas y juveniles (Herrera, 2001, p. 49).

### **2.3.3.2 *La etnicidad de lo masculino***

Temas como la sexualidad y los cuerpos masculinos han ocupado un lugar importante en trabajos antropológicos tempranos (Malinowsky, 1929, 1955). En las décadas de 1950 y 1960 se generalizó la premisa en algunos estudios antropológicos (Lévi-Strauss, 1969; Mead, 1975, 1967) de que la masculinidad es asumida como una meta, cuya realización requiere de lucha y demostración (el

hombre se hace) (ídem.); la feminidad, en cambio, se concibe de forma más esencialista o vinculada a lo "natural/biológico" (la mujer nace), (Tellez & Verdú, 2011, p. 86).

No obstante, recién desde los años 1970 con el auge de las corrientes feministas, surgen nuevos estudios sobre las masculinidades<sup>56</sup> (Gutmann, 1998, p. 66). De forma más sistemática surge el estudio de David Gilmore (1991). en los años 1990, quien afirma la "existencia profunda de la masculinidad", para acotar las perspectivas gestadas desde los debates antropológicos más tempranos.

En respuesta a estos debates reactualizados, Connell (2000) retoma e integra varios conceptos sobre masculinidades y, a diferencia de Gilmore, quien revive conceptos más universalistas, Connell resalta su carácter constructivista y procesual. Además, Connell busca mapear las desigualdades de poder en las relaciones entre hombres y mujeres (Connell, Stahl, & Müller, 2000, p. 98). Su amplia acogida tiene que ver con su perspectiva sobre las masculinidades a varios niveles de análisis, lo que permite una comprensión más sistemática. Su análisis contempla tanto una posición determinada dentro de las relaciones de género como las prácticas de los actores para llegar a sus determinadas posiciones. Por último, incluye en su concepto las consecuencias de éstas prácticas en sus experiencias personales y corporales (Connell et al., 2000, p. 91). El término "hegemonía masculina" (Bourdieu, 1997) es utilizado por Connell para conceptualizar dos elementos centrales en la construcción de masculinidades: a) el control sobre sí mismos y sobre otros; y b) la competencia o la lucha por las categorías mismas de la masculinidad (Connell et al., 2000, p. 98).

---

<sup>56</sup> En general, se evidencian por lo menos cuatro términos que están relacionados a las masculinidades. Cuando se habla de "identidades masculinas", se habla en un término muy general, lo que indicaría que puede ser cualquier cosa que los hombres piensen y hagan. En el caso del término "hombria", podría resumirse como todo lo que los hombres piensen y hagan para ser hombres. La "virilidad" es frecuentemente asociada con el hecho de que existen distintos grados de ser hombre, ya sea por autopercepción o por adscripción. "Masculinidad" es un concepto más utilizado contemporáneamente, y se centra en el carácter procesual y relacional de la construcción de lo masculino (Gutmann 1998, p. 49).

El primer aspecto se refiere a una *doble lógica de distinción* (Bourdieu, 1997, p. 203), mediante la cual los hombres no solo intentan dominar a las mujeres, sino también a otros grupos de hombres (Meuser, 2008, p. 35; Pohl, 2003).

El segundo aspecto tiene que ver con la competición entre ellos, no sólo por las posiciones sociales que les permiten el acceso a los recursos y al sexo opuesto (como el mercado matrimonial), sino también por los contenidos mismos de la categoría "masculinidad" (Baur & Luedtke, 2008, p. 10).

Si bien existen varios trabajos en el Ecuador que tratan este proceso constitutivo de las masculinidades, uno de los pocos temas discutidos es el de la "racialización de lo masculino"<sup>57</sup> (Andrade, 2001, p. 14). Sobre las ideologías del mestizaje y la dicotomía "mestizo- indígena" se ha trabajado extensamente en el Ecuador, pero muy poco se sabe sobre su articulación con la construcción de las masculinidades. Lo que sí se hace evidente en los estudios que discuto brevemente a continuación es la fuerte interdependencia entre género y etnicidad en las relaciones de poder.

Guerrero, (1998), por ejemplo, hace alusión, en uno de sus ensayos, al carácter de la dominación étnica y su articulación con la masculinidad. Para esto, parte de la idea de que lo indígena está del "otro lado" de la frontera étnica (en contraposición a lo mestizo), y argumenta que los hombres indígenas no son percibidos como sujetos masculinos, al no ser ellos quienes "dominan" el campo de juego o la lucha por el poder (Guerrero, 1998, p. 117). En el caso de aquellos indígenas que cruzan estas fronteras étnicas, por ejemplo el de los migrantes, estarían obligados a renegociar no sólo su etnicidad, sino también su masculinidad. Esto sucede a través de una "transmutación" hacia la otra frontera (mestizo), para que puedan ser vistos

---

<sup>57</sup> Otros temas vinculados a las masculinidades han sido, según Andrade (2001), cuestiones de paternidad, cambio y resistencia al cambio en las concepciones dominantes sobre masculinidad, machismo y política, cuerpo y sexualidad.

como hombres. Por esta razón, los migrantes indígenas frecuentemente abandonarían sus hábitos, su vestimenta, etcétera (ídem.).

El estudio de Larrea (2001), para citar otro ejemplo, sigue la misma línea que el de Guerrero, y analiza los procesos políticos que toman fuerza en las últimas dos décadas en la Sierra ecuatoriana; procesos tales como la toma del poder político por un alcalde indígena. Andrade muestra cómo un líder indígena requiere de ciertas características masculinas directamente relacionadas con lo mestizo una vez que alcanza la figura de alcalde. Según Larrea, este proceso de “transmutación” – para lo que recoge el término de Guerrero-- se convierte en una estrategia política necesaria para conservar el cargo (Larrea, 2001, p. 53). El reconocimiento de su poder como alcalde local, por tanto, se resuelve también en la construcción de su masculinidad.

También, en su interés por analizar la construcción de la masculinidad y la etnicidad en la toma del poder político, y basado en un caso de estudio sobre el presidente de Bolivia, Canessa (2012) afirma que la imagen del hombre indígena no se ha construido alrededor de la virilidad. Advierte que el primer presidente indígena de América latina, Evo Morales, toma formas de representación de una virilidad acentuada y relacionada a lo blanco-mestizo debido a que el derecho de ejercer el poder se asocia con este imaginario de virilidad machista (Canessa, 2012). Así, Canessa muestra como Evo Morales, al encontrarse en una posición de poder, ha empezado a hacer alusiones al hecho de que las mujeres supuestamente lo encuentran deseable, ya que él es capaz de conquistarlas (Wade, Urrea Giraldo, & Viveros Vigoya, 2008, 22 y 26).

Los trabajos mencionados son pioneros en estos temas y resaltan que la etnicidad y la masculinidad no se pueden pensar por separado, sobre todo si queremos comprender cómo funciona el poder y la hegemonía. Es decir, que ambas perspectivas demuestran un consenso con respecto a la centralidad de la desigualdad de género para entender las relaciones sociales. No obstante, se generalizan premisas que tienen un contexto local e histórico, y se proponen ideas transculturales sobre los hombres, quienes se ponen "a prueba" en la búsqueda de su "masculinidad", o sobre las mujeres, a quienes su sexo nadie interroga.

Otras dimensiones de desigualdad social pueden ser relevantes en este contexto y deberían ser articuladas en este debate (Andrade, 2001), como la edad o la clase social, al igual que los contextos históricos en los que éstas se constituyen.<sup>58</sup> Incluso, varios aportes antropológicos muestran la importancia de articular la perspectiva femenina y las diferencias de edades en la construcción de categorías masculinas.<sup>59</sup> Prieto, por ejemplo, habla sobre la "infantilización" de los indígenas ante el Estado, lo que legitima la necesidad de un Estado protector y paternalista, proceso que surge desde la independencia (Prieto, 2010). Esta infantilización podría reafirmar el poder del hacendado o incluso el del intelectual, quien puede mostrarle al indio "su verdadero camino de emancipación" (Santillana, p. 8). Andrés Guerrero entiende este tipo de fenómeno como una "ventriloquía", dentro de la cual los mediadores, en este caso el hacendado, hablan por los indios e impiden que éstos tengan una voz propia (Guerrero, 2010).

Siguiendo esta perspectiva, varios estudios se enfocan en la subordinación de "lo indígena" en relación con la construcción del Estado-Nación, o en cómo los

---

<sup>58</sup> Por ejemplo, Texler demuestra cómo en grupos nativos de Norteamérica, desde los tiempos de la Colonia hasta los siglos XIX y XX, hombres jóvenes eran categorizados como "mujeres" para legitimar sus servicios sexuales a otros hombres (Wade, Urrea Giraldo, y Viveros Vigoya 2008).

<sup>59</sup> Por ejemplo, Ortner (1974) llega a la conclusión de que las mujeres pueden controlar a sus hijos varones sin que la dominación cultural entre los hombres y las mujeres adultas se vea afectada (Ortner, Lamphere, y Rosaldo 1974, p. 77).



hombres indígenas asumen esta ideología, con base en sus posiciones respectivas de poder (Andrade, 2001, pp. 17–18). Sin embargo, son casi nulos los estudios centrados en las diferencias internas entre los hombres indígenas. Por lo tanto, en este debate es también relevante investigar las percepciones subjetivas que subyacen a estos procesos de categorización social en sus respectivos contextos. Coincido con la propuesta de Andrade (2001.) para el caso de Ecuador, con respecto a la articulación de la masculinidad y la etnicidad, en que precisamente, para desentramar la naturalización de la masculinidad como “mestiza” es necesario investigar las diferencias internas de estas construcciones para entender con qué argumentos y en qué contextos se reproduce esta masculinidad hegemónica.

En este campo investigativo, la antropología feminista, como previamente he expuesto, ofrece algunas herramientas interesantes que aportan al análisis de las diferenciaciones internas con respecto a las relaciones de poder y las dinámicas de subordinación. Estudios de este tipo demuestran el carácter naturalizante de la feminidad, más aún vinculada a la comunidad indígena, es decir, con una noción común sobre un origen determinado. Por esta razón, la naturalización del origen va de la mano con la naturalización del género y con la hegemonía masculina como procesos de dominación social. Sin embargo, quedan varias dudas, sobre cómo ambas se articulan y en qué medida fortalecen o no la construcción de un origen. Los debates en torno al matrimonio y a la formación de los Estados nacionales, que esbozo brevemente a continuación, ofrecen algunas pistas sobre la articulación de la clase, el género y la etnicidad.

### ***2.3.3.3 Género, etnicidad y desigualdad social***

América Latina es para algunos autores una región clave para investigar la “sexualización de la raza” y la “racialización del sexo” (Wade, Urrea Giraldo, &

Viveros Vigoya, 2008, p. 17). El mestizaje<sup>60</sup> como ideología de “mezcla de razas” está asociado con elementos fenotípicos (entre otros, la “sangre” o el color de la piel), que son percibidos como “fijos” o “naturalizados” (Wade, Urrea Giraldo, & Viveros Vigoya, 2008, p. 31). Éstos pueden ser interpretados como características de nacimiento que solamente podrían ser heredadas a través de la reproducción sexual. Aquí es donde el género es fundamental para la reproducción de esta ideología, ya que esta “dotación genética” de los individuos es crucial para determinar la posición social de sus herederos.

Sin embargo, estas características no necesariamente corresponden a una “raza” o a un “grupo étnico”, sino que están articuladas históricamente a otras dimensiones, como la clase. Wolfgang Gabbert menciona que en Europa occidental los grupos de poblaciones con bajos recursos eran descritos como “razas inferiores” o “naciones”. Por ejemplo, en 1845 se entendió en Inglaterra a los “pobres” y los “ricos” como “dos naciones” diferentes ((Disraeli, 1956 (1845), p. 67) cit. En (Gabbert, 2007, p. 119)). En Francia, al igual que en América Latina, se pensó que las naciones sólo las formaban los “educados y las élites”. En el Ecuador, por ejemplo, los analfabetos fueron también excluidos del voto universal hasta 1978 – precediendo solamente a uno de los últimos países de América Latina en incluirlos (Brasil 1988)<sup>61</sup>(ídem). Además, las mujeres fueron incluidas aún después al voto universal. En el Ecuador, mientras el voto universal para los hombres se legalizó en 1861, para las mujeres apenas en 1929, lo que lo hace uno de los primeros países en América Latina en reconocer el voto femenino, incluso antes que Francia, que lo hizo en 1946.

---

<sup>60</sup> Cabe recalcar que la categoría “mestizo” surge en el ámbito jurídico en el Siglo XVI, e implica la exclusión a cierto tipo de derechos (Stolcke 2008). El concepto de “mestizaje” como construcción ideológica surge en el siglo XIX y se basa en el presupuesto teórico de que existirían “razas puras”. Este concepto se expande en América Latina en el contexto de las luchas independentistas.

<sup>61</sup> Ver cuadro comparativo de los países de América Latina en Flores Sisalima (2009, p. 31) y de los países Europeos (ídem: 23).

Stolcke (1974/1992) también evidencia el solapamiento de la clase y de la "raza" en su estudio sobre el matrimonio en Cuba a comienzos del Siglo XIX. La investigadora afirma que durante la colonia las relaciones categorizadas de "raza" fueron relaciones de clase. Es decir, que la jerarquía social de la época estaba configurada a través de discursos racializados<sup>62</sup> que justificaban la desigualdad y las distintas posiciones sociales, resultado de distintos deberes y derechos tanto para mujeres como para hombres blancos y afrocubanos. Por ejemplo, mientras que el matrimonio interracial se prohíbe en casi todo el siglo XIX, los hombres blancos tenían el derecho de mantener concubinatos con mujeres negras, mientras que las mujeres blancas no podían tener relaciones de pareja con hombres negros, ya que se entendía que eran las responsables de mantener "la pureza racial". De esta forma se legitimaba el control sexual de las mujeres y su subordinación en favor de una "pureza racial", que resultó en la formulación de distintos derechos y obligaciones para las mujeres blancas y negras (Stolcke, 2008, pp. 14–15).

Por lo tanto, la prohibición de matrimonios "interraciales" reflejaría una estrategia para mantener la jerarquía de la sociedad cubana esclavista, con lo que se impediría que las mujeres u hombres negros experimentaran un mejoramiento de su posición económica y, en general, en la escala social. Así, Stolcke entrelaza el matrimonio legal de la Cuba decimonónica con la desigualdad social, y llega a la siguiente definición:

La forma apropiada de unión entre iguales social y racialmente, mientras que las uniones interraciales, es decir las uniones entre parejas consideradas social y racialmente desiguales, generalmente daban como resultado concubinatos más o menos estables y/o unidades domésticas matrifocales (Stolcke, 2008, p. 15)

---

<sup>62</sup> La autora define el "racismo" como la construcción ideológica de las desigualdades sociales en términos de raza, la cual se oculta y se hace explícita cuando se incrementan las diferencias socioeconómicas (Stolcke 1974/1992, p. 17).

El matrimonio como estrategia de unión "entre iguales" que describe Stolcke para la Cuba decimonónica refleja patrones matrimoniales frecuentes registrados en algunos estudios sobre la endogamia en clases altas en la actualidad. Teckenberg demuestra, para el caso de Estados Unidos y Alemania, que el origen social de la pareja sigue influyendo fuertemente en su posición en el mercado matrimonial (Teckenberg, 2000, 173ff). Incluso se ha fortalecido la endogamia en los casos de las élites educadas (Teckenberg, 2000, 176ff). El mayor acceso a la educación por parte de las mujeres ha llevado a una "*Doppel Belastung*", al subir las expectativas de sus propios recursos sociales y económicos que pueden proveer a la unión marital (Teckenberg, 2000, 173ff). El matrimonio, en este sentido, puede ser concebido como un símbolo de estatus social porque frecuentemente se consolida entre personas de la misma o de similar posición social (Stolcke, 1974/1992, p. 16), o lo que se denomina "endogamia". Weber (1985) concibió el *connubium* y las relaciones de amistad como base para la formación de grupos sociales. Aunque, a diferencia de las amistades y otros tipos de relación social, la endogamia es clave para determinar procesos de cierre social<sup>63</sup> (Gabbert, 2007, p. 120). Es decir, siguiendo la definición de Weber (1978), que las decisiones matrimoniales reflejan la búsqueda de los actores por ampliar al máximo su acceso a los recursos, lo que implica, por un lado, limitar su acceso a otros actores y, por otro, justificar esta limitación al crear y adscribirse ciertos atributos que podrían ser características fenotípicas ("raza"), socioculturales (idioma), de vivienda, lugar de origen, entre otros (Weber, 1956, 201 {183}). En este contexto, la "endogamia" se presenta

---

<sup>63</sup> Para Weber, el objetivo del cierre social implica la exclusión social y económica de las personas; por lo tanto, existen colectividades que pueden ser abiertas y cerradas a la vez (del *texto original en Alemán*: "*in irgendeinem Umfang stets Schliessung der betreffenden (sozialen und ökonomischen) Chancen gegen Außenstehende. Diese Schließung kann, wenn erreicht, in ihrem Erfolg sehr verschieden weit gehen. Namentlich insofern, als die Zuteilung monopolistischer Chancen an die einzelnen Beteiligten dabei in verschiedenem Masse definitiv sein kann. Die Gemeinschaften sind danach in verschiedenem Grade nach aussen und innen, 'offen' oder 'geschlossen'*") (Weber 1956, p. 203).

frecuentemente en los grupos de las élites, quienes intentan proteger su existencia y su patrimonio.

Sin embargo, ¿es esto aplicable sólo para las clases altas? ¿Qué sucede cuando el origen común se ha construido históricamente por distintas especificidades históricas, con lo que se ha fortalecido la creencia en “un grupo indígena”? ¿Cómo reproducen las clases bajas este discurso? Si bien los grupos élites tienen la posibilidad de casarse con los “suyos”, ¿acaso la construcción de un origen común también lleva a que las personas de clase baja sigan estos patrones y se casen con los suyos “pobres”? ¿Qué rol juega la etnicidad en estos procesos de categorización al buscar pareja? Estas preguntas quedan abiertas y se intentarán responder en mi caso de estudio. Para esto, como argumentaré posteriormente, la edad, tanto como dimensión de desigualdad social y como categoría de diferenciación social, brinda otras perspectivas para analizar los procesos de categorización social y la etnicidad, así como también el estatus.

### 2.3.3.2 Edad y etnicidad

"All cultures must resolve the question of how to structure age differences".  
(Fry, p. 6 cit. En Marzi, 1998, p. 114)

En cada sociedad, la edad se presenta como un principio estructurante. Los estudios sobre "edad" provienen de varias ramas científicas, lo que dificulta una definición que abarque todas sus dimensiones. Por ejemplo, la edad en la psicología y en la biología ha sido concebida como una dimensión cronológica o temporal.<sup>64</sup> La economía, por su parte, ha enfocado la edad como una dimensión

---

<sup>64</sup> En cuanto a la dimensión “temporal” de la categoría edad, Norbert Elias ha criticado la asociación exclusiva de “edad” a una sola dimensión cronológica, al aludir a las distintas percepciones culturales del “tiempo”, que dependen de cómo esté organizada una sociedad determinada (Elias 1989). Por ejemplo, algunas personas ancianas a las que pude entrevistar en la zona rural de Otavalo no pudieron responderme su edad exacta, ni

"funcional" (como edad productiva, por ejemplo),<sup>65</sup> y las ciencias sociales se han aproximado a ésta como una "fase de vida" (por ejemplo, la adolescencia). Todas estas dimensiones están necesariamente entrelazadas.

En este último aspecto, la edad ha sido analizada en relación con determinadas "fases de vida". A pesar de las críticas al determinismo biológico desde las ciencias sociales, algunos psicólogos muy conocidos, como Erikson en su obra *Identity: Youth and Crisis* (1968) concibieron la juventud como una "etapa de tránsito" hacia la adultez, que marca un paso hacia el desarrollo psico-social evolutivo (adolescente-joven, adulto-anciano). Desde la antropología (Mead, 1975, 1967) y la sociología (Bourdieu & Passeron, 1990) se ha planteado la edad, y otras categorías etarias como juventud, no simplemente como un hecho biológico, sino como una construcción social que dependerá de procesos culturales y socioeconómicos en las respectivas sociedades. Por lo tanto, es necesario analizar el contexto para definir lo que es ser "joven" en una u en otra sociedad (Feixa, 1998; Ferchhoff, 2007).

#### ***2.3.4.1 Juventud como categoría de análisis en América Latina***

Desde principios del siglo XX, la juventud en América Latina fue la inspiración de varios estudios sobre reivindicaciones de clase, reformas universitarias y proyectos nacionalistas (Mariátegui, 2008). A pesar de este importante interés político continental, los estudios socioculturales en general no trataron sistemáticamente la dimensión etaria hasta finales de los años 1980 (Feixa & González, 2006, pp. 175–

---

tampoco celebran su cumpleaños. Sin embargo, la edad era una categoría importante en la repartición de tareas agrícolas, en la forma en cómo las personas son percibidas en la comunidad y en las demás prácticas en la vida cotidiana.

<sup>65</sup> La dimensión funcional de la edad está vinculada frecuentemente a la actividad laboral, como la "edad" productiva y no productiva. Sin embargo, existen otras diferenciaciones que van más allá de la inserción laboral, como, por ejemplo, el género o las diferenciaciones socioculturales dentro de los grupos de referencia (como el ser "Rockero", por ejemplo).

177). Desde 1985, con la declaración de las Naciones Unidas del año internacional de la juventud, emergen varios trabajos que cuestionan la invisibilización de las categorías de infancia y juventud en América Latina. La ausencia de estos estudios en la academia y en los aparatos estatales y organismos suprarregionales, como la CEPAL, se debería a la tendencia general de asumir, sobre todo en el campo de los estudios rurales, la pronta incorporación de las personas jóvenes en el mundo adulto, tanto en la vida sexual (como el matrimonio) como en la laboral (Feixa & González, 2006, p. 177). Otra de las explicaciones que considero que tiene un mayor peso del que le ha sido otorgado es el contexto migratorio en el que surgen estos estudios enfocados en la juventud. Los crecientes flujos migratorios hacia las ciudades en América Latina, al igual que los procesos de democratización de la educación, llevan a procesos agudos de transformación sociocultural, lo cual reta a varios autores a dar respuesta a los cambios y procesos "identitarios", principalmente en las ciudades (Vásquez, 2013, p. 75).

Hayan o no provocado estas tendencias la escasez de estos estudios, o haya sido la misma categoría "juventud" la que se vuelve relevante en contextos de capitalización de las economías,<sup>66</sup> queda claro que el análisis de la categoría de "juventud", en contextos rurales latinoamericanos, es muy escaso, sobre todo si lo comparamos, por ejemplo, con los estudios sobre mujeres rurales u hombres migrantes en la región.

A partir de los años ochenta, si bien estos cuestionamientos se discuten ampliamente en la literatura, el tema de las juventudes en los estudios "rurales" queda pendiente hasta por lo menos dos décadas después. Si bien se avanzó con esta temática en el ámbito de la educación, la desigualdad social y las políticas

---

<sup>66</sup> Si la categoría juventud es un producto del desarrollo capitalista o de la denominada "modernidad" es un amplio debate que actualmente es acogido y articulado en discusiones sobre juventud indígena, ver por ejemplo (Vásquez 2013; Feixa y González 2006). Algunas explicaciones de este debate, en contraste a Feixa, apuntan, por ejemplo, a que el fenómeno juvenil es un producto moderno que emerge en el siglo XX (ídem).

públicas, el tema "identitario" fue tratado en su mayoría en ámbitos urbanos y clases medias. Así, por ejemplo, ocurrió con el término de "tribus urbanas" referente a las "subculturas", el cual emerge en grupos juveniles como *punks*, *emos*, *rockeros*, etc. Se asume que estos nuevos símbolos de pertenencia les otorgan un nuevo sentido colectivo dentro del contexto más individualista experimentado en las ciudades.<sup>67</sup> Especialmente en la última década, el enfoque sobre la relación entre procesos mundiales de homogenización cultural (vistos como un aspecto de la "globalización") y el creciente surgimiento de grupos étnicos que reivindican demandas culturales goza de una gran acogida. Esto se refleja especialmente en los crecientes aportes sobre jóvenes indígenas (Pérez Ruiz, 2008; Quisbert Q., Calisaya C., & Velasco R., 2006; Sevilla, 2010; Vásquez, 2013).

En la aún escasa literatura sobre juventud indígena, se cuestiona la premisa de la no existencia de la "juventud" en las sociedades indígenas y, a diferencia de otros trabajos previos, especialmente en la antropología, se plantea con más cuidado el cómo la construcción de la "juventud" se lleva a cabo en procesos culturales (Feixa & González, 2006; Vásquez, 2013). Asimismo, las transformaciones socioeconómicas se deben considerar en cada contexto específico (ídem.), aspecto que trataré más a fondo en el caso ecuatoriano (ver cap. 4.5.).

Queda así mucho por comprender en cuanto a las interdependencias de edad, etnicidad y género, y por analizar sobre los efectos producidos por las teorías de modernización, ya que sus dicotomías siguen dificultando la comprensión de las

---

<sup>67</sup> Por ejemplo, las tribus urbanas para Costa *et al.* (1996) serían la respuesta a las "innumerables tensiones, contradicciones y ansiedades que embargan a la sociedad contemporánea, siendo una respuesta social y simbólica, frente a la racionalidad burocrática de la vida actual, al aislamiento individualista a que nos someten las grandes ciudades, y a la frialdad de una sociedad extremadamente competitiva" (Costa et al. 1996, p. 10). Así también, el centro de análisis para Meffesoli es la distinción entre lo que es el "auge de la masificación" y, por otra parte, "la proliferación de microgrupo". A través de la pertenencia a estos grupos urbanos se rearma y refuerza la identidad, se elaboran símbolos de pertenencia que les dan un sentido existencial a las acciones del grupo y se construye una estructura "en donde compartir una costumbre, una ideología o un ideal que les permite protegerse de las imposiciones (racionales o autoritarias), vengan éstas de donde vengan" (Maffesoli 2004, p. 169).



realidades juveniles fuera del imaginario "urbano" de "clase media". Una de las razones, como argumento a continuación, es la articulación de edad y etnicidad con estatus en el marco de las teorías de modernización. Hecho que considero prioritario esclarecer previo a explicitar otro tipo de herramientas conceptuales que nos aproximen a la temática juvenil y la etnicidad en el presente caso de estudio.

#### ***2.3.4.2 Juventud, estatus y etnicidad***

Los roles y estatus sociales están estrechamente ligados a la edad, como afirma el etnólogo Ward:

"Roles and statuses and their sequences of occurrence, are age-graded in all societies and cultures" (Ward, 1984, p. 9).

Edad es, en este sentido, una categoría que no puede ser analizada separadamente del estatus adquirido en una sociedad determinada. Sin embargo, frecuentemente la relación entre edad y estatus (como posición social) ha sido analizada en términos de la modernización y sus consecuencias para el reconocimiento de las personas con respecto a su edad. Cogwill (1974) planteó, por ejemplo, en los años 1970, que cuanto mayor sea el grado de "modernización", menor será el "valor social" que obtengan las personas de más edad en la respectiva sociedad (Cowgill & Holmes, 1972). Otros autores siguen este planteamiento, y parten de que la movilidad social provocada por fenómenos migratorios y por la segregación residencial o la "individualización" en las ciudades, llevaría a un menor reconocimiento de la acumulación de edad en dichas sociedades (McKool, JR. & Press, 1972). Esto se basaría en los diferentes niveles de educación, acceso a la tecnología y los cambios en las estructuras familiares cada vez más nucleares, lo cual llevaría a una segregación moral e intelectual de las personas ancianas.

Como Marzi (1994:44) lo problematiza acertadamente en su análisis sobre estatus en la etnología de la edad (*Altersethnologie*), existe una confusión conceptual entre el prestigio o el reconocimiento y su "articulación con la edad". Esto se refleja en la conceptualización del estatus como una posición social, problema que fue previamente planteado en el capítulo 2.3.1. De esta forma, contrario a lo que ocurre en las ciudades, se asume que la mayor edad en sociedades "tradicionales" implica el reconocimiento o prestigio que se adquiere. Por lo tanto, esto converge con la idealización de las sociedades "tradicionales" como un lugar más "seguro" o "colectivo" para los ancianos (ídem.) Actualmente encontramos posiciones teóricas parecidas en los estudios sobre la migración en las comunidades indígenas en América Latina con respecto a los jóvenes, cosa que no ayuda a comprender las realidades complejas en contextos migratorios.

Estas realidades se encuentran entre múltiples mecanismos de reproducción de desigualdades sociales y negociaciones intergeneracionales dentro de las familias y de las localidades. Por ejemplo, los debates sobre juventudes indígenas apuntan a que las identidades juveniles son "cambiantes" y se "negocian" en distintos contextos, por lo que resulta central entender en qué contexto se encuentran esas "negociaciones" y cómo se reproducen las desigualdades.

Más allá de entender las identidades juveniles ligadas a lo colectivo (con o sin comunidad territorial) o como un tipo de "escape" a los procesos de individualización, es necesario comprender como los jóvenes "construyen" ese origen y como se vinculan a él a través de experiencias migratorias. Además, si salimos de una perspectiva adultocéntrica y tomamos a los jóvenes como personas autónomas con decisión propia –para mi trabajo en concreto–, se presentan las siguientes preguntas: ¿Cuáles son las perspectivas de los jóvenes sobre su origen? ¿Qué ganan los jóvenes con esta construcción? ¿Cuál es, desde su perspectiva, su

relación con la "comunidad" y qué rol juega la etnicidad para justificar, por ejemplo, las diferencias etarias o las de género? ¿Qué diferentes posiciones existen entre los jóvenes y qué pugnas se dan a lo largo de otras interdependencias como el género y la edad?

#### **2.3.4 Perspectivas del género y la edad en la etnicidad**

Para la antropología, desde comienzos de siglo, la *edad* y el *sexo* fueron identificados como categorías estructurantes en todas las sociedades (Linton, 1942), e hicieron valiosas contribuciones a los análisis comparativos sobre el género y la edad. Varios trabajos describieron los *ritos de iniciación* interpretados como el acto simbólico de tránsito a la etapa adulta (por ej. Mead, 1975, 1967). La discusión sobre el significado de los ritos de iniciación, por ejemplo para la ruptura simbólica con las madres y las mujeres (género) o para la pubertad y las etapas fisiológicas de la maduración (edad), está aún abierta (Gutmann, 1998). Aún así, estos estudios marcan la pauta para una discusión posterior, que argumentará más allá de su naturalización y se centrará en su construcción en contextos históricos específicos.

Linton (1942: 596) plantea que la edad está correlacionada directamente con las responsabilidades que el individuo va adquiriendo en la sociedad. El autor se apega al término de estatus y se refiere a las obligaciones que se van adquiriendo conforme la persona se vuelve un miembro adulto de la sociedad. Linton alude a las importantes diferencias de género y edad en la adquisición de obligaciones. Por ejemplo, plantea algunas interrogantes sobre si la mujer adquiere más o menos obligaciones que los hombres, debido a que su paso a la adultez en algunas sociedades no sucede con el matrimonio, como en el caso del par masculino, sino que sucede recién después de engendrar su primer hijo (Linton, 1942, p. 598).

Godelier (1986) acentúa también que las diferencias de género son centrales en relación con la edad y las responsabilidades asumidas de formas distintas en cada sociedad (Godelier, 1986, p. 47). Esto se expresaría en los distintos mitos<sup>68</sup> o creencias, los cuales son la base de todo un sistema de parentesco. En contraste a las sociedades diferenciadas primeramente por la clase social, en estas sociedades cuya organización social se basa en el parentesco, la edad y el género se articulan como un sistema principal de dominación a través de una doble jerarquía: hombres por encima de las mujeres y, entre hombres, jóvenes vs. hombres mayores.

Se evidencian, además, diferencias entre las percepciones sobre la masculinidad y la femineidad según la edad, relacionadas a los procesos de socialización que pueden sostener relaciones de poder y reproducir desigualdades sociales. Por ejemplo, se demuestra cómo el hombre es percibido como "ser humano hábil" y la mujer como "socializada en forma incompleta" (Comaroff, 1985, p. 114 cit. En Gutmann, 1998, p. 80).

Varios aportes feministas a los debates sobre la interseccionalidad articulan el origen social o la clase con la discusión de la edad y el sexo en el concepto de la *Doppelbelastung*. El término de la "doble socialización" de Regina Becker-Schmidt (1987) se basa en el término de "*Vergesellschaftung*" de Weber, y hace referencia al cómo las mujeres se vuelven miembros de la sociedad en contraste a los hombres (Becker-Schmidt, 2003, pp. 15–16). La autora parte de que las mujeres en algún momento de su vida quisieran ser hombres, pero los hombres no quisieran ser mujeres. Según Becker-Schmidt esto se debe a que durante las distintas etapas de la vida, las mujeres experimentan constantemente el hecho de obtener menos privilegios que los hombres (Becker-Schmidt, 1995, p. 223). Es decir, su

---

<sup>68</sup> Por ejemplo, en el caso de los Baruya, el autor afirma que existe un mito basado en la diferencia entre sexos y en la creencia de que mientras para separar a un niño varón de su madre se requieren diez años, se necesitan dos semanas para que una joven esté lista para el matrimonio y tener hijos (Godelier 1986, p. 47).

socialización es "doble", ganando conciencia de su género y de su origen social desde el inicio de su socialización, a diferencia de los hombres (Becker-Schmidt, 2003, pp. 15–16). Basada en las teorías de Freud, Becker-Schmidt afirma que a pesar de esto las niñas, al no tener un corte tan abrupto de identificación con su madre como los niños, no producirían una fase de adolescencia tan conflictiva como la de los varones. Esto se debería a que para las mujeres, la madre permanece como la persona de referencia hasta su fase de la adolescencia. Para los varones, en cambio, el hecho de reconocer que su género es opuesto al de su madre les crea más conflicto (Becker-Schmidt, 1995, p. 223). En qué medida funciona esto para los jóvenes no queda claramente establecido.

Meuser (Meuser, 2008, p. 33), apoyado en la teoría de Bourdieu (1997) y de Connell (2000), brinda algunas pistas sobre las consecuencias de este "conflicto masculino" para los jóvenes. El argumenta que las luchas y las prácticas a través de las cuales se construyen las masculinidades, al contrario de lo que ocurre con las mujeres, se dan en un espacio exclusivo para los hombres. Esto conlleva a que desde muy jóvenes los hombres socialicen y aprendan estas reglas, lo cual a su vez causa una doble desventaja para las mujeres: ellas desconocen las reglas del juego, o, así las conozcan, no "disfrutan de estos juegos" como ellos. Las mujeres, por lo tanto, solamente observan estos "juegos" y son percibidas desde la perspectiva de los hombres como un premio al ganador.

En las prácticas concretas, esta separación de género no es tan aguda y, como discutiremos en el capítulo empírico (5.1.4, 5.2.4, 5.3.2), la mujer toma una posición activa en las negociaciones, tanto de las categorías como de las posiciones sociales de los hombres; lo que, por ejemplo, se evidencia en el mercado matrimonial. Sin embargo, este concepto permite destacar dos cuestiones centrales en la disputa del poder y, por tanto, en la definición de categorías: la importancia de los grupos

de pares masculinos y la lucha entre los hombres de distintas edades (adulto vs. joven).

En primer lugar, los grupos de las mismas edades, de amigos, etc., cumplen un rol central en la construcción de masculinidades debido a que este espacio es "homosocial" (fuera de la familia y delimitado en relación a las mujeres de su edad), y la definición de masculinidad está siempre en oposición a lo femenino (Meuser, 2008, 33, 36). Así, aun ganen reconocimiento de ellas, como afirma Bourdieu, el reconocimiento más válido sólo puede venir de otro "hombre" (Bourdieu, 1997, p. 7 cit. En Meuser, 2005, p. 312).

En segundo lugar, es en la lucha de este espacio, en donde los adolescentes aprenden las reglas del juego y donde se "prueban" constantemente los unos a los otros. Este alto índice de competitividad (*Risikohandeln*) se debe a que la hegemonía la tiene solamente un grupo reducido,<sup>69</sup> lo cual lleva a este grupo a crear un sistema de compensaciones, que les permite a los otros participantes permanecer dentro del juego sin necesariamente estar dentro del grupo hegemónico. Es en estas compensaciones, entiéndanse como una forma de ejercer el poder "hacia abajo" de la jerarquía, en donde se articulan otras dimensiones de desigualdad social como el género, la edad, la clase y la etnicidad. Por ejemplo, el control social podría fortalecerse hacia las mujeres por parte de los hombres que no han sido aceptados como "hegemónicos" y, a su vez, hacia hombres más jóvenes que ocupan jerarquías sociales más bajas.

Si bien existen algunas premisas sobre la articulación de la edad y el género, hasta aquí la dimensión de la etnicidad no ha sido explicitada. Varios estudios sobre la

---

<sup>69</sup> Cabe recalcar que la hegemonía surge solamente cuando existe una correspondencia con el ideal cultural y el poder institucionalizado, ya sea individual o colectivo. Por lo tanto, el tema central aquí es que las definiciones normativas de la masculinidad se cumplen en su cabalidad solamente para un grupo muy reducido de hombres al poder (Meuser 2005).

migración intentan articular las dimensiones de etnicidad, género y edad, y aunque lo hacen en distintos casos y contextos de estudio. Es importante esbozar algunos aspectos que aportan a la discusión en cuanto a la construcción de un origen.

Varios estudios han comprobado la influencia directa que tiene la posición económica (Connell et al., 2000; Meuser, 2008), al igual que la etnicidad, en la construcción de las masculinidades; por ejemplo, al experimentar la discriminación en contextos migratorios (Huxel, 2008). Huxel (2008), en este tenor, se pregunta, para el caso de los hombres inmigrantes en Alemania, en qué medida influye la experiencia de diferencias étnicas en la construcción de sus masculinidades. A través de sus entrevistas encuentra que el preguntar a dos hombres de distinto contexto geográfico (Ruanda y Turquía) y socioeconómico (doctorante y refugiado) ¿qué significa para ustedes ser hombre?, ambos se refieren directamente a su origen y a las normativas y expectativas de cómo un hombre de su origen debería ser (por ejemplo, "un hombre de Ruanda es") (Huxel, 2008, p. 71).

Según esta autora, el que estos hombres no quieran hacer referencia directa a su propia masculinidad se debería a que, en su condición de inmigrantes, atraviesan un proceso de cuestionamiento de la misma. Es decir, que en contextos migratorios se asume que su masculinidad perdería su "normalidad" o "naturalidad" y, por lo tanto, se volvería refutable. De esta forma, siguiendo estos planteamientos, los hombres, a través de su etnización, es decir, cuando son percibidos como los "otros hombres migrantes", como hombres de extraño origen, se verían ante una exacerbación de su competitividad por demostrar su ser hombre, ya sea con sus mismos pares o hacia las mujeres.

Desde mi punto de vista, independientemente del problema metodológico que implican estas interpretaciones (las cuales serán retomadas en las conclusiones (Cap. 6), y sin la intención de partir de una "conflictividad innata" del sujeto

masculino migrante o de la "nueva condición" o "rupturas" en su identidad de género (Huxel, 2008, p. 68), pueden llevar a falsas conclusiones.<sup>70</sup> Esto, en el caso especial de los jóvenes, puede ser problemático, porque se concibe al joven migrante como un sujeto de por sí propenso al conflicto. Además, esto se articula a una perspectiva dicotómica entre lo tradicional y lo moderno; por ejemplo, en los debates sobre la defensa del "honor", relacionado a sus "tradiciones" y a las inseguridades que enfrentan estos jóvenes fuera de su país de origen, lo que les vería obligados a exacerbar su virilidad y, por tanto, su propensión a los actos violentos.<sup>71</sup>

Esto, desde mi punto de vista, en lugar de esclarecer las articulaciones con el género y la etnicidad, las confunde. Esto se debe en parte a la consideración de las perspectivas universalistas de cómo la masculinidad se construye en torno a un proceso conflictivo y cómo la femineidad sería más bien dada por hecho, de una forma más armónica o menos conflictiva que la masculinidad.

En el caso de la masculinidad, como previamente he mencionado, se puede llegar a conclusiones apresuradas al asumir una conflictividad de la masculinidad en contextos migratorios, es decir, a un tipo de inseguridad sobre su masculinidad en otro contexto que no sea su "lugar de origen". En contraste con los hombres, y en cuanto a la construcción de la femineidad en contextos migratorios, las mujeres ya serían conscientes de su género desde un principio, porque reciben menos privilegios que los hombres, independientemente del lugar y/o el origen (por ejemplo, al no obtener permiso para salir, mientras que su hermano menor sí). Lo que la migración sí provocaría es, según Huxel y Gutiérrez, una "doble socialización" (*Doppelte Vergesellschaftung*), lo que las convierte en la otra mujer, o

---

<sup>70</sup> Para estos debates en Alemania ver Spindler (2006).

<sup>71</sup> Hechos que recuerdan no solo la dicotomía origen/destino, sino también los debates en torno a una mayor o menor potencialidad a la violencia en jóvenes migrantes turcos en Alemania.



en mujeres de extraño origen (Gutiérrez Rodríguez, 1999; Huxel, 2008, 68 y 70). Por lo tanto, ellas viven otro tipo de discriminaciones que no necesariamente tienen que ver con su género, sino también con su condición social como la "otra migrante".

Por otro lado, en varios estudios sobre mujeres migrantes se asume que estas experiencias de movilidad les permiten experimentar una distinta socialización sobre sus roles de género (Espinoza, 1998). A través de estos procesos, ellas adquirirían más autonomía económica y social en los lugares de destino, lo que provocaría nuevas percepciones sobre las relaciones de género. Esto, a su vez, podría significar conflictos al retornar (Potot, 2005)<sup>72</sup> y/o ambivalencias en sus decisiones migratorias (Espinoza, 1998). Lo que apuntaría a una "desnaturalización" del género o, por lo menos, al igual que en el caso de los hombres relacionado a su masculinidad, a una reflexión en cuanto a las expectativas y roles de género a través de la trayectorias migratorias. De qué forma se lleva a cabo y qué consecuencias tengan estos procesos de construcción del género en la migración dependerá de los contextos y de la posición de los actores, e incluso de la contraparte, lo cual se había resaltado ya en el concepto de estatus. Estas valiosas perspectivas apuntan a un hecho importante: la masculinidad y la feminidad están ligadas de una u otra manera a la naturalización (o desnaturalización) del sexo y el origen.

Las preguntas centrales que enfoco en mi investigación están orientadas a la misma construcción del origen, el cual no necesariamente está ligado a un lugar o localidad. En el presente caso de estudio, la misma construcción de un origen "indígena", por ejemplo, va más allá de una localidad concreta, y se basa en una

---

<sup>72</sup> Por ejemplo, Potot (2005) argumenta, a partir de un caso de estudio sobre mujeres migrantes rumanas, que la autonomía se pierde una vez que las mujeres regresan a su comunidad de origen. En su retorno ellas se enfrentan a estigmas y a estereotipos en torno a una mala reputación.

historicidad común, en un contexto poscolonial. Considero fundamental la construcción de este mismo origen (sea lugar o historia común) para entender su misma articulación con el género, y en qué medida y cómo el proceso de naturalización, tanto del género como del origen, se lleva a cabo.

Es decir, por ejemplo, cuándo y en qué condiciones las mujeres son categorizadas “de origen” menos o más “indígena” que los hombres. Esta pregunta se vuelve muy relevante cuando el “pertenecer a un origen” y, sobre todo ser categorizado como tal, está ligado al acceso a recursos, sean materiales (como fondos estatales para proyectos de desarrollo, residencia, ciudadanía, etc.) o inmateriales (como el reconocimiento, estudios, etc.). Este tema se ha discutido en el debate sobre los movimientos indígenas en América Latina, aunque menos articulado al tema de la migración, y menos todavía vinculado al género y la etnicidad.

Guerrero, como previamente he esbozado (Cap. 2.7), plantea que la etnicidad (vista como frontera étnica) le sigue como una “sombra al migrante indígena”, y lo obliga a “mimetizarse” en la sociedad mestiza. Esta estrategia fue utilizada generalizadamente por muchos campesinos e indígenas migrantes en contextos urbanos en varios países de América Latina (La Cadena, 1992; Weinstock, 1973). Esto sucedía y continúa sucediendo, como bien recuerda Guerrero, en parte por la discriminación vivida en contextos poscoloniales que fomentaron condiciones en las que ser indígena estaba ligado a la exclusión política, socio-cultural y económica.

Sin embargo, trabajos como el de Lentz advierten que los migrantes no sólo “siguen siendo indígenas”, sino que su migración temporal es la que les brinda la plataforma para reproducir su etnicidad. Guerrero relee a Lentz a finales de los 1990 y plantea que la “estrategia de mutación se expresa en la aspiración al progreso, su aventura de vida y ascenso social”. Esto impulsa una nueva imagen de

sí mismos, “valorizante en la comunidad y en la sociedad nacional” (Guerrero, 1998, pp. 120–121).

Es decir, que el migrante asume el mimetismo,

pero adopta la estrategia de consolidar la frontera en lugar de “atravesarla”, porque las condiciones de sobrevivencia dependen de la cohesión de las redes de solidaridad que se tienden entre indígenas emigrantes: una sociabilidad de grupo oprimido, discriminado y explotado (Guerrero 1998, pp. 120-121).

Según esta perspectiva se trataría de una suerte de doble estrategia que buscan los migrantes en dos lugares distintos: por un lado, el “mimetismo” es útil para sobrevivir en la ciudad de destino” y, por el otro, la estrategia, en “origen o en su comunidad”, es reproducir su etnicidad.

He aquí el embrollo del asunto, que, desde mi punto de vista, es clave para entender esta confusión: el origen se vincula necesariamente a un lugar, y es de esta forma que se puede llegar a falsas conclusiones. Si esta perspectiva se articula en los aspectos de la masculinidad que habíamos mencionado, surgen varias interrogantes. Por ejemplo: ¿Qué diferencias existirían en la construcción de sus masculinidades en ambos ámbitos? Si el ser hombre está más vinculado con lo mestizo –siguiendo el planteamiento de Canessa (2012) – y lo mestizo está más vinculado a lo urbano, ¿entonces el indígena sería más hombre en la ciudad? Se podría suponer que si su masculinidad está vinculada a su virilidad, y a la conflictividad a la que Huxel hace referencia, ellos tendrían más potencial para ser conflictivos en las ciudades. Sin embargo, ¿cómo explicar los altos índices de violencia doméstica en las zonas rurales indígenas en el Ecuador?

Estas preguntas e interpretaciones, a mi forma de ver, nos llevan a preguntas y respuestas ambiguas y nos alejan de la posibilidad de analizar la construcción del origen en un campo de disputa en que la masculinidad puede jugar un rol importante; por ejemplo, en la lucha por la definición de las categorías: ¿Quién es un hombre indígena? ¿Quién define si son los migrantes más hombres pero menos indígenas? ¿De dónde vienen las expectativas de lo que es ser un hombre para los jóvenes?

Además, y en general en los debates sobre etnicidad y migración basados en las dicotomías previamente mencionadas, esta percepción tiene consecuencias reales (y no solo analíticas) en los jóvenes. Bajo esta lógica, los jóvenes asumen incluso una mayor responsabilidad por “mantener” una identidad étnica, ya que, como migrantes, esto es lo único que los provee de recursos y les permite regresar a sus comunidades como “hombres” reconocidos. Sin cuestionar cuáles podrían ser las posibles consecuencias en torno a las relaciones de género y edad.

Sin embargo, estudios migratorios sobre segundas y terceras generaciones a nivel internacional advierten que estos factores pueden determinar procesos de diferenciación étnica (Baldassar, 1999; Ungruhe, 2010). Los jóvenes que regresan o deciden migrar pueden estar influidos por la fuerte presión social que experimentan no solamente dentro de sus familias y de las comunidades, sino dentro de sus grupos de referencia.<sup>73</sup>

Esto hace necesario analizar este fenómeno en los contextos de disputa por la definición de los contenidos, no sólo de categorías étnicas vinculadas a su origen, sino de masculinidades, de lo femenino indígena, de lo joven indígena, etc. En el presente trabajo se intenta vincular y complejizar los campos y los sujetos

---

<sup>73</sup> Ungruhe (2010) demuestra, para el caso de migrantes retornados de una zona rural en Ghana, que los grupos de referencia entre jóvenes son fundamentales para la explicación de por qué los jóvenes migran y, más aún, para entender por qué regresan continuamente.

involucrados en estos procesos de construcción simbólica. Sobre todo con un enfoque en y desde la perspectiva de los jóvenes, que discuto en el capítulo empírico. Esto no solamente porque las cifras de jóvenes en los procesos migratorios en Ecuador son bastante significativas, sino porque frecuentemente éstos no han sido tomados en cuenta como actores en la construcción de etnicidad, sino más bien como “reproductores” o responsables de la “continuidad de las tradiciones”, como héroes “políticos” y/o comerciantes “exitosos”, o como víctimas de la migración y la discriminación.

En los estudios migratorios, además del porqué “viajan” y regresan los jóvenes, algunas preguntas quedan abiertas: ¿Cómo se construye y negocia la etnicidad vinculada al lugar de origen? ¿Qué dimensiones de desigualdad social influyen en esta construcción (edad y género)? Y, en especial, ¿cómo es negociada la categoría “indígena” entre los jóvenes en estos contextos migratorios? y ¿qué rol juegan en sus decisiones de retorno?

Para responder estas preguntas, resumo a continuación los puntos clave del capítulo teórico, los cuales me sirven de herramientas analíticas para explicar esta compleja problemática en mi caso de estudio.

## **2.4 Conclusiones y herramientas teóricas**

Al empezar el recorrido teórico se diferenciaron los términos de la etnicidad; términos como el proceso de construcción de un origen común y la migración entendida como un proceso de movilidad geográfica de los actores. Se entiende que el *origen*, de forma general en los estudios migratorios –pero también, por ejemplo, en los estudios sobre la comunidad indígena–, se construye de forma más rígida: una “comunidad de origen” con un territorio determinado, opuesta a la idea

de "destino". Esta perspectiva que entiende el lugar de origen (por ejemplo, la comunidad indígena) como un *container* de "identidad" se fortalece con la dicotomía rural/urbano, especialmente en el caso de la migración campo-ciudad. Lo rural se transforma en lo "no moderno", asociado a "lo tradicional", y lo urbano en un contexto modernizador, en tanto que pérdida de las tradiciones. Esta mirada provoca varias limitaciones en la comprensión de la etnicidad, el género y la edad en contextos migratorios.

En el análisis de la etnicidad en el Ecuador –en lo concerniente sobre todo a "la cuestión indígena"– se concibe la migración campo-ciudad como un abandono del lugar de origen (comunidad indígena). Esto ha llevado a falsas conclusiones sobre la construcción de etnicidad en contextos migratorios. En lugar de analizar la movilidad como un contexto de producción de la pertenencia, al territorializar la "comunidad indígena" la construcción de un origen común no puede llevarse a cabo en otro lugar que no sea el de origen. Esto limita la comprensión de cómo el mismo origen se construye, e invisibiliza dimensiones de desigualdad social centrales para entender esta misma construcción del origen.

En cuanto al género, la migración femenina indígena hacia las ciudades para trabajar en el servicio doméstico ha sido invisibilizada en los estudios migratorios hasta entrados los años 1990. Se asume que el hombre es el que se moviliza, y la mujer y sus hijos son los que estarían directamente vinculados al lugar de origen.

En la cuestión de la edad, se asume que los jóvenes pierden su identidad al "moverse de su lugar de origen". Este hecho nos lleva a repensar los siguientes aspectos para el análisis de la etnicidad:

Un primer aspecto tiene que ver con la interrogante sobre qué dimensiones son relevantes en el análisis de la etnicidad y por qué:

- a. La clase, no sólo por su significado histórico, sino porque también las diferencias de clase y socioeconómicas pueden subyacer las diferencias étnicas. En otras palabras, los problemas de clase pueden ser justificados por discursos étnicos (Gabbert, 2001; Weber, 1956).
- b. El género como categoría transversal de desigualdad social y, a su vez, por su importancia en la categorización de etnicidad. Al igual que el sexo, el origen puede ser naturalizado en procesos de diferenciación social (Huxel, 2008; Stolcke, 2000).
- c. La edad como una dimensión de desigualdad social en la medida en que puede sostener una jerarquía de dominación, incluso en la que la clase no es central para la reproducción de desigualdades (Connell et al., 2000; Godelier, 1986).

El segundo punto a resaltar es que no existen categorías solamente étnicas, sino que necesariamente están vinculadas con otras dimensiones como la clase, la edad y el género. La naturalización del origen va de la mano con otras formas de jerarquización social. El matrimonio es una muestra central de este fenómeno, para el que la reproducción de la desigualdad toma forma a partir de la articulación de la clase y la etnicidad. Es decir, no sólo que los pobres se casan con los pobres, sino que alrededor de la condición de clase se crea un discurso sobre el origen, que lleva a las personas a buscar parejas de "su mismo origen", ya sea basado en criterios fenotípicos (piel blanca), de un lugar determinado (*Heimat*), de un mismo oficio (académicos), etcétera.

El tercer punto está relacionado con la definición de la etnicidad como un proceso de categorización social histórico. Especialmente si se considera que

**etnicidad, raza, clase, género y generación no son categorías inherentes y „naturales“ de procesos de desigualdad social, y adquieren su significado o importancia en sus respectivos contextos culturales e históricos** (Gabbert, 2007, p. 127)

La perspectiva histórica es entonces indispensable para entender procesos de categorización social como la etnicidad. Por esta razón, la construcción histórica de las categorías cobra vital importancia en cuanto a la reinterpretación de estos procesos, no sólo en cuanto a la dimensión de etnicidad, sino también en cuanto a la dimensión de clase y la formación de diferencias socioeconómicas en la región.

Un cuarto aspecto está más vinculado a la pregunta: ¿cómo poder analizar estas categorías y sus interdependencias, que toman forma en las posiciones individuales y colectivas de los actores? Desde mi punto de vista, el concepto de “estatus interdependiente”, que planteo para este trabajo, me brinda herramientas para una primera aproximación a un análisis de etnicidad en mi caso de estudio. Este concepto permite primeramente la diferenciación entre los niveles de análisis: individuo e interacción, categoría de análisis y formación de grupos.

Asimismo, es una herramienta útil debido a la inclusión misma de las interdependencias en el análisis y la deconstrucción de su naturalización en los debates sobre etnicidad y migración, así como para el fortalecimiento de las dicotomías ya mencionadas en cuanto al lugar de origen (por ejemplo, rural/tradicional/femenino). Ahora, en cuanto a las prácticas sociales, los niveles analíticos y las dimensiones o ejes de desigualdad social: no se encuentran por separado, sino que más bien siguen generando, a través de otras categorizaciones, prácticas discriminatorias y desigualdades sociales, e incluso toman distintas formas dependiendo de los contextos y los campos sociales. Este fenómeno lo retomo para mi metodología en el siguiente capítulo.



### 3. Metodología de investigación

La presente investigación se basó principalmente en métodos de investigación cualitativa etnográfica, durante 15 meses de trabajo de campo. La pregunta central de esta investigación fue: ¿cómo influye la construcción de una "comunidad imaginada", basada en un origen común como "indígenas otavalos", en las decisiones de "retornos" de jóvenes rurales comerciantes? El presente trabajo se enfoca en la relación de los actores jóvenes migrantes con su localidad de "origen"; relación construida tanto en la interacción como en procesos de categorización social que se llevan a cabo en sus retornos periódicos.

La investigación etnográfica permite precisamente entender cómo los actores interpretan normas, reglas, formas de pensamiento y códigos culturales, y cómo éstos se evidencian o no en sus prácticas cotidianas. La "observación participante de fenómenos en el día a día de los actores en cuestión, permitió evidenciar lo arraigada que una categoría puede encontrarse a nivel cognitivo, en qué contradicciones se basan estas interpretaciones y cómo éstas, a su vez, se traducen en prácticas cotidianas (Marzi, 1990, p. 149).

La riqueza de esta metodología para la temática de etnicidad, tal y como ha sido planteada en este trabajo, es justamente que intenta diferenciar los niveles de análisis, especialmente entre las categorías analíticas (éticas), que pueden ser planteadas por los investigadores y académicos con el objetivo de analizar un

fenómeno. Este análisis, además, incluye las categorías que son usadas por los mismos actores (*émicas*) en sus diferentes campos sociales (Célleri, Schwarz et al., 2013; Harris, 1968/2001; Jelin, 2014).

El trabajo de campo antropológico se define a través de la presencia directa del investigador en la "unidad sociocultural" en que se encuentran los actores que se desea estudiar (Gúber, 1991, p. 89). En este sentido, el "campo de estudio" de esta investigación fueron los jóvenes comerciantes, quienes tienen, a su vez, varios campos de interacción social. Sin embargo, como la construcción del origen es un punto central de esta investigación, la comunidad de La Compañía fue un referente empírico central en la primera fase de la investigación.

De cada dos jóvenes que la habitan, por lo menos uno tiene experiencias migratorias. En la mayoría de los casos se trata de una migración a países latinoamericanos, como Chile y México, pero sobre todo Colombia, para comerciar productos textiles y artesanías. Con este último, las relaciones comerciales datan incluso de la época colonial.

Este trabajo centra su mirada en los y las jóvenes migrantes que retornan para las festividades comunitarias y religiosas, como las fiestas de carnaval (febrero), San Juan o Inti Raymi (junio). Asimismo, en las temporadas de ventas altas (como en diciembre y marzo), estos jóvenes retoman sus actividades comerciales en los respectivos destinos en el extranjero, especialmente en Colombia.

Tomando en cuenta el interés central de vincular el género y la edad al análisis de la etnicidad (por ejemplo, en cuanto a su rol en la definición de las categorías), se escogieron métodos etnográficos mixtos, que fueron complementándose en distintas fases investigativas, y que se adaptaron a las dinámicas del trabajo de campo (ver 2.5). Los datos empíricos recopilados provienen de entrevistas semi-

estructuradas, grupos focales, talleres participativos y observaciones participantes registradas en los diarios de campo.

Para este proceso, como expongo a continuación, fue importante realizar dos fases investigativas. La primera, de carácter explorativo, tuvo una duración de seis meses (octubre 2010 – Marzo 2011), y mi residencia fue en la comunidad de La Compañía. En la segunda fase, la investigación tuvo un periodo de ocho meses, en la cual opté por tener residencia en la ciudad de Otavalo (febrero 2012 – septiembre 2012). Aún más, una estancia de corta duración en Bogotá permitió conocer la realidad laboral de los jóvenes migrantes en este contexto (septiembre 2013).

Además, fue también relevante una serie de estancias en Quito para la revisión de literatura secundaria en ambos periodos investigativos, y el intercambio académico constante con expertos en el tema. A continuación presento el proceso de recopilación de la información y del análisis de datos, para posteriormente discutir las ventajas, desventajas y el proceso de aprendizaje con base en la metodología utilizada.

### **3.1 Fase Exploratoria: “en busca de la etnicidad, encontré la migración”**

En esta primera fase exploratoria se pudieron recopilar datos generales sobre la organización socio-política, cultural y económica dentro de la localidad, basados en el Censo Nacional 2010 y el censo del Cabildo de la Compañía. Además, se realizaron entrevistas etnográficas, orientadas a un tema específico<sup>74</sup> (ET), a

---

<sup>74</sup> Este tipo de entrevistas son conocidas comúnmente por partir de un problema específico (“*Problemorientierte Interviews*”), para dejar abierta la posibilidad de no solamente plantear el “problema” como centro de la entrevista, sino de, además, rendir cuentas de su carácter flexible y abierto para referirse a una

distintos expertos de la comunidad de La Compañía. Se realizaron entrevistas a 20 jóvenes y adultos pertenecientes a instituciones eclesiásticas, gubernamentales y autoridades del Cabildo de La Compañía. Estas entrevistas tuvieron como objetivo identificar posibles temas en disputa o asuntos percibidos como “problemas” en cuanto a las siguientes temáticas: la situación en general de la juventud en la localidad, las percepciones sobre jóvenes migrantes y residentes permanentes, los contenidos relacionados a la categoría indígena y/o al origen *kichwa-otavalo*, y en qué medida hay consensos o cuáles son los aspectos disputados entre adultos, jóvenes, hombres y mujeres en torno a estos temas.

Asimismo, se realizaron grupos focales (GF), los cuales, a diferencia de las entrevistas, permiten al investigador centrarse en la situación misma de la interacción en un grupo social (Short, 2006, p.104). En el transcurso de la investigación se realizaron cuatro grupos focales, que se conformaron de entre cinco y ocho participantes: entre las madres e hijas, padres e hijos, y abuelas y nieto/as. La interacción con estos grupos permitió identificar semejanzas y diferencias en las percepciones de los actores jóvenes y adultos sobre la comunidad y los deberes y derechos tanto de jóvenes migrantes como no migrantes. En el grupo focal con madres e hijas se trataron temas de género, matrimonio y autonomía de las jóvenes. En el GF de las abuelas y nietas, se tematizaron las percepciones sobre los cambios generacionales en las relaciones de género. En el grupo focal de hijos y padres, se abordaron temas sobre masculinidad, roles de género y cambios en los jóvenes. En el grupo de abuelos y nietos, se trataron temas de transformación en la comunidad y sus diferentes perspectivas en relaciones intergeneracionales y de género.

Aunque los adultos dominaron las conversaciones y los temas fueron más de carácter normativo (por ejemplo, que “los jóvenes no ayudan en la casa”), el trabajo con estos grupos ayudó a comprender cómo se construyen los derechos y deberes de los y las jóvenes desde la perspectiva de los padres y/o adultos, así como la reacción de los jóvenes frente a estos argumentos. La dificultad de trabajar con personas ancianas, que no dominan del todo el español, pudo resolverse en parte con un traductor externo, con ayuda de los propios nietos, quienes facilitaron la traducción, y gracias al apoyo de los líderes juveniles, que colaboraron con la moderación.

Mientras las entrevistas y los grupos focales fueron bastante útiles para establecer los argumentos normativos en cuanto al tema de la etnicidad en esta localidad y en cuanto a los deberes y derechos de los jóvenes desde las perspectivas “adultas”; las entrevistas no arrojaron suficiente información a profundidad sobre la construcción de la etnicidad desde las propias perspectivas juveniles, sus decisiones migratorias y las dinámicas relacionadas a su edad/género. Tampoco los grupos focales permitieron espacios adecuados para enfocar temas no solamente sobre grupos de referencia, sino sobre los conflictos dentro de las familias y la comunidad en general. Esto fue en parte debido al carácter más formal de las entrevistas, a la presencia de los adultos en los grupos focales y a la relación de confianza todavía no bien consolidada con la entrevistadora. En el caso de los viajeros, también jugó un rol importante su falta de interés o su escasa disponibilidad de tiempo, debido a sus estadías esporádicas en la comunidad.

Estos aspectos pudieron ser retomados en un taller participativo (TP), en el cual, a través de actividades aptas para su edad y suficientemente motivadoras, los jóvenes pudieron aportar sus experiencias a la investigación., Los talleres

participativos<sup>75</sup> han sido recomendados desde la metodología de acción popular participativa, y han sido explícitamente utilizados en realidades rurales latinoamericanas (ver por ej. Chávez & Daza, 2003). El taller se basó tanto en dinámicas lúdicas como en trabajos de grupo que fueron acompañados por un equipo de tres estudiantes universitarios de psicología y antropología (de entre 20 y 26 años de edad), y un equipo de cinco jóvenes kichwa de la misma comunidad (entre 18 y 26 años de edad).<sup>76</sup> Los 70 participantes, en su mayoría de entre 13 y 25 años de edad, provenían principalmente de la Compañía y otras comunidades aledañas.

Durante las dinámicas lúdicas, los conocimientos pedagógicos de los estudiantes ayudaron a crear una atmósfera de apertura. Si bien esto no compensa las relaciones de poder entrelazadas con la clase social y la procedencia (como la que se revela en la dicotomía urbano/mestizo vs. rural/indígena),<sup>77</sup> esta metodología sí brindó más posibilidades de expresión para los y las jóvenes. La facilitación de los grupos de trabajo en parejas de un/a estudiante y un/a joven local, permitió dar más espacio a un diálogo “entre jóvenes”, y abrió la posibilidad de expresarse en el idioma en el que se sintieran más seguros (kichwa o español).<sup>78</sup> En los talleres, se

---

<sup>75</sup> Los talleres, según la metodología de acción participativa, son un instrumento que permite fortalecer las relaciones horizontales, acepta e integra distintos puntos de vista y brinda un espacio interactivo en que se pueden evidenciar y reflexionar en grupo tanto las vivencias cotidianas como los problemas puntuales en la comunidad Chávez y Daza (2003, p. 130).

<sup>76</sup> El equipo no sólo moderó los talleres, sino que también participó de la evaluación del mismo y colaboró para revisar las variables elaboradas para la segunda fase de investigación. Este trabajo en equipo se ha discutido en la investigación social bajo el nombre de triangulación de la información de expertos, y permite incluir varias perspectivas, “comprobar” las interpretaciones de los resultados obtenidos y, en nuestro caso, la elaboración de preguntas más focalizadas acordes a la realidad de los y las viajeras.

<sup>77</sup> Una de las apuestas de la investigación etnográfica ha sido justamente reflexionar estas posiciones de poder sin negarlas, al aceptar el hecho de que son parte constitutiva del proceso de investigación, ya que frecuentemente pertenecer a una cultura académica y/o clase social más alta proporciona relaciones asimétricas con los entrevistados (Schlehe 2003: 72).

<sup>78</sup> Cabe recalcar que, en general, con respecto al idioma, el escaso conocimiento del kichwa del equipo de investigación en esta primera fase impidió la comunicación con personas ancianas; sin embargo, los propios jóvenes ayudaron en el proceso de conversaciones con ellos y fueron, en grupo o en familia, quienes traducían para el equipo de investigación colectivamente.

podieron evidenciar dinámicas colectivas a través de distintas actividades como el socio-drama<sup>79</sup> y la realización de collages con el material de revistas y fotografías de medios comunes,<sup>80</sup> así como con el material fotográfico y audiovisual que se recopiló desde el inicio de la investigación en La Compañía. Este último sirvió para que los jóvenes tomaran sus propias realidades de referencia, otorgaran su criterio frente al material ya recopilado y lo contrastaran con las otras fuentes.

Todas estas actividades permitieron evidenciar percepciones y problemáticas en torno a la migración y la etnicidad que normalmente no hubieran salido a la luz en una entrevista. Los temas centrales fueron: las percepciones entre jóvenes que viajan y los que no viajan, conflictos dentro de las mismas familias en torno al tema de la migración y la etnicidad (como los permisos de salida para las jóvenes mucho más restringidos que para los varones), la manera en que la "comunidad" y sus debidas transformaciones en cuanto a las categorizaciones "étnicas" son percibidas en contextos migratorios.

---

<sup>79</sup> El sociodrama como método para recopilar información y trabajar con población juvenil sobre temas/proyectos específicos tiene su acogida en organizaciones tanto gubernamentales como internacionales para procesos exploratorios de recopilación de información. La ventaja de esta herramienta metodológica es que, pese a que puede estar guiada por un moderador, son los mismos miembros del grupo los que escogen sus roles o la situación a "dramatizar" (CIMAS 2009, p. 12).

<sup>80</sup> Revistas como la Vistazo, Diners Club o El Comercio. Estos medios tienen como grupo objetivo clases medias y altas de las grandes ciudades, y muy poco reflejan las realidades de los jóvenes de La Compañía. Sin embargo, sirvieron para contrastar el material recopilado en La Compañía, lo cual ayudó a visualizar y discutir la construcción de lo "mestizo" e "indígena" en el Ecuador y sus experiencias en cuanto a discriminación o exotización durante sus viajes por Sudamérica.



Foto no. 1. Fuente: taller participativo de la autora en La Compañía. Collage, 2011.

De igual manera, para complementar los datos cualitativos, se realizaron encuestas a los participantes del taller, en su gran mayoría entre 13 y 24 años de edad. Este instrumento de recopilación de la información estuvo compuesto por una sección de datos generales como edad, sexo, lugar de residencia y ocupación. Las siguientes 20 preguntas tuvieron el fin de indagar datos socioeconómicos, migratorios, tamaño de la unidad familiar, participación en organizaciones comunitarias u otras, comunidad o localidad de "origen" y auto-identificación étnica.

Además, un método central en toda mi estadía en La Compañía fue la observación participante. Esto fue posible gracias a mi convivencia durante este periodo investigativo con varias familias de La Compañía, las cuales muy bondadosamente



me abrieron sus puertas para ser parte activa de las relaciones familiares, intergrupales y prácticas en la vida cotidiana. Para este objetivo, mi diario de campo (DC) fue la principal herramienta de registro de mis actividades e impresiones. Las festividades o reuniones familiares permitieron espacios más informales de intercambio, lo que facilitó mucho más la comunicación con las personas involucradas que las conversaciones más formalizadas.

Esto se reflejó en el hecho de que estas últimas eran relacionadas con previos procesos de recopilación de información (entrevistas, grupos focales) de distintas instituciones gubernamentales y organismos internacionales.<sup>81</sup> Las conversaciones informales y el énfasis en crear un vínculo de confianza con las familias, concorde a mi intención de indagar más allá de los discursos institucionalizados, fueron una alternativa acertada. Así, tanto la observación participante en las festividades y en la vida cotidiana como las conversaciones informales (como sobre sus historias de vida, por ejemplo) fueron centrales para el análisis de los datos recopilados.

## **3.2 II. Fase: “y en la migración encontré la etnicidad...”**

Para la segunda fase, mi residencia en la ciudad de Otavalo<sup>82</sup> (Febrero – Noviembre 2013) contribuyó a dos objetivos primordiales. El primero fue adquirir más

---

<sup>81</sup> Por ejemplo, no obtuvimos autorización para repartir las invitaciones a nuestro taller participativo en un campamento religioso para jóvenes migrantes. Aunque no recibimos una explicación directa de las autoridades, el argumento, según informantes que conocían a los organizadores, fue la suposición de que pertenecíamos a un determinado “proyecto” y buscábamos una sustentación para conseguir financiamiento. Nuestro informante mencionó que algunos han sido ya los casos (de recopilación de firmas e información) que no se concretan en alguna mejoría para las personas locales (Célleri 2011-2012, 19 de Febrero de 2012).

<sup>82</sup> Cabe recalcar que mi residencia en Otavalo, si bien me ayudó a tomar distancia, no significó necesariamente desvincularme de La Compañía. Durante este periodo realicé visitas esporádicas a las familias en La Compañía y seguí de cerca a las chicas jóvenes, quienes tenían menos permiso de salir a la ciudad de Otavalo que los jóvenes varones.

distancia del contexto familiar en La Compañía y profundizar en las propias percepciones de los jóvenes al respecto de sus deberes y derechos dentro y fuera del contexto de la autoridad familiar y comunitaria. El segundo objetivo fue profundizar en las dinámicas específicas relacionadas a su edad, es decir, comprender la socialización de los jóvenes migrantes y residentes en sus grupos de referencia en la ciudad de Otavalo. Para estos dos objetivos se utilizaron dos herramientas etnográficas centrales: la observación participante individual y "en pares", y las entrevistas semi-estructuradas a jóvenes migrantes.

La observación participante se centró en los lugares y eventos de recreación de los y las jóvenes en puntos estratégicos en la ciudad de Otavalo. La que denomino observación participante en "pares" (OPP) fue una estrategia colectiva (dos a cinco jóvenes investigadores) para participar tanto en eventos como en las actividades de dispersión (salidas nocturnas, eventos deportivos, etc.) Con esta estrategia los grupos de pares de jóvenes fueron más accesibles y se pudieron observar las dinámicas entre grupos.<sup>83</sup>

Paralelo a este proceso continuo de observación participante, se llevaron a cabo 30 entrevistas semi-estructuradas<sup>84</sup> a jóvenes viajero/as. Las entrevistas se basaron en una guía flexible con posibles preguntas enmarcadas alrededor de temas centrales de interés investigativo. Si bien esta guía de preguntas no tiene el carácter rígido de un cuestionario, permite la comparación más estructurada de una mayor cantidad de entrevistas (Schlehe, 2003, p. 78).

---

<sup>83</sup> Esto se convirtió en una estrategia después de experimentar que mi inclusión en grupos de pares en Otavalo no funcionaba de la manera esperada. El ser incluida como "grupo" en otro "grupo" fue más efectivo si existía una cierta similitud de edades y la curiosidad mutua por conocer a los "otros" integrantes, quienes no eran reconocidos como "locales". Esto provocó, la mayoría de las veces, una situación más distensionada, y colaboró a que los jóvenes y el equipo (hombres y mujeres) intercambiaran puntos de vista.

<sup>84</sup> A diferencia de las entrevistas estructuradas, éstas se caracterizan por una cierta flexibilidad en cuanto al orden y la forma de hacer las preguntas; lo que permite, por ejemplo, tomar en cuenta aspectos que no estuvieron considerados en la guía (Schlehe 2003, p. 79).

Después de mis experiencias en la primera fase investigativa, la estrategia seleccionada para mi pregunta de investigación sobre el rol de la construcción de la etnicidad fue explícitamente no preguntar por temas relacionados a ello. Debido a su connotación heterogénea y el potencial de su naturalización, constatado en la primera fase investigativa, partimos más bien de la identificación de los posibles motivos del retorno de esto/as jóvenes en los distintos campos sociales. Posteriormente el objetivo fue entender si y cómo están éstos conectados directamente o no con algún "origen" que ellos mencionen.

La guía para las entrevistas constó de 40 preguntas, que fueron asignadas conceptualmente a distintas variables, las cuales fueron producto del trabajo exploratorio de la primera fase. En total, se realizaron:

- 20 entrevistas con jóvenes viajeros que se desplazan hacia Sudamérica, especialmente a Colombia, provenientes de la Comunidad de La Compañía.
- 10 entrevistas a jóvenes que viajan a Europa y Estados Unidos desde la ciudad de Otavalo, las cuales permitieron ampliar la perspectiva y considerar las diferencias en cuanto a la edad y el género en distintos contextos socioeconómicos.

La "muestra" seleccionada cumplió el principio de la bola de nieve, en la medida en que un informante me llevó a otro. Del mismo modo, el criterio de selección me permitió incluir la heterogeneidad de las posiciones de los entrevistados (Schlehe, 2003, p. 83) fue central.

De igual forma, al plantear las variables e indicadores para las entrevistas, conté con la valiosa retroalimentación del equipo de jóvenes estudiantes de Quito y de los y las líderes juveniles de La Compañía vinculados al cabildo y a organizaciones juveniles, que, en su mayoría, participaron del taller en la primera fase. La

consideración de múltiples miradas sobre las dinámicas juveniles permitió una mejor comprensión e identificación de factores para el contexto en el que los jóvenes toman sus decisiones. Los entrevistados cumplían con los siguientes requisitos: tener entre 13 y 25 años de edad, haber nacido o tener familia o algún vínculo a una comunidad rural de la región de Otavalo (de preferencia La Compañía) y estar en un círculo migratorio hacia Colombia u otro país de Sudamérica.

Para poder contrastar la información y analizar la importancia de las variables de género, edad y posición socio-económica, se realizaron 15 entrevistas complementarias a jóvenes (o que se auto-identifican como tal a partir de los 25 años) y adultos que tienen o han tenido experiencias migratorias en su juventud y/o conocen bien la situación de sus localidades. Algunos entrevistados provenían de comunidades rurales conocidas por su historia de comercialización artesanal, como Peguche, Quichinche, o de familias urbanas que residen en la ciudad de Otavalo. Otros fueron jóvenes de comunidades con mayor incidencia de pobreza, como Ilumán, Camuendo, o Agato. Esto nos permitió prestar especial atención a las diferencias entre sectores urbanos y rurales, las trayectorias migratorias y las diferencias de género y edad en sus decisiones de retorno.

La aplicación de las entrevistas se llevó a cabo en entornos muy distintos. Tanto durante las festividades en la comunidad, en los hogares respectivos, en la ciudad de Otavalo o en lugares privados para evitar interrupciones o asegurar la comodidad del entrevistado. La  *saturación*  de la información en un momento dado de las entrevistas (es decir, cuando las respuestas no agregaban información completamente nueva) resultó ser un momento clave para concentrar la atención en la observación de campo e interpretar en sus contextos correspondientes las respuestas de los entrevistados.

Una parte de la investigación, aunque vinculada con un período mucho más reducido (dos semanas), fue compartir los viajes hacia Bogotá y experimentar la vida laboral de los y las jóvenes de La Compañía con quienes se mantuvo un contacto más cercano. Aunque no directamente relacionado con los jóvenes de La Compañía, pudimos conocer otros procesos políticos organizativos como consecuencia de la migración y la politización de la etnicidad (por ejemplo, el Cabildo Kichwa en Bogotá). Éstos fueron claves para tener un panorama general y diferenciar la inclusión o exclusión de los y las migrantes que retornan temporalmente a las redes en el lugar de “destino”, en comparación con los que se “quedan” o tienen su base residencial en Colombia.

### **3.3 Análisis de Datos:**

Después del trabajo de campo, una vez concluidas las fases de investigación descritas, los datos se revisaron y se codificaron sistemáticamente con el programa computarizado de investigación cualitativa MAXQDA. En una primera fase, este proceso permitió identificar los temas, las narrativas y las notas de campo relevantes para la pregunta de investigación. Además, en esta fase la codificación abierta permitió el desarrollo flexible de un sistema de códigos que demostraron tendencias y temas relevantes a partir de los datos adquiridos en el campo (Strauss & Corbin, 1990), especialmente sistematizados en las dimensiones de desigualdad social clase, edad, género y etnicidad.

En la segunda fase, el procesamiento de datos fue focalizado en las decisiones de retorno de los jóvenes y con base en los datos previamente acumulados. La elaboración de las categorías de análisis, siguiendo la propuesta de la teoría fundamentada (“*grounded theory*”) (Glaser, 1967), propone “teorizar” desde la

generación de datos. La ventaja de este método es que prioriza el proceso de reflexión y análisis durante la recopilación de los datos, frente a un modelo pre-elaborado e inflexible, a lo largo del desarrollo de la investigación (Hammersley, 1994, p. 205).

El modelo de Strauss<sup>85</sup> permitió tener una perspectiva circular investigativa; lo cual no significa la carencia de un proceso sistemático de análisis. Para este proceso, me basé en el análisis de contenido de Mayring (2007), el cual está sustentado en torno en la construcción de categorías analíticas acordes a la pregunta de investigación. Mayring define el análisis cualitativo de contenidos como un análisis de la comunicación y el lenguaje escrito. Para esto fue necesario, en caso de contar con audios como las entrevistas, transcribir toda la información (Mayring 2007:12). Los diarios de investigación también sirvieron como documentos investigativos y fueron muy útiles en la contextualización de las interpretaciones de las entrevistas.

Para Mayring, lo fundamental es poder comprender y comprobar el proceso analítico mediante un ejercicio de rigor sistemático (ídem.: 42). Este orden sigue un procedimiento teórico; es decir, se analiza el material bajo la lupa de la pregunta de investigación y los aportes teóricos elegidos (ídem.:45). La formación de categorías se basa en este proceso sistemático (ídem).

Para este trabajo, y especialmente en la segunda fase investigativa, esta metodología implicó trabajar de forma deductiva (*Inhaltliche Strukturierung*, ídem: 89) y, a la vez, realizar un análisis inductivo, para el cual desarrollé las categorías desde el material empírico (*Induktive Kategorienbildung*, ídem: 74-75). En este

---

<sup>85</sup> Strauss (1987:12) difiere con Glaser, e indica que la inducción, deducción y la verificación son absolutamente esenciales para la investigación científica. Actualmente, a partir de la incursión de la investigación cualitativa, se reconoce más ampliamente que las teorizaciones y conceptos se re-utilizan y se acomodan al diseño de la investigación, por lo que resulta complicado separar en este proceso las ideas provienen de teorías y conceptos pre-estudiadas, y las que se generan "exclusivamente" de los datos recopilados en el trabajo de campo (Strauss 1987).

sentido, el análisis de los datos adquirió un carácter circular, debido a que, en diferentes fases, se regresaba al análisis de los datos recopilados y de los recursos teóricos para su explicación. Aunque en un proceso investigativo es muy difícil establecer un orden fijo, con la herramienta del "árbol de códigos" y la opción de "in-vivo" del programa de análisis de datos MAXQDA, se pudieron diferenciar categorías analíticas que emergieron de forma deductiva (del tipo clase, género, etc.) de aquellas categorías inductivas que fueron utilizadas por los actores (por ejemplo, "emo"). Esto ha sido identificado como central en la discusión sobre la metodología al investigar y analizar la etnicidad (Célleri, Wittger, & Schwarz, 2013).

A continuación se resumen las 5 dimensiones centrales identificadas desde la discusión teórica:

1. Estructura familiar: se refiere a la situación actual de la vivienda de la persona en la comunidad y a la actitud que adopta en la familia, así como al papel que cumplen las personas mayores y hermanos menores, y si el orden de nacimiento y/o el género pueden influir en una decisión a favor o en contra de la migración.
2. Estrategia económica de la familia: contiene preguntas sobre las actividades de los miembros de la familia, y si existe o no una estrategia para la diversificación de los ingresos que influya en las decisiones migratorias.
3. Redes sociales - vida laboral en destino: indaga sobre el tipo de ingresos y de actividades que se llevan a cabo durante la migración, y en qué se diferencia su vida cotidiana en destino de la de origen. Por otra parte, se pidió a los encuestados que describieran su vida cotidiana en el lugar de destino con el fin de conocer exactamente la situación y la experiencia de cada persona.
4. Vida en su retorno a la comunidad: se pidió a los entrevistados que describieran su vida cotidiana en la comunidad, con el fin de indagar el tipo de obligaciones y

derechos en sus retornos. De particular interés fueron las diferencias entre ambos sexos en cuanto al volumen del trabajo a realizar, la posibilidad de uso del tiempo libre y las "libertades" o privilegios de los y las jóvenes en general.

5. Los grupos de referencia: interesaba el dónde, cómo y con quiénes los jóvenes pasan su tiempo libre. También fueron importantes los aspectos emocionales y la manera en que podrían estar afectando sus decisiones migratorias. Lo esencial fue diferenciar en qué aspectos los grupos de pares eran claves para la identificación con el origen.

Para la concreción de estas 5 dimensiones fue necesaria no solamente la revisión del material y la interpretación de los datos previamente recopilados en equipo, sino también el compendio de sugerencias de distintas corrientes académicas, que se fueron complementando.

### **3.4 El rol de la investigadora**

Para la investigación basada en un método etnográfico es fundamental construir relaciones de confianza con las personas involucradas. La confianza permite participar en la vida familiar y comunitaria tanto como investigadora como una persona "amiga" y "vecina", lo que implica una ética profesional y la continua reflexión sobre la propia posición en el campo. Como investigadora fue necesario informar y explicar de manera continua el objetivo y el tema de mi investigación. El rol de *vecina* y/o incluso *amiga* es mucho más complejo y difícil de separar del proceso investigativo. Aquí se comparten momentos personales en los que la separación de los roles tiende a desvanecerse en la interacción, lo que conlleva una reflexión sobre la información que podría ser utilizada sin irrespetar a las personas que brindan su confianza.



Estos aspectos han sido planteados frecuentemente en debates metodológicos en la antropología, y han sido un tema central en la redacción y la utilización adecuada de las notas de campo.<sup>86</sup> La solución en parte fue preguntar a las mismas personas si, a pesar de anonimizar sus datos, estarían de acuerdo en que la información otorgada se escriba en los diarios de campo. Asimismo, se realizó el compromiso de que toda la información recopilada sería entregada a la comunidad.<sup>87</sup>

Para la investigadora fue importante mantener una reflexión permanente sobre su posición en el campo, así como las maneras y momentos en que sus percepciones cambiaron. Otro punto fundamental fue estar consciente de que el proceso de levantamiento de información en el campo no es la expresión misma de la realidad de los jóvenes, sino el resultado de la manera en que ellos se comportan frente a la investigadora y la posición que ambos negocian durante la interacción.

En este proceso, estar consciente del respectivo posicionamiento en los diferentes campos sociales de investigación contribuye a una mirada más diferenciada para las posteriores interpretaciones de los resultados. La idea es básicamente explicitar la posición de la investigadora en relación tanto con los informantes como con los sujetos en los que se enfoca la investigación. Es decir, el hecho de ser "parte de" (*insider*) o ser considerado "el otro" (*outsider-extranjero*) puede ser el resultado simultáneo de varias situaciones y factores relacionados con la edad, el género y la etnicidad de la investigadora.

Por ejemplo, en mi caso, el ser categorizada como "*misha*" ("mestiza") dificultó mi acceso a la comunidad y a los grupos de jóvenes; en cambio, tanto mi residencia

---

<sup>86</sup> Ver por ej. Rapport (2002, p. 93).

<sup>87</sup> Otra de las preguntas que surgieron es si tiene sentido anonimizar la comunidad de donde provienen los informantes. Considero que un aporte científico más relevante sería ubicar esta discusión en las realidades de La Compañía y no en la de otras comunidades o localidades. Aunque existen algunos aspectos interesantes para la comparación.

en Alemania como la correlación de mi supuesto origen europeo con mi tez clara me facilitaron el acceso a otros. Después de un tiempo, las personas fueron conociéndome y esas diferencias como *misha* no fueron tan preponderantes. Otras, sin embargo, se volvieron más importantes, como el hecho de no hablar kichwa, el no ser católica, el querer ser independiente y salir por la noche; todo lo cual me diferenciaba de otras mujeres de la comunidad y, a su vez, me otorgaba otro tipo de derechos y privilegios.

A partir de mi experiencia, si bien coincido con la valiosa perspectiva crítica desde la literatura feminista poscolonial –que reflexiona las cuestiones de etnicidad a partir de las características y de la *posicionalidad* de la misma investigadora<sup>88</sup>, mi experiencia en el campo resaltó que las características y las *posicionalidades* personales –debido, entre otras cosas, a nuestra posición privilegiada de académicas–, pueden volverse menos o más preponderantes en las relaciones interpersonales una vez que la investigadora es parte activa de los diferentes colectivos en el campo. Por ejemplo, las diferentes adscripciones en torno a mi “origen *mishu*”, si por un lado resultaron fundamentales para establecer relaciones y tener acceso a distintas redes, pueden tornarse menos o más significantes. En especial en situaciones en que todos comparten la misma actividad; como, por ejemplo, en el trabajo colectivo agrícola, donde mi condición de mujer no hace la diferencia (todos ayudan en el cultivo), sino mi origen “urbano” (al no tener el conocimiento requerido).

---

<sup>88</sup> Sin embargo, no en todo momento uno es consciente de su posición, sino que más bien “se deja llevar” por las relaciones sociales. Con respecto a este tema, en años recientes, las ciencias sociales han puesto atención a la posición de las investigadoras en cuanto a las relaciones de poder en torno al género, la raza, la clase y la nacionalidad, y en cómo esta “posicionalidad” (positionality) influye en los procesos de investigación (Caldwell 2007, xiv); especialmente en la academia norteamericana, en donde las antropólogas reflexionan sobre, por ejemplo, las ventajas o desventajas de su adscripción como “mujeres negras” (afrodescendientes) en los diferentes escenarios de investigación (ídem.).

Con el objetivo de explicitar nuestras distintas posiciones dentro del trabajo de campo, expondré a continuación las diferencias que sí marcaron mis experiencias en el campo. Ellas se contrastan, además, con los testimonios de Hanna Klein, estudiante de la Universidad de Hannover, que aportó valiosamente a este trabajo como asistente de investigación.

Desde mi perspectiva de investigadora:

En general, ser mujer fue menos complicado de lo que esperaba. Aunque entablaba una relación más directa e inmediata con las mujeres jóvenes, para mí sorpresa los jóvenes varones líderes dentro de la comunidad fueron quienes compartieron la mayor parte de su tiempo conmigo, así como las mujeres adultas. Las mujeres jóvenes, además de que enfrentaban diversas ocupaciones en su vida diaria, tenían varios quehaceres domésticos, administrativos o educativos, y no tenían mayores libertades de "salir" a otras actividades.

Para mí el ser considerada *misha*, hecho asociado más que nada con mi origen quiteño/urbano, me permitió tener más libertad de participación en actividades a las que el acceso era prominentemente masculino. Tal es el caso de poder acompañar tanto a líderes comunitarios como a viajeros a la ciudad de Otavalo, o caminar en la comunidad por las noches. Mi residencia y mis estudios en Alemania, así como también mi "piel" percibida por ellos como "blanca", provocaba un poco de dificultades para clasificarme (entre "gringa" o "*misha*"), lo que me otorgaba bastante libertad por parte de las familias con quienes residía.

Mi edad jugó un rol central. A pesar de que mi diferencia de edad con Hanna Klein era de seis años, se evidenciaban claramente algunos contrastes. Por ejemplo, los jóvenes migrantes me respondían de forma muy distinta: más formal y con respuestas bastante cortas.

Sin embargo, la posición con respecto a mi edad se modificaba al cambiar de campo social. En la comunidad, los jóvenes me relacionaban directamente con las familias y/o líderes comunitarios de mayor edad (25-30 años); en mi estadía en la ciudad de Otavalo, en la segunda fase de investigación, mi estrategia fue cambiar mi vestimenta a un estilo "más juvenil" y frecuentar espacios distintos. La percepción de los y las jóvenes hacia mí también cambió, y me incluyeron en sus actividades con sus grupos de referencia. Sin embargo, tan pronto me relacionaban con la comunidad (al encontrarme con alguien adulto o hablar sobre sus familias), cortaban el contacto conmigo.

Desde la perspectiva de Hanna Klein (Equipo de investigación):

La percepción que los jóvenes tuvieron de mí me otorgó una posición distinta a la de Daniela Céleri (DC). El ser mujer, joven y "gringa" (de origen europeo) cambió mi rol en los diferentes campos de investigación. En los párrafos siguientes voy a distinguir entre la ciudad de Otavalo, como un espacio urbano vinculado más a los grupos de referencia de los jóvenes, y a la comunidad, que, según mi forma de ver y la manera en que sus habitantes me percibían, estuvo más relacionada con la familia y las normas/reglas comunitarias.

Compartir mi tiempo con los jóvenes "viajeros" en la ciudad no fue ningún problema en mi condición de género; por el contrario, los informantes que estuvieron interesados en establecer contacto conmigo fueron en su mayoría de sexo masculino. Esto tuvo que ver, principalmente y por varias razones, con mi origen extranjero. En un inicio, ellos asumieron que yo no tendría relaciones con sus comunidades y sus familias, y tampoco me vincularon con las normas y el control social en la comunidad. Por esta razón, no representaba un "riesgo" para ellos de alterar, por ejemplo, sus dinámicas entre pares, y me otorgaban más apertura en las conversaciones, lo cual me permitió participar en varias de sus

actividades, a diferencia de DC. Es decir, a mí, como la más joven, me veían más cercana a ellos, y no como una "autoridad".

En segundo lugar, durante las entrevistas y, en general, en las conversaciones, pude inquirir sobre su "cultura" sin que mi desconocimiento de lo que significa ser "indígena otavalo" resultara ofensivo; contrario a lo que ocurriría con un *mishu* (como de hecho ocurrió con otros miembros del equipo de investigación que eran estudiantes de Quito). Ellos, pacientemente, con orgullo y motivación, me explicaban su significado y lo que esto implica. Como *misha* de origen ecuatoriano, no hubiera podido simplemente ignorar "la cultura indígena", más bien yo estaría directamente vinculada a la larga historia de discriminación de los *mishus* hacia los "indígenas", cosa que fue resaltado frecuentemente por los abuelos en la comunidad.

Por último, los y las jóvenes están acostumbrados a las personas extranjeras, porque el mercado textil de Otavalo es un lugar turístico, y manejan una percepción de los gringos como consumidores potenciales y con un poder adquisitivo alto.

Del mismo modo en que establecer contacto con las y los jóvenes migrantes en la ciudad fue más fácil de lo que imaginaba, en las comunidades los jóvenes actuaban de manera diferente, y se me dificultó mucho más el acceso que a DC, quien había vivido ahí previamente. Las reglas de este campo social son asumidas por los jóvenes en manera distinta de lo que pasa en la ciudad de Otavalo; por lo tanto, no me dieron acceso a sus grupos tan fácilmente, y una explicación recibida por uno de los viajeros fue que era "mal visto" estar con mujeres ("externas") dentro de la comunidad.

Los y las jóvenes líderes y, en general, la gente de la comunidad me recibieron con brazos abiertos y mucha confianza por la relación que DC había establecido el año anterior. Sin embargo, yo no estaba tan involucrada con las familias y, aunque fue más sencillo el acceso a los jóvenes y las familias, me permitió un mayor desplazamiento en la comunidad y en las fiestas (Inti Raymi), así como a la hora de relacionarme con diferentes grupos sin vincularme a ninguno en especial. Al ser extranjera, no hubo problema con no asistir a misa, fumar y vivir sola como mujer soltera.

#### Ambas investigadoras.

Desde nuestras experiencias concluimos que las diferencias en cuanto a etnicidad y edad en nuestras propias posiciones como investigadoras nos permitieron reflexionar y entender las dinámicas entre los grupos de jóvenes, las cuales dependieron del contexto y de su percepción de ese contexto en específico. Éste puede o no diferir de las percepciones de personas “adultas” o de personas jóvenes con otro estatus dentro de la comunidad.

### **3.5 Conclusiones**

En la primera fase, en comparación con otros estudios basados en métodos de investigación social empírica, opté por un período de investigación más largo y por hacer residencia permanente en la localidad. Ambos hechos son fructíferos en el campo de la antropología para la comprensión de las realidades locales y las distintas perspectivas existentes alrededor de un tema específico (Colson & Foster, 1976, p. 495). Este método corresponde con mi pregunta de investigación, la cual está directamente ligada a las “percepciones” de las personas sobre determinadas

categorías o grupos específicos e incluso intenta articular temas que se insertan en dinámicas individuales y familiares relacionadas al género y a la edad.

Cambiar de lugar de residencia me permitió comprender las dinámicas familiares y comunitarias desde la perspectiva de los jóvenes y las diferencias en las relaciones de género tanto dentro como fuera del espacio geográfico de la comunidad de La Compañía. Cabe recalcar que mi residencia en Otavalo, si bien me ayudó a tomar distancia, no significó necesariamente desvincularme de La Compañía. Por ejemplo, también realicé visitas esporádicas a las familias en La Compañía y seguí de cerca a las chicas jóvenes, quienes tenían menos permiso de salir a Otavalo que los jóvenes varones.

Contrario a las conclusiones de los estudios que toman la "comunidad" como un tipo de espacio étnico o de cohesión social dado para relacionarlo directamente con el retorno de los migrantes (cap. 2.2), descubrí que las decisiones de retorno de los jóvenes son complejas, y que no sólo la "etnicidad" no es algo explícito, sino que únicamente se hace evidente cuando "dejamos de investigarla".

El tema de la representatividad es otro punto importante de destacar. En un estudio etnográfico este aspecto nos lleva a evaluar la muestra, la unidad de análisis y el estudio de caso. La muestra, como previamente he expuesto, fue explícitamente "accidental" (a través de informantes que nos llevaron a otros informantes) y lo suficientemente heterogénea para ayudarme a comparar otro tipo de variables que serán expuestas más adelante. No obstante, no fue la intención de este trabajo el buscar la representatividad, y la misma metodología etnográfica advierte que estas experiencias no pueden ser generalizadas para otros contextos.

Más aún, si partimos de que la etnicidad en esta investigación no es una variable explicativa (por eso dejamos de “buscarla”) o una “característica” de un individuo (“el ser kichwa Otavalo”), como Gabbert apunta:

The important question, then, is not what a person is (German, Fulbe, Indian, etc.), but in which contexts and under which circumstances he identifies himself or is identified by others with reference to a certain category (Gabbert, 2001, p. 463).

Se vuelve ineludible entonces considerar la etnicidad como un objeto mismo de estudio, es decir, su análisis histórico sobre las condiciones y contextos en que estas categorizaciones se llevan a cabo. Esto es un paso central previo a comprender la interacción de los individuos y el uso de categorías étnicas en los distintos contextos investigados (Cap. 5). Cabe recalcar que, debido al limitado alcance del presente trabajo, además de la etnografía realizada con los y las jóvenes de la comunidad La Compañía, no se pudo llevar a cabo un análisis de fuentes históricas en los archivos para resaltar las perspectivas de los actores en una época histórica específica. Sin embargo, existe una extensa literatura secundaria sobre la construcción de lo indígena en Otavalo, la cual intento articular con varios estudios que se enfocan en la movilidad social y geográfica del cantón. Esta articulación me permite releer la historia de la construcción de un origen “indígena” en el Cantón Otavalo y establecer las bases para la comprensión de mi caso específico de estudio sobre la Compañía.



## 4. La migración y la construcción de lo “indígena” en Otavalo - Ecuador

El punto de partida de este capítulo es el rol que cumple la movilidad geográfica en la construcción de “*comunidades imaginadas*”, tanto a nivel nacional como a nivel local y transnacional. En este aspecto, se entiende la etnicidad, tal y como previamente fue esbozada en el capítulo 1, como un proceso de categorización social. Por lo tanto, parto de que

etnicidad, raza, clase, género y generación no son categorías inherentes y <naturales> de los procesos de desigualdad social, y adquieren su significado o importancia en sus respectivos contextos culturales e históricos (Gabbert, 2007, 127, traducción de la autora).

La perspectiva histórica es indispensable para entender los procesos de categorización social, tales como la etnicidad. El objetivo de este capítulo es delinear históricamente la construcción de “lo indígena” y lo “nacional” a través de procesos de movilidad geográfica y social. El caso de Otavalo me permite articular procesos de etnización y movilidad geográfica que, si bien son específicos de la región, sirven de base para comprender la importancia de la movilidad social y geográfica en procesos de etnización en el Ecuador.

Aunque existen varios trabajos históricos que se centran en el caso de Otavalo, en general en el Ecuador esta articulación no ha sido trabajada a profundidad, por lo que mis fuentes son limitadas. Por otra parte, como se mencionó previamente, mi extenso trabajo de campo acotó el tiempo dedicado a hacer trabajo de archivo y búsqueda de fuentes primarias. Opté más bien por rescatar varios trabajos, tanto sobre migración internacional e interna como sobre debates agrarios, con el

objetivo de articularlos a perspectivas sobre movilidad, género y edad. Esto me ayudó a deconstruir un problema central que encontré en varias de las investigaciones sobre Otavalo, las cuales, si bien hacen un valioso aporte en cuanto a la especificidad histórica de la región y de la historia de la Sierra Central ecuatoriana, frecuentemente conciben a los otavalos como un colectivo o un grupo homogéneo.

Por ejemplo, al discutir las razones por las que la producción de textiles de los otavalos alcanza nichos en los mercados internacionales, se atribuye gran parte de su éxito a su "continuidad histórica" como artesanos comerciantes, incluso antes de la época colonial (Kyle, 2003). Por esta razón, la primera parte del presente capítulo consiste en un recorrido por la historia precolonial y la administración española, lo que me permite comprender la transformación de la categoría "indio"-indígena articulada a la movilidad de los actores en ambos periodos.

En cuanto al periodo precolonial, varios historiadores, desde los años 1980, asumen una visión crítica sobre el Imperio Inca, y se enfocan en las jerarquías sociales y el poder político del inca (Borchart Moreno & Moreno Yáñez, 1989; Silverblatt, 1987). Estos autores se inspiran en parte en los trabajos pioneros de Murra (1975), quien propone un modelo distinto para entender el imperio incaico, atravesado por la movilidad, modelo que se puntualiza en este sub-capítulo. Del mismo modo, a finales de los años 1980 y durante la década de 1990, surgieron trabajos que podrían indicar la existencia de mercados y comerciantes mucho antes de la llegada de los españoles; hecho que da un giro a los debates sobre "la primera transición al sistema capitalista", al demostrar formas tempranas de mercantilismo, previas a la llegada del sistema colonial (ej. Moreno Yáñez & Salomon, 1991; Murra, 1995; Ramírez, 1995). Estos trabajos otorgan herramientas para interpretar el caso de Otavalo y la categoría *mindaláe* vinculada a la movilidad y el comercio.

En una segunda parte –sin que mi objetivo sea una reinterpretación general de la historia de Otavalo, la cual ha sido esbozada en numerosos trabajos–,<sup>89</sup> recorro las fases históricas del sistema de hacienda y el rol central del Estado desde el siglo XIX (en la época de la independencia), hasta el siglo XX (en la época desarrollista). Pretendo así puntualizar los aspectos que marcarán las pautas para la posterior producción textil, y que influirán directamente en la definición de las categorías étnicas relacionadas con los procesos migratorios y de diferenciación social hasta la actualidad.

Como parte final, en cada fase histórica, además de especificar las condiciones económicas y políticas que enmarcaron el desarrollo de la región nor-andina en la producción textil, se esbozan limitadamente aspectos sobre género y edad, los cuales aportan a la comprensión de estas categorías que giran en torno a la migración y la etnicidad.

## **4.1 El gobierno inca y la movilidad como práctica de expansión**

A finales del siglo XV, los incas inician un esfuerzo por controlar a una población de más de 10 millones de personas repartidas en un centenar de grupos poblacionales con distintas lenguas y localidades. En tan sólo cuatro décadas –hasta la llegada de los españoles–, el reino inca se expandió ampliamente y conformó un complejo sistema de gobierno llamado Tahuantinsuyo. Como su nombre quechua lo indica, el Tahuantinsuyo estuvo conformado por cuatro regiones: Chinchansuyo (norte), Collasuyo (sur), Cuntinsuyo (este), Antinsuyo (oeste).

---

<sup>89</sup> Ver, por ejemplo Moreno Yáñez y Salomon (1991); Moreno Yáñez (1989); Salomon (1973), Borchart Moreno (2006b, 2007), Guerrero (1977, 2010).

Hacia el norte, su gobierno llegó incluso hasta lo que actualmente constituye la frontera norte entre Ecuador y Colombia (Pasto). Esto fue posible gracias a pericias militares, alianzas estratégicas y, sobre todo, a la utilización de nichos ecológicos ubicados en distintos niveles de altitud, lo que Murra (1975) denomina como el modelo del “archipiélago vertical”.

Los archipiélagos verticales conformaron un sistema que permitió al Estado Inca garantizar el acceso a los recursos de los sistemas montañosos. Estas estrategias de sobrevivencia están basadas en el parentesco, la producción agrícola y en las actividades de pastoreo en los ecosistemas de distintas altitudes. El concepto de archipiélago vertical complejiza la visión sobre el Imperio Inca y su forma de gobierno, al vincularlo con la movilidad y la organización socioeconómica en distintos pisos ecológicos. Cabe recalcar que Murra, además de estudiar la organización económica del Estado Inca, se centra en la hegemonía cultural de sus organizaciones sociales, con lo que articula pioneramente la antropología con la historiografía.

Para el funcionamiento de este modelo, la movilidad fue una pieza clave tanto para el control estatal de la población como para el aseguramiento de recursos necesarios para la sobrevivencia de las comunidades bajo el régimen inca. A continuación esbozo las categorías que expresan estas movilidades, con el fin de comprender de mejor manera ambos puntos y su centralidad en los debates sobre Otavalo.

#### **4.1.1 El acceso y el uso de los recursos**

El modelo de archipiélago vertical desarrollado por Murra en la región del Puno peruano explicaría, por ejemplo, la particularidad de la sierra nor-andina, en donde

dos productos de distintos pisos ecológicos, como las papas y el maíz, pueden ser cultivados en la misma extensión de tierra (Ramón Valarezo, 1987, 51-52.). La diferencia con el actual Ecuador es que las colonias ocupaban un territorio más pequeño, lo que Udo Oberem denomina “microverticalidad” (Oberem, 1981b). Los suelos nor-ecuatorianos, al estar localizados en alturas más bajas, los llamados páramos (y no en las punas, como es el caso de Perú<sup>90</sup>), suelen tener cenizas volcánicas y un clima más húmedo, lo que los hace más fértiles que los del Puno peruano. Por esta razón, la producción en pequeños pedazos de tierra se considera más efectiva.

Además, la distancia depende de la altura de los Andes y su topografía. La cordillera en el Ecuador es más baja y estrecha que en el Perú o Bolivia. Mientras que recorrer las distancias entre altitudes tropicales, ríos de los valles y áreas de maceta del Titicaca podría tomar semanas, las distancias en la sierra norte eran alcanzables en una misma jornada. Por lo tanto, sus habitantes podían regresar el mismo día a su residencia habitual en su respectiva colonia (Oberem, 1981b, Kaarhus 1989 #329: 67). Este hecho pudo haber influido en las trayectorias migratorias cortas y en la construcción de un vínculo más estrecho con sus comunidades de origen.

#### **4.1.2 Autonomía de las colonias incas**

En general, durante el gobierno inca la producción se mantuvo en unidades menores, denominadas *ayllus*, compuestas por grupos de parentesco y linajes que pertenecían a una organización mayor llamada cacicazgo (Moreno Yánez, 1984,

---

<sup>90</sup> Ambos son ecosistemas altos andinos dominados por pastos; sin embargo, en general, la puna es un ecosistema más seco, con una vegetación muy distinta. En Ecuador, por ejemplo, se reconoce un páramo secundario o degradado (que es similar a la puna) porque se quema la vegetación primaria para tener más pasto para los animales.

p. 29). La constitución de estos cacicazgos o señoríos fue posible gracias a las alianzas de guerra, las cuales se consolidaban a través de los sistemas de parentesco.

A pesar de la escasez de fuentes sobre el Imperio Inca en la zona nor-andina, algunos autores resaltan la existencia de un conjunto de cacicazgos preexistentes a la conquista inca de la zona (500 d.C – 1532 d.C), y que resistió la invasión entre 1500 y 1515 (Oberem, 1981a cit. en. Kaarhus, 1989, p. 85). Otavalo se sumó a las luchas de resistencia protagonizadas por los Caranquis.<sup>91</sup>

Con respecto a Otavalo, una perspectiva crítica sobre las mismas fuentes indica que no existe evidencia suficiente ni de una unidad política pre-incaica ni de la presencia de “cacicazgos” (Caillavet, 1985, p. 409). Más bien, todo parece sugerir que en Otavalo el jefe máximo no fue el inca, sino un señor aborigen llamado *otavalango* (Caillavet, 1985, p. 413).

A diferencia de lo que ocurrió en Quito, el Imperio Inca en esta zona no tenía una estructura administrativa expandida, y respetó la autoridad local precedente; a quien más tarde la encomienda de Otavalo, durante la administración española, le debería su nombre (Caillavet, 1985, p. 419). Este hecho no es irrelevante, pues de ahí deriva un tipo de poder local en Otavalo que negoció directamente con la Corona debido a su importancia económica. Este respeto por el poder local, más que evidenciar algún tipo de fragilidad del dominio incaico en la frontera norte, demuestra las negociaciones de adhesión que los Incas hacían a cambio de respetar la autoridad de los líderes locales (Caillavet, 1985, p. 411). Esto le permitía

---

<sup>91</sup> La mayor resistencia a la conquista inca la protagonizan los caranquis, a quienes se suman los señoríos de Cayambe, Otavalo y Cochasqui. El ejército inca logró derrotar a los caranquis sólo en la batalla de Yacuarcocha, en la actual provincia de Imbabura. De ahí el origen del nombre de la laguna de Yacuarcocha, situada al norte de Otavalo, cuyo significado en español es “lago de sangre”, nombre que recuerda la muerte en la batalla de más 30.000 caranquis Moreno Yáñez (1984, p. 30). Posterior a esta derrota, tanto la actual región de Otavalo, en esa época llamada Sarance, como la Real Audiencia de Quito, sobre la cual se asentó la población caranqui, se convirtieron en centros administrativos incas Kaarhus (1989, p. 85).

a los Incas, por un lado, mantener su asiento productivo local con base en la estructura organizativa del ayllu, con su respectiva autoridad; mientras que, por otro lado, lograron mantener el control de diversas zonas productivas a nivel supralocal y negociar con las autoridades regionales como los cacicazgos (Landazuri Soto, 1959, p. 5). Así, las pequeñas colonias o ayllus, podían acceder a varios tipos de recursos que le permitía su autonomía económica (Lorandi, Salazar-Soler, & Wachtel, 2003) y, a su vez, cohabitar en un mismo territorio con otras poblaciones (Salomon, 1980, p. 33).

#### **4.1.3 Etnicidad y movilidad: la categoría *mindaláe***

Respecto a las estrategias del gobierno inca, el punto clave a destacar es la movilidad, que se presenta como uno de los fundamentos para la comprensión de su estrategia expansionista, y que respondió al objetivo de aprovechar los recursos en distintas zonas ecológicas y asegurar la sobrevivencia de las distintas unidades poblacionales. En este aspecto, si bien existieron estrategias de movilidad colectiva en todo el Tahuantinsuyo, se evidencia otra categoría denominada *mindaláe*, especialmente en la zona nor-andina, estrechamente vinculada al desplazamiento de personas para el intercambio de productos entre varias regiones del actual Ecuador.

Un aspecto poco discutido en las fuentes, pero que juega un rol central en esta investigación, es la flexibilidad de las fronteras pre-incaicas y las distintas trayectorias migratorias articuladas al comercio e intercambio de la época. Las fronteras de Otavalo, tal y como son descritas en las crónicas y en la literatura en general, parecen no existir en la época pre-incaica (Caillavet, 1985, p. 418).<sup>92</sup> Las

---

<sup>92</sup> Caillavet concluye al respecto: "A nuestro parecer, se puede concluir que la segmentación territorial Pasto/Otavalo/Quito es en gran parte creación incaica, necesaria para realizar una penetración por etapas, pero

relaciones económicas desde Otavalo hacia Pasto muestran la intensa movilidad e intercambio de recursos, lo cual se expresa en un sistema institucionalizado de asentamientos poblacionales que se trasladan para aprovechar los recursos en las distintas zonas ecológicas (Caillavet, 1979, pp. 347–348; Salomon, 1986/2011, p. 205). En estos asentamientos existía un intercambio entre personas de distintos orígenes. Incluso, en todo el Tahuantinsuyo se alojaban tanto los *camayos*, quienes eran delegaciones de varias comunidades remotas, junto a los *mitmas*, los cuales eran grupos de poblaciones que se trasladaban periódicamente en su conjunto y se asentaban en otras localidades asignadas por los incas (Salomon, 1986/2011, p. 206). Ambos tenían distintas obligaciones y derechos en estos asentamientos. A diferencia de los mitmas, los camayos tenían obligaciones tributarias tanto en los lugares en que estaban estacionados como en sus respectivos asentamientos de origen, a los que seguían perteneciendo a pesar de su movilidad (ídem).

Salomon (1980:169) denomina con el término *mindaláes* a una élite de especialistas que se encargaron del comercio en Quito y que gozaban de cierto tipo de privilegios al proveer de bienes imprescindibles y cotizados tanto al inca como posteriormente a la esfera española. Es decir, a diferencia de los *cayamas*, los *mindaláes*, también llamados “indios mercaderes”, no necesariamente tenían obligaciones con su comunidad de origen, mas sí requerían de la autorización directa de los caciques, ya que éstos los proveían directamente de bienes exóticos.

Debido a que la producción textil en la época incaica fue valorada como un símbolo de estatus y era utilizada para exteriorizar el poder político de la élite, es muy probable que los bienes exóticos estuvieran más relacionados con la producción textil. Es más, los incas permitían a los campesinos trabajar en los *Ayllus* o tierras comunales, para lo que les exigían como tributo telas y alimentos.

---

que no corresponde a un panorama étnico autóctono” (Caillavet 1985, p. 418).



Incluso existen evidencias hasta 1562 de la existencia de la categoría *cumbicamayo*, que hace referencia a los artesanos especializados en la confección textil en el Imperio Inca. Algunos autores coinciden en que algunos *cumbicamayos* se ubicaron en la zona de Otavalo, e incluso podrían haber sido agrupados en una misma localidad (Rivera V., 1988, p. 27).

El desarrollo de la estética y la técnica en la producción textil jugó un rol importante debido a que en todo acontecimiento civil, social, militar o religioso se donaban, ofrendaban, quemaban o intercambiaban textiles. Los textiles y el tejido eran objetos de prestigio y, por lo tanto, de diferenciación social. Es decir, reflejaban la jerarquización de las élites incas y contribuían a afianzar relaciones de poder (Murra, 1975). Ser categorizado como *mindaláe*, por lo tanto, era símbolo de prestigio y diferenciación social, y reflejaba un estatus distinto al de, por ejemplo, la categoría *cayama*. A diferencia de los *cumbicamayos*, los *cayamos* no estaban vinculados a los textiles: aunque eran tan móviles como los *mindaláes*, su condición estaba determinada por el uso de recursos estratégicos para la sobrevivencia. Lastimosamente, contamos con muy poca información de los *cumbicamayos* como para establecer diferencias o semejanzas con los *mindaláes*.

Otro punto a favor de la posible relación entre la movilidad de los otavalos y su vínculo directo con la categoría *mindaláe* es que éstos recorrían grandes distancias, a diferencia de las poblaciones directamente relacionadas con la agricultura, lo cual indicaría que su procedencia podría ser más lejana de los centros administrativos españoles. Esto coincide con la evidencia de que la mayoría de *mindaláes* residieron en la ciudad de Quito (Salomon, 1986/2011, 190, 210). A partir de 1600, sin embargo, se encuentran evidencias de *mindaláes* en Pasto y en un lugar llamado Mindalá, al sur de Colombia.

La existencia de esta categoría en Otavalo se podría confirmar solamente a través de una especie de entidad corporativa conformada en Cayambe y Sangolquí, que estaba sujeta al cacique principal, pero que "tenía el privilegio de vivir extraterritorialmente" (Salomon, 1986/2011, p. 194). Este hecho, sin embargo, no es suficiente para plantear su existencia en Otavalo, porque se podría confundir, por ejemplo, con la existencia de las colonias *mitimaes*, que también vivían extraterritorialmente.

Además, otro hecho problemático en cuanto a la interpretación de esta categoría es su relación con la característica "comerciante" fuera de Quito, ya que, como el mismo Salomón afirma, no se podría aseverar la existencia de mercados nativos fuera de Quito. Apoyado en registros de la administración colonial, este autor demuestra la existencia de los mercados llamados "tiangueces"<sup>93</sup> en esta zona (Salomón 1986/2011: 190). Sin embargo, no está claro si la expansión de las actividades de los mindaláes se debe a la propia expansión de los mercados (tiangueces) en la Colonia o a la continuidad de los mismos desde épocas anteriores (Ramírez, 1995, p. 142). Si bien existe suficiente evidencia de que el sistema de archipiélago vertical posibilitó condiciones para el intercambio entre poblaciones distintas en el sur, en las zonas nor-andinas no parece existir una correlación clara que confirme la existencia de estos mercados antes de la Colonia (Ramírez, 1995, pp. 142–143).

Independientemente de la existencia de mercados precoloniales, un aspecto interesante a resaltar es la diferenciación socioeconómica reflejada en el estatus (derechos y deberes) con relación a la movilidad y la función laboral. En este sentido, para entender su funcionamiento y expansión, los traslados de diversos funcionarios y trabajadores fueron constantes. Junto a la expansión de las redes de

---

<sup>93</sup> Agradezco la observación de Wolfgang Gabbert sobre la semejanza de esta palabra con la del idioma nahuas en México. Este hecho podría indicar que existían intercambios comerciales incluso con Mesoamérica.

caminos y puentes, se instalaron varias categorías de trabajadores móviles temporales o permanentes con distintas funciones y relaciones con su comunidad de origen en el Tahuantinsuyo (Lorandi & Rodríguez, 2003, p. 131). En cualquier caso, no se pueden entender estas categorías sin su directa relación con la posición socioeconómica, en cuanto al pago de tributos y la movilidad.

La categoría *yanaconas* (o *yanas*), por ejemplo, hacía referencia a servidores de tiempo completo que generalmente eran “liberados” de su comunidad de origen debido a que prestaban servicios directos al soberano inca. Cabe la duda de si *yanaconas* era un tipo de categoría social exclusiva para los servidores de las familias reales incas; no obstante, ciertas evidencias indican que era una categoría directamente ligada a la posición socioeconómica de las familias. Por ejemplo, a los *curacas* también se les asignaba un cierto número de *yanas* dependiendo del rango social alcanzado (Rostorowsky, 2005, p. 18). Del mismo modo, varios *curacas* pertenecían a esta categoría cuando brindaban servicio a las familias reales incas (ídem.). Además, los *yanas* pasaban a depender totalmente del inca o de quien les fuera asignado por éste; sin embargo, al ser trabajadores del Estado inca, tenían una posición privilegiada (Lorandi & Rodríguez, 2003, p. 141) en comparación a quienes estuvieran más vinculados al cultivo de la tierra.

La labor de los mercaderes está más relacionada con la agricultura, y confirma que la movilidad no era una característica exclusiva de la gente privilegiada y cercana a la élite, como los *yanas* y *mindaláes*. Los mercaderes también participaban en los *tiangueces* de Quito. Sus productos prevenían de excedentes familiares agrícolas. al parecer, su origen era más humilde y, aunque llegaron hasta la Amazonía para proveer de bienes comestibles o especies (como de sal), no recorrían tan largas distancias como los *mindaláes* (Salomon, 1986/2011, pp. 210–211). Es decir, su punto de partida y de residencia era su *llacta* (comunidad de origen) (ídem.).

En este tipo de intercambios a larga distancia los (y las<sup>94</sup>) mindaláes tendrían una ventaja decisiva, ya que no tenían obligaciones tributarias con sus comunidades de origen, al no estar vinculados a las actividades agrícolas y al obtener protección directa de los caciques. A esto apunta Ramírez, quien, a pesar de estar de acuerdo con Salomón, resalta el rol político de los mindaláes sobre su rol como comerciantes. Así, su función principal sería la de políticos o embajadores con objetivos redistributivos o seguidores de simples normas de hospitalidad, con el objetivo de retener las alianzas de sus caciques (Ramírez, 1995, pp. 142–143; Salomon, 1978, p. 975).

De la misma forma, sobre la categoría *mitmae*, a partir de la inclusión de aspectos de género y edad, existen reinterpretaciones en la región de Otavalo que siguen la misma tendencia. A diferencia de la categoría yana, como *mitmae* son clasificadas las personas que se han trasladado sin perder necesariamente sus vínculos con la localidad de origen (Lorandi & Rodríguez, 2003, p. 130). Los yanacunas, al ser servidores reales, podían movilizarse, aunque seguían perteneciendo al gobierno central y no a sus respectivas localidades. Como planteé anteriormente, los *kurakas* en la región andina cumplían sus funciones de supervisión a través de los *mitimaes* (*mitmaq*), quienes pertenecían a una comunidad determinada y cumplían "turnos" de desplazamiento para trabajar en terrenos ubicados en las localidades más lejanas. También existían *mitmaes* que eran relocalizados permanentemente (Spalding, 1991, p. 403).

En el contexto de Otavalo, a pesar de las dificultades de verificar estos datos debido a la corta duración del Tahuantinsuyo y de estos asentamientos en la zona,

---

<sup>94</sup> No existen investigaciones a profundidad con respecto a las mujeres mindaláes; sin embargo, se evidencia que su origen etimológico está relacionado con el término *mindalá*, que significa "mujer comerciante de comestibles", lo que no está comprobado en su totalidad. Mas, si asumimos que, como en la actualidad, las mujeres participaban activamente en la economía familiar campesina (como, por ejemplo, en las actividades agrícolas), no sería muy sorprendente el hecho de que muchas mujeres pudieran comerciar verduras y demás comestibles por fuera de sus comunidades y que vendieran sus productos en los tiángueces.

se registran varias colonias de mitimaes al norte del Chinchansuyo (Moreno Yáñez, 1984, p. 37). Los mitimaes tenían la función de controlar poblaciones a las que llegaban a través de estrategias militares de desplazamiento, expansión de la organización social y cultural (lengua, usos y costumbres) y explotación de recursos (ídem).

Sin embargo, los registros de mitimaes en Otavalo son bastante reducidos como para representar colonias poblacionales enteras, y desaparecen completamente en la época colonial. Desde una perspectiva de género, Caillavet (1985) hace una reinterpretación valiosa de la función de los mitmaes y, en lugar de afirmar su estrategia de tipo poblacional, argumenta por una estrategia militar. En primer lugar, la autora demuestra que la categoría *wuambrakuna* ("jóvenes" en kichwa) designaba a un cuerpo de élite de jóvenes especializados en guerras, cuya fama estuvo ligada a su resistencia contra los incas (Caillavet, 1985, p. 411). Su función dentro de los mitmaes era netamente militar. Esto implica que estos mitmaes militares no venían acompañados de sus mujeres, lo que explica su reducido número (Caillavet, 1985, p. 409). Además, los mitmaes, en contraste con los yanaconas, no perdían sus derechos en la comunidad; por lo tanto, mantener su vínculo con sus parientes y su familia nuclear podía haberles permitido atender sus parcelas o cuidar a sus animales mientras duraba su ausencia (Lorandi & Rodríguez, 2003, p. 132). Esta categoría, entonces, podría indicar, más que una estrategia de desplazamiento poblacional, la función militar exclusiva de los mitmaes en esta zona, cuyas guarniciones desaparecieron una vez terminada la lucha con los conquistadores españoles (Caillavet, 1985, p. 409).

En conclusión, en la región de Otavalo las colonias categorizadas como mitmaes pudieron tener otras funciones relacionadas a las estrategias militares incaicas para expandir su imperio. En cuanto a la categoría de mindaláe, no existen suficientes

evidencias para fundamentar la existencia de grupos de comerciantes o viajeros móviles “preincaicos” categorizados como tal, por lo que el imaginario basado en una herencia “precolonial” de la categoría actual de “viajeros kichwa otavalos” es difícil de comprobar. Lo que se puede afirmar de manera general es que los mindaláes representaron la concepción de una élite indígena que pactaba con los caciques y no pagaba impuestos a su comunidad de origen, como sí lo hacían, por ejemplo, las colonias mitmaes, los yanás u otros trabajadores móviles.

Además, una mirada a estas categorías nos lleva a concluir que el Estado inca no sólo consiguió construir una estructura que priorizaba la autosuficiencia de las colonias conquistadas, sino que también logró un sistema muy eficaz de supervisión fiscal, basado en la movilidad y el vínculo de sus poblaciones con la localidad de origen. Para el funcionamiento del modelo de gobierno inca fueron necesarias prácticas expansionistas que se sustentaron en el desplazamiento de grupos poblacionales enteros o fuerzas militares (mitmaes), parciales (cayamas) o individuos cercanos al inca con privilegios de movilidad (mindaláes, yanás). Esto permitió, a su vez, asegurar el poder del cacique, la integridad territorial por medio de intercambios y sistemas de redistribución y la autonomía económica y política de las colonias gobernadas.

Por otro lado, la diferenciación socioeconómica dentro de las mismas categorías nos brinda otra perspectiva sobre el dominio inca y la construcción de diferencias étnicas. El dominio inca respetó la autonomía local, se legitimó y basó su sistema de dominación en las jerarquías socioeconómicas más que en las étnicas, reflejadas en los distintos estatus de las categorías (por ejemplo, mindaláe o yanacona).

Con respecto a la etnicidad y a la construcción de un origen, es importante destacar que mantener vinculada a la población con un determinado lugar de origen significó una estrategia clave para mantener el pago de impuestos.

Esto se evidencia en la conexión de las colonias móviles, comerciantes, etc., quienes pagaban impuestos a sus comunidades de origen. Si bien esto continuó reproduciéndose en la época colonial, su relación con la localidad de origen en cuanto al pago de impuestos, no significó necesariamente la creencia colectiva en un origen común arraigado en un sentimiento de pertenencia local, sino que se trató claramente de una estrategia estatal. Como argumento a continuación, la concepción de la pertenencia a una localidad surge recientemente, en la época independentista, con el fracaso del sistema colonial y de las haciendas en la sierra central.

## **4.2 Economía colonial: Siglo XVI – XVII.**

Para la economía colonial, entre la segunda mitad del siglo XVI y finales del siglo XVII, la minería constituyó la principal fuente económica. En la zona norte de la región andina, que incluye la costa norte del actual Perú y la Sierra Norte del actual Ecuador, el oro y la plata fueron escasos. Los colonizadores, al llegar a la Real Audiencia de Quito, a pesar de constatar escasez, apostaron por la exportación de telas como motor de su economía. Esto se potencializó debido a la creciente demanda que surgió de los polos mineros en la zona andina del sur del Perú y en la región sur de Nueva Granada. Así, la producción de textiles les otorgó la posibilidad de pagar tributos a la Corona e importar productos de lujo, principalmente europeos (Meier, 1996, p. 74).

Por otro lado, los textiles eran intercambiada por plata, la cual era utilizada también para el pago de las arcas fiscales. La Real Audiencia de Quito se convirtió así en un centro productivo textil muy importante para la Corona Española y, por lo tanto, para su explotación y control. El sistema administrativo colonial se basó en el

control de la tierra, en la producción y en el poder político sobre la fuerza de trabajo a través de la violencia y gracias a dos sistemas institucionales: las encomiendas<sup>95</sup> y los obrajes. Otavalo es, en relación a este último sistema, un caso especial. No sólo porque los obrajes se diversifican y se adaptan rápidamente a los procesos socio-económicos de la época, a diferencia de otras regiones en Ecuador; sino porque, gracias a la temprana formación del corregimiento de Otavalo,<sup>96</sup> las encomiendas pierden poder muy temprano y establecen una relación directa con la Corona. Esto era de evidente interés para la Corona Española, ya que Otavalo se convirtió en uno de los centros económicos más importantes de la época, debido a su producción textil, sus ganancias tributarias y su densa población, que significó la existencia de una mayor fuerza de trabajo.<sup>97</sup>

Un aspecto importante y no suficientemente trabajado en la literatura sobre Otavalo, es el que concierne a las diferentes estrategias para captar la mano de obra, en especial las estrategias vinculadas a la movilidad de las poblaciones. Esta perspectiva del trabajo "móvil", que esbozo a continuación, busca contribuir a la comprensión de la diferenciación socioeconómica en Otavalo. Los desplazamientos específicos en Otavalo son difíciles de registrar en cifras; sin embargo, el análisis

---

<sup>95</sup> En las encomiendas, grupos administrativos coloniales tenían bajo su cargo una parte de la población indígena para su "catequización y protección". En retribución, los encomenderos tenían el derecho de recolectar tributos (Meier 1996, p. 75).

<sup>96</sup> El corregimiento de Otavalo, como jurisdicción administrativa, se establece en 1563, dos años antes de la Real Audiencia. Éste abarca varias encomiendas, las cuales tendrían la función de "proteger a los indios" Barros y (Horacio 1977, p. 66). En los Andes, el cargo de corregidor se había creado con la intención de proporcionar jueces, en primera instancia, para las zonas rurales, habitadas casi exclusivamente por indígenas que necesitaban ser protegidos de los abusos perpetrados tanto por los encomenderos como por los caciques. También tuvieron que cuidar de una adecuada instrucción religiosa que los encomenderos estaban obligados a proporcionar (Borchart Moreno 2006b, p. 202). En Otavalo, aunque no es claro cuándo exactamente reemplazó el corregidor a la figura del encomendero, a diferencia de otras regiones de la Sierra, éste quedó eliminado pocas décadas después de su instauración Borchart Moreno (2007, p. 317).

<sup>97</sup> Este hecho se evidencia precisamente en el proceso de formación de Otavalango como corregimiento en donde varias disputas de poder se llevaron a cabo Borchart Moreno (2006b). En 1573, Otavalo era una de las encomiendas más grandes y rentables; su dueño, Rodrigo de Salazar, era el segundo hombre más rico de la Real Audiencia y uno de los más conocidos por el uso de la violencia y el abuso de poder. Cuando falleció, en 1584, y tras un largo tiempo de vacancia al no haber heredero, la encomienda pasó al control directo de la Corona Real (Salomon 1973, p. 481; Meier 1996, p. 75).



demográfico pionero que realizó la historiadora Karen Powers en 1994 sobre la Real Audiencia de Quito en el siglo XVI y XVII brinda algunas pistas al respecto.

#### 4.2.1 Trabajo “móvil” en Otavalo S. XVI y XVII

El intercambio comercial de la producción textil de la Real Audiencia, por la plata proveniente del sur aseguró la economía y el pago de los tributos, y provocó una fiebre por instalar obrajes textiles. Éstos se ubicaron de preferencia en las zonas con más alta población indígena y bajo la suposición de que algunos artesanos incaicos expertos en textiles se localizaban en Otavalo (*cumbicamayos*), lo que hizo de esta población un sitio ideal para instalar obrajes (Rivera V., 1988, p. 27).<sup>98</sup>

El trabajo forzado dentro de los obrajes se destacó por ser objeto de violentas medidas de extorsión, como el endeudamiento y el secuestro de hijos u otros familiares (Meier, 1996, p. 77). En general, el siglo XVI en las Américas se caracteriza, entre otras cuestiones, por la creciente demanda de mano de obra en las minas y en los obrajes. En las interpretaciones históricas de la época colonial, la demanda de mano de obra se vincula frecuentemente a la alta tasa de mortalidad de la población indígena y a la migración masiva (Cordero del Campillo, 2001; Díaz del Castillo, Bernal & Cabañas, 1969). Sin embargo, Powers (1994) realiza un análisis diferenciado sobre el movimiento poblacional en la Real Audiencia de Quito durante este periodo y llega a la conclusión de que, a pesar de la creciente mortalidad como consecuencia de la conquista española, la tendencia demográfica

---

<sup>98</sup> En el actual Callejón Interandino ecuatoriano funcionaron 80 obrajes y 100 obrajuelos (Tyner 1976, p. 117) y, en el caso específico de Otavalo, se tienen datos de dos obrajes pertenecientes a la Corona Española: el de San Luis de Otavalo y el de Peguche. Ambos se fundan entre 1575 y 1630, y coinciden con el primer auge minero del Virreinato de Perú. El primer obraje empleó, durante más de 100 años, a un promedio de 500 indios, y fue considerado como una de las empresas más grandes dentro del mundo colonial (ídem.). Posteriormente, en 1613, se funda el obraje en la actual comunidad de Peguche, con 200 indios obreros (Guerrero 1977, p. 68). En la economía colonial, los obrajes textiles juegan un rol fundamental, lo cual ha sido estudiado a profundidad (por ej. Caillavet 1980; Guerrero 1977, p. 68).

de las poblaciones indígenas se mantiene estable a finales del siglo XVI, e incluso se incrementa hacia finales del XVII (Powers, 1994, p. 64). Si bien en un principio las violentas arremetidas de la colonia española provocaron un amplio desplazamiento de la población nativa hacia las montañas occidentales y orientales, la expansión colonial entre 1570 y 1590 genera un retorno de las poblaciones a la Sierra Central, y mantiene estable su población a finales de este siglo (Powers, 1994, p. 89).

La estabilidad demográfica de Otavalo<sup>99</sup> se puede explicar también debido a sus condiciones específicas, pues estaba vinculada directamente con la Corona y no bajo el mando arbitrario de los encomenderos locales, ofrecía menores tasas tributarias y mejores condiciones de trabajo (Powers, 1994, p. 1114). Además, la baja tasa de despojo de recursos y la proliferación de la industria textil rural impidieron una migración masiva (ídem.).<sup>100</sup>

Además, al estar directamente regidos por la Corona, los campesinos y los obreros indios formaron parte de un proyecto de reformas que les dieron algunas ventajas. Las reformas de la Corona expedidas entre 1620 y 1680 permitieron la devolución de tierras y promovieron el restablecimiento de tierras comunales. A pesar de que no fueran implementadas en su totalidad, debido en parte a la disputa de intereses privados y estatales, en sus inicios estas reformas permitieron frenar de algún modo los abusos y los sistemas de endeudamiento en la compra o adquisición de las tierras comunales.

Otavalo, además, era un centro atractivo tanto para los locales como para los extranjeros. En cuanto a los locales, las cifras del ausentismo estuvieron por debajo del promedio total de ausentes en otras regiones. Aun así, el promedio total de

---

<sup>99</sup> Powers parte del hecho de que en Otavalo, al igual que en otras regiones de la Sierra Norte y Central, se registra un número de población constante entre 1580 y 1590 (Powers 1994, pp. 38–39).

<sup>100</sup> Por ejemplo, la ciudad de Otavalo, donde se encontraba el obraje más grande, registraba en 1645 el índice más bajo de emigrantes categorizados como ausentes de todo el Corregimiento de Otavalo (Powers 1994, p. 102).

ausentes en todo el Repartimiento de Otavalo en 1645 significaba casi la mitad de toda la población (54%), de los cuales un 71% residía dentro del mismo repartimiento en la Sierra Nor-central, y un 23% se dirigió hacia el norte, a la provincia de Ibarra, y hacia el sur, a la ciudad de Quito (Powers, 1994, p. 103). Los desplazamientos de este 23% son difíciles de registrar en cifras, pero se evidencia sobre todo la movilidad geográfica de los trabajadores, comerciantes y artesanos vinculados al circuito textil en las ciudades (Powers, 1994, pp. 92–93; Weinstock, 1973).

Por otra parte, debido a la permanencia de los caciques y los funcionarios españoles en las ciudades, una buena parte de los trabajadores indios debieron movilizarse para construir infraestructura en Quito y asegurar el comercio marítimo.<sup>101</sup> En las zonas agrícolas, una gran parte de la fuerza laboral indígena estuvo constituida por migrantes que, en su mayoría, residían temporalmente en los lugares en que cumplían sus obligaciones laborales, a los que se categorizaban como *mitayos*. En general se trataba de residentes temporales en las haciendas españolas junto a trabajadores con residencia permanente (Powers, 1994, p. 112).

Las cifras del ausentismo también se vincularon directamente con el despojo de recursos. A pesar de regirse por condiciones especiales por pertenecer directamente a la Corona, el Corregimiento de Otavalo se sometió a un despojo progresivo de tierras.<sup>102</sup> Esto se debió en parte a que las tierras en esta región

---

<sup>101</sup> Trabajadores dedicados a la carpintería, por ejemplo, sirvieron como albañiles para la construcción de edificios en las ciudades y la reparación de barcos en la costa. Los pescadores nativos se dedicaron al transporte de todo tipo de bienes por vía marítima. Ambos se beneficiaron del mercado español por su desplazamiento y por el contacto con las zonas urbanas, y adquirieron más experiencia en los puertos marítimos como puntos centrales del comercio. Los artesanos también aprovecharon los nichos mercantiles, en especial en la ciudad de Quito, en donde existió una creciente demanda por productos finos y artesanales, como ropa u objetos preciosos para los rituales. Así, por ejemplo, indígenas “metalurgistas” que tenían experiencia fabricando joyas o máscaras rituales para el inca se dedicaron a la herrajería y producción de vajillas de plata, cruces y adornos para las iglesias (Ramírez 1995, p. 146).

<sup>102</sup> Un indicador de cómo se monopolizan las tierras es el acaparamiento de tierras de las familias con más influencia y poder en Otavalo (como, por ejemplo, las familias con nombre español: Sánchez de Orellana, Jijón,

fueron bastante apetecidas por los españoles, gracias a su cercanía con los mercados agrícolas de la ciudad de Quito (ídem.). No obstante, es posible que la emigración, tanto por despojo de tierras como por los distintos desplazamientos debido a la necesidad de mano de obra, se haya contrarrestado con la inmigración desde el norte, lo que explicaría la estabilidad demográfica.

Junto a las cifras de "ausentes" también se registró una importante cifra de "forasteros". Categoría que puede ser entendida como los peones migrantes que vienen de "afuera". Esto en contraste con la categoría "ausentes", la cual se refiere a los migrantes que han salido fuera de su parcialidad o localidad.

En cuanto a los extranjeros o inmigrantes, en su mayoría provinieron de las poblaciones más alejadas de la Real Audiencia, ubicadas en la frontera norte con la actual Colombia, como Popayán, Quijos, Yaguarzongo y Macas, las cuales registraron altas tasas de despoblación (Powers, 1994, pp. 72–73). Este proceso se aceleró en parte por la desenfrenada explotación y abusos severos en las minas, lo cual era más frecuente en los distritos más alejados de los centros administrativos como Quito y Otavalo. Por esta razón, no cabe duda de que la Sierra Nor-central, al estar cerca de centros administrativos, devino en un lugar predilecto de destino.<sup>103</sup>

A pesar de la variedad de trayectorias migratorias y de una movilidad acentuada en la Sierra Nor-central, Otavalo se diferencia en lo que se puede denominar como el modelo de migración. Este modelo es de migración compacta y, a diferencia de otras regiones, no se trata una migración desorganizada (consecuencia, por

---

etc.), las cuales, durante el Siglo XVIII, se convirtieron en dueñas de los predios más extensos (Rivera V. 1988, p. 31).

<sup>103</sup> Otra migración más temprana desde las tierras calientes, junto a la migración desde la periferia del norte, responde a la gran cantidad de fuerza laboral requerida en los obrajes y minas de la Real Audiencia en los siglos XVI y XVII Powers (1994, p. 81). Con el fortalecimiento de las haciendas a comienzos del siglo XVIII, se registra que el 36% de los tributarios en el Corregimiento de Otavalo para 1720 eran forasteros de la Sierra Norte, de Popayán y de la Sierra Central (Ambato, Riobamba, Latacunga), a los que se suman una cantidad de forasteros de los que no se sabe el lugar de procedencia (Powers 1994, p. 145).

ejemplo, de la masiva evasión de impuestos y trabajos forzados). Es decir, de alguna manera existieron recursos suficientes para movilizarse dentro de la misma región y para no romper el vínculo con sus comunidades de origen (Powers, 1994, p. 127). Powers incluso afirma que "la distancia geográfica limitada de los emigrantes otavaleños ayudó a preservar una cohesión cultural" (Powers, 1994, pp. 127–128).

La distancia hacia Quito podría ser un aspecto central para explicar este modelo de migración compacta en Otavalo, o lo que la autora llama "cohesión cultural", refiriéndose a las redes familiares y sociales. Sin embargo, Powers también resalta el interés y las estrategias estatales en cuanto a la movilidad, las cuales son de primordial relevancia para entender este fenómeno. Las estrategias de movilización de la mano de obra sirvieron tanto a los cacicazgos para pagar sus tributos como a los españoles. A los cacicazgos, estas estrategias, inscritas desde la época incaica, les permitieron desplazar a las poblaciones para cumplir con los tributos de la Corona y mantener su poder local. Los Cacicazgos recolectaban centralmente los tributos y llevaban registros detallados de las personas ausentes, quienes, a pesar de ser móviles, seguían circunscritas a la comunidad de origen respectiva.

Para la Corona Española en cambio, la recolección de impuestos enfrentaba varios intereses. En primer lugar, existían pugnas entre las élites conservadoras que manejaban grandes obrajes<sup>104</sup> y los dueños de pequeños y medianos obrajuelos<sup>105</sup> (Powers, 1994, p. 157). Los obrajes grandes de la esfera española se ubicaban

---

<sup>104</sup> Los grandes obrajes estaban a cargo de la administración española y basaban su producción en los mitayos, con lo que cubrían los mercados externos de exportación. Éstos podían ser obrajes privados o comunitarios: ambos producían para la exportación de textiles a Lima, Potosí y Cuzco.

<sup>105</sup> Estos obrajuelos locales estaban conformados por los dueños de pequeñas y medianas operaciones, que no pertenecían necesariamente a la élite tradicional (como la de los indígenas comerciantes). Generalmente empezaban sin autorización y después la adquirían a cambio del pago de impuestos. En su mayoría se ubicaban en la esfera española (ciudades o haciendas) y principalmente operaban con trabajadores libres o voluntarios.

estratégicamente cerca de los pueblos indígenas para obtener mano de obra con facilidad; por lo tanto, sus ganancias dependían directamente de la concentración de esta población en ese lugar (Powers, 1994, p. 156). En este caso, era necesario mantener a la residencia de los mitayos en las cercanías y existían quejas constantes desde los obrajes mayores sobre la carencia de mano de obra indígena (Powers, 1994, p. 156).

Es decir, por un lado, la élite buscaba derogar normas para que los ausentes nativos se mantuvieran en sus comunidades de origen, de donde se podía extraer con mayor eficiencia el tributo y la mita; mientras que los medianos y pequeños textiles apoyaban la libertad de movimiento migratorio y, más bien, pedían la exención de la mita (ídem.). Como resultado de esta disputa, en 1620 la administración española prohibió la contratación de trabajadores libres (forasteros) en Otavalo, y apoyó a los grandes obrajes para el retorno de los ausentes a sus pueblos de origen (Powers, 1994, p. 154).

En este sentido, el mitayo que cumplía su labor y residía, por ejemplo, en la misma hacienda, se convertía en una fuerza de trabajo más cara que el trabajador libre, debido a que su reproducción era asegurada en el mismo lugar de trabajo. En contraste, la esfera reproductiva de los trabajadores libres se podía garantizar en el mismo lugar de origen si se mantenían los vínculos respectivos. A cambio, este tipo de migrantes jornaleros recibía un salario por su trabajo, lo cual aseguraba su subsistencia y la de su familia.<sup>106</sup>

Sin embargo, junto a la expansión de los obrajuelos independientes, la cantidad de trabajadores libres en los obrajes comunitarios incrementó (Powers, 1994, p. 157).

---

<sup>106</sup> Sin embargo, el sistema de endeudamiento sería otro mecanismo para mantener a los trabajadores en las haciendas. Esto se evidencia, por ejemplo, por parte de la Real Audiencia, al no poder entregar la cuota de la mita debido a que una parte de la mano de obra se encontraba en las haciendas por deudas contraídas en ellas mismas, mientras que otros habrían escapado (Powers 1994, p. 168). Los indígenas que permanecieron dentro del Corregimiento fueron incorporados al sistema de hacienda que se encontraba en pleno desarrollo.

Los caciques dependían del vínculo de los indios libres con su respectiva parcialidad, debido a que pagaban tributos a la administración española por cada indio a su cargo. No obstante, no se vieron afectados por el incremento de los obrajuelos, ya que estaban acostumbrados desde la época incaica a la distinta residencia de los miembros de su parcialidad. Por el contrario, los caciques obtuvieron ganancias de esta situación, ya que con frecuencia realizaban negocios con los obrajeros privados al otorgarles mano de obra indígena de sus respectivas parcialidades (ídem: 156).

Así, el “trabajo libre” se volvió más rentable gracias a la creciente migración indígena y la proletarización parcial del trabajo (Powers, 1994, p. 159).<sup>107</sup> Esto se evidencia con la consolidación de las haciendas y la economía agrícola en Otavalo, incluso con un desarrollo más temprano al del Corregimiento de Quito.

#### **4.2.2 El concertaje y el sistema de hacienda en el Siglo XVII**

El sistema de hacienda desplazó al régimen de encomiendas y comenzó a consolidarse en la región norte del Ecuador durante el siglo XVII. A diferencia de otras regiones de la Sierra Central ecuatoriana, la producción textil en Otavalo se articuló al régimen de hacienda gracias a dos factores relacionados con la producción textil y con la movilidad comercial: el establecimiento de unidades textiles dentro de las haciendas y el fortalecimiento del comercio textil hacia Colombia.

Con respecto al primero, el cambio estratégico del algodón por la lana de borrego permitió que la hacienda fuera la proveedora central de la materia prima, y que la Corona controlara la producción textil a través de los obrajes (Rivera V., 1988,

---

<sup>107</sup> Las cédulas reales de 1689 y 1704 abolieron todas las mitas de obraje y ordenaron que todos los obrajes trabajaran con una fuerza laboral voluntaria.

p. 29). Al incluir los obrajes dentro de la hacienda, la mano de obra indígena y la materia prima (lana) se encontraban en el mismo lugar de producción. Esta articulación abarató los costos de producción y brindó ganancias sin precedentes a los dueños de la tierra y/o a los aliados de la Corona (ídem.).

Sin embargo, a pesar de su prosperidad durante el siglo XVII, la producción textil en la Real Audiencia entra en crisis a mediados del siglo XVIII. Esto se debió al decrecimiento de la demanda de productos textiles vinculados al decaimiento de la minería y la imposibilidad de competir con productos textiles provenientes de Inglaterra y los Países Bajos<sup>108</sup> (Lebret, 1981, 1981:24-25cit.EnSarabino, 2007, p. 17). Su creciente importación desde Europa y sus bajos precios, debido al uso de mejores tecnologías, arruinó los obrajes ligados directamente al centro minero en Perú, como es el caso de las provincias de la Sierra Centro-sur (Tungurahua, Chimborazo, Azuay). Sin embargo, una parte de las unidades productivas ubicadas en Otavalo y la región septentrional lograron sobreponerse a esta crisis gracias a la orientación de su producción a mercados colombianos: Nueva Granada, Pasto, Popayán y, en la costa, Barbacoas (Meier, 1996, p. 103).

Con respecto al segundo factor para la consolidación de las haciendas, los productores involucrados en el abastecimiento del flujo comercial de Popayán y otras partes del sur de Colombia jugaron un rol central. Aquí se diferencian tres sectores: los obrajes en las haciendas, en los talleres particulares y la producción doméstica textil. Los obrajes dentro de las haciendas cobraron fuerza desde finales del siglo XVII junto a la consolidación de la propiedad privada, la compra de latifundios y, posteriormente, la abolición de las encomiendas. De esta manera, los indígenas como mano de obra dentro del Corregimiento iban siendo incorporados al sistema de hacienda emergente (Moreno, 1988, pp. 13–14) *cit. en* (Powers, 1994,

---

<sup>108</sup> El crecimiento del precio de los textiles en Lima se debe a la creciente importación de textiles de Inglaterra y Francia, lo que provoca la generalizada reducción de la producción en los obrajes de la Real Audiencia.



p. 142).<sup>109</sup> A su vez, la caída de la industria textil en Quito, que comienza desde mediados del siglo XVII, junto al decrecimiento de la mano de obra (debido, entre otras cosas, a epidemias y desastres naturales con altas tasas de mortalidad) en la Sierra Central, impulsaron el que la agricultura cobrara más importancia económica.

A su vez, la creciente producción agrícola estimuló las expropiaciones de tierras que ya se venían consolidando desde el siglo XVI, así como también otros mecanismos de endeudamiento del campesino hacia el patrón para pagar los altos costos de las fiestas y servicios religiosos, como matrimonios, bautizos, etc. (Muratorio, 1982, p. 76). Así, las fiestas garantizaban a los terratenientes el control sobre el excedente campesino y lo vinculaban estrictamente a su gasto dentro de la comunidad por pagos a la iglesia o a comerciantes mestizos, y no en el mercado. Esto ata al campesino trabajador a la hacienda, porque el "sistema de fiestas" provocaba el endeudamiento con el patrón. Prácticas como quitar "prendas" (como las herramientas de trabajo) o la prisión para mujeres y niños si no se pagaba las deudas o tributos se extendieron en este sistema (Prieto, 2004, p. 48). Más aún si se toma en cuenta que uno de los problemas que afrontaban los latifundistas en la Sierra Central era el progresivo incremento de la migración indígena/campesina hacia la costa, la cual saciaba la demanda de mano de obra en la agroexportación, principalmente de cacao. Para retener la mano de obra en sus haciendas se desarrollaron mecanismos de "concertaje" o endeudamiento. Como se verá más adelante, hasta 1851 se prohibirían legalmente estos mecanismos de explotación social.

En resumen, mientras la creciente orientación agroexportadora en la costa atraía mano de obra de la sierra, los hacendados serranos, a través del sistema de

---

<sup>109</sup> Por ejemplo, el 78% de la población india de Cayambe, correspondiente al corregimiento de Otavalo, trabajó en 1685 para las haciendas aldeanas Ramón Valarezo (1987, p. 117) cit. en Powers (1994, p. 144)

concertaje, lograban consolidarse y garantizar la mano de obra. El concertaje obligaba al jornalero y a su familia a ligarse por largos períodos a las haciendas. Sin embargo, una gran diferenciación socioeconómica se constituyó en la región, diferenciación ligada a la producción textil, al comercio y a la movilidad diferenciada en cuanto a género y edad.

#### ***4.2.3 Movilidad y origen en la época colonial***

Mi intención aquí es resumir la información recopilada y argumentar en dos direcciones. La primera enfatiza que no se puede concebir a las comunidades indígenas como unidades inmóviles o territorializadas en un mismo lugar, y subraya tanto la acentuada movilidad como las diferencias socioeconómicas propias de este período histórico. Una segunda línea argumentativa tiene que ver con el vínculo al origen y la consideración de las diferenciaciones de género y edad para su construcción. Para esto se argumenta que la corta distancia no necesariamente provoca una estrecha relación con las localidades en esta región, sino que tanto los intereses económicos como las estructuras familiares pudieron haber influido en este proceso.

Junto a los factores macroeconómicos en la construcción del vínculo con el origen, el género y la edad pueden jugar un rol central. Lamentablemente no existe un análisis a profundidad de las trayectorias migratorias que evidencien las diferencias de edad y de género en la región de Otavalo. No es tampoco mi intención llenar este vacío, sino más bien recopilar algunos datos para brindar algunos ejemplos de cómo el análisis de género y edad puede brindar otras explicaciones sobre la movilidad y el vínculo con el origen en la región.

En Otavalo se evidencia que existió la huida de mujeres y familias enteras hacia las partes altas para desvincularse del trabajo forzado y de las medidas de separación familiar, como las de extorsión o el secuestro de los hijos (Landazuri Soto, 1959, 95 cit. en Meier 1985 #146:77). En estas partes altas, conocidas en la Sierra Central como páramos, las familias podían realizar actividades de subsistencia agrícola. De todas formas, algún miembro de la familia tendría que asegurar algún tipo de ingreso, lo que significó migrar a partes cercanas en la misma región o a la ciudad, y mantener los vínculos con sus familias para asegurar su sobrevivencia.

Suponiendo que la mano de obra en los obrajes era netamente masculina,<sup>110</sup> un interesante dato es que en el obraje de Peguche trabajaron aproximadamente 150 niños de entre nueve y 17 años (Meier, 1996, p. 77), a pesar de que solamente los varones indígenas de entre 18 y 50 años estaban sujetos al trabajo en las mitas, independientemente de si estaban casados o no (Romero & Rodríguez, 1998, p. 151; Silverblatt, 1987, p. 93). Es decir, que los varones desde muy tempranas edades se articularon a la economía española. Los malos tratos en los obrajes y la experiencia ganada habrían podido permitir la migración de estos jóvenes hacia el centro de la producción textilera en Quito. Cabe recalcar que el oficio del tejido estaba a cargo de los varones, que aprendían en sus familias desde pequeños. Por eso los varones jóvenes de esta región eran muy cotizados en la ciudad de Quito.

Esta migración de los varones jóvenes pudo significar su ausencia en las parcelas familiares, ya fuera en la hacienda, en los páramos o en los obrajes de distinto tipo. De igual forma, las mujeres jóvenes que estaban en el servicio doméstico en las haciendas o en los centros urbanos de Ibarra y Quito no podrían ayudar en las parcelas, por lo que es posible que la mayor parte del trabajo agrícola en las zonas

---

<sup>110</sup> Esto habría que matizarlo también, pues existen evidencias en otras regiones andinas de que el trabajo femenino fue utilizado por los caciques para adaptarse a las exigencias de los tributos de la Colonia, aunque bajo la ley española las mujeres nativas se hallaban formalmente exentas del tributo (Romero y Rodríguez 1998, p. 152).

de los obrajes lo realizaran mujeres adultas, anciana/os y niño/as. Aunque las mujeres adultas que querían salir de sus localidades y/o que dependían de la actividad agrícola para su sobrevivencia y no contaban con tierras para el cultivo pudieron optar también por estrategias migratorias hacia las ciudades.

Además, el matrimonio y los patrones de herencia pudieron haber jugado un rol central para las decisiones migratorias en Otavalo, especialmente para las mujeres jóvenes. Los varones jóvenes, mediante el matrimonio, independientemente de su edad (mínimo 18 años), no sólo podían alcanzar la mayoría de edad, sino que bien podían administrar sus bienes y los de su esposa. La mujer, sin embargo, ni con el matrimonio ni con la maternidad alcanzaba la mayoría de edad antes de cumplir los 25, y tampoco podía asumir la tutela de los hijos (Lebret, 1981, p. 59), lo que llevaba a que muchas mujeres jóvenes fueran incapaces de heredar sus bienes directamente, sino únicamente a través del matrimonio.

En caso de optar por el matrimonio, las mujeres debían residir por ley colonial en la parcialidad del padre o del cónyuge, y estaban oficialmente adscritas a la misma (Romero & Rodríguez, 1998, p. 153). Esto sin importar que los hombres no vivieran en el mismo lugar de residencia, hecho que era muy común debido a la movilidad de la mano de obra (Lebret, 1981, p. 71). Podía ocurrir, sin embargo, que las mujeres jóvenes no optaran por el matrimonio para asegurar su herencia y/o estancia en su localidad, optando por emigrar a las ciudades. Este fenómeno se ha evidenciado también para otras zonas andinas (Romero & Rodríguez, 1998).

Estos hechos no han sido trabajados a profundidad en el caso de Otavalo, por lo que no se cuenta con cifras o análisis de fuentes primarias de la época y, en general, sobre la migración femenina en esta época en el Ecuador. Una de las pocas referencias a este fenómeno es la categoría "china", vinculada a la migración

de las mujeres hacia las ciudades<sup>111</sup> (Powers, 1994, p. 93). La categoría china se refiere a mujeres, especialmente jóvenes, que servían y realizaban el trabajo doméstico en las casas de los españoles, siendo una práctica muy difundida tanto en Quito (Vasquez, 1988)<sup>112</sup> como en otras ciudades andinas desde la época colonial (Glave, 1992)<sup>113</sup>.

En cuanto a la relación con el lugar de origen de las mujeres que migraron en la región de Otavalo, no se ha encontrado literatura; sin embargo, en la zona andina peruana perdura aún un debate sobre si las migrantes pudieron o no mantener sus vínculos con sus respectivas comunidades. Mientras algunos autores insisten en la continuidad de las relaciones comunitarias, otros autores enfatizan el hecho de que el dominio colonial supuso la quiebra de su vínculo comunitario y el nacimiento de nuevas identidades<sup>114</sup> (Romero & Rodríguez, 1998, p. 153).

En el caso de Otavalo, si bien este hecho pudo haber sido factible en algunos casos, la cifra de personas que emigraron sin familia es solamente de un 7% (Powers, 1994, p. 107). Es decir, que la mayoría de "ausentes" emigraron en grupos de parentesco hacia el mismo lugar.<sup>115</sup> Este fenómeno podría seguir los patrones migratorios de la época precolonial (como el de los mitmaes); o también podría

---

<sup>111</sup> La categoría china, según juicios matrimoniales encontrados en la Real Audiencia de Quito, correspondía a mujeres indígenas procedentes del oriente Vasquez (2010, p. 10), lo cual sería muy probable si tomamos en cuenta el flujo de migraciones de las tierras calientes, las cuales se intensificaron desde 1570, debido a las violentas consecuencias demográficas de la Conquista y la creciente demanda de mano de obra en los centros administrativos de la Sierra Central (Powers 1994, p. 89).

<sup>112</sup> Vásquez (1998) analiza la presencia de sirvientas, tales como cocineras, lavanderas y criadas en la Audiencia de Quito entre 1580 y 1690.

<sup>113</sup> Glave (1992) enfoca su trabajo en las relaciones entre servidumbre y "amos" en la época colonial en la ciudad de la Paz.

<sup>114</sup> Por ejemplo, Glave afirma que un tipo de "desarraigo cultural" se expresa en la heterogeneidad familiar de las personas sujetas a la servidumbre en la época colonial: niños sin padres, mujeres que se hacían cargo de hijos propios y ajenos, jóvenes solas que socializaban en conjuntos femeninos fuera de sus pueblos (Glave 1992, p. 149).

<sup>115</sup> Los mitayos, por ejemplo, llevaban consigo a sus mujeres y a sus niños en los viajes de trabajo, por lo que el 57% de la población nativa total que se encontraba trabajando en la esfera española en 1645.

revelar los problemas de la categoría "ausentes", que los considera por unidades familiares y no por individuos, y que no toma en cuenta a los menores de edad.

Al mismo tiempo, el patrón migratorio más común en la época era que los varones indígenas huyeran de las comunidades para evitar el pago de tributos, lo que ha llevado a interpretar que las mujeres, al quedarse en estos territorios, fueran las más interesadas en afirmar los lazos comunitarios (Romero & Rodríguez, 1998). Este hecho estaría fortalecido con la generalizada reducción de la participación de las mujeres<sup>116</sup> en las esferas públicas, políticas y religiosas desde la administración española. Es decir, que su vínculo con el lugar de origen pudo haber fortalecido su rol protagónico en el ámbito de lo pagano-prohibido/religioso tanto en la comunidad como en la misma reproducción cultural de "lo comunitario" (Romero & Rodríguez, 1998, p. 155; Silverblatt, 1987). No existen al respecto evidencias concretas sobre mujeres indígenas en el ámbito de la reproducción cultural en Otavalo. Lo que sí se evidencia, en contraste a lo que confirma Silverblatt, es el liderazgo político de la mujer en la época colonial, así como también su participación activa en la economía (Borchart Moreno, 2006a), y el hecho de que incluso tuvieron una importante movilidad, al igual que los hombres (Poloni, 1992).

De igual forma, en cuanto a las herencias y el acceso de tierra para las mujeres, algunos testimonios del siglo XVII afirman que en Otavalo las familias indígenas buscaban formas para otorgar las herencias a las mujeres jóvenes (Lebret, 1981, p. 103). Los padres justificaban las herencias hacia las hijas, sobre todo las jóvenes solteras, con el argumento de que "ellas les habían cuidado más", etc. (ídem). No

---

<sup>116</sup> La existencia de kurakas femeninas varía dependiendo del momento y de la zona geográfica, y en el hecho de que en Ecuador escasea la documentación al respecto. El caso de las capullanas en el Perú, que ejercían el dominio de sus curacazgos en la región de Piura en tiempos preincaicos, está bien documentado. Sin embargo, otros trabajos mantienen que bajo el dominio inca la mujer no tuvo ninguna participación importante en el poder político (Romero y Rodríguez 1998, pp. 149–151). Silverblatt afirma, por lo menos para el caso del Cusco, que la participación de las mujeres fue activa en el ámbito religioso y político en la época precolonial Silverblatt (1987).

solamente esta forma de herencia directa a las hijas podía mostrar una mayor flexibilidad en los patrones de herencia en la época precolonial, sino que, en cuestiones concretas de sobrevivencia, que las hijas heredaran directamente podría significar su permanencia en la localidad, lo que en esta época se volvió necesario para garantizar la mano de obra en las propias parcelas familiares.

Estos hechos son difíciles de verificar; sin embargo, este corto recorrido enfocado en la cuestión de género y edad, junto a los trabajos realizados en los Andes centrales, sí permite dar cuenta de la ambigüedad de las políticas coloniales.

Una de las principales ambivalencias es que, mientras existía una movilidad intensa en toda la Real Audiencia, tanto de hombres como de mujeres, las políticas familiares desde la Corona española vincularon a las mujeres y a sus familias a través del matrimonio a una territorialidad determinada con el cónyuge o el patriarca. Esto, sin embargo, no colinda con la movilidad continua de familias enteras o de mujeres jóvenes que no podían heredar directamente sus tierras.

Otro problema es asumir que la mujer estaba a cargo de la reproducción cultural comunitaria porque no podía participar en esferas económicas o políticas. La mujer era un sujeto móvil al igual que el hombre: por lo tanto, no sólo gracias a las cortas distancias en la región, o entre Quito y Otavalo, sino también gracias a los intereses socioeconómicos de los caciques o de la esfera española, la migración circular pudo significar la forma más adecuada para movilizar la mano de obra y pagar impuestos, en un principio para los cacicazgos y posteriormente para la Corona española. Si bien esto no necesariamente significó la creación de un origen común como "indígenas" –por lo cual la categoría indio se estableció principalmente como una categoría tributaria– ayudó a mantener un tipo de vínculo con el lugar de origen y a migrar colectivamente, como habían sido las estrategias de movilidad en la época precolonial.

Además, en paralelo a las distintas formas de trabajo que tienen que ver con la articulación a la economía española, las relaciones con el lugar de origen provocan una diferenciación socioeconómica acentuada dentro de la misma población indígena en la región. Al mismo tiempo que se generaba una producción agrícola y textil basada en la explotación del trabajo mitayo, se acentuaba una división socioeconómica basada en categorías étnicas y en la movilidad como estrategia residencial y laboral. En el marco de varias reformas se prohibió, por ejemplo, la residencia a los grupos de criollos y españoles (con excepción de los clérigos) en caseríos "indios", y se les asignó la ciudad de Ibarra como residencia oficial. A los comerciantes tampoco se les permitió visitar los caseríos indígenas (Meier, 1996, p. 79).

Por otra parte, junto a la estructura productiva de textiles de grandes proporciones que principalmente saciaba la demanda y el consumo en las ciudades,<sup>117</sup> surgen y se fortalecen las estructuras familiares locales. Estas familias mantuvieron talleres particulares basados en la producción doméstica, los cuales no sólo saciaban la demanda del mercado interno, sino que también cubrían sectores más amplios. Esto fue posible gracias a su alta rentabilidad para la administración española y local, al otorgar permisos de funcionamiento (Rivera V., 1988, p. 28).

Otro aspecto importante para el surgimiento de estos talleres particulares es que varias de estas familias indígenas, fuera y dentro de los obrajes en Otavalo, tenían vínculos no sólo con el circuito comercial hacia Perú, sino también con el circuito comercial textil al sur de Colombia. Los más pequeños obrajuelos, instalados en haciendas con rebaños de ovejas, que funcionaban sólo ocasionalmente según la disponibilidad de lanas y mano de obra, se destinaban a la gobernación de Popayán. Estas instalaciones facilitaron créditos y obtuvieron una posición social

---

<sup>117</sup> El 40% de la mercadería textil destinada a la Real Audiencia entre 1740 y 1805 proviene de la región de (Otavalo Rivera V. 1988, p. 36).



respetable, incluso más que la del dueño de la hacienda (Borchart Moreno, 2007, 322). Otros pequeños obrajes u obrajuelos toman una nueva dirección hacia los mercados locales y, al norte, hacia Nueva Granada (Powers 1994 #815: 619). Este hecho favorece a los pequeños obrajes rurales y a los campesinos artesanos independientes que logran acceder a tierras propias y pueden salir del sistema de hacienda, los llamados indios "libres" o "suelos".

Las familias que estaban situadas cerca de las fuentes de materia prima pudieron reducir los costos de inversión a través de la producción familiar, y ajustaron su producción a las variaciones estacionales del mercado (Meier, 1996, p. 91). De esta forma, varias familias indígenas sobrevivieron en esta época a las grandes expropiaciones de tierra, a los obrajes, a los comerciantes mediadores que llevaban los productos a Colombia y a los tributos que exigía la Corona (ídem.).

Los caciques mantenían de una u otra manera su poder local y negociaban con obrajuelos locales de personas indígenas. Es muy probable que estos obrajuelos tuvieran vínculos con Colombia, mediante los que se pudieron haber consolidado relaciones comerciales fuertes. Esto incluso pudo establecer un tipo de continuidad que se ha mantenido hasta la actualidad y que se expresa, por ejemplo, en la relación comercial que los migrantes de Otavalo tienen con Popayán.

En cuanto a las categorías étnicas, la dicotomía indio/español fue creada para el pago de impuestos y determinó derechos y obligaciones en la administración colonial; sin embargo, otras categorías articuladas a la movilidad fueron centrales para entender la diferenciación social de la época. La categoría forastero o ausente fue de central interés tanto para los caciques como para la Corona española, sobre todo en cuestión del pago de tributos. Más tarde, la categoría indio libre o indio suelto tendría que ver con un estatus determinado en el que, gracias a la compra de las tierras en que laboraban, devienen "libres" de las haciendas y pueden tener

obrajuelos de producción textil. En algunos casos se mantenían las conexiones hacia Colombia, lo que les permitía alcanzar una posición social más alta, incluso que las personas criollas locales. Por lo tanto, estas categorías, más que a un origen común (indígenas) o a una localidad común (comunidades indígenas), estuvieron directamente vinculadas a las relaciones laborales y sociales, al pago de tributos, a la edad, al género y a la movilidad de los actores.

Por esta razón no se puede concebir a las parcialidades o comunidades indígenas como unidades "inmóviles" o territorializadas en un mismo lugar. La movilidad estaba presente desde la época precolonial y, entre otros factores mencionados, provocaba acentuadas diferencias socioeconómicas dentro la población indígena. El vínculo con el origen no tiene que ver nada más con la distancia o con la movilidad de los actores, sino también con los intereses socioeconómicos de la época, por eso es tan importante mirar las decisiones de sobrevivencia familiares y las estrategias de movilización estatales. Un ejemplo de la primera es el caso de las mujeres jóvenes que no pudieron heredar sus tierras y que optaron por el matrimonio.

En el caso de las estrategias estatales, queda claro que la administración colonial mantiene relaciones de producción basadas en dos elementos centrales: el trabajo forzado y el pago de tributos. En ambas dimensiones, los migrantes son claves para comprender la economía colonial y la diferenciación socioeconómica de Otavalo. Esta economía, como veremos a continuación, se consolida incluso en la Independencia, durante la cual, aunque el trabajo forzado se suprime legalmente, se encuentran otras formas de mantener la mano de obra ligada a las haciendas. Además, no sólo no existen comunidades fijas territorializadas y una política de la Corona española en cuanto a la herencia de tierras ambivalente con respecto a la movilidad, sino que la idea misma de la "comunidad indígena" como territorio fijo

se concreta únicamente después de la Independencia, como una respuesta contradictoria a los intereses por la movilidad de la mano de obra de las élites regionales del país.

## **4.3 El surgimiento del Estado Nacional: siglo XIX y XX**

Los Borbones suben al poder en España en el siglo XVIII, e imponen un modelo en América Latina apto para proveer de materias primas a Europa Central. A su vez, el nuevo continente se convierte en el mayor consumidor de bienes industrializados europeos.<sup>118</sup> Para financiar este modelo, además de las distintas concesiones y deudas que la Corona había adquirido en Europa debido a las intensas guerras de expansión, se incrementan los tributos en las Américas.

Parece ser que, como consecuencia del aumento en los tributos y del poder de los cobradores particulares dentro del proceso de las reformas borbónicas, se produce en noviembre de 1777 una gran revuelta de indígenas en las parcialidades de Otavalo, San Pablo, Atuntaqui y Cotacachi. Este proceso tiene lugar, además, en una coyuntura de alto endeudamiento de los indígenas en las haciendas, como consecuencia de la crisis textil del siglo XVIII (Lebret, 1981, p. 34). La producción textil declina desde mediados del siglo XVIII y disminuyen los obrajes. Esto se debe a una menor demanda de textiles debido a la baja producción en las minas y la apertura de mercados concurrentes de textiles (Lebret, 1981, p. 24).

---

<sup>118</sup> Otro factor que favorece la Independencia, además de los acontecimientos internos, es el fracaso de España por convertirse en centro industrial manufacturero. Francia e Inglaterra habían empezado con este proceso anteriormente y comienzan a ganar mercados en América Latina. Así, por ejemplo, a principios del siglo XIX las exportaciones de Inglaterra hacia América Latina casi se triplicaron (Jácome 1974, p. 55).

A partir de 1750, además del incremento de los tributos para las poblaciones indígenas, se establecen tributos para los habitantes criollos. Este hecho provoca varios levantamientos indígenas en distintos lugares de la Sierra, así como también más disgustos en las élites criollas urbanas, quienes venían experimentando procesos de exclusión social frente a los españoles, hechos que preparan el terreno para la Independencia (Jácome, 1974, p. 71).

*"Último día de despotismo y primero de lo mismo"*, es lo que el reconocido historiador ecuatoriano Agustín Cueva (1973: 7) menciona acerca del proceso independista. El autor resalta el protagonismo de los marqueses criollos, cansados de la exclusión política y del alza de tributos desde España. Así como también la continuidad del sistema de explotación colonial para la población no perteneciente a la élite criolla (cit. En Jácome, 1974, p. 73).

Desde otras perspectivas sobre las relaciones en el Atlántico (por ej. Kuethe, 1986) se afirma que, efectivamente, existe la exclusión de criollos en los altos puestos del gobierno y el ataque a los privilegios y propiedades de la Iglesia. Sin embargo, el Estado español tuvo que negociar con los intereses de los grupos locales, gracias al rol económico de los mismos. Este hecho favorece ciertos intereses locales y provoca cambios en la forma de concebir la economía y la política (Morelli, 2008, p. 15). Desde esta perspectiva, las reformas borbónicas, en lugar de centralizar el poder, integran los territorios del continente americano a una nueva idea de imperio federal: la metrópoli se convierte en la nación madre, y las antiguas colonias en provincias dentro de un sistema comercial atlántico (Morelli, 2008, p. 28).

En Ecuador estos procesos se reflejan en la abolición del tributo indígena y la pugna por concebir al sujeto indígena como ciudadano, así como, posteriormente, en las formas de pensar el territorio y la etnicidad vinculados con la construcción

de la “nueva raza ecuatoriana”, y articulados a procesos internos específicos. En cuanto a Otavalo, como se verá a continuación, su especificidad referida a las relaciones comerciales y la posibilidad de mantener la producción textil paralela a la actividad agrícola permite un proceso particular de diferenciación socioeconómica.

#### **4.3.1 ¿El indígena como nuevo sujeto ciudadano?**

La llamada “República de Indios” se consolidó en la administración colonial con base en deberes especiales; uno de los principales fue el pago de tributos que eran recolectados por los caciques de las parcialidades indígenas correspondientes. Sin embargo, también estaban vinculados con una serie de derechos, como, por ejemplo, la protección a las parcialidades o tierras colectivas. Por esta razón, los indios estaban gobernados por un tipo de corporativismo colectivo, regulado por leyes y reglamentos distintos a los de la “República de Españoles” (Sattar, 2009, p. 23). El gran reto, una vez obtenida la independencia de la Corona española, sería integrar o no este tipo de gobierno colonial, que se confrontaba con la idea liberal independentista de garantizar a todos los ciudadanos de manera individual un tipo de membresía del Estado-nación.

No cabe duda de que, una vez alcanzada la independencia de la República del Ecuador en 1830, el tributo indígena se presenta como uno de los bastiones que marca la contradicción entre esta idea liberal de ciudadanía individual y los intereses socioeconómicos de los nuevos líderes criollos. En el periodo de la joven República Independiente del Ecuador, junto a los derechos de aduanas, el tributo indígena se constituyó por varias décadas como el mayor ingreso económico del

Estado (Jácome, 1974, p. 73).<sup>119</sup> Una vez obtenida una parte de las deudas de la guerra por la independencia de la Gran Colombia, el tributo indígena devino en el ingreso central para las arcas estatales. De éste, el 66% provenía de la población indígena perteneciente a la Sierra Central (Sattar, 2009, p. 25). Después de varios intentos de abolirlo por parte de las élites liberales,<sup>120</sup> el tributo se había transformado en algo tan importante para las élites criollas que, incluso, en 1843, el intento de quitar el tributo a los indios desemboca en una rebelión en casi toda la Sierra ecuatoriana, desde Tulcán hasta Riobamba, a excepción de Quito (Guerrero, 1998, p. 119). Para los indios este tributo también era importante para proteger sus tierras comunales y sus autoridades locales como el cabildo, que era el gobierno central en las parcialidades.

La abolición del tributo de los indios en Ecuador ocurre finalmente en 1857, apoyada en la idea moderna liberal del Estado-nación, cuya membresía estaba garantizada supuestamente para todos los "ciudadanos" por igual. Si bien en materia de derechos se intenta vincular al "sujeto indígena" con el proyecto nacional, la administración estatal no tiene el alcance administrativo para llegar a las poblaciones rurales, ni tampoco el poder político y económico para reemplazar los sistemas establecidos alrededor de las élites latifundistas, eclesiásticas, y las relaciones de parentesco y compadrazgo basadas en el sistema de hacienda. Incluso la protección de las tierras colectivas y de las formas de autoridad locales se debilita, y el proceso de acumulación de tierras se sigue expandiendo.

Solo hasta 1895 los líderes de la Revolución Liberal intentaron regular el sistema de concertaje que, en contra de lo que promulgaba la Constitución, había convertido

---

<sup>119</sup> En 1830 se estableció un tributo de tres pesos obligatorio para todos los hombres adultos indígenas de entre 21 y 50 años. También las mujeres y los hombres, sobre todo los mayores de 50 años, que tenían propiedades estaban obligados a pagarlo. Los indios que eran peones (asalariados) estaban exentos del tributo: era su patrón el responsable de pagarlo (Sattar 2009, p. 25).

<sup>120</sup> El tributo fue abolido en 1811 y reinstalado en 1815. Durante la época de Simón Bolívar el tributo es abolido en 1821 y otra vez reinstaurado en 1828.

los contratos de trabajo en un sistema de esclavitud a través del endeudamiento. En este periodo de reformas liberales se aprueban dos importantes reformas. La primera fue la "Ley de Jornaleros" de 1918, que implantó una jornada laboral de ocho horas, prohibió el traspaso de deudas intergeneracionales en las haciendas, estableció un salario mínimo e impidió que el patrón tuviera derecho a exigir trabajo no remunerado de esposa o hijos, sin un contrato de por medio. Todo esto supone un avance muy significativo en la época.

No obstante, las posteriores reformas secularistas y educativas del Estado Liberal bajo el mando de Eloy Alfaro, a principios del siglo XX, tuvieron más que nada un alcance urbano, ya que en lo rural no lograron hacer cambios sustanciales con respecto al poder de la Iglesia y los terratenientes (Muratorio, 1982, p. 76). Estas reformas deben entenderse en un marco de conflictos por la liberalización del trabajo indígena en favor de las élites liberales, quienes impulsaban y obtenían ganancias del incremento de la agroexportación en la costa ecuatoriana. Especialmente en Otavalo y, en general, en la provincia de Imbabura, las reformas pro-indianistas que se hicieron desde mediados del siglo XIX se aprovecharon de las reformas pro-indianistas de Urbina en cuestiones de movilidad del trabajador indio. De hecho, en estudios recientes se demuestra la intensa lucha de los hacendados contra la alta movilidad de los indígenas en Imbabura (Williams, 2013, p. 718).

Según varios autores críticos de este periodo, si bien el Estado independentista tuvo una continuidad con las formas de dominación anteriores (como lo afirma Agustín Cueva, por ejemplo), tuvo también su lado liberal. Es decir, que el Estado independentista tuvo dos formas distintas de gobernar que se articulaban entre sí: por un lado, el poder "neocolonialista" que se asienta en el tradicional poder latifundista serrano; y el "liberal", asentado en la explotación de clase y en el

discurso liberal en torno a una ciudadanía individual y su integración al Estado-nación (Sattar, 2009, p. 26; Williams, 2013, p. 721). Si bien la Independencia implicó la prolongación de las formas de dominación anteriores articuladas en torno a la hacienda, en el proceso de formación estatal se experimentan distintas posibilidades de reforma para incorporar a sectores más amplios de la población.

El siglo XIX puede ser considerado como el "siglo de la República", debido a que tiene como objetivo alcanzar la igualdad política entre sus integrantes, e intenta romper con sus adscripciones en estructuras comunitarias y estratificaciones. Esto abre campo a la movilización y al reagrupamiento de nuevos grupos y demandas colectivas (Sabato, 2009, p. 35).

La retórica estatal estimuló, a principios del siglo XX, en este sentido, un ciclo importante de recepción de demandas, las cuales se hicieron más evidentes en los gobiernos de izquierda de los años 1930 y 1940. Al respecto, Coronel afirma:

Así, no solo que varios indígenas y colectivos "campesinos" ganan reconocimiento e interactúan con el Estado desde las guerras independentistas, ya sea dentro del ejército o en los partidos políticos sino que, entre a principios del siglo XX, se recogen demandas campesinas, entre las cuales estaba la Ley de Comunas (Entrevista, Valeria Coronel, FLACSO, Marzo 2013).

Esto nos lleva a la segunda reforma importante, una que atiende el ámbito territorial. Me refiero a la *Ley de Comunas*, promulgada en 1937, que otorgó a las comunidades el reconocimiento jurídico como las unidades administrativas territoriales más pequeñas después de las juntas parroquiales. No obstante, el sistema neocolonial persiste, y para entender este "sistema de dominación y explotación étnica" o "gamonalismo" (Guerrero, 1991; Ramón Valarezo, 1991), es necesario entender dos aspectos que se desarrollan a continuación: el control territorial y las categorías étnicas sobre las cuales se va consolidando el nuevo



proyecto del Estado-nación ecuatoriano. Estos aspectos contextualizados en la realidad de Otavalo no sólo matizan la visión de un sistema de dominación homogéneo y muestran sus contradicciones expresadas a distintos niveles de gobierno (nacional vs. local), sino que también brindan insumos para explicar la larga continuidad y “el problema de la persistencia” (Sattar, 2009, p. 23) de estas estructuras, características de la historia de la Sierra Central ecuatoriana.

### **4.3.2 Tierras y control territorial**

En la primera fase de la construcción nacional (1830-1845), uno de los puntos centrales en la independencia del Ecuador fue la disputa por el territorio y la ordenación territorial, hechos que han sido fundamentales en la construcción de la autoridad y la representación política del Estado frente a las oligarquías regionales. El reto de formar un Estado-nación con control territorial ya se mostraba en las tres regiones de la Sierra Centro-norte, Sierra Sur y Costa. El libre comercio en la costa y la venta del cacao provocaron la despoblación de ambas sierras (Nor-centro y Sur) y sus élites no logran desarrollar mecanismos para mantener vinculada a su población (Ramón Valarezo, 2004, p. 54).

El reto de la conformación del Estado-nación ecuatoriano con un gobierno central gira en torno no solamente a las disputas entre centralizar el gobierno nacional y las oligarquías regionales, con miras a defender sus sistemas de producción (sistema de hacienda en la sierra y agroexportación en la Costa), sino también en torno a las disputas de poder a nivel regional y local. Además, los procesos migratorios habían modificado la estructura de las ciudades y los pueblos a nivel regional y local desde el siglo XVII. Mientras que en la época colonial las cuatro capitales regionales fueron consideradas como villas o ciudades, en su mayoría de residencia española, a nivel local, los “pueblos de indios” se implantaron como la

organización administrativa básica de la llamada República de Indios, que cumplía la función de una suerte de municipio indígena. Este proceso comienza en 1560 con el fin de controlar el tributo indígena y de "civilizar a los indígenas en cuanto a la vida normal urbana y mantenerlos alejados de su territorio y por tanto de sus malas costumbres" (Ramón Valarezo, 2004, p. 50).

Para el siglo XIX, la mayor parte de los habitantes de estos "pueblos" que después se volverían cabeceras cantonales,<sup>121</sup> no era indígena, como originalmente habían sido categorizados en la época colonial. Sólo unos cuantos indios libres, es decir, aquellos que no estaban ligados a la hacienda, pudieron mantenerse en estas localidades, especialmente aquellos que alcanzaban una cierta posición socioeconómica o se insertaban en la economía local. Por lo tanto, durante esta época estos pueblos estaban compuestos en su mayoría por blancos, mestizos y mulatos (Ramón Valarezo, 2004, p. 227).

La explicación de este hecho podría encontrarse en torno a varios factores relacionados con la migración entre los siglos XVII y XVIII y la reconfiguración política y social local. En primer lugar, los indígenas que originariamente vivían en estas cabeceras cantonales se enrolan en las haciendas y en los obrajes para poder mantener el contacto con sus familias en el ámbito rural. En segundo lugar, desde mediados del siglo XVIII, en plena crisis textil en la Sierra y bajo la expansión de la agroexportación en la Costa, los españoles y los mestizos pobres fueron atraídos a estos "pueblos" por el comercio, por el acceso a la tierra y por la fuerza de trabajo barata que proporcionaban algunos indios libres (ídem.). En tercer lugar, las élites locales obtuvieron un papel protagónico en el manejo del trabajo indígena gracias a los tributos recolectados de los indios y del sistema de hacienda, que cobran fuerza en la época de la Independencia.

---

<sup>121</sup> Las cabeceras cantonales son los municipios urbanos de los cantones, los cuales agrupan un conjunto de parroquias rurales y urbanas.

Un número importante de estas élites locales, a su vez dueñas de las haciendas en los alrededores, vivían en las ciudades o iban construyendo municipios urbanos, y se empeñaron en desplazar a los indios libres de las cabeceras urbanas. Los indios fueron desplazados paulatinamente a las zonas rurales o como mano de obra dentro de las mismas instituciones blanco-mestizas. Estas jurisdicciones, protegidas en la época colonial bajo los estatus de tierras colectivas o asignadas como propiedad privada a las familias de los caciques en las reformas independistas, fueron puestas bajo el mando municipal con el fin de otorgar recursos para las ciudades (Ramón Valarezo, 2004).

De esta forma, el proceso de conformación de una élite regional de carácter latifundista que venía fortaleciéndose desde los siglos XVII y XVIII persevera en el siglo XIX. Esto es posible debido a su vínculo tanto urbano, en las cabeceras cantonales integradas en la política local, como en las zonas rurales, a través del manejo de la mano de obra mayoritariamente indígena. Esta élite se consolida gracias al poder eclesiástico, al sistema de endeudamiento en las zonas rurales y a la división étnica que justificaba una explotación de clase hacia los indios en las haciendas desde el siglo XVII.

En cuanto a la política local rural, el gobierno central también promulgó estrategias de repoblación de las parcialidades indígenas desde 1860, con el objetivo de controlar el poder en las mismas, que se encontraban "libres" de las haciendas, y para fortalecer la conformación de las parroquias urbanas (Frank, 1998, p. 804).

En definitiva, debido a la expansión del poder político local y de las autoridades terratenientes, los abusos de poder de los intermediarios mestizos, la colonización en las parcialidades indígenas, el desplazamiento de los indios libres de las ciudades y la intensa discriminación que experimentan, las protestas indígenas se incrementan, así como también su filiación a partidos políticos de izquierda,

obreros y campesinos, que se van consolidando a principios del siglo XX. La coyuntura de inestabilidad política en las primeras décadas del siglo XX enfrenta a las élites liberales, que intentaban apoyar las reformas de integración de los indios al Estado-nación –para lo que se apoyaban en la idea de librarlos de su trabajo en favor de la mercantilización de la economía–, con las élites terratenientes serranas, quienes estaban interesadas en manejar la mano de obra dentro de sus haciendas o dentro de su control territorial, y no en “liberar” el trabajo de los indios.

En una coyuntura de absoluta inestabilidad política<sup>122</sup> y de lucha por el poder del gobierno central, la Ley de Comunas en 1930 se convirtió en una propuesta liberal para “integrar” a los indios al Estado y calmar los levantamientos políticos de movimientos campesinos, indios y de partidos de izquierda (Becker, 1999, p. 536). La ley de Comunas fue un intento liberal del gobierno central de “integrar a los indios” al proyecto de Estado-nación, al permitirles constituirse en la unidad territorial más pequeña después de la parroquia. Para los indios esto significó un tipo de protección frente a los terratenientes, a través del reconocimiento de sus autoridades locales.

Aun así, esta ley de comunas no fue bien recibida en todas las regiones. Por ejemplo, en Cayambe fue más bien considerada como una forma de asimilación a la estructura administrativa oficial, a diferencia del “régimen especial” garantizado por la legislación de la época colonial (Becker, 1999, p. 535). Para el gobierno central, esto significó un paso positivo hacia la transformación de las comunidades en una forma jurídica acorde con las condiciones socio-productivas de un nuevo orden económico liberal. En concreto, estas unidades jurídicas podrían servir como unidades productivas sin necesidad de otorgarles recursos como tierras, agua, etc., como era el caso del sistema de haciendas (Becker, 1999, p. 538). Además, la

---

<sup>122</sup> Entre 1931 y 1948 subieron 21 presidentes al poder, ninguno de los cuales logró terminar su periodo de gobierno. A su vez cobraron fuerza los partidos de izquierda (Becker 1999, p. 536).

circulación de la mano de obra podría dar más flexibilidad, e incluso tener una base que garantizaba la producción doméstica. Las élites regionales tenían la esperanza de disminuir la movilización social y fomentar la producción agrícola una vez tomado el control territorial administrativo hasta el mínimo nivel local de las comunas.

Para los campesinos, una de las ventajas de la constitución de las comunas fue la posibilidad de tener bienes colectivos, los cuales podían ser hipotecados para obtener créditos para la infraestructura o para proyectos agrícolas. Sin embargo, no fue un requisito tener propiedad colectiva y tampoco fueron repartidas las tierras de carácter individual o colectivo a las familias indígenas. La demanda por las tierras más bien siguió siendo una demanda central de las movilizaciones indígenas y su creciente articulación con los partidos de izquierda y otras organizaciones obreras y campesinas (ver Becker, 2004).

Además, los cabildos no recibieron ningún tipo de presupuesto ni ninguna autoridad central financiada por el Estado. El posicionamiento de los cabildos frente a los poderes políticos establecidos obligó a sus líderes desde un principio a buscar mecanismos de legitimación frente a las autoridades parroquiales. Es decir, que, sin recursos directos del Estado, no se rompieron estas formas de administración territorial centralizada. Esto contradice algunas perspectivas sobre la región andina que afirman que los cabildos se constituyen como una base importante de organización (Casagrande & Piper, 1969, p. 124), o que incluso son unidades con una continuidad colonial que se encargaron de preservar las propias formas de organización indígena (Guerrero & Ospina, 2003). Este tema se retomará en el capítulo 5, y se comparará con el caso de la comunidad de La Compañía.

Aún así, el proceso de constitución de comunas en Otavalo crece considerablemente, en especial si tomamos en cuenta que varias familias indígenas

habían podido comprar tierras y estaban interesadas en protegerlas contra los terratenientes o, en otros casos, recuperarlas de manos privadas. A nivel local, entre 1937 y 1957, 39 comunidades de Otavalo (de las 51 registradas hasta 1997) se acogieron a la nueva legislación (Korovkin et al., 2002, 24 y 36). Este proceso fue distinto en cada región. Por ejemplo, en la costa existían comunas de campesinos con grandes extensiones de propiedad colectiva, así como también de pescadores, que pudieron regirse bajo esta ley (ver Álvarez, 2002). Esto, y el hecho de que se formaran comunas incluso en la ciudad de Quito (por ejemplo, de albañiles y choferes), también fue posible gracias a que la ley no requería la categorización de “comuna indígena” como requisito para su conformación.<sup>123</sup>

De todas maneras, la mayoría de las comunas en la Sierra Central se constituyó especialmente en zonas rurales-campesinas. Un elemento importante para su conformación fue que tanto las mujeres como los hombres mayores de 25 años podían ser elegidos como autoridades del Cabildo, aunque todos sus funcionarios tendrían que ser voluntarios, es decir, sin remuneración por parte del Estado. Además, se reconoció a los cabildos elegidos por la asamblea general como máxima autoridad (Coronel, 2009). Sin embargo, a nivel de las juntas parroquiales, los sectores mestizos, eclesiásticos y hacendados seguían teniendo el control político. Por ejemplo, el jefe político o terrateniente, que controlaba las implementaciones de estas reformas, era con frecuencia miembro de la élite latifundista y podía actuar arbitrariamente al otorgar recursos o mediar en los conflictos por las tierras.

---

<sup>123</sup> Los derechos y obligaciones para registrar una comuna fueron los siguientes: tener acceso a la administración de propiedad comunitaria (referente a las parcialidades en la Colonia) y un mínimo de 50 habitantes o cabezas familiares. Tanto mujeres como hombres podían participar para la elección del cabildo, las autoridades eran voluntarias y no pagadas por el gobierno. Tenían que tener mínimo 25 años y el o la secretaria tendría que ser letrada; se podrían mantener bienes colectivos que beneficiaran a toda la comunidad, como pasto y tierras agrícolas, canales, herramientas y escuelas. Si la comunidad necesitaba dinero para infraestructura o proyectos agrícolas, podrían hipotecar los bienes comunales para recibir una línea de crédito (Becker 1999, p. 541).

Este sistema prevalece, lo cual se ve claramente en el hecho de que la desigualdad social de la región se mantuvo en tres estratos desde el siglo XVII hasta el siglo XIX: los propietarios que tenían de 50 a 79 caballerías controlaban el 57.63% de la tierra; el 27,03% pertenecía a unidades que tenían entre 10 y 49 caballerías; y el 14,97% le pertenecían a unidades menores a 10 caballerías (Ramón Valarezo, 2004, p. 56). En síntesis, los poderes políticos a nivel local, regional y nacional se transforman demográficamente y sufren una reestructuración territorial, aunque muy poco cambian las estructuras estatales y el poder político desde la administración colonial.

Lo que sí cambia con respecto a la Colonia es que, si en un principio el proceso civilizatorio hacia los indios estaba localizado en los "pueblos", es decir, en las urbes de la época, para la Independencia "lo indio" se territorializa en los espacios rurales. Su máxima expresión se evidencia en la Ley de Comunas, la cual, si bien desde una perspectiva liberal apunta a la "integración de los indios" al sistema administrativo nacional, busca el control territorial local hasta este nivel comunitario. A su vez, si bien el gobierno brinda una especie de protección paternalista de carácter corporativista colectivo que recuerda el régimen especial colonial de la República de Indios, no otorga ni redistribuye las tierras individuales o colectivas y menos aún provee a los nuevos cabildos con recursos directos del Estado.

Esto calza perfectamente con el sistema mercantilista emergente, protagonizado por las élites agroexportadoras en la costa, que buscan la liberalización de la mano de obra indígena. Ésta sigue siendo el centro de disputa con las élites terratenientes serranas, quienes siguen buscando estrategias para retener la mano de obra indígena en las haciendas. Paradójicamente, el proceso de reconocimiento de los cabildos también promueve la movilización política, en lugar de frenarla,

como fue su intención original. El reconocimiento de las autoridades locales permitió de una u otra forma una plataforma de organización interna, la cual fue también fortalecida por los partidos de izquierda y se expresó en el surgimiento de la Federación de Indios Ecuatorianos (FEIE) en los años 1940, lo cual se tematiza en el capítulo 3.4. Esta realidad, sin embargo, aunque coincide con una vasta población de la Sierra Central, tiene que ser matizada en el caso de Otavalo. Especialmente si se considera la movilidad geográfica y social de Otavalo, la existencia de comunidades libres de haciendas y la actividad textil y comercial histórica de la región.

Por ejemplo, otras familias indígenas más acomodadas logran vivir en las urbes y/o comprar/recuperar terrenos en las áreas rurales. Por lo tanto, la dicotomía rural (indígena)/urbano (blanco-mestizo) es más difícil de sostener en Otavalo que en otras zonas. Sin embargo, el discurso estatal y las categorías étnicas en las que se basa la conformación del Estado-nación a nivel de las metrópolis articula un discurso en torno a lo "urbano" y "lo rural", ambos relacionados con las categorías de edad y género, como explicitaré a continuación. Esto servirá de base para fortalecer el imaginario de la "raza ecuatoriana". Paralelo a este proceso, el caso de Otavalo permite visibilizar la construcción de lo indio alrededor de un tipo ideal de "indio civilizado" vinculado al comercio y al progreso económico como discuto a continuación.

### **4.3.3 La nueva "raza ecuatoriana" y el indio rural**

El reto de la construcción del Estado-nación en el Ecuador era encontrar un nuevo discurso unificador que diera cuenta de un proyecto nacional para "todos sus ciudadanos". Además, este proyecto tendría que diferenciarse de la herencia colonial, aunque en la realidad el sistema económico siguió sus patrones, como se



ha expuesto anteriormente. La creación discursiva de “la nueva raza ecuatoriana”, como he argumentado previamente, subyace en las categorías sociales que tienen que ver con la edad, el género y la etnicidad. A pesar de no existir estudios que profundicen explícitamente en la emergencia histórica de las categorías relacionadas a la edad, el género y la etnicidad en Otavalo, existen algunas corrientes que dan pistas a nivel general latinoamericano o nacional de cómo la categoría “joven” y “mujer/madre”, al igual que la categoría indio, están relacionadas a un espacio dicotómico (urbano vs. rural o espacio público vs. privado), que no necesariamente coincide con la realidad socioeconómica del país.

Con respecto a la edad, existen varios ejemplos sobre la aparición de la categoría jóvenes, como sujetos sociales y de cambio político en América Latina, que emerge con la producción intelectual de los nacionalistas latinoamericanos (Mariátegui, 2008).<sup>124</sup> En general, en estos contextos republicanos se extiende un prototipo de jóvenes masculinos, ilustrados y de clases altas o medias (Feixa & González, 2006, p. 177). Lo cual refleja también el surgimiento de las clases medias, de las familias inmigrantes europeas o herederos criollos, quienes intentan traducir principios liberales europeos (como los de la revolución francesa) al proceso de construcción nacional latinoamericano. Esto tiene que ser comprendido como un intento de asumir un rol protagónico y un reconocimiento social como miembros “iguales” en los proyectos independentistas, en contraste a su categorización como “criollos” durante la época colonial, con menos privilegios que los españoles. A diferencia del pensamiento latinoamericano de otros países del cono sur con mayor inmigración europea y menor porcentaje de población indígena, lo innovador en el caso del Ecuador es el enfoque temprano en la “latinidad” y lo “propio”. En este contexto, la

---

<sup>124</sup> **Mariátegui se refiere especialmente a los contextos de las Reformas Universitarias de Córdoba en 1918, para los que un fuerte movimiento estudiantil demanda autonomía, democratización y educación gratuita. Este autor nombra al sujeto joven como un importante actor revolucionario (Mariátegui 2008).**

juventud sería la protagonista para liderar un cambio “identitario propio”, que va más allá de copiar un modelo modernizador impuesto (Devés V., 1997, p. 19).

Con respecto al género, mientras lo joven urbano está ligado al proyecto innovador del nuevo Estado-nación, así como a los sujetos masculinos de clases medias urbanas, lo femenino se iría vinculando progresivamente con el espacio de lo doméstico. A medida que avanza la construcción del proyecto nacional, el rol de las mujeres como madres en el Ecuador, según la retórica republicana, cobra fuerza a raíz de la crisis iniciada por la Primera Guerra Mundial, entre 1910 y 1940, y la creciente urbanización. Las madres debían por lo tanto guiar a los nuevos herederos de la raza ecuatoriana hacia un buen comportamiento que iba a influir en la identidad nacional de las futuras generaciones (Clark, 2001, p. 207). De esta forma, el rol de la mujer en la esfera doméstica se vincula al cuidado y la enseñanza de los herederos y transmisores de la raza ecuatoriana (Clark, 2001, p. 202).

Sin intención de detenerme en estos aspectos, el punto central a resaltar aquí es que la construcción de la nueva raza ecuatoriana no es netamente fenotípica, sino que está vinculada a una expectativa de comportamiento social. Este tipo de abordaje de la categoría raza tiene consecuencias en la política estatal. Por ejemplo, las leyes inmigratorias favorables para los europeos de esta época (ver Ramírez, 2014) no solamente se justifican en torno al ideal de la “mejor raza”, ligado a un fenotipo (piel blanca, a diferencia de los chinos catalogados como raza amarilla), sino también en cuanto a una educación cívica: los inmigrantes europeos debían enseñar a los ecuatorianos la disciplina y el afán por el trabajo (Clark, 2001, p. 204).

Estos principios de disciplina y trabajo se replican en las primeras escuelas rurales para indígenas en el siglo XIX, las cuales, más que integrarlos a un proyecto de Estado-nación como el discurso nacional lo promulgaba, buscaban “civilizar a los

indios" (Meier, 1996). La idea del "retraso" o del "salvajismo" de los indígenas se prolonga en el ámbito de la representación política con diferentes matices hasta entrado el siglo XX. Una muestra evidente es que los "analfabetos", que provenían en su mayoría de las zonas rurales y eran relacionados con la categoría indígena, fueron excluidos del voto hasta 1978. Este proceso estuvo estrechamente vinculado con las oligarquías latifundistas asentadas especialmente en la Sierra Central, quienes defendían un proyecto nacional basado en lo puro (o lo "blanco"), y atribuían a los indios un carácter natural, como sujetos rudimentarios del pasado, difíciles de occidentalizar o civilizar (ej. Jijón y Camaño, 1918).

Mientras este discurso sobre la modernización del modelo económico y la desvalorización del rol que los indígenas jugaban en este proyecto nacional se expande, la realidad ecuatoriana es otra. A principios del siglo XX, el Ecuador experimenta una crisis económica importante provocada por la Primera Guerra Mundial. Los precios del cacao decaen y todo el país vive un estancamiento. La pobreza en el campo aumenta y, con esto, la migración hacia la costa para trabajar en la agroexportación. La inmigración blanca europea es mínima, a diferencia del movimiento de migración interna en el país.

Gracias a un proceso acelerado de urbanización,<sup>125</sup> la masa trabajadora en las ciudades comienza a ser un foco de políticas estatales liberales, siendo la mano de obra indígena un motor central de la economía, de ahí que se elabore la mencionada Ley de Jornaleros, en 1918. Esta ley, además de fijar una jornada, pretendía liberar la mano de obra indígena de las relaciones económicas feudales en las haciendas (concertaje), e imponer el sistema de salarios libres para modernizar la economía nacional (Becker & Tuttillo, 2009, p. 70), lo que dinamizaba

---

<sup>125</sup> Por primera vez el aumento de la población de Quito fue nutrido en gran parte por migraciones internas significativas: la población de la capital aumentó de 51.858 habitantes en 1906, a 80.702 en 1922, a 101.668 en 1936 y, hacia 1950, sumaba los 209.932 habitantes (Clark 2001, p. 185).

aún más la migración interna en el país, tanto hacia la costa como hacia otras partes de la sierra.

Otra de las contradicciones evidentes de las retóricas nacionalistas es que, mientras en el discurso lo femenino está con frecuencia ligado estrechamente al ámbito doméstico, para solventar la crisis las mujeres se convierten en un actor central como mano de obra en las ciudades. Este hecho fue ineludible, lo que se refleja en las políticas liberales de este periodo, las cuales buscan proteger y expandir los derechos de la mujer trabajadora. La movilidad urbana-rural es un motor central de la economía, no sólo para la clase alta, que se maneja entre las ciudades y sus haciendas, sino dentro de la misma población obrera, campesina e indígena (y no sólo la masculina).

Existen casos documentados de históricas lideresas indígenas de la Sierra Nor-central, como Dolores Cacuango, que, al experimentar la movilidad hacia la ciudad, como empleada doméstica de sus patrones hacendados, tomó conciencia de las desigualdades sociales y estableció relaciones y contactos entre la urbe y las localidades rurales (Becker & Tuttillo, 2009, 70: 63). Esto es un ejemplo de cómo la migración interna promueve a su vez tanto la politización de estas mujeres y hombres jóvenes, que sirven de vínculo entre la localidad rural y la ciudad, como el fortalecimiento de los lazos políticos con las organizaciones de izquierda y los intelectuales urbanos.

Este proyecto "civilizador" de la élite serrana y la retórica nacionalista liberal también causa escepticismo entre algunos intelectuales urbanos, quienes defienden "lo propio" y critican la imitación de lo de "afuera" (Devés V., 1997, p. 20): dentro de la visión de un proyecto nacionalista integrador, ven a lo indio como una parte implícita en el nuevo sujeto mestizo o la raza ecuatoriana. Algunos de estos intelectuales se inspiran en la revolución mexicana y apoyan al

efervescente indigenismo en la región. El indigenismo en el Ecuador surge con la idea de promover el estudio de las culturas indígenas, y considera la plena integración de estas poblaciones al proyecto mestizo de Estado-nación. Esto se articula con las demandas del campo y las propuestas indigenistas de izquierda, las cuales concebían la acumulación de las tierras como un condicionamiento socioeconómico y, por lo tanto, como un impedimento de la integración de los indios al Estado-nación (Jaramillo Alvarado, 1936).

En la ciudad de Otavalo este discurso indigenista tiene acogida en parte porque la élite de la ciudad era principalmente de clase media urbana (comerciantes, barberos, zapateros, etc.), y no proveniente de élites oligárquicas serranas. Como mencioné anteriormente, la población indígena en Otavalo se vinculó a la producción de los textiles y al comercio, por lo que sus contribuciones eran cuantiosas, a diferencia de otras regiones, y sus relaciones comerciales en las ciudades fueron creciendo. Además, la élite latifundista en Otavalo, contrario a lo que ocurrió en otras provincias de la Sierra Central, estuvo escasamente presente en la región porque en su mayoría controlaba sus haciendas desde sus residencias en Quito, a través de administradores locales (Marchan, Andrade, & Guevara, 1984) en (Huarcaya, 2015, p. 72).

Por otra parte, la tierra seguía siendo un punto importante tanto para los comerciantes y productores como para los trabajadores, lo cual coincidía con la propuesta indigenista internacional que, aún al reproducir la imagen del Estado paternalista y al concebir a los indios como sujetos de protección,<sup>126</sup> politiza la cuestión de las tierras, por lo menos en las primeras décadas del siglo XX. Estos conflictos y demandas por la tierra seguirán latentes en Otavalo, y no se

---

<sup>126</sup> O'Connor menciona, por ejemplo, que las ideologías dominantes de género del siglo XIX afectaron no sólo a las mujeres, sino también a los hombres indígenas. El discurso estatal se construyó en este siglo alrededor de una imagen de "niños desprotegidos y patriarcas indignos". Estos patriarcas, al fallar en su rol de "buenos padres", se convertían en ciudadanos no dignos de la nación (ver por ej. O'Connor 2007).

apaciguarán con la Ley de Comunas de 1937 ni se resolverán hasta después de varias décadas, como discuto en los siguientes subcapítulos.

En resumen, el discurso identitario sobre lo latino y lo propio como proyecto nacional integrador se expresa más temprano y con mayor énfasis en el Ecuador que en otros países sudamericanos, especialmente en el ámbito urbano de las élites intelectuales, e incluso en la corriente indigenista. Sin embargo, respecto a las relaciones de poder y las pugnas por el control estatal y territorial, la “división racial” se consolida en un espacio geográfico determinado (urbano o rural), en donde lo indio sigue relocalizado en los espacios rurales. Incluso en los discursos indigenistas sobresale un carácter paternalista de protección al indio, ubicado en el medio campesino rural.

Otro punto importante a destacar es que las jerarquías raciales imaginadas como características biológicas (indio, chino, afro, etc.) están también vinculadas a expectativas sociales y normas de comportamiento, como en el caso de la mujer y la enseñanza a los nuevos herederos, o la necesidad de civilizar a los indios. Es decir, que al ser normativas, no necesariamente coinciden con la realidad y están articuladas a distintos intereses. Es por esto que estas retóricas en cuanto a la mujer, el joven, lo indígena y el inmigrante se deben entender en una realidad muy distinta a la promulgada, que se encuentra en medio de procesos de urbanización y de migración interna, de luchas de poder entre élites regionales de la sierra y de la costa, de politización de los migrantes indígenas de las zonas rurales y urbanas, y del surgimiento del indigenismo y de partidos de izquierda internacionales.

Por lo tanto, las categorías de indio, mujer y joven se deben entender en el marco de la gran contradicción de este periodo. Es decir, la pugna entre la necesidad de diferenciación de la administración colonial, la búsqueda de un discurso nacionalista unificador y la lucha de las élites neocolonialistas y liberales en torno a

la mano de obra indígena. Este proceso es fundamental para entender la necesidad de la diferenciación étnica: por un lado, las élites inventan “lo indio” como una “raza única e inferior” para justificar la explotación de la mano de obra en las haciendas o para desplazar a los indios sueltos de las ciudades y evitar la movilización política indígena. Si bien es cierto que este fenómeno se expresa en todo un complejo sistema de gobernabilidad que pospuso los derechos ciudadanos para los indígenas– al que Prieto acertadamente llama “Liberalismo del temor” (Prieto, 2004)–, la retórica liberal ciudadana sirve también a los indios para intentar defender su estatus especial, frente a lo que estaban acostumbrados en la colonia, y para encontrar nuevas formas de articulación política con los crecientes partidos de izquierda y los discursos indigenistas.

La construcción del indio como “raza inferior” se articula además en un tipo de origen espacializado en lo rural. Sin embargo, no todos los indios calzaban en esta categoría. Aunque en Otavalo existió un proceso de “ruralización” de los indígenas, muchas familias ya residían en las urbes, lo que de cierta forma matiza la discusión sobre el imaginario del indio. Este hecho catapultó el imaginario del indio de Otavalo como “civilizado y ejemplar” para el Estado-nación desde mediados del siglo XX.

## **4.4 Movilidad y desarrollismo 1940-2000**

### **4.4.1 1940-1960: Movilidad en Otavalo y el “indio civilizado”**

*El valle del Amanecer* fue la primera etnografía escrita por un antropólogo ecuatoriano, Anibal Buitrón (1946). En ella demuestra gran interés por la región de Otavalo. Con respecto a la movilidad entre el campo y la ciudad, afirma:

El pueblo de Otavalo es el mundo del hombre blanco. Los indios entran a él con desconfianza y salen con un gusto hacia la paz y tradición de sus montañas (Buitrón & Collier, 1945/1945/ 2001, p. 53).

Más allá de la descripción esencialista del indígena Otavalo, sujeto específicamente a la ruralidad y su paisaje, propio de la etnología de la época, Buitrón también pierde de vista procesos que darán paso al desarrollo textil y a la movilidad social en la región de Otavalo. Así, a finales de 1930, en Peguche, donde se ubicó el segundo obraje textil más grande de Otavalo, la producción de textiles venía expandiéndose gracias a la confección de casimires, que empieza a finales del siglo XIX. Los casimires tuvieron una buena acogida en el mercado interno y se instalaron nuevos talleres tanto en Peguche como en Ilumán, Quinchuquí y Agato. Varios comerciantes otavalo ofrecieron su producto en todo el Ecuador, en Colombia e "incluso un indígena otavaleño, buscando nuevos mercados, ofreció sus telas en Caracas" (Jaramillo, 2009, p. 38).

Paralela a la producción textil en la región de Otavalo, la presión sobre la tierra y la expansión de las haciendas a finales del siglo XIX empuja a trabajadores y comerciantes hacia las ciudades, siendo Quito uno de los destinos predilectos, por tratarse de una capital muy cercana (Salomon, 1973). Pero al igual que en los siglos XVI y XVII muchas familias se movilizaron dentro de la misma región. Algunas familias pudientes de Quinchuquí dedicadas a las actividades agropecuarias se mudaron a partir de 1930 a Ibarra y a Tulcán, hacia la frontera con Colombia (Males, 1985, p. 79).

El estudio de Parsons (1945), al igual que el de Buitrón (1952), anota también el comercio textil en Otavalo como una excepción (Buitrón & Collier, 1945/1945/ 2001, p. 7). Parsons lo atribuyó a la carismática personalidad de su informante principal, proveniente de Peguche, Rosita Lema. Ella era una mujer artesana que, gracias al libro de Parsons, se convirtió en un referente del indígena otavalo a nivel



nacional. Rosita Lema acompañó al Presidente del Ecuador Galo Plaza a una misión diplomática en 1948 y figuró a nivel nacional como una indígena ecuatoriana de "remoto origen histórico y noble, procedente directa de los Incas" (citas de periódicos de la época cit. En Prieto, 2008, p. 165). Esta imagen de origen remoto y auténtico colinda con la idealización del indio como un sujeto civilizado, encarnado en el imaginario de los otavalos como viajeros y comerciantes, promulgado por las élites nacionalistas catalogadas como blanco-mestizas con la intención de integrar a estas poblaciones a la joven República (Prieto 2010). Por ejemplo, a través de su integración a la producción de artes manuales, el gobierno pudo afirmar que "hemos transformado al indígena en un miembro de la sociedad que ya es útil porque produce y consume" (Gov. Ecuador 1949:25 cit. en Prieto, 2008, p. 166).

Paralelo al proyecto civilizatorio, la imagen del indígena otavalo se construye alrededor de un origen "noble". Rosa Lema es presentada como una especie de "princesa indígena", revestida de distinción y nobleza y "portadora de antiguas y sofisticadas 'tradiciones'" (Prieto, 2004). Esto forma parte de una estrategia estatal hacia fuera de las fronteras nacionales en el contexto de guerra territorial con Perú, en la que las élites miran a los indios como necesarios "defensores de la patria", e intentan fortalecer una imagen de país democrático y armónico que defiende la ciudadanía de los indios (Prieto, 2008, p. 159). Esto también es debido, en parte, a la presión internacional indigenista y la visión de promover la alfabetización e implementar políticas para mejorar las condiciones de vida de esta población y garantizar su desarrollo. Sin embargo, las políticas indigenistas que en el contexto de América Latina fueron diseñadas por el Instituto Indigenista Interamericano (III), constituido en 1942, promovían el desarrollo continental basado en una "identidad de nación moderna, que sólo era posible superando todo rasgo del pasado tradicional, el cual de una u otro forma estaba representado por 'lo indio'" (Chávez Vallejo, 2008, p. 230).

Esto explica la imagen construida sobre los otavalos, al ser un nuevo receptor para los programas gubernamentales desde los años 1950, específicamente para el estímulo de la producción artesanal local y el turismo. Los indios de Otavalo son presentados en estos programas como más inteligentes, limpios, productivos y, en general, más "civilizados" que otros indios del país (Maldonado, 2002, p. 46; Muratorio, 1982, p. 46). También en la antropología se les adscriben calificaciones como "ahorradores (*thrifts*) y laboriosos (*industriousness*)" (ej. Parsons, 1945). Así se justifica, de una u otra forma, el hecho de que conserven sus tradiciones auténticas, porque son distintas y "más civilizadas" que las de otros indios.

De esta forma, la misión de Rosa Lema muestra que la integración de los otavalos estaba siendo imaginada no solamente a través de la ciudadanía y la civilización, sino mediante su vinculación al mercado en calidad de productores (Prieto, 2008, p. 159). Esta imagen no solamente favorece a los comerciantes indígenas de Otavalo como nuevos receptores de programas estatales, sino que la misma visita de Rosita Lema, según lo menciona frecuentemente la literatura sobre migración en Otavalo, daría lugar a la expansión de la migración internacional, a través de redes hacia Estados Unidos, utilizadas por la familia Lema y otras familias comerciantes de Peguche y Quinchuquí (ej. Meisch, 2002, p. 33). Aunque estudios recientes de intelectuales otavalos urbanos (APAK, 2011) coinciden en que, incluso antes de 1940, las familias en ambas comunidades ya tenían relaciones comerciales establecidas en este país.<sup>127</sup>

La antropóloga Elsie Parsons evidencia también que la primera imitación de casimir inglés que se vende previamente en Colombia es de 1915 (Parsons, 1945, p. 25). Este hecho genera un nicho de mercado que los artesanos indígenas sabrán

---

<sup>127</sup> Incluso en la década de los 1950, estos estudios afirmaban que Sabina Amaguaña, oriunda de la comunidad de Quinchuquí, viajaría junto con sus hijos a México, empezando un próspero negocio de artesanías, que llegaría posteriormente a Europa: España, Bélgica e Italia (ídem.).

aprovechar (Guerrero, 1991, p. 19). De hecho, gracias a la investigación de campo que realicé en La Compañía, se detectaron redes sociales de larga duración hacia la zona de Popayán, de la cual, como mencioné anteriormente, provenían un número significativo de inmigrantes que poblaron Otavalo en el siglo XVII. Estudios actuales confirman, además, que algunas familias en los años 1940 realizaron el cambio de residencia del campo a la ciudad gracias a la producción textil y sus ganancias (Sarabino, 2007, p. 19). Como explicité con anterioridad, varias familias indígenas estuvieron asentadas en la ciudad de Otavalo incluso antes del siglo XX; sin embargo, durante la época de la Independencia se realizaron varios intentos de desplazar a la población indígena a las zonas rurales. Por esta razón no es extraño que para el imaginario blanco-mestizo, e incluso en estudios antropológicos de la época (Parsons, 1945), resulte común pensar que no existían indígenas en las urbes de Otavalo (Frank, 1998, p. 799)<sup>128</sup>.

Además, esto también tiene que ver con la forma de percibir la categoría indio, no como una característica biológica, sino como una categoría cultural o conectada a ciertas expectativas o normativas sociales. Es decir, que si un indio habla español y se viste como una persona común en la ciudad no necesariamente va a ser categorizado como "indio". Al respecto, Frank menciona la interesante contradicción sobre lo indígena urbano. Por un lado, lo urbano significa participar en la cultura occidental y "dejar de ser indio", es decir, desarraigarse de todo lo que está conectado a una supuesta identidad indígena: lengua, vestimenta, etc. Sin embargo, este mismo constructo ideológico proveniente de la época independentista confina lo indígena a una condición fundamentalmente biológica (raza) y a los sectores rurales (naturaleza, páramos, la selva amazónica, etc. Es decir,

---

<sup>128</sup> Una de las explicaciones de la errónea información obtenida por la antropóloga, es el origen de sus informantes urbanos, quienes en su mayoría eran blanco-mestizos. Frank constata que para el imaginario blanco-mestizo es común pensar, incluso en la actualidad, que no existían indígenas en las urbes de Otavalo hasta entrados los años 1950 y 1960 (Frank 1998, p. 799).

la supuesta inferioridad de los indios reside en su "sangre", lo que los vuelve incapaces de acoplarse al plan civilizatorio (Frank, 1998, p. 800). Sin embargo, los otavalos muestran que, con "su trabajo y dedicación", sí se acoplan al plan civilizatorio y, por lo tanto, son "excepcionales".

El acceso a las escuelas, que respondía a las políticas del Estado en la época, creció significativamente por la necesidad de aprender español para las relaciones comerciales, y para defenderse en los espacios urbanos y fuera de sus localidades (Salomon, 1973). Sobre todo con los trámites legales que su actividad les obligaba a realizar, al igual que con las luchas legales por la tierra, la herencia, el matrimonio, etc., las cuales se resuelven en las ciudades o a nivel comunal, y no a nivel parroquial. El impedimento seguía siendo, sin embargo, que no existían profesores bilingües (kichwa-español), lo que dificultaba la comunicación o llevaba a muchos a desertar debido a prácticas discriminatorias o coercitivas.

Es interesante señalar también que en esta época varias familias no sólo logran expandirse en la ciudad de Otavalo, sino que existen evidencias de compras de tierras en las distintas comunidades rurales. Incluso, Buitrón señala:

Más que en cualquier otra región del Ecuador, en Otavalo los indios han comprado tierras, reduciendo año tras año, la propiedad de las haciendas, porque la tierra constituye para ellos una pasión que llevan siempre en sus corazones. Trabajan y ahorran. Ahorran para comprar tierras (Buitrón & Collier, 1945/1945/ 2001, p. 50).

Así, algunas familias en Otavalo, que décadas atrás habían logrado comprar tierras y permanecer vinculadas al comercio textil hacia Colombia, lograron asentarse tanto en la ciudad de Otavalo (Frank, 1998) como en Bogotá (Ordóñez Roth, Juan Thomas, Colmenares, Gincel, & Bernal, 2014). Estas familias se transforman en un referente económico y político en décadas posteriores,<sup>129</sup> y mantendrán estrechos

---

<sup>129</sup> Algunas de estas familias son: Sarabino, Lema Maldonado (familia de Rosa Lema), Quinche, Farinango

lazos con sus comunidades de Peguche y Quinchuquí (Sarabino, 2007, p. 19). Puede ser incluso que los migrantes internos hayan accedido a la compra de tierras. En base a la diferenciación de Andrés Guerrero (1991), las “comunidades libres”, en contraste con las “comunidades dependientes”, se caracterizan por no estar vinculadas directamente a una determinada hacienda. Por tanto, en las comunidades libres existiría mayor posibilidad de adquirir tierras tanto de propietarios privados como estatales (Guerrero, 1991).

Esto también pudo haberse catapultado después de la expedición de la Ley de Comunas de 1937, la cual permitió que varias comunidades libres adquirieran el estatuto de cabildo, lo que facilitó la organización colectiva y un mínimo de protección para la compra de tierras colectivas. Lentz (2000) afirma que incluso en las comunidades dependientes (Sierra Centro-sur) algunos migrantes ya lograban comprar terrenos entre los años 1930 y 1940. No obstante, a pesar de que Lentz indica que el control de los hacendados ya no era absoluto a mediados del siglo XX, los mecanismos de endeudamiento que ataban el trabajo campesino directamente a las haciendas siguieron reproduciéndose. La Ley de Jornaleros de 1918 y la Ley de Comunas de 1938 habían abolido oficialmente el concertaje, pero varios autores coinciden en que los conciertos simplemente cambian de nombre al de *huasipungos*<sup>130</sup>, sistema que perdura hasta después de la Reforma Agraria (Becker & Tutillo, 2009; Prieto, 2004).

Lentz apunta a que sólo hasta los años 1960, después de la Reforma Agraria, la totalidad de los *shamangeños* logran comprar las tierras en su comunidad tras varias décadas de lucha (Lentz, 2000, p. 207). De igual forma, en Otavalo los

---

(conocidos músicos), Conejo (ex alcalde de Otavalo), Tuntaquimba (organizan el Cabildo Kichwa en Bogotá) y, posteriormente, las familias Muenala, Morales, Tituaña y otras.

<sup>130</sup> Los huasipungos fueron pedazos de tierra que se otorgaban dentro de las haciendas para ser trabajadas por las familias indígenas, quienes les pagaban con su trabajo en la misma lógica del endeudamiento y del concertaje. Esta palabra viene del kichwa y significa “puerta a la casa”.

conflictos por la tierra no cesan, y explotan en 1960, siendo ésta una de las causas que impulsa la reforma agraria a nivel nacional.

En conclusión, en este período de post-reformas existe un tipo de reacomodación de la categoría indio, específicamente en el caso de Otavalo, debido a la creciente clase comerciante, las diferencias socioeconómicas entre el campo y la ciudad, la movilidad y la permanencia de mecanismos semi-feudales del trabajo campesino. La categoría de "indio civilizado", relacionado al Otavalo urbano, si bien promueve iniciativas para el desarrollo económico textil y acceso a la educación, también evidencia el fortalecimiento de las categorías étnicas desde la Independencia y, como consecuencia, una fuerte discriminación en las ciudades y legitimación de la explotación del trabajo en el campo. A su vez, la creciente demanda por las tierras se ve frenada por el sistema latifundista aún existe en la sierra central.

#### **4.4.2 1960-1974: Reforma agraria y producción textil**

A partir de 1960 surgen cambios estructurales muy acelerados debido al crecimiento de la población (el 25% entre 1962-1974, ver Chávez 1982 en CAAP 1986: 130) y la expansión de los mercados textiles hacia el exterior. El crecimiento demográfico trae consigo parcelación, y deja a muchas familias sin tierras. Además, la creciente presión agrícola sobre los terrenos,<sup>131</sup> provoca la erosión a largo plazo de la tierra y el debilitamiento de la agricultura como alternativa de ingreso económico (ver CAAP 1986: 130).

Las Reformas Agrarias realizadas en el Ecuador (en 1964 y 1972) no cambiaron de modo sustantivo la distribución de las tierras en Otavalo; sin embargo, produjeron

---

<sup>131</sup> Según el censo agrícola de 1970, el 90% de todas las explotaciones del cantón de Otavalo eran minifundios, con menos de cinco hectáreas (con un promedio de una hectárea). Estos minifundios sólo controlaban el 23% de las tierras agrícolas, pero el 48% de la tierra cultivada y el 41% del ganado (INEC 1974 en Korovkin 2002: 43).

cambios estructurales importantes en cuanto a la transformación del sistema de haciendas (Guerrero & Ospina, 2003). Entre ellos, se impulsó la modernización de las haciendas, lo que provocó desempleo. La fuerza laboral de muchos campesinos ya no estaba ligada al sistema de haciendas, lo que permitió utilizarla en alternativas productivas fuera de la actividad agrícola y fortalecer procesos migratorios internos e internacionales, vinculados a la mercantilización de artesanías y textiles.

La estructura socioeconómica de la región de Otavalo reflejada en el censo de 1974 presenta algunas contradicciones. Por un lado, a diferencia del nivel provincial (22.7% Imbabura) y nacional (13,5%), el 38% de la población económicamente activa en Otavalo pertenece al sector manufacturero, cifra que se asemeja al porcentaje de Suiza y otros países industrializados (Meier, 1996, p. 134). Por otro lado, el grado de proletarización en Otavalo es del 24%, a diferencia del provincial (37,6%) y el nacional (50,6%), y corresponde al promedio de sociedades campesinas más pobres, considerando que el promedio de países industrializados es del 90% (Meier, 1996, p. 134).

Existe por lo tanto una estrategia familiar de diversificación del ingreso, que de alguna forma está inserta en el sector artesanal/manufacturero, pero que no llega a un nivel de formalización salarial. Además, la migración circular y la actividad agrícola, como mencioné anteriormente, facilitan la mano de obra y garantizan productos baratos al resto de la economía nacional y regional (Korovkin et al., 2002, p. 41). Debido a esta economía campesina, directamente articulada en la movilidad y en la producción textil, es que resulta necesario comprender la transformación socioeconómica de la región; transformación que no sólo sucede dentro del marco de la Reforma Agraria, sino también a nivel de la producción textil y su avance tecnológico.

En cuanto a la Reforma Agraria, las transformaciones de las comunidades rurales en el Ecuador han sido extremadamente importantes después de las modificaciones agrarias de 1964 –gracias a las cuales se entregaron principalmente los huasipungos–, y, luego, a partir la reforma de 1972, en pleno auge petrolero. En general, ambas reformas agrarias suponen la repartición de más de 180.000 hectáreas, de las cuales en la provincia de Imbabura se reparten aproximadamente 2.000 (Meier, 1985, p. 147). Sin embargo, debido a la acentuada parcelación, las tierras se dividieron entre las familias o fueron vendidas para evitar la expropiación. Esto resulta en economías campesinas divididas por minifundios, los cuales siguieron subdividiéndose por el crecimiento demográfico y subieron de precio por la alta demanda (Meisch, 2002, p. 36).

Además, la Reforma Agraria elimina el sistema de hacienda. Es decir, que la mayoría de terratenientes que no logra insertarse en un proceso de modernización y utilizar todos sus latifundios son expropiados de sus tierras y pierden el poder de legitimación política y social. Una gran parte de los campesinos atados a la hacienda por los sistemas de deudas son "liberados" y pueden "escoger" en dónde y a quién quieren vender su mano de obra (Muratorio, 1982, p. 80). La erosión del suelo y el pequeño tamaño de las parcelas impiden la ocupación de toda la mano de obra familiar en la producción agrícola, por esta razón muchos jóvenes adultos se ven obligados a buscar trabajo fuera de la región.

En cuanto a la producción textil, los dos hechos más importantes a destacar son la introducción de la fibra acrílica (orlón) y los telares mecánicos. El uso del orlón<sup>132</sup> permite abaratar costos y reducir tiempo de trabajo. Además, varios artesanos obtienen telares de pedal a bajo precio, dados de baja en varias fábricas de textiles

---

<sup>132</sup> El orlón fue lanzado al mercado por las empresas *du Pont* de Estados Unidos y Canadá, y se introduce rápidamente en el mercado textil de los países en desarrollo por sus reducidos costos y característica de resistencia al desgaste y fácil lavado, a diferencia de la lana (Jaramillo 2009, p. 39).



en Quito que se encontraban en procesos de modernización (Jaramillo, 2009, p. 39). Lo importante a destacar a partir de la generalización del uso del orlón en la producción textil son las transformaciones en la división sexual del trabajo.

El uso del orlón se generalizó en la región de Otavalo y determinó la ruptura de una tradición en la producción de tejidos: la división del trabajo, que establecía quiénes -en el seno de la familia debían realizar cada una de las fases, desde la obtención de la lana hasta el acabado de la tela. Con la facilidad de adquirir hilos industriales, los niños, las mujeres y los ancianos, que se encargaban de retirar las impurezas, lavar, cardar e hilar la lana, quedaron desocupados o pasaron a realizar otras tareas. El hombre, quien siempre debía urdir y tejer, siguió dedicado a lo suyo (Jaramillo, 2009, p. 38).

Si bien es cierto que varios estudios han demostrado la flexibilidad de los roles de género en torno a los distintos procesos de transformación en comunidades rurales (Hamilton, 1998; Prieto et al., 2005), el incremento de la producción textil y el aumento de su comercialización a las ciudades del Ecuador y otros países de Sudamérica pudieron ser las causas de un proceso de cambio en las relaciones de género, incentivado por la migración.

#### **4.4.3 1970 – 1980: La migración interna y cambios post-reforma agraria**

Mientras que la migración interna durante el siglo XIX, estuvo principalmente orientada hacia las zonas de cultivo en la costa, una vez que decae la producción del cacao en la primera mitad del siglo XX, la migración campo-ciudad se acentúa. Por ejemplo, entre 1950 y 1962, la población de Guayaquil se duplica (Gachet & Yépez, 2014, p. 10). Este proceso de urbanización es fomentado de igual forma por la reforma agraria de 1964 y los procesos relacionados con la capitalización de la agricultura, la minifundización de las parcelas y la proletarización del campesinado (ídem).

Desde Otavalo, los y las comerciantes, se movilizan hacia Tulcán y otras ciudades cercanas, como Ibarra o Quito. Mientras unos regresan a sus respectivas comunidades, otros se quedan residiendo en ellas (Meisch, 2002, p. 30). Algunos incluso se movilizan hacia zonas más cálidas, como el Valle del Chota, para intercambiar productos agrícolas. Las ciudades intermediarias, al igual que Guayaquil y Quito, incrementan su población (Gachet & Yépez, 2014, p. 10). El resultado es que se podía ver comerciantes otavaleños en todos los mercados de las grandes ciudades ecuatorianas en las que hubiera turistas, como es el caso de Guayaquil (Meisch, 2002, p. 37).

Igualmente, la inserción a la producción textil en mercados internacionales va incrementando. Ya desde 1950 varios jóvenes de Quinchuquí compran productos de Peguche y aprovechan los mercados de tejidos para gente de clase media y alta en las capitales, llegando a Río de Janeiro, Santiago, Perú, Chile, Argentina y Nueva York (Meisch, 2002, p. 36). En la década de los 1960, algunos comerciantes viajan a Venezuela, Puerto Rico y Estados Unidos para vender ropa (ídem). Para esta época ya estaba formada una colonia de otavaleños en Bogotá, quienes producían y comerciaban tejidos (ídem: 37).

Así, el incremento de la migración desde Otavalo hacia Ibarra y Quito, y la migración internacional, especialmente hacia Colombia y después hacia Estados Unidos y Europa, fortalece a una clase media que decide vivir en las urbes o enviar a sus hijos a estudiar a las ciudades, al igual que a los productores y comerciantes de textiles y artesanías. Según Korovkin, estos fenómenos provocaron cambios en las relaciones de género e intergeneracionales:

Se manifiestan en la erosión de relaciones patriarcales tradicionales característica de los años 40 y 50, cada vez más por una generación de trabajadores o comerciantes migrantes, que habían estado más expuestos al mundo urbano no indígena y adquirirían más independencia económica

de sus padres con respecto a la generación anterior. Además muchos de ellos –a pesar de ser mujeres o jóvenes– son elegidos como miembros en los cabildos porque sabían leer y escribir y conocían al mundo urbano blanco mestizo (Korovkin et al., 2002, p. 126).

El mayor acceso a la educación provoca diferencias generacionales y los y las hijas experimentan más movilidad una vez liberalizada la mano de obra en las zonas rurales. Tanto las relaciones comerciales como el trabajo organizativo dentro de las comunas –muchas de ellas reconocidas después de la ley de comunas– demandan poder hablar español, por lo que las generaciones jóvenes que pudieron acceder a las escuelas desde los años 1950 juegan un rol cada vez más importante.

La migración circular en la región permite acumular, en el caso de los y las migrantes temporales obreros, un modesto capital. Jóvenes campesinos otavalo participan en el mercado textil como productores independientes, además de que, a diferencia de otros indígenas que producen sus textiles para uso doméstico interno, ellos expanden su producción de mercancías a nivel nacional e internacional. A partir de estas experiencias, los migrantes adquieren cualidades administrativas, manejan sus recursos, incursionan en el ámbito político e invierten su capital en comprar tierras para incrementar las bases de su subsistencia, seguridad y posición social.

Por otro lado, en el caso de los productores de textiles orientados a la exportación, como las familias mencionadas en Peguche y en Quinchuquí, una mayor cantidad de capital fue canalizado para la compra de tierras. Los comerciantes vinculados a este sector, algunos de comunidades cercanas a Otavalo, como es el caso de La Compañía, también accederán a tierras que se venden al mejor postor para evitar expropiaciones (Kaarhus, 1989, p. 102).

Mientras que los minifundios se "individualizan", ya sea con la creciente parcelización, la repartición o la compra de tierras, existen reestructuraciones

importantes en las relaciones familiares y sociales en las respectivas localidades. Aunque la migración no era un fenómeno novedoso en esta provincia, las reformas liberan un mayor número de trabajadores de las haciendas y abren la posibilidad de poseer tierras. La cuestión agrícola cobra incluso mayor importancia en las redes sociales locales, y las familias dependen mucho más aún de la "reciprocidad de los bienes y la ayuda mutua en la producción" (Muratorio, 1982, pp. 78–79).

Una vez rotas las relaciones semi-feudales que se mantenían en las localidades entre las élites terratenientes y el acceso a los recursos, que en su mayoría estaba ligado a las haciendas, otras instituciones toman importancia en la organización social en las localidades. Tal es el caso de las instituciones católicas, que, gracias a su vinculación con los poderes en las haciendas, cuentan con amplias redes dentro de la población rural, aunque estuvieran asociadas anteriormente a poderes tradicionales de explotación como el diezmo y los endeudamientos. Estas instituciones viven una serie de transformaciones a medida que las relaciones en las localidades cambian. Una de las corrientes más influyentes en Imbabura es la liderada por el Monseñor Leonidas Proaño, quien, basado en la teología de la liberación, lidera amplias campañas de alfabetización. Por ejemplo, en la década de 1960 se crean en varias comunidades cercanas al lago San Pablo las escuelas por medios radiofónicos, diseñadas para aprender español en kichwa (Entrevista ACLI, Marzo 2012, La Compañía).

La reciente expansión de la religión evangélica es también influyente en las relaciones étnicas. Los principios de autoestima individual que propaga atraen a los migrantes que llevan un estilo de vida distinto al de sus localidades rurales. Además, promulga un "autocontrol" de excesos como el tabaco y el alcohol, los cuales se habían convertido en problemas centrales en las localidades, promovidos

por los sistemas de endeudamiento y “fiestas” bajo el sistema de hacienda. La apelación por la construcción de una “gran familia” que no está relacionada con intermediarios tradicionales, como el sacerdote o la iglesia, atrae a muchas familias que son en su mayoría comerciantes y se encuentran bien posicionadas.

Los indios evangélicos, adquieren de esta forma una nueva presentación de sí mismos, orgullosos de su propio idioma, con un sentido de pertenecer a una humanidad común y un deseo por educarse (Muratorio, 1982, p. 78). Aunque en respuesta a esta expansión las instituciones católicas se acoplan después a los nuevos requerimientos de la población; por ejemplo, la prohibición del alcohol y el apoyo a proyectos de recuperación cultural del idioma y de otras festividades (Kaarhus, 1989, p. 228). Además, una vez realizadas las reformas, la lucha por las tierras se vuelve central, y en algunas comunidades, como en La Compañía, las organizaciones religiosas juegan un rol importante en estos reclamos (ver cap. 4.2.1). Especialmente las organizaciones religiosas católicas basadas en la teología de la liberación serán importantes en la conformación de cooperativas de tierras.

En general, se puede destacar que el acceso a la tierra, junto con la reforma agraria y los procesos migratorios, acentuó la diferenciación socioeconómica en Otavalo. En este contexto, las familias utilizan varias estrategias dependiendo de su ubicación, los medios de producción y las relaciones comerciales de larga o corta duración que poseen. Del mismo modo, este proceso dependerá del tipo de producción textil de cada unidad doméstica o ubicación geográfica y mercado receptor (Meier, 1996, p. 89). Todo esto tuvo como resultado un proceso de distribución desigual tanto entre las comunidades como entre sus miembros (Kaarhus, 1989, p. 102). Si bien es cierto que los que estaban más cerca de las haciendas se beneficiaron mayormente de las tierras vendidas o expropiadas, dentro de estas comunas no todos participaron en la repartición de tierras. Otra

manera de acceder a la tierra fue en forma colectiva, a través del cabildo y/o la creación de cooperativas, con la influencia de la cooperación internacional, especialmente a partir de 1980, como se verá en el próximo apartado.

En conclusión, las realidades en la región se fueron matizando a través de los procesos migratorios, la incursión de movimientos religiosos y las luchas por la tierra, entre otros. Además, se evidencian fuertes cambios en las relaciones sociales debido a las reformas agrarias en cuanto a la liberalización de la mano de obra. Este hecho, acompañado del incremento de la migración interna, la difusión de la educación y el protestantismo llevará a la formación de una plataforma de reivindicaciones culturales y de clase.

## **4.5 1980-2010: Desarrollismo y la “etnización de lo político”**

Si bien las reformas agrarias no implicaron un cambio significativo en la redistribución de tierras, sí modificaron la estructura productiva en varias maneras<sup>133</sup>. Así, el número de campesinos dependientes del trabajo agrícola fuera de sus parcelas aumentó, al tiempo que la demanda laboral agrícola disminuía considerablemente (Bretón, 2003; Lentz, 1988). Mientras, desde los años 1980, la migración interna campo-ciudad se estabiliza, y la migración circular se convierte en una forma atractiva de obtener mano de obra, tanto para la agro-exportación en la Costa como para las haciendas en la Sierra (Brown, Brea, & Goetz, 1988).

---

<sup>133</sup> Entre las más importantes se destacan: 1. La abolición del huasipungo impidió el acceso al pastizaje y otros recursos de las haciendas. 2. Las tierras que fueron repartidas eran menos fértiles que las que se cultivaban dentro de la hacienda. 3. La parcelización de los minifundios por creciente población. 4. La producción de los pequeños campesinos disminuyó no sólo por el incremento de la población, sino también por el deterioro del suelo y la política macroeconómica que afectó profundamente a la economía agrícola (ver Bretón, 2003; Lentz, 1988).

Las haciendas, después de las Reformas Agrarias, ya no cumplen el rol de la propiedad y el espacio de la producción (Guerrero & Ospina, 2003), lo cual desencadena nuevas formas de organización social y productiva. Además de las organizaciones sociales y religiosas que surgen en este contexto, las estructuras en las comunas reconocidas en la década de 1930 posibilitan una mayor integración horizontal de las comunidades rurales a través de las cabeceras parroquiales y los cabildos. Por otra parte, en algunos casos las clases medias mestizas abandonaron las áreas rurales y se posicionaron en las ciudades (Frank, 1998). Estos y otros elementos contribuyeron a la creación de una plataforma que se articula más allá de lo local, basada en el origen común "indígena". El reemplazo de la categoría "indio" por "indígena" muestra la necesidad de un cambio en cuanto a su percepción de "inferioridad", percepción desarrollada por el mestizo y el blanco, cuya ideología fue creada desde la Independencia. Con esta categoría se demanda la tan aspirada "integración del indio" al Estado-nación que las élites liberales profesaron pero que no pudieron llevar a cabo.

Es en este sentido que la migración, junto con las reformas agrarias y la emergencia de nuevas organizaciones sociales –gracias al impulso de la educación y las actividades comerciales– se presenta como un motor clave en la emergencia de una plataforma étnica sobre la que más tarde se erigirán los reclamos indígenas. Tanto los nuevos líderes en los cabildos como los actores activos en la promoción de derechos culturales, así como los líderes políticos que protagonizarán más tarde uno de los movimientos indígenas más organizados de América Latina –la CONAIE–, habían estado de alguna forma vinculados con procesos de movilidad y de transformación de las estructuras de las localidades rurales.

A esto hay que sumar la eclosión, desde finales de los años 1970, de los discursos internacionales sobre lo indígena como ámbito de reconocimiento en tanto que

“pueblos” con derechos. Estos discursos encontrarán su espacio en el célebre “Informe del Problema de la Discriminación contra las Poblaciones Indígenas” de Martínez Cobo, en 1983. Tal y como advierte Kim Clark, este clima abrió una serie de oportunidades para el “empoderamiento” de los indígenas y marcó el inicio de un “pluriculturalismo de Estado” tras el fin de la dictadura militar de Guillermo Rodríguez Lara, en 1974 (Becker & Clark, 2007, p. 143).

En este contexto, las demandas territoriales dan cabida al concepto de “nacionalidades”, el cual implica autonomía y reconocimiento de las tierras, por lo que empieza a discutirse la demanda de constituirse como “nacionalidades indígenas”.<sup>134</sup> De hecho, el Instituto de Antropología de Otavalo invitó al etnólogo ruso Zubrinski, a principios de los años 1970, quien defendía que la conciencia nacional nace de la recuperación y la auto-concientización como nacionalidad kichwa. Esta idea sería desarrollada y puesta en práctica en varios ámbitos educativos y sociales por un grupo de artistas e intelectuales de la comunidad de Peguche, los cuales pertenecían a familias comerciantes distinguidas y habían estudiado en las ciudades, manteniendo el contacto con las Universidades de Quito (Cielo et al., 2015, p. 58). Entre este colectivo se encontraban personalidades que luego tendrían una gran repercusión en el movimiento indígena, como Nina Pacari, los hermanos Maldonado o Jacinto Conejo (Ariruma Kowi).

Antes de la formación de la CONAIE en 1986, estos y otros intelectuales urbanos impulsan programas para la educación bilingüe y la salud intercultural, que se concretan en la Constitución Ecuatoriana de 1998. El liderazgo indígena del momento protagonizará entonces una fuerte renovación en sus reclamos, al

---

<sup>134</sup> “El intelectual y líder indígena Luis Maldonado plantea que tanto la idea del marxismo soviético sobre la unión de los pueblos y la existencia de “nacionalidades” con derechos políticos de autodeterminación, como los planteamientos del indígena Shuar Ampan Karakras, sobre la defensa de los territorios de la Amazonía, fueron fundamentales para plantear en 1986 la propuesta política del “Estado Plurinacional y articular los movimientos indígenas en la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador (CONAIE)” (Cielo et al. 2015, p. 58).



incorporar contenidos acerca de identidad social y cultural, con lo que se reactualizarían los debates sobre los reclamos de las nacionalidades en un contexto de opresión nacional (ver Almeida, 1979).

Especialmente en la coyuntura nacional de mediados de la década de 1980, en que el surgimiento de políticas neoliberales provocó la ausencia del Estado y el fortalecimiento de las agencias internacionales en las áreas rurales del Ecuador (Bretón 2001), estos organismos verán a los "pueblos indígenas" como foco de intervención en un contexto global para la puesta en vigor de los derechos culturales. Este fenómeno contribuirá en adelante a ahondar las desigualdades sociales, al tiempo que fortalecerá liderazgos locales erigidos a partir de una nueva lectura de lo étnico (Bretón, 2003). También en el oriente la formulación de demandas étnicas y su convergencia con disputas sobre el territorio frente a las empresas petroleras transnacionales, respaldadas por movimientos ecologistas y misiones educativas, adquirirá importancia en este periodo (Assies, 2007).

En la década de los 1990, los movimientos indígenas viven la fase de mayor movilización en su historia y llegan hasta los gobiernos locales y nacionales. Los gobiernos indígenas locales ganan terreno y demuestran una enorme heterogeneidad en cuanto a sus posiciones políticas. Mientras, la CONAIE y su brazo político partidista, PACHAKUTIK, conformado por intelectuales urbanos de Quito que no se autoidentifican como indígenas, apuestan por el proyecto plurinacional en un esfuerzo por redefinir los límites de la nación. En contraste, la Confederación Nacional de Organizaciones Campesinas, Indígenas y Negras, con el respaldo del Partido Socialista, se inclinará por la interculturalidad (ver Célleri, 2009).

En Otavalo, la discusión emerge en un contexto muy heterogéneo, en que convergen desde sectores de la microempresa informal urbana hasta líderes de

comunas campesinas rurales. No obstante, a pesar de estas diferencias, desde la década de 1990 hasta los primeros años de la década de 2000 cabe destacar el modo en que las iniciativas políticas indígenas traspasan los confines de lo étnico minoritario para adquirir un carácter verdaderamente nacional.<sup>135</sup> A pesar de esto, tanto la heterogeneidad y las divisiones dentro de los movimientos indígenas como los reveses en las alianzas electorales establecidas –sobre las que no podré ahondar en este apartado– desencadenaron una profunda crisis. Esto se traduce en un progresivo debilitamiento de las propuestas de redefinición del Estado-nación. A partir de este momento, a pesar de que los movimientos indígenas logran de una u otra forma la discusión, su propuesta por un “Estado plurinacional” o “intercultural” no logra recuperar el mismo potencial movilizador (ver Ramírez 2010), lo que posteriormente los llevará a romper sus relaciones con el gobierno (Célleri 2009, Célleri&Matthes 2013).<sup>136</sup>

El aspecto que interesa ahondar en este punto, siguiendo el enfoque investigativo de articular la etnicidad y la migración, es la emergencia de un discurso político enfocado principalmente en lo rural y que evoca un origen indígena. Este aspecto llama la atención debido a que no sólo varios de sus líderes han estudiado o trabajado en las ciudades, sino que la circulación migratoria en el país, a diferencia

---

<sup>135</sup> La propuesta de la CONAIE es resumida por Cruz (2013: 62) en tres dimensiones: construir la interculturalidad; *“una democratización del Estado, que implica una transformación institucional hacia el reconocimiento de la diversidad de la nación y una radicalización de la democracia con mecanismos de democracia directa; y, finalmente, el reconocimiento del autogobierno como ‘gobierno comunitario’, sin que ello implique dejar de concebir el Estado como unitario. Esta propuesta planteaba la elección de sus autoridades de acuerdo a ‘usos y costumbres’ (la ‘democracia comunitaria’) en combinación con las elecciones universales y secretas, que las nacionalidades indígenas y afroecuatorianas tuvieran representación directa en todas las instancias, y un régimen de autonomías territoriales, entre otros”*.

<sup>136</sup> En 1998, se impulsaron importantes reformas a nivel nacional; sin embargo, sólo se reconoce el carácter multicultural del Estado. En 2008, bajo el gobierno de Rafael Correa, se reconoce el carácter plurinacional del Estado, sin considerar todos los contenidos de la propuesta de la CONAIE; si bien en la constitución de 2008, en el ámbito de pluralidad jurídica, los sistemas jurisdiccionales se vinculan directamente al territorio (artículo 171). Sin embargo, en términos políticos, a pesar de reconocer a colectivos étnicos como sujetos de derechos y ampliar la ciudadanía diferenciada, se excluyeron las principales demandas de la CONAIE, como la posibilidad de autogobernarse en sus territorios ancestrales y decidir sobre la explotación o realización de actividades económicas dentro de los mismos territorios a través de la figura del consentimiento (ver Célleri 2009)

de otras experiencias latinoamericanas, ha sido un eje central para el crecimiento urbano (Brown et al., 1988, p. 150; Colloredo-Mansfeld, 2007, p. 349). A continuación discuto el aspecto político de esta etnización en las ciudades y sus distintas consecuencias en dos diferentes escenarios: Otavalo y Bogotá. Estos apartados ayudan a comprender la expansión de la categoría indígena en espacios urbanos, lo que pone las bases para comprender el contexto sociopolítico en Otavalo y en zonas rurales como La Compañía. Por último, se analiza la situación contemporánea y las consecuencias de la crisis económica ecuatoriana a principios del siglo XX en Otavalo.

#### **4.5.1 1990-2004: La ciudad de Otavalo y su “reconquista”**

La cifra de residentes indígenas en la población de Otavalo en 1960 se estimaba en alrededor de un 8% (Meisch, 2002, p. 66). Aunque el criterio de estimación no se ha explicitado –por lo que autores como Frank estiman una cifra mayor–, la discriminación social en esta ciudad seguía siendo bastante significativa, lo que se demuestra en el acceso diferenciado a la iglesia, a los buses e incluso la separación de los cementerios (Frank, 1998, p. 799).

En 1960 apenas se percibía la visita de turistas que compraban artesanías en la plaza de ponchos de Otavalo. En su mayoría, los extranjeros eran más bien miembros de organizaciones internacionales vinculadas a proyectos de desarrollo textil, como el *Peace Corps*. Tampoco existía una infraestructura adecuada para hospedar a gente externa, por lo que la mayoría se quedaba en Ibarra y en muy pocos casos visitaba la ciudad de Otavalo (Meisch, 2002, p. 37). No es sino hasta 1971 que se construye el mercado artesanal en la plaza de los ponchos, con fondos del gobierno de Países Bajos y el Instituto Otavaleño de Antropología (Colloredo-Mansfeld, 2007, p. 361). Además, la construcción de la carretera panamericana, que

conecta Otavalo con Quito, hacia el sur, e Ibarra, hacia el norte, incrementa el flujo del turismo (Kyle, 2003, p. 323).

Así, el *boom* de la industria del tejido se articula con el incremento del turismo. Esto incentiva la producción, que, gracias al reemplazo de lana como materia prima y los telares manuales por el orlón y telares mecánicos, puede abastecer el creciente mercado de textiles (Jaramillo, 2009, p. 45). La industria del tejido se convierte en un lucrativo negocio y en una alternativa para las familias sin tierras, que experimentaron una creciente parcelización en las últimas décadas.

La población indígena residente en Otavalo casi se triplica entre 1970 y 1990. Si bien en 1975 se estima que ésta población correspondía al 20,5%, en 1995 llegaba al 56%.<sup>137</sup> La misma tendencia se evidencia en la actividad comercial: mientras en 1960 había unas pocas tiendas de artesanías, a finales de los 1970 operan 75 tiendas artesanales administradas por familias indígenas, este número se duplica a finales de los 1990 (Meisch, 2002, p. 66). Algunas familias otavalos eran también dueñas de agencias locales de turismo, departamentos, hoteles y restaurantes.

Si bien la competencia se acelera en estas dos décadas, en 1980 el mercado se satura de producción y la demanda no vuelve a incrementarse. La sobreproducción, debido en parte a la innovación tecnológica, lleva a los comerciantes a buscar otros mercados a través de la migración internacional hacia Europa y Estados Unidos (Kyle 2001: 100). Aquellos que no se dedicaban a la exportación de la producción textil, lo hacían a su comercialización y/o se aventuran como músicos en Estados Unidos y en Europa para cubrir sus necesidades básicas (Windmeijer 2003:76, ver Meish 2000). De hecho, en esta época florece la industria musical en la

---

<sup>137</sup> Meish estima un total de más de 26 mil personas que se categorizan como indígenas Meisch (2002, p. 66), lo cual correspondería a un 56%. Teniendo en cuenta que en 1990 la población total de Otavalo era de 56.286, de ella el 38,3% era urbana y el 61,7% rural (Hurtado 2009b, p. 2).

ciudad de Otavalo, y el “viaje” surge como un imaginario de “aventura” y “orgullo” entre las generaciones urbanas (Maldonado, 2002; Maldonado Ruiz, 2004).

Por otra parte, emerge un sector empresarial con ingresos significativos,<sup>138</sup> que invierte en automóviles, construcción y electrodomésticos. A esta clase empresarial se vincula una generación de líderes intelectuales que ha podido realizar sus estudios en Quito o en el exterior, financiados tanto por sus familias comerciantes como por organismos internacionales, y que viene impulsando programas culturales y de recuperación del idioma kichwa con académicos de Quito (Almeida 2013, Ortiz 2013, Entrevista Marzo 2013, FLACSO).

En lo que respecta a la migración interna en el Ecuador, entre 1962 y 1998, más de un millón de personas, entre mestizos e indígenas, migraron a las ciudades. Y, aunque hasta los años ochenta pudieron obtener ganancias de la era petrolera, con la crisis neoliberal muchos de ellos perdieron sus fuentes de ingreso en Quito y buscaron otras opciones para sus carreras y sus familias. Justamente la política local y las organizaciones internacionales fueron una de las opciones en que encontraron la manera de reinsertarse y, en algunos casos, regresar a sus comunidades o seguir circulando (Collredo-Mansfeld, 2007).

Otras familias beneficiadas fueron aquellas que pudieron comprar tierras al Estado o a manos privadas que las vendían por el temor a ser expropiadas. En la región de Otavalo la compra de tierras por parte de familias indígenas fue mucho más común que en otros lugares, ya que éstas tenían poder adquisitivo a través del comercio y debido a la densidad de parcelización característica de la región (Meier 1981: 147). Como argumento posteriormente, las razones por las cuales existe un interés

---

<sup>138</sup> Mientras los salarios mínimos de obreros en 1994 llegaban a los 210.667 sucres (100 dólares mensuales) y los de las empleadas domésticas que migraron a las ciudades no llegaban ni a la mitad, el ingreso de familias productoras de textiles podría por lo menos cubrir la canasta básica (\$294). Las familias empresarias dedicadas a la exportación ganarían \$1 por saco vendido, y partiendo de un promedio de 5.000 hasta 250.000 sacos anualmente, alcanzarían entre \$2.000 y \$20.000 mensuales (Meisch 2002, p. 78).

extremo en la compra de tierras son, por un lado, su comprensión como un bien material que se presenta históricamente como forma de poder; y, por otro lado, éste ha sido un elemento estrechamente ligado a la etnicidad, desde la época de la República. Esto ha hecho que las tierras sigan teniendo un significado simbólico.

A continuación ejemplifico con el caso de Juan Carlos, proveniente de una comunidad próspera como Peguche, en donde se da este fenómeno:

Entonces sí, yo un día decidí que es el momento en que yo debo regresar a mi comunidad. Entonces comencé a buscar un espacio para hacer mi casa en la comunidad, pero en nuestras comunidades, sobre todo en Peguche, es tan difícil encontrar un pedazo de terreno, muy, muy difícil [...] Porque, por ejemplo, una vez a mi padre (se llamaba Marcos, también le decían taita Marcos) le decían: "quiero que me venda su terreno". Yo escuché una vez mi padre dijo lo siguiente: "ah, tú quieres comprar mi terreno", y él le indicó la mano y le dijo: "mira, ¿sabes qué?, escoge cualquiera de estos dedos, pero mi terreno no te vendo". Lo que quería decirte es que para los indígenas no es tan positivo desprenderse de un terreno; es decir, si tú naces en esa comunidad y tú te ves en la necesidad de vender un terreno es porque realmente no, no eres bueno como persona, ¿no? Entonces, de cierta manera, marca un estatus también eso, ¿no?

Lo que pasó es que yo conseguí un terreno finalmente, pero era un terreno en una montaña, cerca de la cascada de Peguche, en la montaña. Son terrenos que normalmente la gente de Otavalo, de mi comunidad, lamentablemente nunca le dieron valor a esos terrenos, y lamentablemente también es verdad, o sea, nosotros como comunidad nunca pensamos que se podía desarrollar algún trabajo en la comunidad, y por eso había mucha migración a las ciudades [...] Pero yo tuve una idea.

Amigos míos me dicen un día: "Marcos, te vamos hacer un regalo por tu cumpleaños". Entonces me llevan en auto al sur de Múnich. Rentaron una casita en el campo para que yo pase el fin de semana ahí. No había luz, había una vaca y había un fogón de leña, y era una casa muy, muy, muy rústica. Entonces, claro, yo recién ahora sé, pues, que ellos hicieron eso porque yo extrañaba mucho mi mundo. Ellos me dijeron: "vamos a hacer este regalo para Marcos, porque, eh, su pueblo es tan parecido a esto". Y de cierta manera, claro, yo en ese momento, cuando me dieron ese regalo, dije, no entendí, dije [risas]: "qué locura". O sea [risas], "¿por qué hacen esto?" Ahora yo sé que ellos lo hicieron pensando en Alemania y cuánto les gustaría vivir en una chocita, ¿no?, en el campo, en el bosque. Y además eso

de rentar una cabaña ahí es muy, muy costoso. Entonces, yo cubierto de esa idea, es decir, con esa idea, dije: "por qué no hacer una casa, mi casa, en la montaña, ahí en Peguche? Si en Alemania mis amigos me dan un regalo así, costosísimo, por mi cumpleaños, yo aquí en la montaña, en Peguche, hago mi casa". Y, claro, comencé a hacer mi casa.

Y, lógico, quería regresar a vivir en la comunidad, pero hubo un problema: mi esposa es algo muy especial. En ese momento dijo: "Marcos, anda tú (a Otavalo-Peguche), yo me quedo acá (en Quito); estás definitivamente cerca también, dos horas de viaje y listo, ¿no?" Pero el problema es que yo comienzo a desarrollar mi casa ahí (en Peguche), pero comienzo a estudiar un poco la comunidad, mi comunidad; o sea, una cosa es vivir en la comunidad, vivir por vivir, pero ya cuando estás, cuando tú vienes de un mundo distinto, eh, cuando tú vienes, eh, en este caso de Europa, de, o de los países del primer mundo, que le llaman; o sea, un país desarrollado, o vienes de, ya, pues, de Quito, regresas a tu comunidad a vivir, sientes que hay algunas cosas que están mal, pues. (Entrevista Juan Carlos, 45 años, hijo de familias comerciantes de Peguche pioneras en el comercio internacional hacia Colombia, Quito, Marzo 2012).

El relato de Juan Carlos hace referencia a su abuelo en Peguche, el cual prefiere "cortarse un dedo antes que vender su terrenito". Las luchas por la recuperación de tierras han marcado a estas generaciones y, aunque la tierra no adquiriera el mismo significado como base para la producción agrícola, sigue teniendo una relevancia simbólica para la posición social dentro de las respectivas comunidades.

Como lo mencioné anteriormente, las formas de circulación migratoria adquieren un carácter político a partir de los años 1970, debido a que, gracias a la reforma agraria y la liberación de fuerza laboral en las haciendas, algunas comunidades se organizaron para alcanzar el reconocimiento del Estado y recuperar las tierras que estaban en manos de las haciendas (Korovkin 1997). Así, mientras en los años 1960 el tamaño de tierras se había reducido drásticamente, después de las Reformas Agrarias el acceso a la propiedad de tierra se incrementó, sin que esto significara una inversión en agricultura (Hurtado, 2009b, p. 4).

Por otro lado, en el marco de políticas neoliberales, el Estado deja un gran vacío en cuestión de políticas de desarrollo y agrarias en los años 1980; un vacío que será llenado, en parte, por organizaciones internacionales y ONG locales. Las comunas demuestran su capacidad de gestionar fondos provenientes tanto de fuentes esporádicas estatales como de las inversiones de organismos internacionales a corto y mediano plazo. Esto posibilita introducir recursos a nivel local, fortalecer organizaciones de segundo grado (Bretón, V. S. d. Z., 2005) y generar un círculo de líderes comunitarios que son quienes buscan y administran esos recursos (Colloredo-Mansfeld, 2009).

Al mismo tiempo, esto se articula en un proceso de politización en las ciudades, que tiene que ver directamente con los hijos de generaciones comerciantes. Ellos y ellas lograron mantener sus tierras y generar recursos de sus trayectorias migratorias. Tanto los líderes comunitarios de origen rural como las familias pobres (por ejemplo ex husipungueras) se encuentran en una posición contradictoria. Por un lado, crecen sus expectativas de movilidad económica debido al posicionamiento socioeconómico de sus familias; por el otro, persiste la valoración negativa de su condición de indios y la discriminación tanto en las grandes ciudades como en la suya propia (Colloredo-Mansfeld, 2007, p. 350).

Varios autores han analizado las prácticas discriminatorias en espacios e instituciones públicas, transporte urbano, universidades y colegios, que los indígenas, especialmente de clase media, experimentaron desde esta época hasta la década de 1990 (ver Carrillo & Salgado Gómez, 2002; Torre Espinosa, Carlos de la, 1996). En la misma ciudad de Otavalo se viven estas experiencias, que también se expresaron en la segregación de espacios (como la separación de cementerios para mestizos e indígenas, o el hecho de que las escuelas mantenían normativas coercitivas si los alumnos hablaban kichwa, etc.) Éste es uno de los factores que



explicaría la politización en la década de los 1990, lo que se refleja en una “reconquista” de la ciudad de Otavalo (Frank, 1998).

Todos estos factores tendrán repercusiones que se evidenciarán en las siguientes generaciones. Si bien en las ciudades se experimentan relaciones hostiles, también podemos percibir un efecto contrario en la percepción de lo rural. Especialmente en la idealización de un “hogar” (*Heimat*) al que Juan Carlos, por ejemplo, añora regresar. Un lugar en donde puedan sentirse seguros y tengan una base familiar estable. Este imaginario seguirá construyéndose incluso en generaciones posteriores, asociado al hogar y la idílica comunidad rural.

Tal es el caso de Juan Carlos, quien viaja buscando mercados internacionales en Europa y decide constituir un negocio en la ciudad de Quito. Tanto en esta ciudad como en la de Otavalo, los hijos e hijas son las que seguirán construyendo este discurso y fortaleciendo un mercado interno que gira en torno a su diferenciación como kichwa-otavalos. Por ejemplo, el mercado de ropa, que al parecer en 1970 no tenía mayor demanda (Meier, 1985, p. 128), en los años 1990 experimenta un incremento importante. Aún en plena crisis neoliberal se registran gastos significativos en ropa “tradicional” para las fiestas del carnaval y del Inti Raymi, y una presión cada vez más fuerte hacia los jóvenes para que consuman estos productos. Además, la población en la región de Otavalo experimenta un incremento demográfico importante a finales de los años 1970 y principios de la década de 1980 y, paralelo a procesos de urbanización, también se viven fuertes procesos de lucha por la tierra en las zonas rurales a finales de los 1970.

Con el surgimiento de organizaciones religiosas e instancias de desarrollo, tanto desde los cabildos como desde los gobiernos locales, se reviven fiestas de los antepasados que difunden la historia precolombina y de subordinación colonial de los pueblos indígenas (Pallares, 2002, pp. 132–133). Un claro ejemplo es la

emergencia del Pawka Raymi, o fiesta del florecimiento, que surge en una reunión informal de familias de Peguche en el año 1995, sin pensar que una década después sería concebida como la fiesta del retorno de los migrantes. Esto será visto incluso como una muestra de que jóvenes indígenas han tomado cuenta de su identidad, por lo que retornan cada año e invierten en sus comunidades (Pequeño, 2007, p. 91).

La recuperación de esta fiesta nace, de igual forma, de un sentimiento de nostalgia por un tiempo pasado, lo que, sumado a las trayectorias migratorias de muchos familiares, provoca que se nombre al ya existente campeonato de fútbol "Carnaval Peguche Tío" como "Pawka Raymi Peguche Tío" (Pequeño, 2007, p. 88). A esto se añade la elección de la reina indígena de Otavalo, después de haber sido negada la candidatura de una mujer indígena en las fiestas generales (Pequeño, 2007, p. 87). A pesar de las movilizaciones, esta candidatura fue rechazada por el gobierno local, alegando que, según los reglamentos, para los indígenas existe otro concurso llamado "Sara ñusta", en el cual solo participan mujeres indígenas. Este hecho muestra, de nuevo, la segregación espacial que se vive en Otavalo. Lo que explica también la amplia participación en defensa de lo "propio", estrechamente relacionada con la lucha por los espacios en la ciudad.

Todos participan de esta lucha simbólica y espacial, incluso los migrantes internacionales no directamente vinculados con la política. La articulación de los textiles en el crecimiento del mercado turístico y la política local facilita las condiciones propicias para recrear espacios que antes no tenían un significado "fronterizo" (utilizando el término de Barth). Estos espacios adquieren formas comerciales, ya sea en artesanías (como, por ejemplo, el surgimiento de figuras precolombinas), ya en restaurantes u hospedajes (nombres como "Inti-wasi", o

mediante la introducción de conceptos ecológicos vinculados a la Pachamama, etc.).

La lucha simbólica por el reconocimiento de clase y de poder político continúa a finales de los años 1990. Algunos de los líderes indígenas en Otavalo, vinculados a la CONAIE, preparan posteriormente una plataforma política nacional, con lo que consiguen, entre otras reivindicaciones, la institucionalización de la educación bilingüe en zonas rurales del país. En el año 2000, Mario Cornejo, sociólogo, proveniente de una familia de Quinchuquí, pionera en el comercio internacional, gana por el partido Pachakutik las elecciones del municipio de Otavalo. Su protagonismo se asienta en la defensa de la figura del luchador inca Rumiñahui, instalada desde los años 1950 en la plaza central de la ciudad, al impedir que los políticos locales mestizos la reemplazaran por un monumento del libertador Simón Bolívar (Colloredo-Mansfeld, 2007, p. 359; Hurtado, 2009b).<sup>139</sup>

La dificultad y la discriminación en la vida cotidiana en las ciudades se emplaza como la razón más importante para explicar las motivaciones de estos líderes, que han encontrado limitaciones históricas para ascender socialmente a trabajos en las instituciones públicas y en las actividades comerciales (al ser retenidos y maltratados por la policía, o mediante la extracción de su mercancía en las aduanas), tanto en Otavalo como en Quito u otras ciudades, como Ibarra y Guayaquil (Entrevista José Males, 68, Ciudad de Otavalo).

No obstante, como también lo indica Frank (1998), se visibilizan algunas contradicciones en este discurso que legitima reivindicaciones basadas en un supuesto origen común como indígenas. Aún "re-conquistando" lo urbano, las comunidades rurales se emplazan como el centro del debate político, por lo menos

---

<sup>139</sup> La figura de Rumiñahui representa la reivindicación del indígena sobre "el colonizador" (en el caso de Otavalo, construido alrededor de "lo blanco-mestizo") y la toma del espacio urbano (Hurtado 2009b).

en la reconstrucción de un discurso "comunitario". Así, por ejemplo, un líder importante tanto a nivel local como nacional, como Luis Macas, enfatiza más su origen rural que sus múltiples trayectorias universitarias y urbanas (Colloredo-Mansfeld, 2007, p. 352). De este modo, a pesar de que algunos migrantes internos, internacionales o en circulación participan activamente del discurso de la reconstrucción de lo comunitario, por lo menos en la ciudad, el ser migrante no es una condición que esté directamente articulada en su discurso político; al contrario de lo que sucede, por ejemplo, en el caso del Cabildo Kichwa-otavalo en Bogotá, que esbozaré a continuación.

#### **4.5.2 1990 – 2006: El reconocimiento de los Otavalos en Bogotá como "etnia colombiana".**

Desde los años 1960 se pueden ver en las grandes ciudades ecuatorianas comerciantes otavaleños en todos los mercados que atraen de turistas (Meisch, 2002, p. 37). A su vez, la producción textil otavaleña encuentra nuevos mercados internacionales en Estados Unidos y Europa. Además, algunos comerciantes viajan a Venezuela, Puerto Rico y Estados Unidos para vender ropa (Meisch, 2002, p. 36).

Para esta época ya estaba formada una colonia de otavaleños en Bogotá, quienes producían y comerciaban tejidos. Algunos poseían negocios propios en el occidente y centro de Bogotá. Entre 1960 y 1970 se localizan colonias de otavalos en Colombia, que tienen un referente tanto cultural como comercialmente en la ciudad de Otavalo (Meisch, 2002: 36). En 1980, Meisch (2002) constató el incremento de intercambios musicales entre Otavalo y Colombia, tendencia que se fortaleció en el marco constitucional de 1991. Gracias a las luchas por la autodeterminación de los pueblos indígenas colombianos, se logran reconocer sus

formas de gobierno y participación política para las que el “rescate” de sus formas culturales jugó un papel transversal (Martínez, 2014, p. 143).

En este sentido, la música andina ofrece un espacio de intercambio en Bogotá, que, como señalé previamente, venía gestándose desde 1980. En paralelo a este fenómeno en Colombia, en el Ecuador la CONAIE, a finales de los años 1980, abrió el espacio para que organizaciones indígenas se articularan a nivel nacional e internacional. Algunos líderes otavalo estaban directamente influidos por estos procesos, y en Colombia apelan a la Ley 21 de 1991, que aprueba el Convenio número 169 sobre pueblos indígenas (ver Art. 8, Constitución Nacional de Colombia). Este marco jurídico les otorga como etnia colombiana el derecho a gobernarse por “autoridades propias”, dado que sus hábitos, creencias y costumbres son “diferentes” a los que predominan en la sociedad colombiana.

Este reconocimiento multicultural relaciona las dinámicas políticas, sociales y económicas históricas de discriminación con el derecho al territorio y a prácticas ancestrales de grupos indígenas y afro-colombianos. Aunque junto a esta percepción, se encuentra la noción de pertenencia a un territorio delimitado, ésta se vuelve un recurso importante en un país como Colombia, en donde la violencia política y estructural ha provocado que miles de indígenas se vean desplazados u obligados a migrar a las ciudades. Gracias a estos reconocimientos legales, diversos grupos indígenas han demandado un reconocimiento autónomo en cuanto a su territorio de origen para acceder a recursos y servicios estatales desde las mismas ciudades (Ordóñez Roth, Juan Thomas et al., 2014, p. 45).

El Cabildo Mayor Kichwa Camainkibo en Colombia inició su proceso de conformación en 2001, gracias a varios músicos otavalo y grupos culturales, cuyos protagonistas (José Villagrán, radicado en Arauca, y Luis Enrique Tuntaquimba, músico residente en Bogotá) se articulan a nivel nacional (Martínez, 2014, p. 154).

Sus demandas se dirigen a la educación, la salud, la participación política y la anti-discriminación. En el aspecto cultural, sus demandas se basan en sus prácticas "tradicionales", las cuales, a diferencia de los kichwa-otavalos "rurales", están fuertemente vinculadas a la migración y al comercio (Martinez, 2014, p. 143). Su origen como pueblo kichwa otavalo se vincula a su descendencia de los "shyris-inca"; como "pueblo migrante" se adscriben a ser indígenas kichwas colombo-ecuatorianos; y, como cabildo, se inscriben como grupo étnico colombiano urbano. En todos estos orígenes contruidos y referenciales para articular sus demandas, su procedencia se relaciona directamente con sus actividades económicas y culturales: tejido tradicional, artesanías, música, lengua kichwa, celebraciones, etcétera (ver Comunidad Indígena Kichwa de Bogotá, 2007).

El cabildo Kichwa en Bogotá cobra fuerza en 2005 gracias a la conformación de la Organización de Pueblos Indígenas de Colombia (OPIC), que se instaura oficialmente en 2006, reconociendo a 1.250 indígenas del pueblo kichwa-otavalo de la provincia de Imbabura<sup>140</sup> como indígenas colombianos que tienen derecho a organizarse políticamente con sus propias formas de gobierno (cabildo), y que cuentan con recursos directos del Estado nacional. Esta población habita en varias localidades del Distrito Capital de Colombia y puede ser administrada bajo el centro político-administrativo llamado Cabildo Kichwa de Bogotá<sup>141</sup> (Comunidad Indígena Kichwa de Bogotá, 2007, p. 23 ver tamb. Martinez, 2014, p. 156). Dentro de este cabildo, varias familias comerciantes logran organizarse y acceder a los programas estatales ofrecidos dentro del cabildo y financiados con los recursos

---

<sup>140</sup> Se estima que en 1977 había unos 500 otavalos viviendo en Bogotá, pero siempre en diferentes barrios (Meisch 2002, p. 75).

<sup>141</sup> Según el Artículo 321 de la Constitución colombiana, los territorios indígenas estarán gobernados por consejos conformados y reglamentados según los usos y costumbres de sus comunidades, los cuales, entre otras funciones, perciben y distribuyen sus recursos (ver tamb. Arts. 286, 287 y 330) (Constitución Nacional de Colombia, 1991).

municipales.<sup>142</sup> A diferencia de los cabildos de la sierra central ecuatoriana, en Bogotá, siguiendo la normativa constituyente para la protección de los derechos indígenas, los cabildos urbanos reciben fondos directos de la alcaldía municipal y no están normados por los departamentos, lo que en Ecuador correspondería a las cabeceras parroquiales. Si bien, esto depende directamente del alcalde elegido en Bogotá, el financiamiento se canaliza de forma más directa desde el ejecutivo, por medio del municipio, hacia los cabildos, sin pasar por los departamentos.

Este caso es, por lo tanto, relevante para la presente investigación por dos razones. Primero, la constitución del Cabildo Kichwa de Bogotá sirve de ejemplo para la conformación de gobiernos indígenas urbanos en Otavalo, lo cual se encuentra ya reconocido desde el año 2012. Aunque la pregunta sobre la implementación, su rol político y los fondos todavía está en discusión, su función unificadora a nivel de la categoría étnica “kichwa-otavalos urbanos” es el objetivo claro del nuevo cabildo. Así lo expresa un periódico local:

Raúl Amaguaña, presidente de Otavalo Kichwa Llacta, o Cabildo Kichwa de Otavalo, afirmó que son una comunidad indígena que no pertenecen a ningún partido político, por lo tanto afirmó que el objetivo principal es “unir a los kichwas otavalos que viven en la ciudad (Diario La Hora, 12 de Noviembre de 2012).

La segunda razón está relacionada con la cuestión de la etnicidad: este caso demuestra que la construcción de un origen común como indígenas kichwas va más allá de los confines nacionales, hecho que evidencia la importancia de la movilidad en procesos reivindicativos y de construcción de un origen común para entender nuevos procesos de re-organización. Todo esto lleva a formular la

---

<sup>142</sup> El cabildo permite a la población kichwa acceder a la política pública para “poblaciones vulnerables”. En temas de salud, por ejemplo, estos programas se amparan en los derechos de la Constitución Política para niños y niñas. Según la Ley 691 del 2001: “todo indígena tiene derecho al régimen subsidiado de salud”. Por lo tanto, los gobiernos indígenas locales, además de adquirir recursos distritales y departamentales, tienen el acceso directo a recursos estatales nacionales (ídem.).

pregunta de si esta forma de cabildo significa una forma de inclusión para los jóvenes comerciantes migrantes de las comunidades rurales en Bogotá. En la siguiente sección discuto esta cuestión, no sin antes explicar la crisis nacional que se vivió en el Ecuador a principios de este siglo y sus consecuencias en Otavalo.

### 4.5.3 2003 – 2014: Dolarización y la “crisis” en Otavalo

Si bien varios otavalos encuentran su espacio en Bogotá y deciden tener a sus familias en esta ciudad, otros migrantes internacionales que salieron en los 1980 y 1990 decidieron retornar, lo que tuvo una gran influencia en la etnización dentro de Otavalo. A diferencia de las anteriores décadas, los y las jóvenes nacidos en los años 1990 tuvieron que adaptarse a los acelerados procesos de urbanización y migración, enfrentar una crisis nacional por la dolarización del país y una crisis migratoria regional debido al empeoramiento de las condiciones laborales.

En los años 1970 y 1980 la migración internacional, ya sea por la música o por la comercialización de textiles y artesanías, experimenta un crecimiento acelerado. A mediados de 1990 se empieza a saturar el mercado europeo y la competencia entre los mismos otavalos crece. En 2000, la economía ecuatoriana se dolariza y experimenta una de las peores crisis de la historia. La pobreza se duplica<sup>143</sup> y se produce una “estampida migratoria” (Ramírez & Ramirez, 2005). En Otavalo, la mecanización de la industria textil redujo el empleo y la cantidad de mano de obra. Además, los costos de viaje se encarecen y, debido a la alta competencia en los precios de los textiles, los que pueden arriesgarse a viajar y seguir produciendo son los medianos y grandes productores. Los pequeños se quedan en Otavalo, donde la competencia ya es muy grande. Los productores más prósperos ponen sus

<sup>143</sup> La pobreza pasó del 34% en 1995, al 71% en 2000. De igual forma la pobreza extrema se duplicó del 12% al 31%, y el PIB se redujo en un 32% (Banco Central del Ecuador 2001; Acosta Espinosa, López Olivares, y Villamar Cabezas 2006).



mercancías en los mercados de Europa Occidental y Estados Unidos, en grandes cantidades y precios contra los que los pequeños no pueden competir.

A partir de esta crisis, se produce en Otavalo<sup>144</sup> un alto índice de desempleo que, acompañado de la creciente parcelización de tierras, obliga a muchos jóvenes de las comunidades rurales a buscar otros destinos. Con la exigencia de visa en la Unión Europea y el aumento de las restricciones para ingresar a Estados Unidos por el atentado terrorista del 11 de septiembre, Latinoamérica registra aumentos demográficos procedentes de la migración intrarregional, aunque no altos.<sup>145</sup> Eso no quiere decir, sin embargo, que pierda fuerza uno de los fenómenos más comunes en la migración intrarregional, la movilidad entre los países vecinos, especialmente allí donde ya existían redes sociales y familiares que siguen patrones circulares de movilidad. Así, si bien México y Brasil son destinos comunes para los otavalos, Colombia sigue presentándose como un destino común histórico debido a las redes sociales y a la expansión del comercio entre ambos países.

En general, se puede hablar de cuatro tipos<sup>146</sup> de migración relacionada al retorno hacia Otavalo que marcan la historia de esta región:

1. Por tradición: Migrantes que aprovecharon de las redes en Ecuador, Colombia y, en general, a nivel internacional, en un principio con el objetivo de ampliar su producción textil para las élites locales y regionales, las cuales emergen con fuerza a partir de la producción del casimir desde principios del siglo XX. Con la

---

<sup>144</sup> Según Windmejer (2003, p. 304), los siguientes factores también provocaron la crisis: a) el alza de los precios en los pasajes de avión; b) la alta competición en los precios de textiles dentro del mercado internacional, en el cual los que pueden competir con precios bajos son los medianos y grandes productores, lo que obliga a los pequeños a quedarse en la ciudad de Otavalo, donde la competición es ya de por sí alta; y c) la mecanización de la industria textil redujo el empleo.

<sup>145</sup> Es más, la inmigración proveniente de la región nunca ha dejado de crecer. Lo llamativo es que durante al menos dos décadas (1980 a 2000) había registrado una tasa de crecimiento de poco más del 1%, y los datos más recientes muestran que habría acelerado su incremento durante la última década, al 3,5% Martínez, Cano, y Contrucci (2014, p. 27).

<sup>146</sup> Me baso en la clasificación de Angélica Ordóñez Ordoñez (2008, pp. 76–77), y acoto datos recopilados en otras fuentes secundarias y en mi investigación de campo.

emergencia de la exportación de sus productos a niveles más amplios, alcanzaron un mayor capital social, sus redes se establecieron y obtuvieron abundantes recursos económicos tanto en su lugar de origen como en el de destino. Algunas de estas familias residen en la ciudad de Otavalo o provienen de comunidades productoras de textiles para la exportación, como Peguche y Quinchuquí (Kyle, 1999).

2. Los pioneros: Son los migrantes que salieron en la década de 1940, no todos continuaron viajando: unos regresaron y otros se establecieron en el exterior. Uno de los destinos más comunes fue Colombia, y algunas de estas familias pioneras protagonizaron la formación del Cabildo Kichwa en Bogotá (ver por ej. Caicedo, 2010).

3. Emigrantes del auge: Quienes emigraron en la época de boga de la música y las artesanías kichwa Otavalo entre 1970 y 1980 (ver Meisch, 2002).

4. Emigrantes esporádicos: Quienes viajaron luego de la crisis de principios del siglo XXI, motivados por necesidades económicas. Su salida "esporádica" impide que logren juntar recursos, y muchos tampoco cuentan con los requisitos legales, por lo que su regreso suele ser en condiciones de deportación o por enfermedad (Ordoñez, 2008).

En esta tipología no están concebidos los jóvenes a los que dedico este estudio, y sin la intención de crear una tipología generalizada, acoto un quinto migrante a esta clasificación, para contextualizar mi caso de estudio:

5. Esporádicos circulares: Jóvenes que son producto tanto de la crisis nacional previamente mencionada como de la crisis en Otavalo, la cual predomina hasta la actualidad. Si bien en Otavalo la migración internacional ya había tomado impulso en los años 1970 y 1980, el empeoramiento de las condiciones de vida en las zonas

rurales impulsó a un mayor número de hombres y mujeres jóvenes a probar suerte con la migración internacional en condiciones informales. Muchos de ellos siguieron las trayectorias o redes de sus padres o labraron las suyas propias. Su retorno es periódico, y, más que por la falta de recursos, retornan para construir “su hogar” en “su lugar de origen”. La mayoría son adolescentes y jóvenes de entre 13 a 25 años, pertenecen a comunidades rurales y cuentan o no con redes preestablecidas. En su mayoría son adolescentes y jóvenes “no acompañados”, los cuales tendencialmente han sido invisibilizados en las agendas sobre migración y desarrollo ((Martinez, Cano, & Contrucci, 2014, p. 50).

En conclusión, la crisis en Otavalo catapultó la migración internacional que, a diferencia de la tendencia nacional, ya se había establecido siglos anteriores, debido a la producción textil, las relaciones comerciales, la migración interna en cuanto a la mano de obra, etc. La diferencia, sin embargo, radica en que, aun si existen redes gracias a estos procesos históricos, los y las jóvenes de esta época no cuentan precisamente con los recursos necesarios para establecer negocios en Otavalo, en Colombia o en otros países. Por lo tanto, su condición en la informalidad y el incremento de la competencia en sus actividades comerciales les posiciona en peores condiciones que las generaciones anteriores. No obstante, la mejora del transporte y de las infraestructuras les facilita la movilidad, siguiendo patrones comunes en América Latina de migración circular.

## **4.6 Conclusiones: etnicidad y movilidad en la historia de Otavalo**

Contrario al imaginario del indígena vinculado a su tierra o a una comunidad indígena fija y estática, la época preincaica mostró una movilidad generalizada

tanto social como física/geográfica. De hecho la expansión inca sólo fue posible gracias a las distintas estrategias de movilidad que sirvieron para el acceso, el uso de los recursos y para el control y la autonomía de las colonias incas. Esto muestra también que no solamente los Kurakas y las élites indígenas que pactaron con la esfera española residían en las ciudades y a su vez dirigían sus comunidades desde "afuera", sino que dentro de las estructuras estatales incaicas la movilidad era parte de la política cotidiana, tanto para controlar como para recolonizar poblaciones.

Posteriormente, en la Real Audiencia de Quito, los flujos migratorios ciudad-campo son el centro de las disputas de las oligarquías regionales, debido a la necesidad de la mano de obra. Las categorías étnicas estuvieron marcadas de igual forma por la movilidad; y si bien la categoría indio, una vez constituida la Real Audiencia de Quito, estuvo relacionada a un sistema de tributos y tratos especiales, existían otras categorías que estaban más relacionadas al estatus de ausencia o presencia en un determinado lugar (forasteros, ausentes, etc.). De igual modo, la categoría mindaláe, que ha sido frecuentemente relacionada con el origen de los kichwa-otavalos como mercaderes y viajeros desde la época pre-colonial, no puede ser verificada como una especificidad de este grupo determinado. Aunque los otavalos recibieron protecciones especiales al estar vinculados directamente a la Corona y por ser tributarios muy importantes en la Colonia, la movilidad fue más bien una tendencia generalizada en toda la Sierra Central. Incluso en el siglo XVII, Otavalo muestra una tendencia de estabilidad demográfica en comparación con otras regiones, lo que evidencia su fortaleza económica debido a los obrajes y su trato especial por su importancia central en los tributos.

La etnicidad, entendida como un proceso de categorización social, no cobra forma realmente sino hasta la fase de Independencia. En el siglo XVIII, con las reformas borbónicas y la crisis de España, se busca alzar los tributos no sólo a los indígenas,

sino también a los criollos, quienes irán preparando la plataforma para la Independencia. Este proceso es fundamental para entender la necesidad de la diferenciación étnica: por un lado, se usaban las categorías coloniales (blanco vs. indio) para justificar la explotación de la mano de obra en las haciendas o para desplazar a los indios sueltos de las ciudades; por el otro, para defender el estatus especial de "indios", al que estaban acostumbrados en la Colonia, y que les permitía un mínimo de protección frente a estos abusos.

Esto tiene un importante significado para la misma categoría indio, la cual tenía un carácter más volátil durante la Colonia y existía junto a otras categorías que se relacionaban, por ejemplo, con la movilidad de las personas. En la Independencia, la categoría indio pasa de tener un carácter biológico a uno más bien relacionado con las condiciones de vida y la propiedad de la tierra, incluso asociado con una espacialidad concreta, que es rural. Es decir, que el idioma, la ropa y la realidad rural son los nuevos contenidos de esta categoría, todo lo que la vuelve mucho menos flexible e ignora otros aspectos como la movilidad social y geográfica dentro de los mismos grupos de indios. En pocas palabras, un indio ya no es tributario, sino miembro de una comunidad indígena rural.

A pesar de esta amplia movilidad, es en la joven República cuando los otavales se visibilizan en la esfera pública como pioneros de la migración internacional (como lo demuestra el caso Rosa Lema). Desde este momento se enfrentan a varias contradicciones. Por un lado, sus intereses comerciales vinculados a su amplia experiencia textil, tanto en la época colonial como en la liberal, les posibilita buscar nuevos mercados y explotar sus contactos con élites locales e internacionales en el ámbito urbano. Sin embargo, aunque algunas familias sí permanecieron en la ciudad de Otavalo, la mayoría provenía de familias de zonas rurales o

recientemente mudadas a la ciudad, después de las políticas de expansión espacial en los centros urbanos de las élites en la época independentista.

Esto significó que estas familias confrontaran tanto los asuntos referentes a la tierra y la agricultura como su "nueva" vida en la ciudad de Otavalo, en donde experimentaron discriminación y dificultad de acceso a la educación, vivienda, transporte público, salud, etc. Al igual que en otras ciudades, como Quito e Ibarra, los y las hijas que por primera vez accedían a los sistemas de educación experimentaron barreras en el ascenso social por su condición de indios. Lo paradójico es que, mientras estas familias se "integraban" económicamente al proyecto modernizador del Estado-nación a través de la educación, la compra de bienes y la actividad económica comerciante, otras familias se empeñaron en comprar tierras en las zonas rurales. Lo cual más que una característica inherente a su origen otavalo o a sus antepasados, es una herencia del sistema latifundista implantado en la Sierra Central después de la Colonia. Las tierras siguen siendo símbolo de poder, aun si la actividad agrícola se va industrializando y los pedazos de tierra son sólo para consumo propio o fungen como propiedad.

La misma imagen del indio "urbano", con tierras y comerciante, que algunas familias otavalos alcanzan a expandir con la ayuda de programas de gobierno y la visita de Rosa Lema, presenta un reto a la categoría indio, que se viene propagando desde principios del siglo XX, ligado a lo rural y en oposición al proyecto modernizador. Es decir, que, para dar cabida a la categoría indio moderno, existe una idealización del indio como sujeto civilizado, encarnado en el imaginario de los otavalos como viajeros y comerciantes, promulgado por las élites nacionalistas con la intención de integrar a estas poblaciones a la joven república (Prieto 2010).

Sin embargo, esta imagen no es una característica inherente a los indígenas kichwa-otavalos, ni tampoco la base de su etnicidad o lo que los convierte en un "grupo étnico" homogéneo. Esta imagen es más bien una respuesta al proceso de formación del Estado-nación, para el que la "cuestión indígena" estuvo vinculada a un origen rural y a la disputa por la mano de obra migrante. Al existir una movilidad social, geográfica y económica pronunciada en la región, la categoría indio vinculada a los imaginarios que emergen en la construcción de una raza ecuatoriana no puede ser solamente de origen rural, por lo menos en una realidad como la de Otavalo. Esto lleva a construir la categoría "indio civilizado", que tampoco es urbano, pero que se aproxima a lo más funcional para el proyecto nacional (trabajador, ahorrador, etc.), y que resulta "ejemplar" para los otros indios (no trabajadores, despilfarradores, etc.)

Otro punto importante es la extraterritorialidad presente desde la época colonial. El sujeto migrante indígena no es un producto nuevo de la globalización, ni un sujeto solamente ligado a la categoría de comerciante o mindaláe, sino más bien a la mano de obra y el trabajo en general, así como también a la movilidad acentuada antes y durante la Colonia. Es la misma idea de la construcción del Estado-nación la que "territorializa" la categoría de indígena a un espacio físico determinado y le otorga un "origen rural". Por otro lado, la "re-conquista de lo urbano" en la década de los 1990 en Otavalo, se vuelven más importante aún para las familias indígenas que han acumulado un capital económico y social, y buscan reconocimiento en su propia ciudad. Además de que el poder político y económico había estado en manos de terratenientes, se torna también en una posibilidad de defender su origen como otavalos y su posición social.

Al contrario que el origen de los kichwas en Otavalo, el caso del Cabildo Kichwa en Bogotá rebasa lo nacional y reterritorializa lo local de una forma muy particular, al

utilizar los recursos que sus miembros obtienen de su "indigeneidad". El cabildo se vuelve una figura organizativa que no necesariamente está asignada a un territorio fijo en particular, sino que cada migrante se adscribe a él independientemente de su lugar de residencia (barrio o ciudadela). De esta forma se canalizan recursos del Estado, lo que, en comparación con los cabildos comunitarios, es una gran ventaja. Aquí es importante destacar como la migración se convierte en un recurso dependiendo de las posiciones sociales que ocupen los sujetos. Los migrantes de familias con trayectorias comerciantes, ya sea por la conexión histórica en Bogotá o por su residencia en la ciudad de Otavalo, logran reivindicar su condición de indígenas y tanto la migración como la etnicidad se convierten en recursos para ganar estatus y reconquistar su espacio físico, social y político en las ciudades.

Es importante indagar en las consecuencias de estos procesos nuevos de reetnización en la región, articulados a las continuas trayectorias migratorias específicas del comercio y la producción textil en Otavalo para las nuevas generaciones. Actualmente, estos jóvenes migrantes son hijos de una generación que reinventó el origen como kichwa-otavalos y son nietos de aquellos que lucharon por recuperar sus tierras y se consideraban campesinos. Por esta razón, los jóvenes muestran la tensión misma entre la movilidad y la etnicidad, expresada en nuevos procesos de reterritorialización de lo rural, basados en la creencia en un lugar de origen, es decir, en una "comunidad rural" respectiva.

También es importante destacar que, aunque más invisibilizadas, las mujeres han sido parte de este proceso tan activamente como los hombres. Por otra parte, en términos de edad, los jóvenes lideran las migraciones y son un eje fundamental de análisis, no solamente por el hecho de ser la fuerza productiva de trabajo, sino también por enfrentar importantes decisiones en su ciclo de vida, como el matrimonio, el salir o el regresar a su localidad y la reproducción misma de su



comunidad. Por esta razón, una vez planteado el contexto histórico en Otavalo, tomo como caso de estudio La Compañía y el retorno de los jóvenes comerciantes, para discutir la misma articulación de la movilidad y la etnicidad en un fenómeno empírico concreto.

## **5. Los y las jóvenes en La Compañía y su vínculo al lugar de “origen”**

Con base en la presuposición que entiende a los indígenas otavalos como una “cultura milenaria”, varios estudios antropológicos entre 1960 y 1970 se centraron en la especificidad de los indígenas otavalos de “mantener su identidad cultural”, a pesar de estar integrados a un sistema económico mercantil (por ej. Salomon, 1973; Weinstock, 1973). En un principio, este postulado emergió desde una crítica a varios estudios sobre la modernización, los cuales partían de una visión evolutiva del capitalismo que llevaría a las sociedades campesinas a la eminente pérdida progresiva de rasgos identitarios. Sin embargo, para el caso de los otavalos, emergen varios estudios que critican este postulado, al advertir que los indígenas otavalos no fueron “asimilados” por la globalización (Meisch, 1997), que se adaptaron a las ciudades conservando su identidad étnica (Weinstock, 1973) o que adquirieron éxitos económicos sin necesidad de perder su identidad cultural (Rivera V., 1988).

Esta conjetura ha sido de igual forma utilizada para explicar su éxito empresarial, al destacar el carácter positivo de la identidad étnica de los otavalos, ligada a su reputación comerciante. Todas estas presuposiciones se reflejan en mi caso de estudio, en especial con respecto a la percepción de los indígenas otavalos que habitan en la comunidad de La Compañía, la cual ha sido concebida como

una de las comunidades más prósperas del sector, esto lo podemos fácilmente evidenciar por las modernas y colosales casas de uno a cuatro pisos que se levantan entre otras más conservadoras que son propiedad de familias pobres de la comunidad. En cuanto a la infraestructura se puede ver que cuentan con menos servicios que Peguche y Quinchuquí. Los comuneros de La Compañía se caracterizan por ser muy buenos para los negocios aparte de ser muy aventureros y arriesgados al momento de viajar (Maldonado Ruiz, 2004, pp. 23–24).

Sin embargo, también se puede reconocer un carácter conflictivo dentro de la comunidad, sobre todo en relación con el acceso a las tierras y las distintas religiones (Kaarhus, 1989, p. 199). Del mismo modo, se destacan casos de aplicación de justicia indígena que han llevado a escoger a La Compañía como un caso típico de estudio sobre las formas propias de administración de justicia indígena (García Serrano, 2002, p. 17). Cabe recalcar que estos procesos están enmarcados dentro de un cambio histórico, en el que ser y pertenecer a una “comunidad indígena” se ha convertido en una importante categoría, no solamente de reivindicación política, sino también para la obtención de recursos y beneficios, a los que, por ejemplo, la población pobre categorizada como mestiza no tendría acceso.

En las últimas dos décadas, varios proyectos internacionales a gran escala financiados por el Banco Mundial estuvieron estrictamente dirigidos a poblaciones indígenas (como el proyecto PRODEPINE, ver Bretón, V. S. d. Z., 2005). Este cambio histórico ha permitido que un sector indígena con educación media o superior llegue a ocupar cargos importantes en sus comunidades o, en general, en el

ámbito laboral asalariado, a través de redes internas y organizaciones locales de orden político o religioso. Además, en el caso específico de Otavalo, los hijos de las familias insertas en las redes de comercialización aprovecharon la mercantilización de los textiles en la década de los 1980, para acceder a la educación en las ciudades.

Sin embargo, el proceso neoliberal de los 1990 acentuó la pobreza e hizo aún más evidente la ausencia del Estado. A inicios de 2000 la desigualdad social en las zonas rurales incrementó gravemente, sumada a la crisis de la dolarización, todo lo que generó una migración en el país con dimensiones nunca antes vistas. En este contexto, se vuelve aún más necesario analizar “el otro lado” del crecimiento económico en Otavalo (Kyle, 2000, p. 146); en especial las consecuencias de la crisis en las comunidades rurales, en las que muchas familias no cuentan con el acceso a los medios de producción y/o a las redes establecidas para la comercialización.

Mientras numerosas investigaciones se centran en la capacidad comercial y el alcance transnacional del pueblo kichwa-otavalo, muy pocos estudios se han realizado sobre las diferencias internas de su población dentro de las comunidades rurales, y menos aún de la población joven rural<sup>147</sup> (Atienza Frutos, 2009, p. 41). Ésta no es sólo la más numerosa, sino también la más afectada por el decaimiento económico y la explotación laboral en de las dinámicas de la producción y la comercialización de textiles dentro y fuera del país (Sarabino, 2007, p. 81). Existe una carencia de información sobre la forma en la que estos jóvenes en condiciones

---

<sup>147</sup> Cabe recalcar que las urbes en Latinoamérica, y en especial en el Ecuador, en tan sólo los últimos 50 años han doblado su población, lo cual significa una disminución de la mitad la población rural. Sin embargo, aunque en países como Argentina, Brasil y Bolivia la mayoría de los jóvenes indígenas residen en las zonas urbanas, Ecuador es aún uno de los países en que la mayor concentración de población indígena habita en zonas rurales. Según el último censo, realizado con base en el criterio de autoidentificación, el 78,5% de la población indígena habita en zonas rurales, mientras que solamente el 21,5% lo hace en áreas urbanas (INEC Instituto Nacional de Estadísticas Ecuador 2012, p. 12).

migratorias precarias, incluso más que sus familiares mayores, mantienen o no un vínculo comunitario, y cómo les permite o no esto la construcción de la etnicidad.

No es mi intención hacer un análisis económico de las consecuencias para esta generación joven, sino más bien, como expliqué anteriormente, me centro en la etnicidad ligada a la construcción del origen en este complejo panorama de comercio con severas diferencias socioeconómicas. En este contexto, y dada la importancia de construir “una identidad indígena”, me pregunto: ¿qué significa la “comunidad” para estos jóvenes y cuál es su vínculo con este territorio? Este acercamiento me permite, en lugar de asumir la etnicidad como “una comunidad étnica” *per se*, enfocarme en los procesos de categorización social.

De igual modo, la movilidad de estos actores no es considerada como un “desestabilizador” de la identidad, sino más bien como un proceso de diferenciación social, que pone en evidencia las tensiones de la producción capitalista en distintos niveles geográficos (locales, regionales, nacionales e internacionales), desde las condiciones desiguales en las que se gesta.

Generalmente, en la literatura, una primera tendencia relaciona el papel de los jóvenes migrantes, dentro de los debates sobre la “identidad indígena”, con un tipo de “responsabilidad” por mantenerla, como previamente expuse en el capítulo teórico (2.3.4); algo que también se expresa en uno de los pocos estudios realizados sobre jóvenes kichwa-otavalo, de Gina Maldonado (Maldonado, 2002). Aunque la autora critica la forma estática de entender la “eticidad”, y resalta la manera en la que los mismos jóvenes pueden renovarla a través de nuevas experiencias transnacionales, quedan varias preguntas abiertas en cuanto a su misma construcción.

En una segunda tendencia, desde los estudios sobre migración internacional, el retorno de los kichwa-otavalos es frecuentemente concebido como una característica común de los indígenas otavalos (ej. Ordoñez, 2008), e incluso se llega a considerar como un tipo de “movilidad ancestral”.<sup>148</sup> Sin embargo, a pesar de que se reconoce que los jóvenes son actores protagonistas de trayectorias migratorias, no se profundiza en la manera en qué ellos construyen este vínculo con su comunidad, ni el que rol juega la etnicidad en estos retornos.

Para analizar la construcción de la pertenencia étnica como kichwa-otavalos desde la perspectiva de los y las jóvenes en contextos migratorios, me centro en estas dos tendencias y las vinculo a mis hallazgos investigativos en la comunidad de La Compañía. Las preguntas que emergen y que guían este trabajo son: ¿Cuál es el vínculo de los jóvenes con esta localidad? ¿Cómo se establece este vínculo? Y ¿En qué medida influye en sus decisiones de retorno? Posteriormente, para aportar a la discusión de la etnicidad como un proceso de categorización social desde las dimensiones de edad y género, me centro en otras perspectivas tanto geográficas (en las ciudades de Otavalo y Bogotá) como desde la construcción de las categorías sociales específicas relacionadas con la edad (como el ser *emo*) y el mercado matrimonial.

Mi modelo de análisis se basa en el planteamiento previamente expuesto sobre el estatus interdependiente (ver capítulo 2.3). Es decir, me baso en el concepto del estatus como un conjunto de deberes y derechos que se reflejan en las prácticas

---

<sup>148</sup> Como, por ejemplo, esta cita de un informe de trayectorias migratorias para la CEPAL: “Entre los integrantes de los pueblos indígenas el retorno puede ser visto como una práctica habitual, en especial de sus estrategias de movilidad ancestral —junto a otras discernibles en la actualidad—, que tuvieron lugar en la región desde antes de que se instituyeran las fronteras estatales. De hecho, la trama y densidad de estos procesos, tanto en las comunidades de origen como en las de destino, habrían producido diásporas indígenas complejas, multifacéticas y cambiantes (CEPAL, 2014). En las formas contemporáneas de migración indígena el retorno implica situaciones paradójales: por ejemplo, en países como México hay indígenas que declaran su pertenencia a un pueblo originario pero habiendo nacido en el exterior (en especial, en los Estados Unidos), tratándose fundamentalmente de menores de edad (CEPAL, 2014; Martínez et al. 2014, p. 29).

reales de los jóvenes, así como también en sus percepciones sobre los demás, desde sus distintas posiciones. Analizo cómo estos deberes y derechos se ubican dentro de un marco de normativas y expectativas sociales. Por ello, contrasto lo que los jóvenes dicen y hacen con lo que los adultos “esperan de ellos”, “perciben en ellos” o “juzgan”. Esto me sirve como punto de partida para comprender lo que realmente está en juego y, en caso de existir conflictos, para analizar cuáles sean las razones del conflicto, tanto en el tema de una supuesta pérdida de identidad como en sus decisiones de retorno; ambos aspectos ligados al vínculo con la “comunidad” y a la creencia en un origen común como indígenas de Otavalo.

## 5.1 Decisiones de retorno

Con el objetivo de aportar a la diferenciación entre la etnicidad y la pertenencia en el caso de Otavalo, y a la comprensión de la construcción de un origen común desde la movilidad de estos jóvenes, en el presente subcapítulo me centro en dos de las razones principales para el retorno de los jóvenes que tienen que ver precisamente con su vínculo con la comunidad: la familia y las fiestas. Más allá de las condiciones y la falta de posibilidades para estos jóvenes en La Compañía, lo cual se detallará en el cap. 4.2, la intención en este apartado es indagar si la etnicidad influye o no en las decisiones migratorias de las/los jóvenes en cuestión.

Una vez presentados los hallazgos y el análisis del estudio, revisaré de forma crítica dos enfoques desde los cuales la etnicidad de los indígenas de Otavalo ha sido frecuentemente tratada en relación con el retorno migratorio: uno que se enfoca la movilidad como fuente de beneficios y estatus para quienes “regresan” (Kyle, 2003; Ordoñez, 2008); y otro que concibe la fuerte cohesión entre las familias y la

comunidad como una explicación del retorno continuo y el fuerte vínculo con sus comunidades de origen (Lema, 2001; Maldonado Ruiz, 2004; Meisch, 1997).

Tal como fue señalado anteriormente, la mayoría de los jóvenes en La Compañía se movilizan a países latinoamericanos, como Chile, México, Brasil y, especialmente, Colombia. Allí se insertan en el comercio informal, y su mercancía varía dependiendo del lugar, los precios, la demanda de productos y los nichos comerciales. Frecuentemente, estos jóvenes retornan para las festividades comunitarias y religiosas, de carnaval (febrero), San Juan o Inti Raymi (junio), entre otras. En las temporadas de ventas altas (como en diciembre y marzo), regresan a sus actividades comerciales en los respectivos países en el extranjero. Quienes principalmente comercializan en Colombia, y lo hacen de manera más independiente, pueden regresar con mayor frecuencia debido, entre otros factores, a la corta distancia con Ecuador. El viaje desde Bogotá toma aproximadamente 24 horas en autobús (a diferencia de los 3 a 4 días que hace el autobús hacia Santiago de Chile). Este hecho, además de la actividad comercial que es de por sí "móvil", facilita la circulación migratoria de La Compañía.

Como se mencionó anteriormente, existen otras razones para regresar, siendo la familia el motivo principal en el caso de los jóvenes entrevistados, quienes comercian la mayor parte del tiempo en Colombia. La familia está frecuentemente vinculada a la actividad comercial de estos jóvenes, y cumple un rol fundamental en el manejo de las finanzas y en el envío de las mercancías para ser revendidas en Bogotá u otras ciudades cercanas al Ecuador con relaciones comerciales de larga trayectoria histórica, como es el caso de Popayán (ver cap. 4.2). Cabe recalcar que no todos se dedican a la venta de tejidos y artesanías de Otavalo, una gran parte de ellos compra y vende textiles provenientes de la frontera con Perú y Colombia, o revenden productos chinos o del medio oriente. En cualquier caso, la familia es un

punto central de referencia tanto para el retorno como para la toma de decisiones migratorias y comerciales; decisiones que dependen del género, de la actividad comercial que realicen los jóvenes y del vínculo con la comunidad, puntos que discuto a continuación.

### **5.1.1 *En mi comunidad descanso y en Bogotá trabajo!***

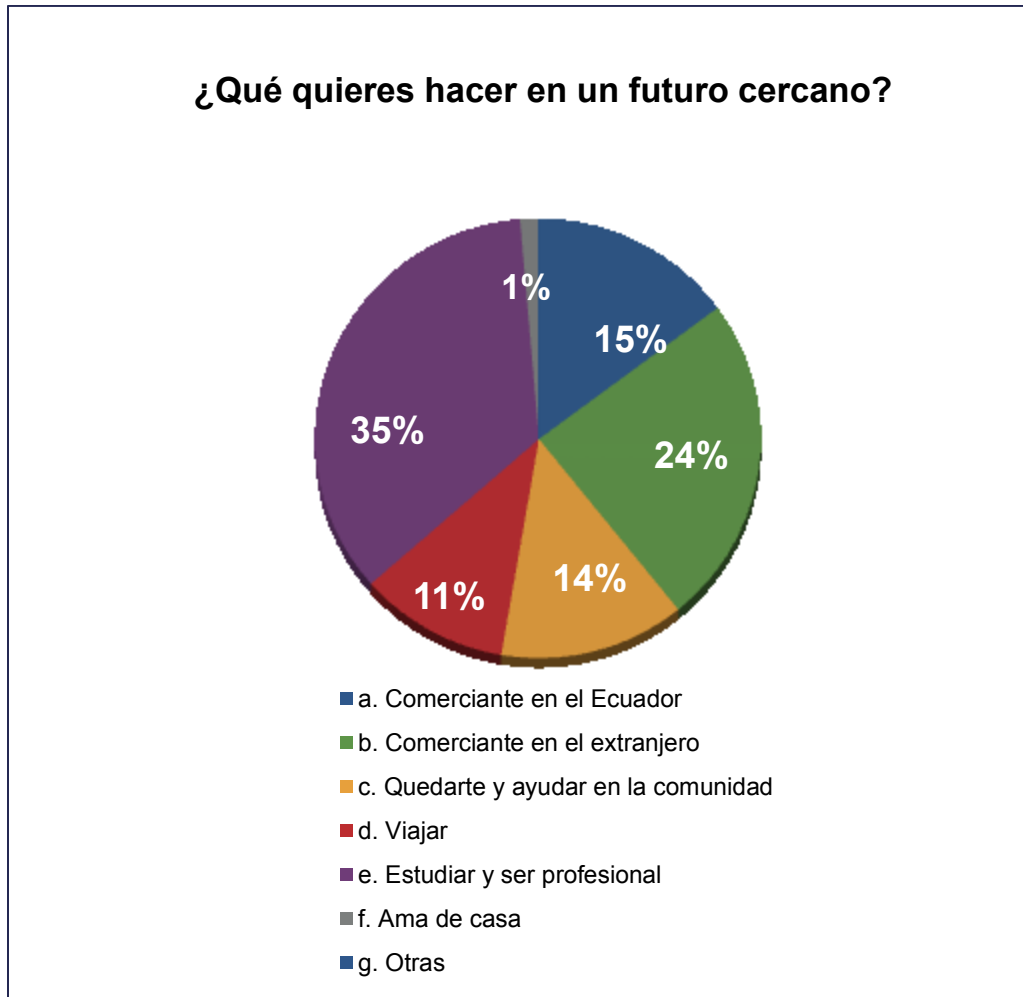
Hablando la verdad, no me gustaba estudiar; me gustaba viajar a otros países, conocer otros países. Eh, hm, asimismo, vender, coger la plata en eso nomás. O sea, eso me gustaba (Entrevista, Blanca, 24, viajaba a Colombia, residen actualmente en La Compañía, Marzo 2011).

Cuando todavía estaba en la escuela, yo sabía trabajar en mi casa mismo, y me regalaban plata mi papá por el trabajo, y me acostumbré a tener plata para salir, y me gustó tener más plata para trabajar. Así, ya me gustó el trabajo en Colombia, y ya no me interesó estudiar (Entrevista, Juan, 19, viajera a Colombia continuamente, Bogotá, Sept. 2013).

Según la encuesta realizada, aunque el 35% de los jóvenes viajeros mencionaron sus deseos por estudiar, sobre todo por culminar el bachillerato o una carrera universitaria, la mayoría de ellos opta por migrar hacia Colombia y decide “coger plata”, en lugar de quedarse a estudiar o trabajar en Otavalo.

## **Ilustración 1**





Fuente: Encuesta de la autora en La Compañía, Pregunta No. 13, 2012.

Para estos jóvenes, que optan por ser comerciantes en Colombia, La Compañía es percibida como su lugar de “descanso”. Comúnmente, las mujeres llegan a la comunidad a descansar con sus parejas o solas, aunque su retorno es menos frecuente cuando ganan experiencia en el comercio por fuera de su comunidad. En cambio, para los hombres es más común el descanso en grupos de hermanos y primos, que retornan a La Compañía y con frecuencia se movilizan de manera flexible hacia donde “esté bueno el negocio”. Otros jóvenes, en cambio, al contar con redes familiares cercanas o lejanas, son “llevados” a trabajar en los puestos de

venta y, en el caso de las mujeres, en su mayoría se hacen cargo de tareas domésticas.

Bogotá tiene 6,8 millones de habitantes (casi tres veces la población de la ciudad de Quito). Su movimiento comercial es uno de los más prósperos en América Latina, y es conocida por su larga tradición en la producción y comercio de textiles (Caicedo, 2010). En la plaza de ventas “La Mariposa”, ubicada en San Victorino,<sup>149</sup> la actividad comercial se lleva a cabo todos los sábados desde las tres de la mañana, tanto en los puestos fijos ubicados en las calles principales como en las vías peatonales. Los pequeños vendedores madrugan para “ganar puesto”, y comercian con artículos por unidades y con mercadería al por mayor. Los “ecuatorianos” –así se refiere la gente local bogotana a los kichwa-otavalos– están ubicados tanto en puestos de venta dentro de los locales cubiertos como en las calles. En los puestos de venta cubiertos se encuentran en su mayoría pequeños productores que ofrecen a la venta ropa para bebé, ropa deportiva para adultos, faldas, camisas de Corea, China y Perú y, en menor cantidad, textiles o tejidos con diseños otavaleños. Los productos de Otavalo se encuentran casi siempre en los puestos callejeros de las avenidas más turísticas, acompañados de productos de varias procedencias (de China, Perú, etcétera).

En cambio, la mayoría de las parejas jóvenes o los grupos de hermanos y primos que “venden por su cuenta” no residen permanentemente en Colombia, y sus condiciones de trabajo, tanto para los hombres como para las mujeres, es la informalidad de las calles. Ellos y ellas venden sus productos en las esquinas o en

---

<sup>149</sup> San Vitorino, al situarse a la entrada occidental de la ciudad, que conducía desde Honda hacia la costa del Mar Caribe, durante y después de la época colonial se caracterizó por ser un centro de concentración de viajeros, comerciantes y artesanos. Desde los años 1950, debido a los conflictos violentos en Colombia y a la masiva llegada de campesinos desplazados, este barrio comenzó a ser conocido por la delincuencia, el comercio informal y la indigencia. En los años 1990, dentro del proceso de transformación de la ciudad de Bogotá, en la Plaza de San Victorino se instaló la escultura de “La mariposa”, a la que ahora le debe su nombre, resultado de un proceso de restauración y formalización de los puestos de venta. Sin embargo, los sábados y domingos los puestos informales en el mercado siguen ocupando las calles centrales (Contreras 2013).

las plazas, con el peligro de ser controlados o expulsados por la policía. Algunos obtienen su mercancía en la venta al por mayor de las familias kichwa-otavalos residentes en Colombia, quienes en su mayoría cuentan con puestos fijos en La Mariposa y producen una parte de sus productos textiles. Los jóvenes venden la mercancía al por menor en puestos callejeros y/o en diferentes lugares de Colombia y en la frontera con Ecuador y Perú.

Las familias enteras se reparten tanto la producción casera como la venta en los mismos puestos de dicha plaza. La mayoría de las familias con puestos fijos cuenta con una residencia de larga duración en Bogotá o con recursos para contratar a jóvenes rurales. Algunas, como la familia de María, tienen puestos fijos, en donde venden su mercadería a precio de fábrica los miércoles y los sábados. María, por ejemplo, está desde hace 10 años en Bogotá, y gracias a su negocio sus hijos están estudiando. Rosa, por ejemplo, tiene un puesto con sus hijas, quienes venden faldas y blusas de Corea, China y Perú. Ningún textil otavaleño estaba en sus puestos. Rosa traía puesto su traje típico, sus hijas vestían ropa cómoda deportiva, vendían con soltura y demostraban bastante experiencia en las ventas, a pesar de su corta edad (14 y 16 años).

Una pareja joven de Camuendo, mientras descansaba en la plaza central, afirmaba que una vez comprada la mercancía (pantalones *jeans*) en el mercado central, viajarían a venderla en las fronteras entre Colombia y Ecuador. Él vestía ropa muy a la moda, (*jeans* con bastas apretadas y zapatos llamativos de colores), ella su traje típico. Esta pareja viaja constantemente y hace coincidir sus fechas de viaje con los carnavales de la comunidad. Freddy, de 21 años, a quien acompañamos desde La Compañía, también llegaba a La Mariposa para abastecerse de productos y viajar por Colombia ofreciéndolos al por mayor con su hermano más pequeño, de 14 años.

Los jóvenes como ellos, que se movilizan constantemente entre Bogotá y sus comunidades de origen, no tienen una situación fácil para el negocio. Entre ellos incluso se encuentran niños pequeños, de entre ocho y 12 años, que tienen que ser escondidos de los controles policiales tanto en la frontera como en los centros urbanos. Los jóvenes informales no tienen oportunidad de competir con los residentes bogotanos, los cuales están ya establecidos, tanto en la producción como en el comercio informal. Incluso algunos de ellos están afiliados al Cabildo Kichwa en Bogotá y, a diferencia de los jóvenes viajeros, obtienen un estatus legal no sólo como residentes, sino como miembros de la "etnia kichwa". Esto les permite legalizar sus puestos de venta y conectarse con otras familias comerciantes.

Algunas personas que forman parte del cabildo mencionaron que estos jóvenes provocan "la desorganización" del comercio, pues no acatan las normativas municipales y, por lo tanto, hacen "quedar mal" mal a los kichwa-otavalos (Entrevista, Juan y Jesús M., miembros del Cabildo Kichwa en Bogotá, Sept. 2013). Las autoridades del Cabildo Kichwa también hablaron sobre los jóvenes comerciantes, y se refirieron a ellos como los "que están de aquí para allá" y como un "problema" para la comunidad, porque muestran un desinterés de participación en el Cabildo; esto, a diferencia de las familias que residen permanentemente en Bogotá (Entrevista, M. Tutaquimba, Presidente del Cabildo Kichwa en Bogotá, Sept. 2013).

Estos jóvenes no consiguen puestos de venta favorables, sino que tienen que vender en lugares más periféricos o con precios de venta más bajos, lo que molesta a los vendedores que acuerdan precios fijos para no perjudicar y competir con otros (Entrevista L.P. Caicedo, Bogotá, Sept. 2013). Las condiciones de vivienda de estos jóvenes comerciantes que van por su propia cuenta son bastante precarias:

por ejemplo, en la zona norte del Voto Nacional muchos viven en un solo cuarto con 10 personas y ahorran en comida y en transporte al cargar su propia mercancía.

La competencia entre los comerciantes, según todos los testimonios recogidos, ha crecido considerablemente en esta última década, por lo que el apoyo entre las familias se vuelve aún más importante. Asimismo, un tipo de apoyo en las “redes solidarias” basadas en una “identidad kichwa-otavalo”, como se afirma frecuentemente, pudo ser constatado entre aquellas familias articuladas al Cabildo. Sin embargo, la mayoría de familias en Bogotá y en las comunidades rurales apenas logran cubrir los gastos con sus ganancias, y no envían a sus hijos al colegio, sino que más bien consolidan un negocio familiar. Otras con más recursos intentan enviar a sus hijos a las escuelas, para lo que recurren a contratar gente joven rural de Otavalo como mano de obra barata. En muchos casos son los mismos parientes lejanos los que contratan jóvenes para atender los puestos de venta o la producción textil (manejo de telares o máquinas de coser).

La mayoría de los jóvenes que llegan a Bogotá con otros familiares o conocidos están bajo algún tipo de contrato laboral, el cual frecuentemente se realiza entre familias. Es decir, la familia o la pareja empleadora envía directamente el dinero a las familias de los y las jóvenes “contratadas”.<sup>150</sup> La mayoría trabaja más de 16 horas al día, no puede salir, sus sueldos oscilan entre los 100 y los 150 dólares mensuales y trabajan tanto en el cuidado de los niños como en las ventas.

Los jóvenes más independientes, tanto los que viajan en parejas como los que viajan en grupos pequeños o solos, pueden ir y regresar con más frecuencia, más aún si pueden comerciar con productos de Otavalo. En este caso, el vínculo con su

---

<sup>150</sup> A pesar de existir un tipo de contrato entre las familias, frecuentemente se dan casos de trata de menores, lo cual ha sido bien sistematizado para el caso de los kichwas-otavalos (para la situación en la región de Otavalo ver Herrera y Coloma 2012; y para Bogotá ver Caicedo 2010).

familia es de vital importancia, pues es ésta la que facilita la compra y el envío de la mercancía a Colombia, y la que los apoya en toda la organización de los próximos viajes cuando regresan a La Compañía.

En especial, los productos provenientes de las comunidades más experimentadas en la exportación de textiles y con un proceso más industrializado, como Peguche y Quichinche, son una buena alternativa para las familias que los envían o para los jóvenes que regresan en busca de la mercancía. Sin embargo, su situación precaria les obliga a diversificar cada vez más su mercadería y a buscar diferentes estrategias de sobrevivencia dentro de Colombia; para esto recurren a diferentes proveedores para obtener productos más baratos, incluyendo la mercancía china, que puede ser más económica que la producida en Otavalo o en Bogotá.

En conclusión, las condiciones de trabajo en Bogotá están determinadas por la alta competencia entre los mismos otavalos, por la informalidad y por la precariedad laboral. Para los jóvenes es difícil encontrar un lugar fijo donde puedan sentirse "en casa". Solamente las familias que tienen una trayectoria migratoria más extensa logran establecer sus unidades de producción o mantener un puesto fijo de ventas en la ciudad de Bogotá. No es sorprendente entonces que los jóvenes que están circulando entre La Compañía y Bogotá difícilmente puedan asentarse en esta última, y la perciban como su lugar de trabajo o de actividad comercial, a diferencia de su percepción sobre La Compañía, lo que discuto posteriormente, no sin antes mencionar cómo su condición de migrantes se articula con una diferenciación étnica.

### **5.1.2 A diferencia del mestizo yo no tengo patrón!**

Debido a estas condiciones precarias emerge la pregunta: ¿por qué estos jóvenes continúan estas trayectorias? Una de las premisas existentes en la literatura, ligada directamente a la etnicidad y a los y las jóvenes migrantes, es considerar el “viaje” como un “rito de iniciación”, debido a que existe una continuidad migratoria que se transmitiría de generación en generación (Kyle, 1999). El contexto histórico previamente detallado (ver capítulo 5) evidencia las trayectorias migratorias y el trabajo artesanal como una estrategia de diversificación para los ingresos domésticos de los otavalos desde hace varias generaciones. Especialmente desde la generación de sus padres, en los 1970 y 1980, las familias comerciantes con recursos que pudieron comprar tierras y prefirieron la vida en la ciudad se mudaron a Otavalo; mientras que las familias con poca tierra intensificaron el envío de hombres y mujeres jóvenes hacia las ciudades u otros destinos como comerciantes informales o en busca de trabajo.

La migración interna hacia Quito, por ejemplo, estuvo dirigida hacia sectores laborales no calificados, como la construcción, fábricas textiles y servicios domésticos (Weinstock, 1973). Estas trayectorias migratorias funcionan bien durante la época del auge petrolero en el país (1972 – 1982), el cual además facilita el acceso a trabajos asalariados en la región de Otavalo y las ciudades grandes, como Ibarra, Quito, Cuenca y Guayaquil. Sin embargo con la crisis del petróleo, a mediados de los 1980, se produce una retracción de la economía ecuatoriana (Acosta & Instituto Latinoamericano de Investigaciones Sociales., 1986, pp. 40–46). Por esto, disminuyen las fuentes de ingreso asalariado, lo que da paso a la diversificación en el área rural y a un impulso hacia las actividades no tradicionales (como las exportadoras florícolas). A su vez, en plena época del neoliberalismo, diversos proyectos de desarrollo, administrados por organizaciones internacionales

y organizaciones religiosas, comienzan a fomentar actividades productivas en las mismas comunidades indígenas. Esto permite a los migrantes con recursos reinvertir en proyectos de infraestructura, como la construcción de iglesias y escuelas, o sus propios negocios y propiedades a través de microcréditos, así como la formación de cooperativas de ahorro y crédito, tema al que regresaré en el capítulo 5.2.

Colombia, como destino para el comercio, se convirtió en un lugar más atractivo para la migración temporal que las grandes ciudades ecuatorianas, como Quito o Guayaquil. Además de las mayores posibilidades comerciales que Colombia ofrecía, la discriminación experimentada en los lugares de destino ha jugado un rol importante para los entrevistados al momento de decidir hacia dónde ir y por qué razones. Los abuelos y padres que tuvieron experiencias migratorias en Colombia, algunos de los cuales continúan viajando, afirmaron que como "indios" no ha sido tanta la discriminación en Bogotá como en Quito, y mucho menos que en Guayaquil. Mientras en Bogotá han sido percibidos frecuentemente como comerciantes "ecuatorianos" y tienen un estatus de "extranjeros", al igual que los vecinos peruanos y de otros países andinos, en Quito y en Guayaquil se resaltaba su condición de "indios" y la discriminación contra ellos era mucho más acentuada.

En contraste con la migración a estas ciudades y otras regiones del Ecuador por cuestiones de asentamiento, la migración hacia Colombia está directamente relacionada, en las entrevistas, con la actividad comercial, para la cual pueden "ser libres sin tener patrón" (GF, Abuelos y padres migrantes, La Compañía, 2011). Actualmente, según las entrevistas realizadas a jóvenes, a diferencia de sus padres y abuelos, ellos viven menos discriminación en Quito y, por ejemplo, no evitan hablar en Kichwa, mas sí siguen existiendo formas despectivas o insultos que ellos reciben por su origen rural e indígena. Sobre sus experiencias migratorias en



Colombia y otros lugares en Sudamérica, expresaron también su preferencia por el trabajo informal, debido a la misma “libertad de no tener patrón” expresada por sus padres y abuelos. Por ejemplo, Juan de 25 años afirma:

Yo no tengo un patrón, aunque ganamos o perdamos somos independientes. En cambio, los mestizos sí tienen también muchas cosas, pero igual tuvieron patronos quien les manda. Entonces, no tienen la libertad de ir a Ecuador cuando quieran: tienen que terminar los contratos para poder venir o quedarse. Nosotros somos muy diferentes: si no gano allá, me paso a otro lugar o, si me canso, me vuelvo a Ecuador” (Entrevista Juan, 25, La Compañía, Febrero 2012).

Esto fue expresado tanto por los jóvenes que tienen referentes familiares cercanos que viajan como por aquellos que no los tienen. Por lo tanto, este imaginario de la actividad comercial como una posibilidad de “no tener patrón” va más allá de sus experiencias familiares, y se convierte en un imaginario compartido entre varias generaciones. Es decir, que en este aspecto, la etnicidad basada en una diferenciación de comerciantes como “indios libres” frente a los “mestizos con patrón” juega un rol central. Además, los jóvenes viajeros hombres se refirieron a este término basándose en la diferenciación con el “otro” mestizo, y contrastándolo con el hecho de que los “*mishus*” (mestizos) si tienen un patrón o un contrato fijo. Esta creencia lleva a la mayoría de estos jóvenes a migrar con el objetivo de independizarse, reforzados por la imagen de los indígenas otavalos como comerciantes móviles; imagen que, como he esbozado previamente, se fortalece con el auge de los textiles en la década de 1980 (ver cap. 4.5.).

La mayoría de los jóvenes que no cuentan con redes pre-establecidas en el lugar de destino y experimentan la explotación laboral, después de un tiempo de haber trabajado bajo estas condiciones, intentan independizarse, o bien, prefieren “lanzarse a la aventura” en la informalidad de las calles. Sin embargo, la realidad no corresponde a este imaginario: muy pocos logran montar su negocio

independiente y, si lo hacen, ganan lo justo para enviar dinero a su familia y comprar más mercancía para sobrevivir la siguiente temporada. Así, mientras la categoría de viajero vinculado a lo indígena evoca elementos comunes en torno a su origen de indígena otavalo, como “el no tener patrón”, la interacción en contextos migratorios muestra sus realidades y contradicciones.

Juan, viajero hacia Colombia y Chile (28 años), lo menciona abiertamente:

En el sentido del viaje, entre nosotros, somos muy egoístas. Y, bueno, después, cuando estamos aquí [en Otavalo] todos nos saludamos; allá [en Colombia y Chile] no nos ayudamos, y mejor que no sepan las ferias donde voy yo. Pero ya cuando estamos aquí, nos hablamos y preguntamos “¿cuándo llegaste?, ¿cómo te ha ido?” Eso, o sea, aquí somos más unidos, pero saliendo afuera somos muy diferentes; o sea, somos egoístas. Más que todo, el negocio nos hace separar [...] Otavalo ha surgido mucho en los últimos 10 años, pero todo mundo vive de competencia: si uno compra ese carro, yo compro otro más mejor. Ése es el sentido, más que nada, de los viajeros. Aquí los que no viajan yo creo que piensan de hacer juntos las cosas, o más unidos, pero los que salen afuera ya vienen con esa mentalidad de que quiero ser el mejor. El viajero mismo piensa que tienen una mentalidad superior a los que no viajan, porque ya vive y se abre a otras cosas que no viven los que se quedan aquí (Juan, Junio 2012, Ciudad de Otavalo).

Como he mencionado anteriormente, desde la crisis de la dolarización, la competencia se ha incrementado y los precios de los textiles resultan más caros que los locales en Bogotá, por lo que la comercialización de productos con precios más competitivos, como, por ejemplo, los de los productos chinos, se vuelve más común. Por lo tanto, no cabe duda de que la competencia comercial entre los kichwas-otavalo pudo haber incrementado en la última década. Aunque lo interesante aquí es la misma idea de “separarse” o “unirse”, lo cual implica una noción de un grupo (kichwa-otavalo) sin importar las fronteras ni lugares de destino. Esta idea, expresada en la categoría viajero, les lleva a pensar que estarían rompiendo vínculos con su “propia gente” en el extranjero, al ser “egoístas” en el

comercio. Su retorno, entonces, según su argumento, les brinda la posibilidad de regenerar estas relaciones.

Éste no es un caso particular, sino más bien común entre los migrantes jóvenes entrevistados. Esto se evidencia en su participación, en la importancia de coincidir su retorno con las festividades y en la idea de un ambiente armónico en donde todos pueden interactuar y relacionarse de “otra manera”. Las relaciones entre sus grupos de referencia son claves para entender este fenómeno, como será discutido a continuación.

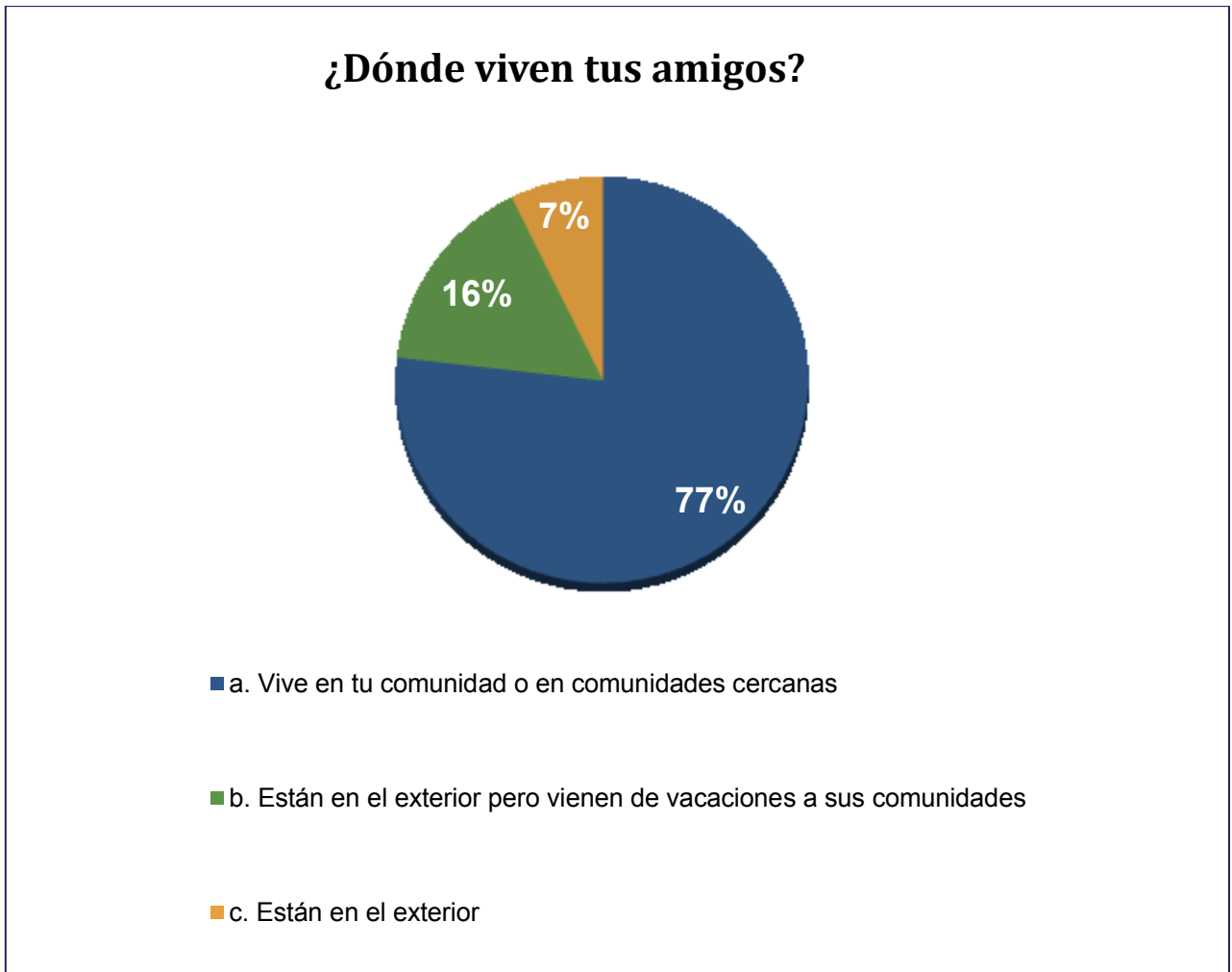
### **5.1.3 “Los viajeros son vagos”**

En la literatura el fenómeno del continuo retorno está asociado frecuentemente al fortalecimiento de las redes de parentesco (ej. Ordoñez, 2008). En mi caso de estudio las redes de parentesco también son importantes; incluso en Bogotá, en donde las familias, en la mayoría de los casos, se encargan de darles los primeros consejos a los jóvenes sobre cómo empezar un trabajo, e incluso los reciben en sus mismas casas (sobre todo a las mujeres que van como empleadas domésticas), como se analiza en el siguiente subcapítulo.

También en La Compañía las familias son importantes en la cadena del comercio, porque ellas mismas se encargan de enviar la mercancía. Sin embargo, los entrevistados resaltaron frecuentemente que “pasar con sus amigos” era una de sus principales motivaciones para regresar, lo que no necesariamente significa que “sus amigos” sean jóvenes residentes permanentes; por el contrario: los grupos de referencia en su mayoría están integrados por los mismos viajera/os y por sus hermana/os, prima/os, sobrina/os y otros familiares cercanos. Muy pocos residentes permanentes son incluidos dentro de estos círculos. Esto se reflejó en la

encuesta realizada, según la cual el 77% de los residentes permanentes afirmaron tener amigos en su comunidad o en las comunidades rurales aledañas, y sólo un 16% tiene amigos que "viajan" y regresan, o que están en el exterior.

### Ilustración 2



Fuente: Encuesta de la autora en La Compañía, Pregunta No.15, 2012.

Para los adultos y los jóvenes que residen permanentemente en la comunidad, existen varios estereotipos en contra de los jóvenes viajeros que se justifican por este distanciamiento. Uno de los más comunes es que "son vagos". Si bien es cierto que la mayoría de jóvenes "viajeros" retornan para tomar vacaciones, descansar y

“pasarla bien”, los adultos o personas casadas que también lo hacen, no son catalogados como “vagos”. Esta atribución, por lo tanto, se relaciona directamente con su edad, más que con su condición migratoria. Debido a esto, su posición jerárquica es menor a la de los migrantes adultos en relación, por ejemplo, a la toma de decisiones dentro de las distintas organizaciones sociales y/o dentro de sus familias. Sin embargo, muchos jóvenes viajeros van adquiriendo más obligaciones y, con ellas, también más privilegios, a medida que incrementa su edad.

Las obligaciones de los y las jóvenes están implícitas en lo cotidiano. Fernando, por ejemplo, tiene 19 años y viaja continuamente a Colombia desde los 14. Él regresa tres veces al año, aprovecha para comprar mercadería, ayuda a su madre en casa y disfruta de las fiestas respectivas. Mencionó que en Colombia tiene mayor libertad y que con su familia tiene más restricciones para salir a fiestas y realizar otras actividades. Para él, sin embargo, este hecho es positivo, porque así ha logrado alejarse de “vicios y malas compañías”. Además, su madre “lo complace en todo”, y realmente “siente que puede descansar” (Entrevista, Fernando 22, La Compañía 2011, 2012). Él incluso, al ausentarse de las mingas comunitarias, no es tomado en cuenta para las multas que se asignan a los que “no colaboran”. De esta forma, sus privilegios como “viajero” generan una relación distinta con su familia, así como con los miembros de su localidad. Fernando “colabora” económicamente para las fiestas y, sobre todo, para los eventos que realiza la organización católica, a la cual se afilia su familia.

Las iglesias, en general, cuentan con el apoyo de muchas familias migrantes, las cuales se han vinculado a varias organizaciones religiosas desde 1970. Existen, por ejemplo, campamentos vacacionales que las organizaciones pertenecientes a la iglesia católica en La Compañía preparan cada año. De los aproximadamente 200

jóvenes participantes en este campamento durante el tiempo de la investigación (2011), un 75% eran "viajeros" (NC, 19 de Febrero 2011). El objetivo de estos campamentos es juntar a todos los migrantes que llegan y, en medio de actividades lúdicas (por ejemplo cantos y juegos), socializar las ideas religiosas (leer la biblia, rezar, etc.). Estos campamentos son organizados en las fechas previas a las fiestas de Carnaval e Inti Raymi y son liderados por los mismos jóvenes de la iglesia (también los jóvenes de otras organizaciones religiosas y del cabildo central participan).

Este fenómeno está directamente relacionado con la construcción de un discurso moral sobre la responsabilidad de los jóvenes con sus familias y su localidad. Esto se reflejó en la intervención de una joven llegada de Colombia, quien mencionó en su intervención pública que "el problema de los jóvenes migrantes es centrarse en el dinero y dejar de lado la espiritualidad, alejarse de sus familias y seres queridos". Muchos jóvenes se pusieron emotivos y se arrodillaron frente al sacerdote para pedir perdón por sus actos (NC, 19. De Febrero 2011).

Esto es sólo un ejemplo de cómo la religión construye un tipo de vínculo con la familia a la vez que cumple un rol importante en la relación con la localidad. Los "viajeros" respondieron que, además de asistir a estos campamentos para "encontrarse con Dios", es su oportunidad de encontrarse con todos sus conocidos, así como con otros "viajeros" y "viajeras" que regresan en las mismas fechas y asisten a estos campamentos. Estos campamentos les permiten, así, conocer a chicas de su edad que viven en La Compañía y sus alrededores, ya que en la mayoría de casos no se les permite a las jóvenes solteras ir a las fiestas sin la compañía de sus familiares.

Fuera de estos eventos netamente religiosos, las fiestas sirven para socializar de manera más abierta que los campamentos, y permiten que los jóvenes vivan sus

privilegios como “viajeros/as” y como jóvenes. Dentro de estos contextos, y en general en las fiestas y actividades dentro y fuera de la comunidad, varios jóvenes se jactan de sus experiencias migratorias, muestran sus logros en el extranjero a través de su vestimenta, celulares o su acento colombiano, y compiten por las chicas para su futuro mercado matrimonial. Ellos tienen consideraciones especiales, debido a que no necesitan cumplir los mismos deberes que los residentes, como preparar las danzas y organizar eventos. Las chicas “viajeras” sí colaboran con sus madres, normalmente en la preparación de la comida; sin embargo, no son tan visibles, como los jóvenes “viajeros” hombres, tema que desarrollo a continuación.

#### **5.1.4 ¿Dónde están las mujeres viajeras?**

En la investigación cualitativa de campo se pudo detectar un menor retorno de las mujeres, lo cual corresponde a una tendencia generalizada en varios estudios sobre migraciones internacionales (Durand, 2004; Hondagneu-Sotelo, 1994; Lee, 1966; Pessar, 2005). En el transcurso de los cuatro años de seguimiento, solamente la tercera parte de las informantes viajeras regresaron más de una vez a las fiestas de La Compañía. A continuación contrasto brevemente cuatro historias de vida, que evidencian la heterogeneidad de los casos y sirven de base para discutir las posibles razones de este fenómeno.

Maritza (28) nació en Quinchuquí y migró a Italia con su padre desde que tuvo 19 años. En los últimos dos años en Italia, a partir de la muerte de su padre, le “tocó correr el negocio sola”, en una furgoneta, buscando plazas y ferias para vender sus productos. Su trabajo empezaba en la madrugada, cargando y descargando la mercancía y movilizándose en las noches para la siguiente feria. Ella regresó a Otavalo porque se sentía sola: “aunque acá todo el mundo sabe lo que hago, me siento más acompañada”, mencionó Maritza refiriéndose a su regreso a Otavalo

(Entrevista, Maritza, Abril 2012). Del mismo modo, afirmó que su libertad de poder salir sola o de hacer su vida independientemente de su familia eran mayores en Italia, porque aunque estaba su padre, era más fácil "escaparse". En Otavalo su familia extensa es numerosa y sus conocidos "están al tanto de lo que uno hace". En el momento de la entrevista, Maritza tenía un novio "viajero" de La Compañía y no tenía previsto viajar otra vez (Entrevista, Maritza 28, Febrero, 2012, Ciudad de Otavalo).

Carolina (25) reside en Bogotá y su familia lleva más de 20 años en Colombia. Tiene una hermana mayor y un hermano menor. Ella trabaja por su cuenta, entrega ropa en la costa y en la sierra colombiana y se desenvuelve perfectamente en sus negocios. A pesar de su corta edad, es muy experimentada en administrar y distribuir todas sus ventas. Aunque su hermano menor le acompaña en su tiempo libre en Bogotá, él no viaja ni comercia con ella. Carolina ha crecido en Bogotá, y su familia tiene una propiedad en esta ciudad. Todos viajan de dos a tres veces al año a Otavalo. Ella se considera "kichwa-bogotana". Tiene algunos conocidos en la ciudad de Otavalo y visita a su familia extendida, sin embargo, no quiere vivir allí, ya que se siente "muy observada". Carolina no "tiene con quien salir" en Bogotá, más no porque sus padres "no la dejen", sino porque sus amigas trabajan hasta muy tarde. Sus amigas son de Otavalo y, a diferencia de la familia de Carolina, que llegó en los años 1940, las de sus amigas llegaron solamente hace una década. Ellas trabajan en las fábricas hasta altas horas de la noche. Por esta razón, Carolina sale muy esporádicamente con ellas. En Otavalo, en cambio, Carolina se refiere a la gente como "más estricta" y se siente incómoda al salir, por lo que "dice la gente" de ella. En contraste con Carolina, su hermano menor prefiere Otavalo a Bogotá, ya que puede salir sin restricciones (Entrevista, Carolina 25, Septiembre 2013, Bogotá).



Sandra (14) y Lizbeth (16) trabajan para su tía en Colombia como empleadas domésticas desde hace cinco años, y regresan a su comunidad una vez cada uno o dos años, "cuando su tía les trae". La madre de Lizbeth trabaja en Quito, y Lizbeth se hizo cargo de todas las actividades domésticas desde muy pequeña. Sandra es su prima y acompañó a Lizbeth "para que no se vaya solita". Su tía no las deja salir en Colombia, según ellas afirmaron:

No nos deja salir porque dice que sabemos hablar con chicos, y a ella no le gusta. Si queremos salir acá [en La Compañía], tenemos que decir que cuando ya vengamos de vacaciones nos dé un mes libre, ahí si podemos hacer lo que sea; pero cuando estemos con ella, no (Entrevista Lizbeth 14 y Sandra 16, Junio 2012, La Compañía).

A pesar de que pueden venir de vacaciones a La Compañía, les gusta más la vida en Colombia porque las "llevan a pasear"; mientras que en la Compañía "se aburrirían todo el tiempo". Además de que sus padres se ausentan todo el día y ellas, de igual forma, tendrían que hacerse cargo de sus hermanos menores. Así, por lo menos en Colombia "ven otras cosas" (Lizbeth 14 y Sandra 16, Junio 2012, La Compañía).

Marina tiene 21 años y viaja a Chile desde hace dos, trabaja vendiendo artesanías en Limari, una ciudad ubicada a 28 horas de la frontera con Perú. Marina tuvo que salir de la Universidad de Ibarra al no contar con los recursos suficientes para financiar sus estudios. Como hermana mayor, "le tocó" apoyar a su familia y asumir las deudas. Junto a su hermana menor (17) y con la ayuda de un pariente, Marina cruzó la frontera por vía terrestre. Ambas empezaron a trabajar como empleadas domésticas en la casa de una pariente lejana. Un año entero trabajaron para sus "primas", hasta que se cansaron de las condiciones y se independizaron "tirando paño en la calle" (expresión que indica la venta ambulante de artesanías):

Nosotros, mejor dicho, trabajábamos las 24 horas del día, porque a veces los niños molestaban, y también nos íbamos a tirar paño en la calle [...] Mi hermana es la que tenía más vergüenza todavía, porque ella, como ya estudiaba allá, o sea estudió un año allá, entonces a ella le tocó doble. Me daba mucha pena porque ella se encargaba de los niños, de las cosas de casa; a veces le hacían [los primos-jefes] faltar del colegio como cuatro días para salir a las ferias a vender, y a veces venía así toda cansada. Una vez me acuerdo que ella vino así de una feria, llegó como a las cinco de la mañana; ella tenía que salir ya, o sea, alistarse a las seis, entonces, mejor dicho, no durmió nada: salió y se fue así al colegio porque tenía que dar una prueba. Salió así y me dijo: "tengo hartos sueños". Ella no podía darse un descansito y dormir. Yo le dije: "deja nomás, yo voy a cocinar, voy hacer esto y voy hacer esto otro, ya", pero ya más tarde tenían que estar, por ejemplo, los uniformes limpios, que ella se ponía a lavar. Dormíamos siempre como a las 12 una de la mañana. Entonces, ya le dije: "no, no, no; tú vete a dormir". Le mandé comiendo y se fue a dormir. Ahí, de nuevo, me dice: "no, ya no aguanto". "No –le digo–, pero nosotros tenemos que pasar esto nomás; sólo terminas de estudiar, y ya". Se aguantó como sea, porque a ella le tocaba más; yo sólo me encargaba del negocio, plata y nada más. En cambio, mi hermana, ella, ella sí sola en la casa, a cuidar a los niños; y a mí, yo sí que esos niños no les soportaba. En cambio, ella, ella aunque le daba iras, pero tenía que hacer, porque a ella, en cambio, le dicen que no hacía nada porque estaba estudiando (Marina, entrevista en La Compañía, Junio 2012).

Después de haber culminado el contrato de un año, establecido entre las dos familias, Marina y su hermana empezaron a vender artesanías y ropa en la calle. Con la ayuda de un migrante de Marruecos obtuvieron su propio puesto en un mercado. Marina no quiso regresar a La Compañía porque ha invertido tiempo y esfuerzo en establecer su negocio en Chile. Además, todavía tiene que asumir deudas de su familia. Sin embargo, cuando puede ahorrar algo de dinero, regresa una vez cada año a La Compañía para descansar y ver a su familia. Al momento de la entrevista, Marina tenía planes de casarse con su novio, a quien había conocido en Chile. Él también es de la comunidad La Compañía (Entrevista Marina, Junio 2012, La Compañía).

Estos cinco casos muestran la heterogeneidad de las trayectorias migratorias de mujeres jóvenes viajeras, así como las diferencias de género. En general, las jóvenes que trabajan como empleadas domésticas contaron lo extenuante que era su cotidianidad en el extranjero y la dificultad de cumplir las metas que se proponían, como, por ejemplo, culminar la secundaria y trabajar al mismo tiempo. Los horarios de venta son bastante irregulares y demandan de la mayor flexibilidad. En este margen, es imposible relacionar educación con trabajo, como algunas chicas pretenden antes de salir de La Compañía. Solamente en casos excepcionales, las jóvenes logran cumplir ambos objetivos y, en la mayoría de los casos, las chicas que permanecen en La Compañía y no viajan son las que pueden combinar su trabajo con sus estudios (lo que se evidencia en el subcapítulo siguiente).

La estrategia de Marina de asumir el trabajo de su hermana menor en la casa, además de las ventas en el puesto de trabajo, ayudó a que su hermana lograra estudiar y terminara la secundaria durante su estancia en el extranjero. Sin embargo, después de culminar sus estudios, su hermana menor regresó a La Compañía y decidió trabajar con sus padres en el comercio informal, porque su familia no tuvo suficiente dinero para pagar sus estudios universitarios. Marina siguió con su negocio en Chile y, tomando en cuenta el caso de su hermana, afirmaba que si las condiciones en su familia y en la comunidad fueran distintas, ambas hermanas hubieran preferido retornar permanentemente a La Compañía y dedicarse a sus estudios. En comparación, la forma de inserción laboral informal e independiente le permite retornar a Marina, aunque solamente después de tres años de haber ahorrado. Para muchos otros casos de mujeres, ni las condiciones laborales ni las económicas les permiten retornar a La Compañía anualmente, y peor aún varias veces al año.

Para el caso de Sandra y Lizbeth, sus retornos dependen más de la familia para la que trabajan y, aún si cambiaran las condiciones en la comunidad, ellas no tienen interés en retornar permanentemente, debido al trato que experimentan en la misma y a los conflictos dentro de sus propias familias (como asumir tareas de la casa y ocuparse de sus hermanos menores, debido a la ausencia de sus padres). Esto, pese a que afirman, al igual que Marina, que sus retornos les permiten disfrutar de sus vacaciones, así como también encontrarse y conocer a otros jóvenes de la misma comunidad. Esto, al parecer, no ocurre muy seguido, porque son ellas mismas las que se encargan de cuidar a los niños mientras las familias comerciantes disfrutan de sus vacaciones o de las festividades en La Compañía. Ellas, por ejemplo, permanecen en un lugar cerca de los eventos (carpas, puestos de comida), cuidando a los niños mientras todos bailan y participan de las fiestas. Sin embargo, al hablar sobre el cuidado de los niños en "casa ajena", no les provoca tantos conflictos emocionales o, por lo menos, no los expresaron de forma consciente en sus relatos, contrario a lo que previamente ha sido planteado en la literatura (Constable, 1999).<sup>151</sup> Es decir, el grado de autonomía en el origen o en el destino, expuesto en la literatura como razón de retorno, no explicarían las decisiones de estas dos jóvenes, porque ellas simplemente no cuentan con estos espacios ni en el extranjero ni en su propia comunidad. Otros factores parecen ser más decisivos en este aspecto, como el reconocimiento de su trabajo, aunque sea a través de un salario mínimo y otros bienes materiales como ropa, viajes, comida, etcétera.

El caso de Carolina es diferente porque vive su independencia en el mismo trabajo, gracias al apoyo de su familia, la cual sentó las bases para que ella constituyera su propio negocio. Para ella, Otavalo es solamente un referente lejano e incluso

---

<sup>151</sup> Constable (1999) demuestra, a partir de su investigación con empleadas domésticas en Hong Kong, como las mujeres se encuentran en ambivalencia, ya que a pesar de vivir mayor libertad y autonomía debido a su vida asalariada, sentían que faltaban en sus deberes a su familia en la sociedad de origen.

incómodo, debido a las restricciones que ella experimenta, por ejemplo, a través del “chisme” y el “qué dirán”, o al sentirse “chequeada” por el mayor control social.

El caso de Maritza y su decisión de retorno permanente está relacionado con la muerte de su padre y su sentimiento de “soledad”, al no tener más redes en el extranjero que le sirvan de apoyo. Ella incluso hace hincapié en la competencia entre los mismos otavalos y lo difícil de ser mujer en condiciones tan competitivas. En esta situación específica su autonomía como mujer se presenta como ambivalente: ella prefiere el control social en Otavalo para sentir seguridad y no “soledad”. En este caso su autonomía consiste en sentirse protegida para poder hacer lo que desee hacer. Su sistema familiar le brinda esa protección e incluso su novio viajero, quien es bastante celoso frente a cualquier actividad extra-curricular que Maritza realice.<sup>152</sup> Sin embargo, Maritza también ha experimentado su posición como mujer independiente en Italia, lo que conlleva tener discusiones con su pareja y familia, sobre todo en cuestiones de vestimenta y salidas con sus amigos y amigas. Estos aspectos los puede sobrellevar de mejor manera residiendo en la ciudad de Otavalo y dedicándose a su taller de costura y textiles, mismo que emprendió con los ahorros de su trabajo en Italia. Esto, además, le permite mantener un tipo de distancia con su familia, que, a diferencia de ella, residen en La Compañía.

Cabe recalcar que Maritza y Marina son categorizadas como “viajeras” y ambas experimentaron trayectorias migratorias vinculadas desde un principio a un comercio familiar más establecido. En contraste, Lizbeth, Sandra y Marina son dependientes de una familia empleadora, bajo condiciones de explotación laboral. Esto demuestra la importancia de la posición socioeconómica y el tipo de relación laboral en la manera como estas jóvenes justifican sus decisiones migratorias y

---

<sup>152</sup> Incluso el novio estuvo presente en la entrevista que realicé con ella, aunque a pesar de su presencia, Maritza no tuvo mayor reparo en hablar sobre asuntos específicos de género.

construyen su relación con la comunidad. En el caso de las mujeres con más recursos y más independencia económica, el retorno se justifica aún más con un soporte familiar, como ocurre con Maritza.

Marina se encuentra en una posición ambigua: aunque quisiera regresar, la situación económica familiar no se lo permite, y más ahora que su hermana, quien podría haber sido la primera en tener acceso a un título de educación superior, no pudo llevarlo a cabo por falta de recursos. Lizbeth y Sandra, están seguras de no querer regresar a La Compañía y su vínculo tanto a la localidad como a su familia es distante y se activa a través de sus familias empleadoras. Esto se expresa en el hecho de que no participan activamente de las actividades o festividades al estar a cargo de los niños e, incluso, al sentirse excluidas como "migrantes", porque no son categorizadas como "viajeras", como sí lo son Marina y Maritza. Estas dinámicas se expresan en la vestimenta y en los discursos sobre la etnicidad dentro de la localidad, asunto que retomo en el capítulo 5.3, no sin antes resumir los puntos más importantes de esta sección y discutirlos como aportes a los debates actuales sobre el retorno y la pertenencia.

### **5.1.5 Edad, género y decisiones de retorno**

El género es, entonces, un elemento constitutivo que atraviesa las diversas prácticas y decisiones que intervienen en el proceso de migración y de retorno. Es decir, la migración implica una experiencia social diferente para hombres y para mujeres (De Lauretis, 1992: 253). Lo que se refleja en las decisiones de los jóvenes en cuestión. Dentro de este espectro, sobre las decisiones de retorno se encontraron principalmente tres tendencias, las cuales, aunque son muy distintas dependiendo de los casos y constelaciones familiares, se reconocieron de manera frecuente en el transcurso de la investigación.

Una de las tendencias es que las mujeres jóvenes que retornan generalmente cuentan con más recursos, como es el caso de Maritza y Carolina, quienes tienen el apoyo económico de sus familias y experimentan un cierto tipo de autonomía en su actividad comercial. Otra tendencia es que las jóvenes que “son llevadas” como empleadas domésticas no cuentan con suficientes recursos para retornar; sin embargo, como en el caso de Lizbeth y Sandra, pueden generar recursos con las mismas familias empleadoras, que frecuentemente son familias de las comunidades aledañas o sus mismos parientes.

Por último, los hijos de las familias más establecidas en Bogotá también regresan, como es el caso del hermano de Carolina, quien participa en casi todas las fiestas anuales. Lo interesante aquí es que el retorno es más frecuente incluso en aquellos hombres jóvenes que cuentan con menos recursos. Los jóvenes que trabajan “por su cuenta” en condiciones precarias hacen un esfuerzo para ir a las fiestas anuales. Estos “viajeros” trabajan más “por su cuenta” que las mujeres, debido al menor control social de sus familias. Sin embargo, también cuentan con menos “protección” que las mujeres, al no tener un lugar fijo donde quedarse, o al compartir una habitación entre diez personas.

En este sentido, los privilegios que los jóvenes “viajeros” obtienen cuando retornan son centrales. Con sus familias, ellos pueden descansar, tener más comodidades o, por lo menos, obtener más atención por parte de sus madres. Dentro de sus pares, se evidencia la competencia o, en palabras de Meusser, el “juego” (ver cap. 3.4) de mostrar lo que tienen o lo que han alcanzado en sus trayectorias como “viajeros”. Como veremos en la sección 4.3.3, la idea de “sentar cabeza” y buscar pareja de matrimonio juega también un rol central en esta fase de sus vidas.

En cuanto a los privilegios de las mujeres, son más restrictivos, en relación a su carga horaria, en las rutas de destino, y en su tiempo libre, en el origen; como

explico en el siguiente subcapítulo. Ellas se encuentran en una edad de vital importancia en cuanto a las decisiones sobre su futuro y su independencia familiar, por lo que se convierten en el interés principal tanto de sus familias como de aquellos quienes las emplean. Al firmar contratos bilaterales entre las familias, se asegura la estabilidad económica de la familia en La Compañía, pero se restringe la autonomía de las jóvenes en cuanto a su socialización o sexualidad. Su recompensa, como ocurre con Lizbeth y Sandra, será otro tipos de bienes, como comida, viajes, ropa, etc. Otro de los factores importantes para el retorno, tanto masculino como femenino, está frecuentemente ligado a las condiciones de sus ingresos, así como también a su capacidad de gestionar y experimentar estrategias de sobrevivencia y recursos familiares, estatales, etcétera (Ruiz Barzola 2008).<sup>153</sup>

El Cabildo Kichwa-bogotano, si bien es un logro de las familias migrantes que acceden a los recursos estatales a través de su afiliación, también establece un marco normativo que impone un sistema de reglas hacia los viajeros de La Compañía y otras comunidades rurales que no residen permanentemente en Bogotá, y que no están familiarizados. Por desconocimiento o por falta de recursos económicos o de estatus legal, los jóvenes inmersos en el comercio informal no tienen oportunidad de competir con los residentes bogotanos, que ya están establecidos tanto en la producción como en el comercio a distintas escalas.

Esta competencia se da con más fuerza a partir de la crisis de inicios del siglo XXI, que trajo consigo fuertes indicadores de un empeoramiento de la situación en Bogotá. En Otavalo, sin embargo, el retorno y la construcción de un origen común sobre el “nosotros” como kichwa-otavalos les permite, de una u otra forma, “relajar” las tensiones que se viven en el lugar de destino. Por ejemplo, durante las fiestas, existen otros puntos en común, como su proveniencia de la comunidad de

---

<sup>153</sup> Por ejemplo, varios casos de mujeres otavaleñas en España muestran que, una vez adquirida la experiencia con instituciones de apoyo para la educación y salud de su familia, deciden permanecer en España (ídem).



La Compañía, que puede agrupar a los jóvenes, en contraste con los grupos de jóvenes provenientes de otra comunidad, asunto que detallo en el capítulo 5.2.2.

Además, la misma idea de “no querer un patrón” motiva a los jóvenes a realizar actividades comerciales. Por lo tanto, esta construcción del origen común influye de forma directa en las decisiones de retorno. Es importante entonces comprender las relaciones dentro de este “nosotros”: desde la perspectiva de los jóvenes sobre cómo entienden “su comunidad de origen”, y desde la perspectiva de los adultos que suponen una “pérdida de identidad indígena” en los jóvenes viajeros, lo cual problematizo a continuación.

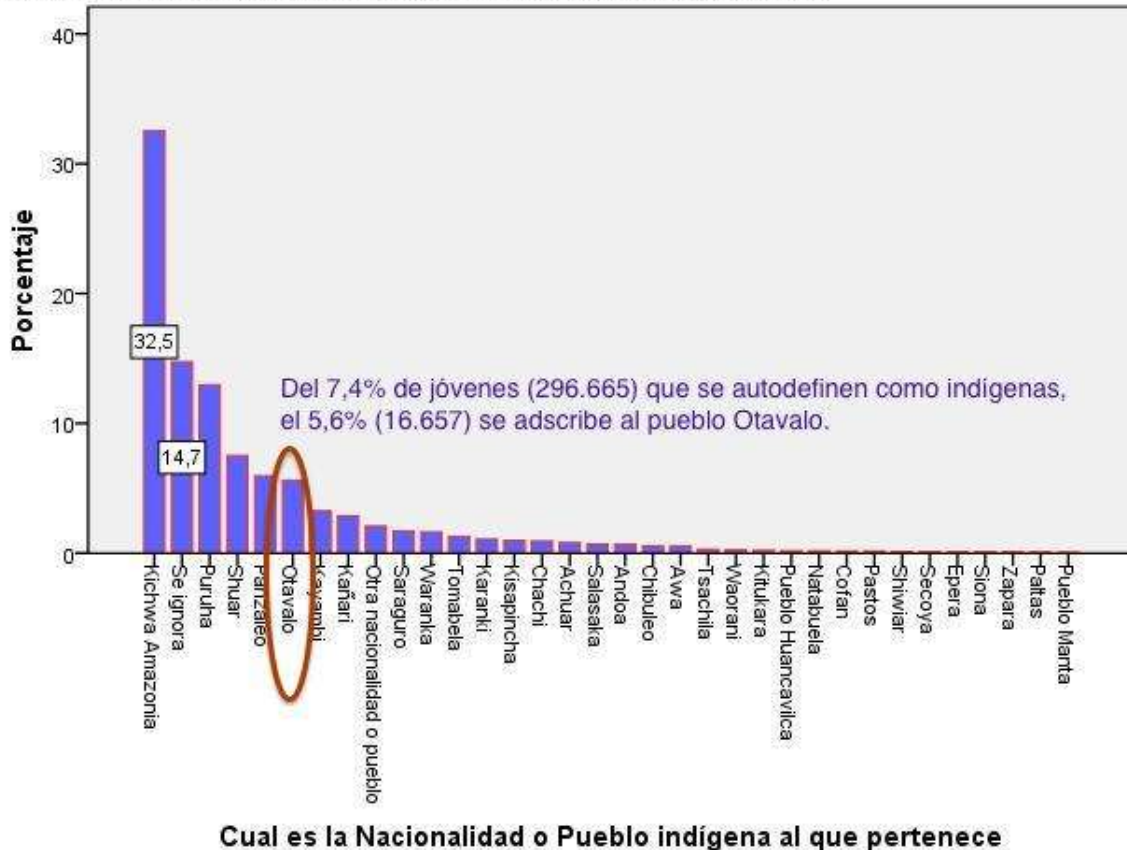
## **5.2 ¿Pérdida de identidad indígena en los y las jóvenes?**

La pérdida de identidad indígena en los jóvenes es percibida como un problema central en varios estudios, no solamente en la comunidad de La Compañía (Criollo & Fichamba, 2010), sino también en otras regiones del país (Unda & Muñoz, 2011) y en otros casos de países andinos (Guaygua, Quisbert Q., & Riveros, 2003). En Otavalo es curioso que este fenómeno se vuelva tan central en un momento de re-etnización de la región (ver cap. 4.5). Si se considera la auto-identificación como un criterio para determinar la identidad indígena de una población, según el Censo Nacional (2010) la gente joven de Otavalo se identifica en un mayor grado como “indígena” que las personas mayores. Incluso a nivel nacional, de los y las jóvenes comprendidos entre las edades de 15 a 29 años, el 7,4% se autoidentifican como indígenas, es decir un 0,2% más que el promedio (7.2%). El 5,6% de los y las jóvenes indígenas en el Ecuador se adscriben al pueblo kichwa-otavalo (INEC Instituto Nacional de Estadísticas Ecuador, 2010).

### Ilustración 3

Autoidentificación de jóvenes indígenas

Cual es la Nacionalidad o Pueblo indígena al que pertenece



Fuente: Elaboración de la autora con datos del CENSO 2010.

Estos datos fortalecerían el argumento de otros estudios que defienden el hecho de que la autoidentificación de los y las jóvenes no depende del idioma, ropa u otros marcadores objetivos (Maldonado, 2002) a los que se hace referencia para determinar este fenómeno. Aún sí la "pérdida de identidad indígena" no se expresa necesariamente en este tipo de marcadores ni en cifras cuantitativas, el hecho es que frecuentemente quienes viven en la comunidad de La Compañía, tanto adultos

como algunos jóvenes residentes, acusan a los viajeros de perder su identidad indígena. Esto se evidencia en el discurso normativo predominante –el cual se expresó al responder a la pregunta “¿cuál es el mayor problema en la Comunidad?”–, cuya respuesta es que los “jóvenes migrantes pierden su identidad”. Sobre este hecho, más que nada expresado por líderes de mayor edad, la mayor parte de los argumentos van ligados a la adopción de “nuevas modas” o “estilos occidentales” (por ejemplo, pantalones *jeans*, zapatos coloridos, *mp3 player*, etcétera).

Frecuentemente, en lo que pude comprobar en la comunidad, existe la expectativa, por parte de los adultos y líderes del cabildo y las organizaciones religiosas,<sup>154</sup> de que los jóvenes migrantes cumplan con la normativa de ser “auténticos indígenas kichwa-otavalos”. Esto está estrechamente relacionado no sólo con el uso de la ropa típica, en especial para las mujeres (tema que trato en el capítulo 5.3.2), sino también en las expectativas de un comportamiento específico: apoyo a las actividades comunitarias y/o religiosas, trabajo comunitario o apoyo económico en general. Si bien a simple vista este fenómeno tendría que ver con un problema cultural, asociado a la adopción de formas culturales “de afuera” y con la desaparición de “tradiciones” de sus antepasados, así como con la adopción de nuevas modas juveniles (estilo *emo* o *hip-hop*) y otras formas de consumo (como la tecnología, etc.) (GF, Adultos, La Compañía, Marzo 2011), desde la perspectiva de los actores adultos, también está asociado con la pérdida de interés en las formas asociativas y en los liderazgos comunitarios.

Juan, de 45 años, también líder comunitario y miembro de la ECUARUNARI, argumentó con respecto a los procesos identitarios de los jóvenes:

---

154 En La Compañía existen organizaciones comunitarias religiosas, especialmente de origen católico, que impulsan con fuerza el re-encuentro del “origen indígena” con creencias católicas.

En todo aspecto hemos sido excluidos, un poco marginados y, por esa situación, creo que los jóvenes dan más importancia a la cultura occidental, a la cultura mestiza; ya que la educación que recibimos nosotros hasta la actualidad es una educación que nos imponen, no es una educación de acuerdo a nuestra realidad [...] Un poco vamos a ir cada vez más perdiendo nuestra identidad, y esa pérdida se nota claramente aquí en nuestros jóvenes: un poco van asumiendo vestimentas de otros pueblos, escuchan música con más prioridad de otras culturas y asumimos fácilmente rápido extrañas formas de vivir, ¿no? Entonces eso nos ha ido dañando poco a poco a las comunidades (Entrevista, Juan D, 45 años, Líder Indígena, Otavalo, Marzo 2011).

Este argumento reproduce lo previamente discutido (ver cap.2.3.1), según lo cual “lo joven” no solamente se traduce en “lo moderno”, y a su vez en “lo urbano”, sino que, como menciona Juan, al momento de adquirir “lo moderno” se causa “daño a las comunidades”. Es decir que lo tradicional se erosiona y, en este proceso, la mayor responsabilidad la tienen los jóvenes. Los líderes, en general, en contraste con los comerciantes migrantes, son percibidos comúnmente por los residentes de La Compañía como miembros “ideales” de la comunidad. Es decir, poseen un tipo de autoridad que establece principios normativos acerca del deber ser de un indígena local, y se les percibe como antagónicos a los migrantes. Los líderes “ideales” cumplen con la normativa de la vestimenta (pantalón blanco, alpargatas, camisa blanca y cabello largo) y el idioma, ya que manejan muy bien el kichwa para recuperarlo en su localidad, así como también el español para poder mediar con las autoridades mestizas.

Para acercarme a esta problemática, analizo diferentes ámbitos de interacción en Otavalo, que pasan por instituciones como la familia, las Iglesias y, en general, los espacios en los que se producen y movilizan recursos, ideas y significados. Para ello, considero a los jóvenes como actores sociales activos, que plantean distintas estrategias tanto racionales como afectivas, reflejadas tanto en su participación de

los proyectos comunitarios o familiares con en la manera en que eligen no participar.

### **5.2.1 *Mi casa es mi tierra: La comunidad de la Compañía***

La importancia de la tierra para los indígenas otavalos, como he mostrado previamente, ha sido concebida por varios autores como un motor esencial para su actividad comercial y su movilidad (cap. 4.3.2). Si bien es cierto que en este caso de estudio se evidenciaron diversas percepciones entre jóvenes y adultos, la tenencia de la tierra como símbolo de poder y estatus sigue siendo un tema central. Aunque, como argumento a continuación, esto tiene que ver con cambios generacionales y con la misma construcción de la categoría indígena. Para desentramar este hecho, a continuación tomo como punto de partida la manera en que algunas personas adultas perciben a los “viajeros”.

Las personas mayores relacionaron su percepción de los viajeros como “vagos y gastadores” con el hecho de que “no quieren trabajar en la tierra” y sólo les interesa “ganar dinero” (GF, Abuelos y abuelas La Compañía, Marzo 2011). Esto se relaciona con su preocupación por sus campos o chacras, al no contar con el apoyo de las generaciones más jóvenes para cultivarlas. Tanto las generaciones de los padres como de los nietos buscan otras opciones económicas, en parte también para subvencionar la agricultura en sus chacras familiares, de las cuales frecuentemente se encargan las personas mayores y los niños.

Cabe recalcar que paralelamente a la migración como estrategia familiar, la agricultura para el consumo diario sigue siendo una actividad central en la comunidad y se expande a casi todas las unidades domésticas. Aunque existen varios proyectos para reactivar actividades agrícolas, como, por ejemplo, el cultivo

de quinua, no existen programas a largo plazo que los sostengan (Entrevista Don Taiticu, La Compañía, 2013). Las tierras disponibles para la compra son chacras con tamaños cada vez más reducidos y a precios bastante elevados, lo que, según los líderes del cabildo, ha llevado a la inflación de los precios (Entrevista Líder Cabildo, La Compañía, Marzo 2012).

Sin embargo, mientras que para los abuelos y abuelas su chacra sigue teniendo un significado simbólico (desde lo agrícola) más allá de su sobrevivencia económica, para la gente joven comprar tierras está más relacionado con la formación de un hogar. Como apunto a continuación, esto claramente se explica debido a los distintos contextos históricos en los que vivieron los abuelos, padres e hijos.

En los años 1970, justo después de los procesos de la segunda Reforma Agraria en el Ecuador, se registraron conflictos de tierra en La Compañía. Las personas mayores lo tienen muy presente en su memoria, y cuentan experiencias de organización dentro de los distintos grupos religiosos: en demandas contra el gobierno e incluso sobre sus estadías en la cárcel por intentar defender sus tierras o beneficiarse de alguna forma de las reformas agrarias (GF, Abuelos y abuelas, La Compañía, Marzo 2011). La Compañía, a diferencia de las comunidades "dependientes" o anexadas a un sistema de hacienda, no se benefició directamente de la repartición de tierras colectivas y/o individuales a través de la reforma agraria. Al no tener la posibilidad de expandir las áreas cultivables en un contexto de alto crecimiento demográfico,<sup>155</sup> las demandas por el acceso a las tierras en manos estatales y privadas crecieron.

Aunado a esto, la continua parcelación de las tierras no permitió abastecer la actividad agrícola para el consumo diario. Estos conflictos resultaron en un proceso

---

<sup>155</sup> La Compañía, en los años 1980, registra 3.500 habitantes Kaarhus (1989, p. 200), que representa tres cuartas partes de su población actual.

político por la lucha de tierras. En 1977, Juana Males, una mujer líder que estuvo al frente de las luchas por la tierra, subió al poder del Cabildo, de la mano de organizaciones católicas de base (Entrevista Juana Males, La Compañía, Febrero 2011). Juana Males, lideró el movimiento con varias mujeres y hombres de La Compañía, que se habían educado en las escuelas de formación basadas en la filosofía de liberación (Entrevista Juana Males, La Compañía, Febrero 2011). Muchas de estas mujeres migraban entre La Compañía y la ciudad como empleadas domésticas. En otras zonas, este hecho también ayudó a que algunas mujeres líderes adquieran conciencia política de las desigualdades extremas entre sus localidades y la ciudad, como previamente he mencionado (ver 4.3.3).

En los años 1980, el cabildo perdió su legitimación política en contextos de fuertes luchas por la tierra y del auge de grupos religiosos católicos y evangélicos. La forma de organización que adquiere fuerza es la de las cooperativas de ahorro y crédito, las cuales permiten acceder a las tierras comunales, como ocurrió en otras regiones de la Sierra Nor-central (ej. Para el caso de Cayambe ver Ferraro, 2000, p. 160). Si bien la Reforma Agraria, como he expuesto previamente, no beneficia a la comunidad pues no existe una hacienda o un latifundio grande que repartir, se liberan las tierras de otras propiedades y de otra índole (no cultivadas, abandonadas, sin papeles, etc.), a las cuales se podía acceder a través de la conformación de las cooperativas de tierras (Kaarhus, 1989, pp. 198–221).

El fortalecimiento de las cooperativas como formas organizativas en la década de 1980 cobra fuerza con la expansión de grupos religiosos en estas zonas. Tanto a la iglesia católica como a la evangélica, al estar en pugna de poderes, les interesaba formar cooperativas para ganar adeptos y adquirir legitimación en La Compañía. Sin embargo, estas cooperativas empezaron a liquidarse de forma general en la sierra andina una vez que se culminaron las deudas de tierra con el Estado (Ferraro,

2000). Entre los miembros se repartían las maquinarias, la tierra y las propiedades comunales (en el mayor de los casos fueron las tierras en partes altas de la montaña). Las familias con más tierra y/o que resultaron beneficiadas de su repartición comenzaron a vincularse con las cooperativas de iniciativas privadas. En las mismas, se planificaron proyectos productivos, atractivos para familias migrantes y productores a pequeña escala.

Para la década de los 1980, el 70% de las familias en La Compañía producían textiles y tejidos para la venta en el mercado de Otavalo o para su comercialización, especialmente en Colombia. Además de los jóvenes migrantes, otros jóvenes asalariados trabajaban en ciudades como Quito, o en lugares cercanos, como, por ejemplo, en empresas de agronegocios en las zonas aledañas. Estos jóvenes ahorraron recursos para comprar tierras, pero confrontaron el estancamiento del mercado de tierras en los 1990. Es decir, los padres de los jóvenes que son sujeto central de la presente investigación también vivieron un estancamiento de este mercado, y no pudieron acceder a la tierra de la misma forma que sus padres. Esto los ha obligado a ejercer presión colectiva y a reforzar, formar o recuperar las cooperativas de la década pasada, pero esta vez con fines lucrativos, fenómeno que se registra también para otras zonas al norte de Otavalo (Ferraro, 2000, p. 159).

Esto también ocurre porque la generación de los padres tuvo acceso a la educación básica, a la contabilidad, al idioma español y a contactos con las organizaciones internacionales de desarrollo que apoyaban iniciativas de tipo micro empresarial, como cooperativas de ahorro y crédito, desde la década de 1990. Algunos de ellos llegaron hasta la secundaria, lo que significó que los padres, a diferencia de los abuelos, aprendieron español, lo que provocó que muchos de ellos perdieran el idioma kichwa, pues en las escuelas estaba prohibido hablarlo. Sin embargo, algunos sí lo pudieron conservar, al permanecer en sus hogares donde se hablaba



kichwa. Los que viajaron difícilmente pudieron seguir hablando su lengua, a menos que sus parejas lo hayan conservado.

En La Compañía esto se suma a una época de crecimiento de la densidad poblacional, a la intensiva actividad agrícola, a la carencia de un sistema de irrigación adecuado y a la falta de infraestructura y servicios básicos (agua, luz, etc.) Una de las principales consecuencias es la proliferación de las cooperativas de Ahorro y crédito, las cuales, si en un momento fueron promovidas por estos organismos internacionales, cobraron después forma autónoma. Más adelante, para comprender estos procesos, analizo el ejemplo de la Asociación Católica de Liberación (ACLI), una asociación que pude seguir de cerca en mi investigación de campo.

En conclusión, se perfila, por un lado, la proliferación de las organizaciones de desarrollo y su intervención en las comunidades rurales del cantón Otavalo y, en general, de la sierra ecuatoriana, lo cual permitió que existieran líderes que tuvieron otras posibilidades de ingresos. Mientras que, por otro lado, la mayor ausencia del Estado en las zonas rurales, fortalecidas por las políticas neoliberales y de ajuste estructural, permitió no sólo la diversificación de organizaciones dentro de La Compañía, sino que empeoró las condiciones de pobreza y, en lugar de apoyar a la actividad agraria campesina local, favoreció la diversificación de actividades mercantiles (como floriculturas para la agro exportación); todo lo cual, junto a la constante parcelación, disminuyó el valor de las tierras para las actividades agrarias.

Por otro lado, la intensificación del trabajo asalariado y la migración interna post-agraria (ver cap. 5.4.3) aumentaron los ingresos monetarios de jóvenes parejas que quisieran comprar tierras en su misma localidad para formar un hogar. Las razones para querer formar un hogar en La Compañía son discutidas en el capítulo 5.3.5, no

sin antes explicar, en el siguiente subcapítulo, el vínculo de todo este proceso con la etnicidad y qué rol juega el cabildo.

### **5.2.2 Las Fiestas y la justicia indígena: ¿dónde está el cabildo?**

Resulta hasta cierto punto paradójico que justamente entre 1970 y 1990, cuando otras formas “modernas” de hacer política (Martinez, 1988, p. 178) (como las organizaciones religiosas u organizaciones de desarrollo) emergen fortalecidas, las fiestas “tradicionales y las formas de hacer justicia” se basen en formas “tradicionales” o costumbres indígenas de sus antepasados. Como discuto a continuación, existe una manera distinta de concebir el surgimiento de estos sucesos en La Compañía, y es justamente viéndolos como consecuencia del empeoramiento de las condiciones sociales a causa del liberalismo, pero también como estrategias de los y las actoras dentro de la comunidad, con el objetivo de legitimar el cabildo (ver por ej. Colloredo-Mansfeld, 2009).

Estos factores se pueden distinguir en dos sucesos que permanecen en la memoria de los habitantes de La Compañía y que tuvieron un rol fundamental en la expansión de la categoría indígena. Un primer suceso que tiene que ver con la aparición de los y las líderes del cabildo que “tomaron la justicia en sus manos”, o lo que actualmente se denomina como la justicia indígena de la década de los 1990. Un segundo suceso está relacionado con la revitalización de las fiestas “tradicionales” por organizaciones católicas, en respuesta a la creciente evangelización desde 1980.

El primer fenómeno surgió en los 1990 e hizo conocer a La Compañía en círculos intelectuales y sociales, debido a la aparición de varios actos de aplicación de su “propia justicia” (por ejemplo, en 1993 el castigo de ladrones en la Panamericana

(ver Colloredo-Mansfeld, 2009, p. 111). En la memoria de algunos jóvenes líderes estos fenómenos fueron mucho más amplios, e iban desde la protección de la comunidad hasta el seguimiento de los casos por juicios por pensiones alimentarias a migrantes que habían dejado a sus familias en la comunidad. Estos últimos fueron posibles gracias a que los mismos líderes que iniciaron estas prácticas eran también migrantes, que tenían redes en el exterior y podían obtener información sobre los acusados.

Aunque posteriormente estos actos de ajusticiamiento se salieron de control y fueron instrumentalizados por los medios de comunicación, expresan un problema central. Más que una justicia indígena milenaria o la aplicación de sus propias costumbres tradicionales en casos de justicia local, según mis hallazgos investigativos, en La Compañía este caso muestra la ausencia del Estado y la falta de recursos estatales después de las políticas neoliberales (por ejemplo, la falta de seguridad policial, infraestructura, problemas con los jueces provinciales). Esto colinda con la necesidad de legitimación de las autoridades del cabildo en la comunidad, ya que el cabildo cumple funciones bastante amplias, que tienen que ver incluso con esferas familiares íntimas (divorcios, etc.). Por lo tanto, en el caso de la justicia indígena en La Compañía, al garantizar la seguridad en la comunidad y la estabilidad familiar de algunas mujeres abandonadas (por ejemplo, por maridos migrantes), gana bastante legitimidad social en sus bases. Lo que demuestra el gran apoyo que estas medidas en un principio tuvieron en La compañía (Entrevistas a ex - líderes de cabildos, La Compañía, 2011, 2012, 2013).

Un segundo suceso fue la emergencia de las fiestas "indígenas" a finales de los 1990. Pero antes es importante conocer una de las organizaciones que las llevó a cabo. Con el interés de defender y reclamar la asignación de tierras en oposición a los evangelistas, surge la asociación ACLI en 1983, apoyada por comunidades

cristianas influidas por la teología católica de la liberación (Entrevista líder ACLI, 2001; al respecto ver tamb. Kaarhus, 1989, 226). Esta asociación se diferencia de otras de origen católico porque adopta algunas características de los grupos evangélicos, como la prohibición del alcohol y el no celebrar las fiestas de San Juan y otras fiestas locales. Al evitar el gasto en bebida, fiestas y, en general, actividades comunitarias, este fenómeno se concibió como catalizador del comercio y las ganancias familiares y de las iniciativas de negocios privados (Collaredo-Mansfeld, 2009, p. 48).

Irónicamente, 20 años después sería esta misma organización, o mejor dicho la cooperativa de esta organización, la que justamente se convierte en la impulsora de la revitalización de fiestas como el San Juan, después denominado Inti Raymi. Esto coincide no solamente con que al interior de La Compañía existían conflictos por las tierras contra propietarios privados, sino con varias confrontaciones entre organizaciones católicas y evangélicas. Aparte de estos hechos, en las comunidades aledañas ya se venían perfilando las fiestas a gran escala, organizadas por las familias comerciantes y migrantes, por ejemplo de Peguche (hecho mencionado en el cap. 4.4.3). Originalmente las fiestas de San Juan eran celebradas en las haciendas y estaban inmersas en el sistema de endeudamiento, el "prioste" en este caso solía ser el dueño de la hacienda. Esto, por lo tanto, no deja de tener un carácter paradójico: es en medio de este conflicto interno y bajo las presiones externas de las fiestas en otras comunidades, en que todos parecen haber encontrado un punto en común unificador. Las fiestas de San Juan, ahora llamadas Inti Raymi, se celebraron por cuarto año consecutivo durante mi visita en La Compañía en 2012.

Los priostes, posiciones que en la época de la hacienda normalmente ocupaban personalidades pudientes que se hacían cargo de los "gastos" festivos, ahora eran

los mismos líderes de esta cooperativa. La indumentaria que los líderes utilizaban para todas estas festividades se alquila a los “mestizos de la ciudad de Otavalo” (Entrevista B, San Juan, La Compañía, Junio 2012). Esto evidencia las fuertes redes económicas que están detrás de todas estas festividades, redes que no son solamente “indígenas”, sino que envuelven a una amplia gama de familias y negocios en la ciudad de Otavalo.

Aún si, por ejemplo, las fiestas del Inti Raymi o las de Carnaval –actualmente llamado Pawka Raymi– son percibidas en las comunidades como fiestas de los “ancestros” y se festejan como una síntesis de prácticas católicas y ritos reconstruidos con relatos de la gente mayor, están fuertemente influidas de igual forma por discursos políticos locales y élites migrantes de la ciudad de Otavalo. Cabe recalcar que en estas festividades las personas mayores juegan un rol central en los rituales (como para la purificación), como consejeros de las jóvenes parejas en las fiestas matrimoniales y como conocedores de la medicina ancestral. Sin embargo, muchas veces las personas mayores están excluidas de todo el proceso de planificación u organización del evento como tal, porque muchas de ellas no hablan el idioma español o tampoco manejan asuntos administrativos, lo cual es necesario para conseguir los fondos y los permisos respectivos. Muchos de estos rituales son nuevos para la gente mayor, por lo que prefieren mantener distancia o dejar el protagonismo a la gente joven (GF, Abuelos y abuelas, La Compañía, Marzo 2011).

Dentro de las fiestas en las comunidades rurales existen grandes diferencias. Las fiestas en las comunidades aledañas tienen muy distintas dimensiones. Este es el caso de Peguche, donde se ubicó el más grande obraje colonial para la producción de textiles destinados a centros mineros, como Potosí, y que actualmente es una comunidad conocida por las familias con grandes capacidades de producir textiles

y artesanías (Meisch, 1997; Ordoñez, 2008). En esta comunidad los organizadores realizaban una intensa búsqueda de fondos (mínimo 100 mil dólares), mientras que los de una cooperativa de La Compañía hablaron de presupuestos de alrededor de 10 diez dólares, dependiendo de la capacidad de los organizadores y las “ayudas” recolectadas (Entrevista Organizadores Pawka Raymi, Ciudad de Otavalo, 2013). Esos gastos incluyen el sonido, la comida, la banda musical, la indumentaria y las invitaciones, entre otros.

En la ciudad de Otavalo se han institucionalizado estas fiestas como parte del programa turístico y la imagen del cantón hacia fuera, siendo incluso conocidas a nivel internacional. Estas festividades están organizadas por colectivos migrantes en España, Colombia y otros países. La embajada ecuatoriana en España incluso apoya con recursos y ha dejado de ser una iniciativa de colectivos migrantes otavalos para convertirse en una festividad folklórica para todos los migrantes ecuatorianos residentes en la Península Ibérica (ver Célleri & Vega, 2015). En La Compañía, las fiestas “comunitarias” pueden ser convocadas desde el gobierno central o cabildo, más su organización depende de quién está en el poder y de las formas de financiamiento que encuentren o no las distintas organizaciones. De igual manera, el trabajo colectivo conocido como “mingas”, citado frecuentemente en la literatura como una forma de trabajo recíproco, es utilizado para la construcción de casas o espacios comunales. Sin embargo, su convocatoria y cuántas personas asistan a la mingas depende del grupo organizador.<sup>156</sup>

En general, y en correspondencia con esta tendencia, la participación de los jóvenes en los espacios organizados por el cabildo es muy baja en comparación a otras actividades festivas o religiosas organizadas por las cooperativas o iglesias. En la encuesta realizada, solamente un 25% asiste a eventos comunitarios, a

---

<sup>156</sup> Así, por ejemplo, las asociaciones católicas se quejaban de que los evangélicos convocan a más personas (Entrevista mujer ACLI, 2012).

comparación del 69% que asiste a eventos organizados por la iglesia católica o evangélica. Cabe recalcar que los eventos organizados por el cabildo central son muy escasos, ya que no cuentan con recursos directos del Estado, sino que, al igual que las otras organizaciones, dependen de la “buena voluntad” de las familias y de los “fondos” para “proyectos” que tienen que ser administrados por las organizaciones internacionales o las estatales/municipales (Entrevista a miembros del cabildo, La Compañía, Marzo 2011, Junio 2012).

Los recursos del Estado son canalizados a través de las unidades administrativas más grandes (juntas parroquiales), que abarcan varios cabildos, los cuales son las unidades jurídico-administrativas más pequeñas en el Ecuador. Por esta razón, los líderes se ven obligados a buscar otras formas de obtención de recursos que ingresen directamente a su comunidad. Esto conduce a que los líderes no necesariamente se relacionen directamente con las juntas parroquiales, sino más bien con otras organizaciones políticas y de desarrollo.

Estos hechos actuales y los dos procesos históricos ejemplificados sobre las fiestas y la justicia indígena apuntan a un problema central aún no resuelto en el ámbito rural en la sierra ecuatoriana: la legitimación de los cabildos. Hasta la actualidad, los cabildos, en general, no cuentan con recursos estatales directamente asignados, sino que están regidos bajo la junta parroquial, y se ven obligados a competir por recursos con otras comunidades rurales organizadas en la misma parroquia.<sup>157</sup> Por lo tanto, el cabildo, aunque está reconocido a través de la Ley de Comunas de 1938 como la unidad administrativa más pequeña del país, es más una figura simbólica

---

<sup>157</sup> Las parroquias comprenden las zonas urbanas y rurales (comunidades) de un espacio determinado. El conjunto de las parroquias forma un cantón. Otavalo está conformado por la ciudad del mismo nombre y por once parroquias: dos urbanas y nueve rurales. Las parroquias rurales son: Eugenio Espejo, San Pablo del Lago, González Suárez, San Rafael, San Juan de Ilumán, Dr. Miguel Egas Cabezas, San José de Quichinche, San Pedro de Pataquí y Selva Alegre; las urbanas son: San Luis y el Jordán. La parroquia urbana del Jordán comprende, además de La Compañía, las siguientes comunidades: Cotama, Guananci, Gualapuro, Camuendo y Libertad (Gobierno Autónomo descentralizado de Otavalo 2013, p. 11).

administrativa, cuyo poder, como previamente he argumentado, depende de la coyuntura, de los y las líderes y de las organizaciones dentro de la comunidad.

En conclusión, el rol del cabildo, en mi caso de estudio, no coincide con la concepción de una "organización sociopolítica propia de las formas de gobierno indígena" (Almeida, 1981; Guerrero & Ospina, 2003) ni con una visión del cabildo o la comunidad (lo cual, como he argumentado en el capítulo 2.1.2, frecuentemente no se diferencia). Más bien se encuentra "erosionado" por las transformaciones de las comunidades rurales (Martinez, 1988, p. 178). El cabildo en La Compañía es cambiante y depende del contexto histórico, de los líderes que asuman el poder y de su articulación con las organizaciones en la localidad. Por lo tanto, los líderes se encuentran en la difícil posición de generar recursos y legitimar el gobierno central permanentemente, lo que podría llevar a la falta de liderazgo juvenil, hecho que discuto a continuación, enfocándome en los jóvenes líderes masculinos y, posteriormente, en las líderes.

### **5.2.3 Líderes jóvenes masculinos en La Compañía**

Actualmente, los y las líderes jóvenes se dedican a distintas actividades políticas y/o religiosas en la comunidad. Generalmente los y las líderes trabajan en radios comunitarias kichwa-hablantes, en el gobierno local, en las cooperativas de ahorro y crédito, en las organizaciones religiosas o programas interculturales de educación, e intentan a su vez conseguir fondos para proyectos locales desde sus propias organizaciones y/o trabajan para el cabildo.

A pesar de que algunos y algunas de esto/as líderes tuvieron experiencias de viaje, la mayoría ha permanecido como residentes en La Compañía. Lograron obtener una posición reconocida a través de su participación en proyectos de educación y



desarrollo, financiados por organizaciones internacionales, religiosas y estatales (Entrevistas con líderes locales de La Compañía, en Radio Ilumán, Marzo 2011).

El siguiente ejemplo, aunque es único debido a su historia individual, refleja algunas tendencias de los líderes entrevistados.

Inti, de 26 años, ha trabajado en radios comunitarias y como profesor de kichwa desde su adolescencia. Nació en la Parroquia de Quichinche, donde sus padres y sus abuelos trabajaron en las haciendas y fueron huasipungueros. Como previamente he indicado, el huasipungo era un terreno anexado a la hacienda que se les otorgaba a las familias para la producción agrícola (cap. 4.3.2). La producción les permitía abastecerse para su consumo diario y pagar un tipo de arriendo del terreno con su trabajo.

Aunque los padres de Inti, después de las reformas agrarias, podían acceder a las tierras del huasipungo, como la mayoría de huasipungueros de esta comunidad, les fue negado el acceso cuando su abuelo se negó a que sus hijas mujeres se dedicaran a servir dentro de la hacienda (Madre de Inti, Quinchuquí, Marzo 2012). La familia entera abandonó los dominios de la hacienda y se mudó a la parte superior de la comunidad. Por esta razón, Inti creció cerca del páramo (lo que es conocido como "cerro"). Ahí, la mayor parte de las tierras está abandonada, y resulta más accesible para quienes no adquirirían o eran negados de recibir un huasipungo. Inti es hijo único, y sus padres se esforzaron para que obtuviera educación primaria y secundaria. Desde muy joven, Inti empezó a trabajar en el cabildo de su comunidad y después fue nombrado presidente en una asociación católica.

Inti fue líder juvenil desde que tenía 19 años, asistía a reuniones locales, provinciales y regionales, en las que conoció a su actual esposa, quien en esa época

era líder juvenil comunitaria y de la asociación católica en La Compañía. Actualmente Inti, a sus 26 años de edad, gracias a su amplia experiencia de liderazgo, y casado con la hermana de uno de los líderes más importantes de La Compañía, se convirtió en el mejor candidato para la presidencia de una de las asociaciones más importantes en la localidad.

Además de convocar a reuniones consecutivas vinculadas a las actividades de la organización y la cooperativa de ahorro y crédito en la que está basada, Inti sigue sus actividades como promotor del idioma kichwa, mediante el trabajo en radios comunitarias y la participación en eventos locales y nacionales. Su nombramiento significó ciertas obligaciones que tenía que cumplir, sobre todo en la época de fiestas. Fue el encargado de la logística y, sobre todo, de recopilar fondos para los distintos eventos que para toda la comunidad. Una de sus metas fue encontrar 50 mil dólares de financiamiento para una de las más grandes fiestas del Inti Raymi en la historia de la comunidad. La recuperación de esta "fiesta de sus ancestros" significa para él "el fortalecimiento de su identidad"; mantenerla es su objetivo primordial.

Inti ha logrado combinar sus actividades comunitarias con las profesionales. Aunque, como él mismo lo indica, no es nada fácil gestionar su ingreso mensual entre la cantidad de horas que demanda su puesto de liderazgo sin salario y las actividades como su trabajo de promotor del kichwa, por el que sí recibe un tipo de remuneración monetaria. De sus actividades como líder obtiene privilegios y reconocimiento, no solamente de los adultos, sino también por ser un referente para jóvenes locales. Su capacidad para obtener contactos urbanos entre los movimientos indígenas o del municipio le otorga legitimación política. Además, su manejo del idioma kichwa unificado le brinda prestigio intelectual, que incluso es reconocido por las personas mayores. La historia de discriminación que vivió su

familia quedó de lado junto a su anterior nombre colonial, Pedro. Si bien cada historia de liderazgo es distinta, este caso muestra un patrón histórico específico que ha sido previamente mencionado y que resumo a continuación.

La politización por la lucha de tierras de los abuelos en las décadas de 1960 y 1970 llevó a la conformación de organizaciones políticas y religiosas, así como a la formación del cabildo a finales de los 1970, cuando una mujer subió al poder. En el caso de los padres, en los 1980 y 1990 existe un auge de organizaciones de desarrollo que juegan un rol central no sólo en el otorgamiento de recursos, sino en la formación de líderes y en la promoción de reivindicaciones en torno a un origen "indígena". Esto permite una suerte de etnización de la política (Bretón, 2003; Büschges & Pfaff-Czarnecka, 2007). Esto se expresa en la formación de las cooperativas de ahorro y crédito y en la aplicación de la justicia indígena (ver por ej. Colloredo-Mansfeld, 2009). Es decir, que contrario a lo pensado en el caso latinoamericano, los cabildos no resultan inherentes a formas indígenas específicas de organización social, sino que adquieren su legitimación a través de la agencia de los líderes, quienes se basan en la construcción de un origen "indígena". En la actualidad, si bien algunos líderes siguen trabajando en organizaciones comunitarias y en proyectos de desarrollo o promoción cultural, estos no tienen el alcance ni el financiamiento que solían tener en los 1990. El gobierno central tampoco es un apoyo en cuestiones de recursos, debido a que las comunidades rurales no son necesariamente una prioridad en la política pública.

La falta de oportunidades laborales para la gente joven en la comunidad, podría ser una explicación a la disminución de cuadros de liderazgo. Esto es debido a que las iniciativas comunitarias dependen mucho del trabajo en conjunto de las familias, la capacidad organizativa de líderes pasajeros, etc. Esto se refleja especialmente en el

liderazgo femenino, el cual por lo menos en La Compañía, ha sido central en procesos de lucha por las tierras, como lo discutiremos a continuación.

#### **5.2.4 Mujer, joven y líder: “triple jornada”**

Actualmente la mayoría de jóvenes líderes posee un mayor nivel de educación que sus madres y abuelas, y un mayor grado de autonomía económica, si logran combinar el trabajo con los estudios.<sup>158</sup> Esto se debe a que desde los años 1990, con el resurgimiento de movimientos indígenas y las organizaciones internacionales, se abrió una amplia gama de actividades y recursos a generaciones más jóvenes en la región (como los encuentros religiosos a nivel nacional o los cursos de formación en liderazgo, etcétera).

Este es el caso, por ejemplo, de Anita y Blanquita, quienes, gracias a sus relaciones y actividades políticas dentro de La Compañía y a la conformación de una cooperativa de ahorro y crédito, pudieron trabajar y financiarse sus estudios. Ambas abandonaron la educación secundaria para viajar y trabajar en Colombia y Chile respectivamente. Sin embargo, con su trabajo en la cooperativa retomaron su bachillerato y estudian los fines de semana. Tras seguir sus pasos durante los cuatro años de investigación, descubrí que sus casos presentan varios aspectos interesantes con respecto a su condición de ser mujeres jóvenes; aspectos que explico a continuación.

Anita (21 años) trabaja de lunes a viernes en la contabilidad de una oficina de la ciudad de Otavalo y estudia el colegio a distancia en Ibarra los domingos. Planea acabar en julio 2013 el bachillerato, y quiere estudiar la licenciatura en Auditoría y

---

<sup>158</sup> Cabe recalcar que el analfabetismo fue un fenómeno muy extenso en las zonas rurales, y aún más para las mujeres. Por ejemplo, en un estudio sobre mujeres de “clase media” pertenecientes a los pueblos Otavalo y Saraguro, cuyas madres provienen de comunidades rurales de la Sierra, se demuestra que la mayoría de estas madres fueron analfabetas y hablaban un solo idioma (Sniadecka-Kotarska 2001: 13).

Contabilidad. Es presidenta de la Pastoral Juvenil Indígena de Imbabura y trabaja con jóvenes en varias comunidades, con el objetivo "de hacerles acercar a Dios". También, fue reina de la comunidad (ñusta) y está muy dedicada a la obra social. No quiere tener hijos todavía, pues le gustaría viajar. Antes no lo hizo, aunque tuvo la oportunidad de irse a Venezuela, como empleada en las tiendas de artesanías de una señora, que, según Anita, "me quiso llevar, pero mis papás no quisieron". Cuando terminó la escuela en Ilumán no pudo entrar al colegio, porque, según Anita, "mis papás no me dejaron entrar al colegio porque decían que algunas chicas de la comunidad que fueron al colegio quedaron embarazadas". Apenas alcanzados sus 15 años pudo convencer a sus padres de permitirle dejar las actividades domésticas en su casa y estudiar la secundaria (Entrevista, Anita, La Compañía, Febrero, 2011).

El segundo caso es muy similar. Blanquita (25) trabaja de lunes a viernes como secretaria de una cooperativa en La Compañía y estudia en un colegio en Otavalo los sábados. Abandonó el colegio por viajar a Colombia cuando tenía 15 años, para ayudar a su prima a vender ropa y artesanías y en los quehaceres domésticos. Después de dos años de permanecer, decidió regresar a Otavalo para retomar sus estudios del colegio, que financió con su trabajo en la cooperativa, en la cual también participan activamente sus padres. Sin embargo, en comparación con Anita, Blanquita ayuda financieramente en su casa. Tiene cuatro hermanos y tres hermanas. Su hermano menor es músico y toca en Quito, en el barrio turístico La Ronda, para los "gringos". Su hermano mayor recorre Europa tocando música, vestido como *"indio americano, así con plumas y todo"*. Se fue cuando su hijo era muy pequeño y nunca más regresó. Actualmente el niño tiene 12 años y vive en la casa de Blanquita, al igual que todas sus hermanas mujeres. Sus dos hermanas mayores fueron abandonadas por sus maridos y viajan esporádicamente al Brasil o

Chile, o a donde exista demanda de accesorios artesanales (como chales o pulseras hechas a mano).

Blanquita se levanta a las cuatro de la mañana para ayudar a su madre en el desayuno, y a las siete se dirige a su trabajo, donde permanece hasta las seis de la tarde. En las noches asiste a múltiples reuniones, ya sean de la cooperativa, de la iglesia católica, de grupos juveniles o danza, o hace las tareas de su colegio. Los sábados asiste al colegio todo el día, y los domingos no falta a la iglesia ni a los eventos sociales, como matrimonios y bautizos, a los cuales recibe múltiples invitaciones.

Las jóvenes entrevistadas consideraron "trabajo" todo lo que lleven a cabo en la "oficina" o actividades comerciales, como, por ejemplo, ventas de mercadería. El trabajo en la tierra, por ejemplo, es percibido como "ayuda" a sus abuelos o padres. Incluso las tareas domésticas son percibidas como una "ayuda" a su madre en la casa. Las jóvenes líderes comienzan su jornada la mayoría de veces desde las tres o cuatro de la mañana, y sólo cuando la casa está limpia y la comida servida para toda la familia salen a su "trabajo". Una vez culminada su jornada laboral, acuden a las actividades comunitarias, las cuales tampoco son consideradas trabajo voluntario, sino más bien como un acto voluntario de bienestar hacia su comunidad. Incluso a veces lo consideran como tiempo libre que utilizan para socializar con otros jóvenes de la comunidad. La doble jornada (o "*Doppelbelastung*"- Becker-Schmidt 1995, ver Cap. 2.3.3.3) se evidencia en su intenso horario de trabajo en la cooperativa, en sus casas, en sus actividades políticas y religiosas o comunitarias (ellas, por ejemplo, enseñan a las niñas las danzas folklóricas).

La pregunta, en este contexto, más que entrar en la discusión sobre la existencia o no de relaciones complementarias en sociedades particulares andinas (ver Cap.

2.3.3), es ¿por qué estas jóvenes siguen asumiendo estas tareas? ¿Obtienen acaso algún tipo de privilegio a cambio de las numerosas responsabilidades que tienen en los distintos ámbitos, lo cual las llevaría a decidir quedarse en la comunidad, estudiar y no viajar?

Para empezar, esta problemática es compleja porque las mismas jóvenes no perciben negativamente el hecho de tener esta triple jornada. Al parecer, haber sido responsables de sus hermanos desde pequeñas y hacerse cargo de las tareas del hogar desde niñas les brinda una perspectiva de "normalidad", al combinar sus actividades familiares con el "trabajo". En su vida cotidiana no existe una separación concreta de "espacio" privado y público, sus familias participan activamente y conocen a todos los líderes políticos en este círculo. "Tiempo libre" no era un término del cual podrían darme razón, el ritmo de su cotidianidad es tan intenso que demanda todas sus capacidades de tiempo y espacio. Aunque sí afirmaron su gusto por las actividades de danza y culturales, las cuales les permiten salir de su localidad y conocer otras personas.

En general, su experiencia como administradoras del hogar, recuperar sus estudios y apoyar económicamente a sus familias y socio-políticamente a sus colectivos coincide con algunos estudios realizados en las zonas indígenas andinas, los cuales afirman un reconocimiento y protagonismo de la mujer (Hamilton, 1998; Prieto, 2005; Prieto, Cuminao, Flores, Maldonado, & Pequeno, 2006; Radcliffe, 2010; Sarabino, 2007). En el caso de las jóvenes, esto también se demuestra en la confianza y la delegación de responsabilidades. Así, las jóvenes son las que se encargan de la organización de los eventos y, en junto con sus madres, planifican y administran los presupuestos para la alimentación, las invitaciones y, en general, todo lo relacionado a lo social y económico en la organización. Las madres juegan un rol fundamental en la vida de los y las jóvenes y son fuertes referentes afectivos

y económicos. Este hecho se refleja en la admiración que casi todos nuestros entrevistados jóvenes demuestran por sus madres, y el poder de decisión que ellas tienen sobre sus hijos e hijas jóvenes. El ser mujer, por lo tanto, independientemente de la edad, cumple un papel fundamental y es reconocido tanto a nivel familiar como comunitario.

En cuanto a las jóvenes líderes, es importante recalcar, que así como pueden llegar a posiciones sociales importantes dentro de su círculo social, las consecuencias al no cumplir sus obligaciones y expectativas morales, que demanda su estatus como "líderes mujeres", en comparación a los hombres jóvenes, es mucho más riesgoso, como el ejemplo de Blanquita lo demuestra. En comparación con otras chicas de su edad, Blanquita tiene privilegios en cuanto a la flexibilidad de salir, moverse a otros lugares y tener amigos. Sin embargo, al momento de escoger pareja, la familia ejerce autoridad, y pone un límite a sus privilegios como líder, cosa que discutiré en el capítulo 5.3.5. Más aún cuando las jóvenes líderes tienen un significado sociocultural para las múltiples actividades comunitarias y económicas, en cuanto a la gestión de fondos y su contribución a las familias extendidas.

Esto responde en parte a la pregunta planteada al inicio de este subcapítulo sobre los posibles privilegios que el liderazgo y el hecho de permanecer en la comunidad les podría otorgar. Sin embargo, muchas líderes dejan de serlo tras contraer matrimonio o quedarse embarazadas. Lo que rápidamente pone a la mujer joven en una posición en desventaja con respecto al hombre joven. La tendencia en La Compañía coincide más bien con lo que plantea un estudio a nivel nacional sobre el liderazgo femenino y su decaimiento en la última década (Deere & M. León, 2001). Ya que, si bien implica un mayor acceso a plataformas organizativas a partir de los 1990, como lo revela este estudio en las regiones andinas, el liderazgo



femenino en los 1980 correspondía al 10%, mientras que para el 2001 caía al 1% (Colloredo-Mansfeld, 2007).

Uno de los factores por los que se afirma este fenómeno en los años 1980 es el aumento de la migración (asociada a la mano de obra masculina), lo que permitió a las mujeres una mayor participación tanto en las actividades agrícolas como en la política local. A través de estos procesos, las mujeres ganarían un mayor reconocimiento en comunidades rurales (ej. Barsky 1984). Sin embargo, en el caso de La Compañía, los procesos migratorios no son un nuevo fenómeno, ni tampoco lo es el liderazgo femenino, lo cual nos lleva a la última pregunta planteada con respecto a los verdaderos cambios en relación con sus abuelas o madres, y qué aspectos las llevaron a decidir quedarse en la comunidad y asumir cargos de liderazgo.

Si bien un aspecto principal es su condición de mujeres, lo que también discuto en el capítulo sobre el matrimonio tiene que ver con su condición de jóvenes; ya que, al tener que educarse, cumplir las funciones de la casa y trabajar, tienen una sobrecarga de trabajo incluso más intensa que los hombres. La diversificación de las organizaciones, en comparación con aquellas en la época de sus abuelas o sus madres, además de forzar a estas jóvenes a obtener una educación que aquéllas no pudieron tener, pone mucha presión sobre las jóvenes. Éstas experimentan un fuerte control social, tanto de su sexualidad como de su feminidad, que se exagera al considerarlas responsables de su cultura y de su honra familiar.

### **5.2.5 El vínculo hacia la “comunidad indígena”**

En este complejo panorama de actividades y organizaciones en la comunidad, de diferencias socioeconómicas, y con la importancia de construir “una identidad

indígena” para encontrar legitimación, ¿qué significa la “comunidad” para los jóvenes? A continuación procedo a resumir los hallazgos de este subcapítulo en torno a tres argumentos frecuentes en la literatura.

Un primero hallazgo que tiene que ver con la desintegración de la comunidad indígena, debido a la migración e inserción en las economías mercantilistas. Desde esta perspectiva, y exacerbado por los fenómenos migratorios, la familia cobra un rol cada vez más importante en la organización social comunitaria (Martinez, 1988) y el establecimiento de redes sociales. Por el contrario, en debates sobre la migración transnacional, no es raro encontrar un segundo argumento que más bien resalta el incremento de la conflictividad familiar en las zonas rurales debido a la separación espacial y a los procesos de reconfiguración familiar que la migración trae consigo (Escobar García, 2008). Por último, un tercer argumento concibe a la comunidad indígena como la plataforma de reivindicaciones étnicas que tienen que ver directamente con la politización de la etnicidad, ya que se resalta la funcionalidad de la comunidad indígena como organización política y social histórica (Guerrero & Ospina, 2003).

En primer lugar, en los hallazgos del presente trabajo, un tipo de “armonía” del tejido social dentro de las comunidades, que se presenta en los dos primeros argumentos, no se hizo presente durante el trabajo de campo. Más bien, tanto la percepción de las personas adultas como entre los jóvenes, se culpa de estos problemas a los mismo jóvenes. Éstos incluso expresan la inferioridad de los unos y los otros, y perciben conflictos, por ejemplo, entre migrantes y residentes. En ambos casos la reproducción de lo “indígena” (“pérdida de identidad”) se evidencia como un problema social central, que cae sobre los hombros de “los jóvenes”.

En contraste, a pesar de existir varios conflictos familiares que, por ejemplo, se expresan en la cuestión del control social en las mujeres, desde la percepción de

los y las jóvenes la "familia" es asume un carácter "armónico", sobre todo en contraste con la "comunidad". Esto, aunque la familia no esté completamente deslindada de la "comunidad", ya que a través de la familia la comunidad es percibida como "un lugar" para volver. Esto se refleja en los deseos de comprar terrenos cerca de sus familias (aunque muchos heredan también tierras) y, más que nada, en las decisiones de matrimonio con las jóvenes de "aquí" (La Compañía), asunto que trato en el punto 4.3.5.

Para los migrantes, la familia es un punto central de referencia, tanto para su retorno como para la toma de decisiones migratorias. La familia, como lo hice explícito en el capítulo 5.1, es central en las actividades comerciales de los y las jóvenes, así como para su "descanso". Las Fiestas (cap. 5.2.2) son el "momento" de encuentro con la comunidad, aunque la conexión con ésta es, por un lado, "su *peer group*", y, por otro, "la familia" a través de la "cooperativa" o de alguna organización religiosa.

Aunado a esto, las organizaciones religiosas contribuyen a la legitimación de estos espacios y se articulan fuertemente a las diferencias de género y edad. Por ejemplo, el control social hacia las mujeres otorga espacios limitados para que los jóvenes socialicen con las chicas. Estos espacios, como los campamentos y las fiestas, se vuelven exclusivos para este tipo de intercambio, que, además, se lleva cabo en un espacio controlado por las familias y las autoridades. Los jóvenes obtienen un beneficio al asistir, e incluso se ven motivados a colaborar social y económicamente para que los eventos se lleven a cabo.

Las cooperativas asociadas a organizaciones religiosas, en cambio, sirven de motivación para el trabajo comunitario y para articular a los jóvenes en circulación migratoria a las economías familiares y asociativas. Esto demuestra que la migración y todas estas transformaciones no necesariamente conllevan la "erosión

de la comunidad indígena” y, por lo tanto, tampoco la “pérdida de identidad indígena”. Eso sí, ellas devienen en otras formas de organización social y económica que necesariamente están ligadas a otros campos de socialización, como la familia y los grupos de referencia, hasta ahora no considerados seriamente en el debate sobre movimientos indígenas.

Otro punto, a modo de conclusión de este capítulo, está relacionado al tercer argumento, el que tiene que ver con el cabildo como figura central de gobierno. En la presente investigación, el cabildo, entendido como un núcleo de organización político, no se evidenció ni estructural ni permanentemente, como ha sido concebido en la literatura sobre los movimientos indígenas en Ecuador. Más bien, el cabildo se activa o no dependiendo de las coyunturas, de qué grupo social está en el poder (evangélicos, católicos, etc.) y qué recursos estén en juego.

### **5.3 ¿Quién le gusta a quién? Etnicidad, masculinidad y feminidad**

Según Mitchell (Mitchell, 1974: 9), al momento de categorizar a un miembro de un determinado grupo, la decisión de escoger pareja puede ser determinante. Basado en este concepto, las elecciones son consideradas en este capítulo como un indicador analítico de cómo los y las jóvenes reproducen su origen común. Además, las decisiones de hombres y mujeres jóvenes están enmarcadas por distintos contextos y evidencian las normativas aprendidas y socializadas en la comunidad y la familia. Aun así, el cómo los y las jóvenes seleccionan sus parejas, tanto desde una perspectiva femenina como desde una masculina, y no “adultocéntrica”, no ha sido estudiado a profundidad en el caso de Otavalo, y menos todavía en las comunidades rurales.

Esto se vuelve indudablemente necesario, más aún en el proceso de la revalorización e identificación étnica, lo cual se ha convertido en una fuente de beneficios y estatus para un número significativo de familias kichwa-otavalos. Esto se expresa, por ejemplo, en el crecimiento de negocios y redes internacionales, y también en la expansión de “cultura de los indígenas Otavalos” como símbolo de reconocimiento hacia adentro y hacia afuera del cantón, proyectos estatales e internacionales en favor de la “recuperación de la cultura kichwa-otavalo”, etc.

Sin embargo, dentro de las comunidades rurales existen procesos mucho más complejos de exclusión e inclusión que se articulan en discursos étnicos. En este punto es importante analizar las dinámicas de interacción desde otra perspectiva, que no solamente considere el origen y el destino, sino que surja desde otros espacios, como la ciudad de Otavalo (Cap. 5.3.1), y desde otras categorizaciones sociales específicas entre jóvenes, como la de “emo” (Cap. 5.3.4) y desde las mismas decisiones que se toman al elegir pareja (Cap.5.3.5). Esto ampliará la perspectiva para comprender procesos de categorización social que no solamente se articulan en recursos, sino también en categorías específicas de edad, género y etnicidad (Cap. 5.3.2 y 5.3.3). A continuación tomo ejemplos de mis hallazgos investigativos para explicitar de manera más concreta este fenómeno.

### **5.3.1 “sacando pinta”: disputa por el territorio en Otavalo City**

La ciudad de Otavalo, como previamente he discutido en la parte histórica (cap. 4.5.1), es una unidad territorial y también simbólica, que representa la toma del poder de los “indígenas”, a la vez que supone la culminación de un pasado discriminatorio y excluyente. Además, es una de las pocas ciudades en el Ecuador que cuenta con el porcentaje más equilibrado entre población “indígena” y “mestiza” urbana. Aún si estas cifras son equiparadas y las familias comerciantes

dominan una gran parte del comercio textil y artesanal, la mayoría de las redes comerciales y de negocios para el mercado turístico (como restaurantes, supermercados, etc.) es manejada por mestizos (Windmeijer, 2003). La ciudad ha vivido prácticamente de la folclorización de la cultura indígena otavalo para un mercado turístico muy significativo. No solamente los "gringos" (como son nombradas las personas de Norteamérica y Europa, y, en general, los extranjeros que no hablan español) visitan Otavalo, sino también los mestizos de Quito y sus alrededores.

Este hecho no significa que se trate de una ciudad en donde el intercambio entre gente categorizada como indígena o mestiza sea parte de la vida cotidiana. Entre los jóvenes estas diferencias se hacen aún más visibles. La calle principal, Bolívar, es bastante transitada por estudiantes de colegio, hombres y mujeres. En la Plaza de Ponchos existe una mezcla entre turistas, *hippies* o artesanos y jóvenes de comunidades rurales que se sientan a hacer música y tomar alcohol. Los grupos, sin embargo, están separados y ocupan diferentes esquinas de la plaza.

Dentro de uno de estos grupos podemos encontrar migrantes internos temporales, quienes trabajan toda la semana en Quito en fábricas textiles (12 horas diarias) y regresan el fin de semana a sus comunidades. Ellos afirman experimentar una fuerte discriminación en Quito, y no tener ningún tipo de red social o amigos con los que puedan salir. Por ejemplo, se les hizo muy difícil encontrar algún lugar para arrendar, ya que no sólo son jóvenes, sino que provienen "del campo", lo que se evidenció como un riesgo para los arrendatarios. De igual manera, no se les permite ingresar a centros nocturnos como bares o discotecas. Para estos jóvenes, regresar a casa les permite "salir con los panas" y "olvidarse de las penas" (Entrevista a Carlos, 19 años, Ciudad Otavalo, Marzo 2012). Entre sus grupos de pares están sus conocidos de otras comunidades rurales que también migran

dentro de Ecuador o trabajan como obreros o tejedores en fábricas de pequeña y mediana escala en la región de Otavalo. Muchos de ellos prefieren el *hip-hop* y se denominan "raperos".

Otro grupo que frecuenta la plaza de Ponchos está formado por jóvenes de comunidades rurales aledañas, que normalmente pueden movilizarse en automóvil. No solamente no existe otra forma de transportarse a la ciudad de Otavalo por las noches, sino que exhibir sus autos en las calles principales de Otavalo se ha convertido en un ritual. El lento avance de los vehículos por las dos calles principales y la música a todo volumen provoca un tráfico caótico todos los fines de semana a partir de las cinco de la tarde. La imagen de un indígena en una camioneta ya no llama la atención, sino que más bien se la asocia directamente con los otavalos comerciantes que regresan para las festividades y son categorizados como "viajeros" por la mayoría de residentes en la comunidad. Dentro de esta categoría se asocia todo aquél que tiene bienes que mostrar, desde autos hasta propiedades y ropa. Además, el destino de la migración juega un rol importante. Por ejemplo, aquellos que migran a Europa o Norteamérica se reconocen de forma diferente que los que van a Colombia, Chile y México. Los primeros residen en la ciudad de Otavalo o son de comunidades más pudientes, como Peguche. Los últimos, como ya he analizado, provienen en su mayoría de las comunidades de La Compañía y Camuendo.

Si bien los adultos en general podrían ser categorizados como viajeros si tienen bienes materiales que pueden mostrar, entre los más jóvenes existe otra categoría de diferenciación que tiene que ver con un estilo de moda llamado "emo". Los categorizados como emos se ubican en la plaza, algunos de ellos con carros a todo volumen. Otro grupo de emos más jóvenes comen en los puestos de la plaza, más no permanecen en ella. Se nota además un tipo de tensión porque los grupos que

en un principio podrían simplemente provenir de distintas modas juveniles tienen roces, sobre todo cuando se trata de ganar espacio en la Plaza de Ponchos. Las agresiones verbales pueden convertirse en agresiones físicas. No es raro encontrar carteles con las afirmaciones de “fuera emos” o “emos maricas” grafitados en varias comunidades rurales, hecho en el que profundizo en el subcapítulo 5.3.4.

Otro de los aspectos que resalta en este campo social urbano es que los espacios mencionados, como la Plaza de Ponchos, son exclusivos para los hombres jóvenes. Lo primero que salta a la vista es que las mujeres con traje de otavalas muy rara vez se encuentran sentadas en la plaza por las noches. En su mayoría caminan por la plaza y sus alrededores acompañados de sus primos o hermanos varones, o se quedan en los autos parqueados alrededor de la plaza con sus familiares o novios a escondidas. Es muy mal visto que las mujeres en general (tanto en la ciudad como en las zonas rurales) se pongan a tomar bebidas alcohólicas en la plaza, con excepción de las mestizas y las gringas. Aunque se hacen excepciones en el caso de las jóvenes de la ciudad, frecuentemente las jóvenes de La Compañía no están ni siquiera presentes por las noches, a menos que sean parientes de viajeros o viajeras que viven en la ciudad misma de Otavalo.

Otro aspecto relevante es que los residentes indígenas de la ciudad de Otavalo también ocupan otros espacios nocturnos. Ellos y ellas frecuentan las discotecas exclusivas y otros puntos de encuentro tanto de extranjeros como de mestizos provenientes de Quito, Otavalo, Ibarra, Cuenca, etc. En general, los jóvenes kichwa-otavalos que viven en la ciudad provienen de una clase media emergente, que ha podido sacar provecho de la política y promocionar un discurso para la “recuperación de sus tradiciones”.

No solamente este contraste se hace evidente entre el ámbito rural y el urbano, sino que incluso los jóvenes de clase media de Quito no podrían tener acceso a la



educación que algunos de estos jóvenes de la ciudad de Otavalo han conseguido. Gracias a la promoción de becas estudiantiles que existen especialmente para la población indígena ecuatoriana, los jóvenes otavalos logran ingresar a universidades privadas costosas que un mestizo de clase media en Quito no se podría costear. De igual forma, el nivel de movilidad física y social de la élite kichwa-otavalo, tanto comerciante como intelectual, rebasa los patrones de un joven común de clase media urbana en Ecuador, debido a que cuentan con otro tipo de recursos en cuanto a redes internacionales, capacidad de hablar distintos idiomas, etc. Por ejemplo, algunos otavalos han conseguido becas en la universidad más cara de Quito, y algunos jóvenes han conseguido proyectos con fondos internacionales y estatales para hacer documentales sobre los y las kichwa-otavalos.

Esto ha sido posible en la última década gracias a un gobierno municipal que estuvo liderado de 2000 a 2014 por Mario Conejo, proveniente de una familia kichwa-otavalo con larga trayectoria comercial en Quinchuquí. Sus políticas municipales fortalecieron la idea de un origen común, e instauró las fiestas, la vestimenta y otros elementos como parte constitutiva en instituciones educativas, de salud y políticas en la ciudad de Otavalo y en las parroquias rurales. A pesar de su eficiente administración y los recursos recaudados en su periodo de gobierno, las condiciones estructurales en las comunidades rurales no han mejorado, lo que se refleja en los contrastes de la infraestructura. Por ejemplo, mientras los jóvenes cuentan con zona *Wi-Fi* gratis para conectarse al internet desde sus aparatos móviles en el parque central de Otavalo, en las comunidades rurales no existe un sistema de alcantarillado ni líneas telefónicas, etc.

Por lo tanto, las grandes diferencias entre los y las jóvenes rurales y urbanos generan una fuerte competencia entre ellos, sobre todo respecto a los espacios y a

las categorías sobre la definición del ser indígena y la masculinidad o feminidad. Esto se evidencia todavía más en la ciudad de Otavalo, donde los grupos de referencia se exponen más a los espacios públicos o al comercio que en la propia comunidad. En La Compañía, estar cerca de sus familiares o tener más control normativo en general es una dinámica muy diferente a la de las ciudades.

Aunque las realidades de los y las jóvenes en estos aspectos son bastante complejas, para el objetivo de este trabajo, me limito a discutir especialmente tres líneas de conflicto halladas en mi trabajo de campo. En primer lugar, la diferenciación entre líderes comunitarios y viajeros, tanto en la ciudad de Otavalo como en La Compañía. En segundo lugar, la confrontación entre los raperos, en su mayoría obreros o migrantes temporales internos, con los emos, en su mayoría jóvenes viajeros de La Compañía. Y, por último, considerando la perspectiva de género en toda su complejidad, y aunque algunas mujeres forman parte de los grupos anteriormente mencionados, las categorías principales de diferenciación entre ellas se disputan más claramente en otros campos, como la vestimenta o la elección de pareja, fenómenos que discuto a continuación.

### **5.3.2 “me siento fea cuando no me pongo el anaco”**

La vestimenta para las mujeres considerada como “típica”, generalmente llamada “traje”, ha cobrado un valor inmenso con el discurso de la “valoración de la cultura” kichwa-otavalo. Como expongo a continuación, este fenómeno encuentra un mayor espacio entre las mujeres que entre los varones, y existen diferencias tanto entre los espacios urbanos y rurales como entre las mujeres que viajan y las que residen permanentemente en La Compañía.

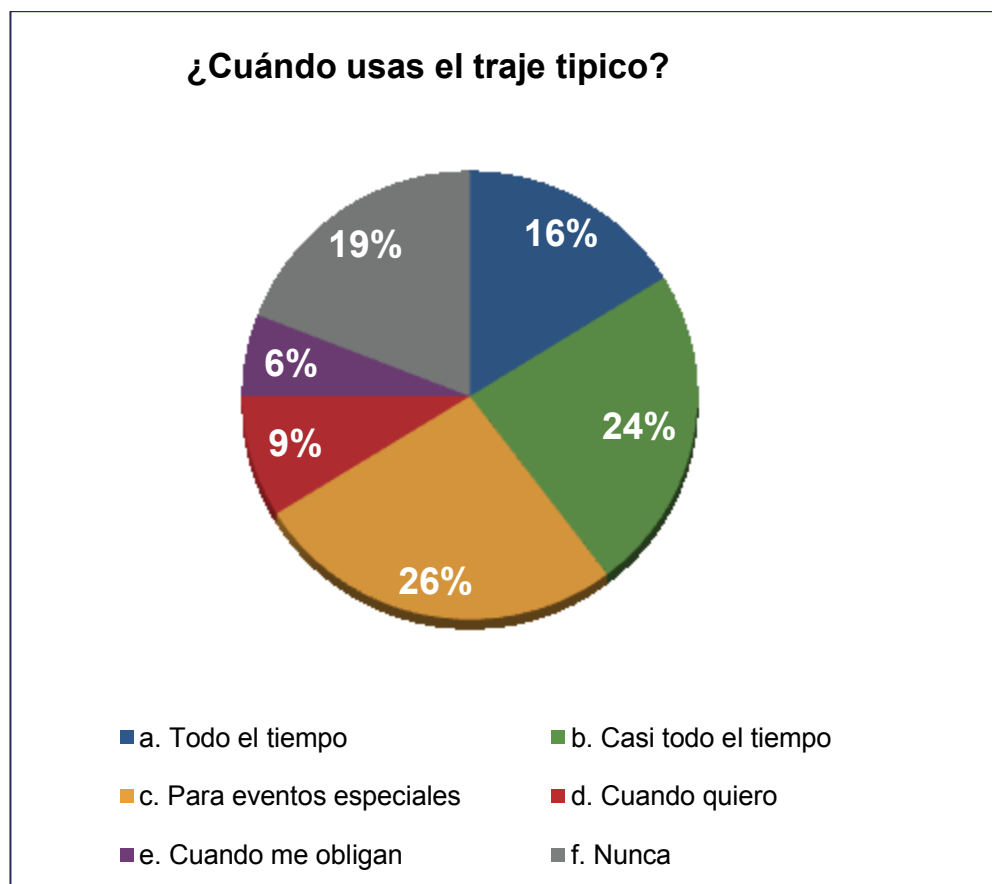
En lo que respecta a La Compañía, según las madres y las abuelas entrevistadas, el traje es importante, si bien ha sufrido varios cambios: se ha vuelto mucho más “lujoso” y variado que antes. Los anacos (la falda larga que se usa con un paño de tela por debajo y se la ajusta en la cintura con una faja) no han cambiado en comparación con los que utilizan las abuelas. Las fajas que se utilizan para ajustar las faltas en la cintura, en cambio, ya se notan más coloridas y elaboradas. Algunas mujeres incluso usan fajas traídas de México y otros países a los que ellas o sus esposos viajan. Las blusas todavía son bordadas en la misma comunidad (blusa blanca, con encaje y bordados de colores en el cuello y brazos). Aunque las abuelas las usan solamente en ocasiones muy especiales, las madres las usan mucho más frecuentemente. Las abuelas usan el pañuelo sobre la cabeza, pues les brinda sombra cuando están trabajando la tierra o cuando salen a caminar. Las madres lo hacen con menor frecuencia. Sus collares especiales son utilizados en ocasiones especiales, aunque siempre llevan una *wallka* (collar dorado) consigo. Las madres aprecian mucho más las *wallkas*, e incluso las ven como una parte inseparable del traje.

Si bien, antes las abuelas usaban sombreros de fieltro duro, lo que Buitrón también describía para las mujeres indígenas rurales en los años 1950 (Buitrón & Collier, 1945/1945/ 2001, p. 84), éstos ya no son comunes, sino más bien entre los hombres mayores o adultos. Las madres ya ni siquiera lo consideran parte de la vestimenta. Las sandalias se utilizan ahora inter-generacionalmente; las que en los 1950, según las descripciones de Buitrón, no eran utilizadas por las mujeres del campo (ídem.). Algunas mujeres más pobres mayores siguen caminando descalzas.

Mientras las abuelas y las madres experimentaron discriminación por usar su vestimenta en las ciudades, y muchas de ellas incluso dejaron de utilizarla para no vivir ese tipo de discriminación (insultos como “india sucia” cuando subían a los

buses o estaban en los mercados), las hijas y en general las chicas jóvenes experimentan una expansión de la moda del traje que se visibiliza en los ámbitos festivos y en especial en la ciudad de Otavalo, asunto que discuto posteriormente. En la actualidad, las políticas del gobierno han impulsado el uso del traje en distintos ámbitos. Por ejemplo, en las escuelas primarias y secundarias rurales el uso del traje los días lunes es obligatorio. En la actualidad, las niñas de primaria están obligadas a llevar su traje típico todos los días lunes y los días que no asisten con ropa deportiva.<sup>159</sup> El uso del traje es frecuente entre las jóvenes de la Compañía (ver Gráfico 4).

**Ilustración 4**



<sup>159</sup> Esto ha sido parte de las políticas locales de fomento a la “identidad kichwa-otavalo” del municipio y las reivindicaciones de los líderes indígenas comunitarios.

Fuente: Encuesta de la autora en La Compañía, Pregunta No. 14, 2012.

Esta presión social e institucional sobre la vestimenta recae de distintas formas y considera diferencias etarias. Por ejemplo, contrario a lo que ocurre entre mujeres adultas o jóvenes, las mujeres adolescentes o *kwitzas* (antes de su primera menstruación) gozan de una cierta flexibilidad en cuanto a llevar un anaco o no. Sin embargo, actualmente, entre las jóvenes existe cada vez más presión por usar la vestimenta, lo que tiene repercusiones en la socialización e inclusión de las chicas en los grupos de pares. Principalmente entre las que viajan y entre las que residen permanentemente en la comunidad: la vestimenta ayuda a distinguir entre la categoría "viajera" y "migrante". Aunque existen otras diferenciaciones más complejas, me limito a estas dos, con el objetivo de evidenciar el rol de la movilidad en la categorización social.

Para las "migrantes", que en su mayoría trabajan en el ámbito doméstico y no en el comercial, el tema de la vestimenta es una cuestión de comodidad más que de demostrar un estatus social. Por lo tanto, prefieren no usarlo. Por ejemplo, Verónica (15) trabaja de empleada doméstica en Popayán para sus "primas" lejanas.<sup>160</sup> Retorna a La Compañía con sus "primos" cerca de dos veces cada año por las fiestas. Mientras todos estaban en las fiestas del Inti Raymi, ella se hacía cargo de los niños. No tiene ninguna relación con las chicas de La Compañía porque "hablan mal de las de Popayán, dicen que somos creídas". Ella no usa el traje típico ni siquiera en las festividades, porque le parece incómodo. Pero sí está consciente de

---

<sup>160</sup> Ella tiene dos hermanos mayores que trabajan en el Oriente y su madre trabaja en Quito entre semana también como empleada doméstica. Cuando murió su padre, ella tenía doce años y empezó su viaje trabajando con sus parientes en Colombia-Popayán. Ella se encarga de cuidar a los niños y limpiar la casa mientras ambos (Prima y esposo) se van a vender a las ferias. A ella le gusta más estar en Popayán, aunque en La Compañía por un lado tendría más libertad de salir, cuando se queda donde su madre. Sin embargo, expresó sus deseos de seguir viajando después por Chile y Brasil.

que otras chicas la critican por no hacerlo. No tiene ningún círculo de amigos en La Compañía, pero en Popayán sí, y aunque la mayoría también son de Otavalo, son más "abiertas", según comenta Verónica.

Al igual que Sandra y Lizbeth (cap. 5.1.4), Verónica no tiene buena relación con las chicas dentro de la comunidad, y tanto Verónica como las mujeres jóvenes que migran para realizar trabajos domésticos son categorizadas como "migrantes" y no como "viajeras". Esto se debe, según las entrevistadas jóvenes y adultas, a que las migrantes no usan el traje o son más reacias a usarlo que las residentes. Incluso, algo en común que mencionaban estas jóvenes en su retorno a Otavalo fue el sentirse "chequeadas", por las mujeres en las comunidades. Las chicas migrantes más jóvenes y/o adolescentes, si bien gozan de una mayor flexibilidad al decidir cuándo ponerse el traje y cuando no, son objeto de presiones debido a su procedencia familiar.

Sandra (15), por ejemplo, no usa el traje en ninguna parte. Esto no se debe necesariamente a su posición de migrante en la comunidad, sino a causa de otros factores: además de la "incomodidad" menciona el hecho de que no se "lleva con nadie". Es decir, no cuenta con pareja, con una familia bien posicionada en la comunidad ni con un grupo de amigas de su edad que puedan o no ejercer una autoridad moral sobre su vestimenta.

Esto es muy diferente para las mujeres jóvenes residentes, en especial para aquellas que están en varias redes sociales, actividades organizacionales o forman parte de grupos de referencia en los que es muy importante utilizar la vestimenta y para los que el traje cobra mucha importancia:

**Yo siempre me coloco la ropa típica. De noche a veces me coloco pantalón, pero para salir o estar en la casa nunca me pongo pantalón. Nuestra ropa típica me gusta más, porque ya estoy acostumbrada [...]**

**También veo que algunas chicas saben decir que no me quedan los pantalones, que me veo muy gorda, fea y demás. Los chicos también me ven diferente cuando estoy con mi vestimenta, como que me siento más elegante y me respetan (Entrevista con Rossy, Febrero 2011, La Compañía).**

Aunque Rossy acepta que el traje puede ser incómodo, apunta también el hecho de que ponerse su traje “al salir de la casa” le da otro tipo de reconocimiento. Para los hombres la hace ver “más elegante y le da respeto”. Entre las chicas de su grupo de referencia, se siente mejor estéticamente (por ejemplo, más delgada). Varias jóvenes residentes mencionaron el hecho de usar el traje para sentirse “bonitas”, lo que demuestra la aceptación del traje en todo ámbito social femenino. Dentro de la comunidad, especialmente en las fiestas y en las ceremonias, la vestimenta se ha vuelto tan importante que incluso la gente de “afuera” que llega a tener una relación con las familias (como la investigadora mishu o extranjera) honra la ceremonia si acude con el traje típico.

En el caso de las jóvenes “viajeras”, por ejemplo en el caso de Carolina y Maritza, quienes tienen parejas y sobrepasan los 18 años de edad, toman muy en serio la vestimenta, y lucen, por ejemplo, camisas más caras, con mejores acabados y bordados. Esto les ayuda incluso en sus ventas en el extranjero, porque, como ellas mencionaron, “al vernos con nuestro traje nos compran más”.

Para Carolina el traje es muy importante cuando trabaja y forma parte de su estrategia de comercio. Además, ella forma parte de la red social y la política del Cabildo Kichwa en Bogotá, el cual fomenta una “identidad indígena kichwa-bogotana”. Sin embargo, los fines de semana o cuando está con su familia no le da tanta importancia: en espacios ajenos al ámbito laboral la mayoría de viajeras no ven la necesidad de usar el traje porque les parece incómodo.

Al respecto, Maritza afirma que para ella otra ropa es mucho más cómoda que el anaco, en especial en los veranos o cuando está en la casa. Maritza (M) y su novio (H) discuten sobre el tema de la siguiente forma:

H: Por ejemplo, si le hago poner a ella pantalón, ni la saco a pasear [risas].

M: Pero yo me pongo [pantalón] porque me pongo. Eso se me hace más fácil a mí en el trabajo. Por ejemplo, en tremendo verano, digamos, yo no puedo estar así con dos anacos y la blusa, porque me quema; pues ya con un calentador y una camiseta, ya me siento más libre, sí, más libre.

H: Pues claro que tú te pondrías eso para dormir o no sé, para hacer un trabajo; pero para pasear o en la misa, por ejemplo, en la iglesia que te vean toda la gente así, pues no, no estás cómoda, o sea, no, no te queda pues. Entonces, eso. Siempre las mujeres sí están todavía durando con su traje típico. Bueno, los hombres ya ni para qué hablar.

M: Los hombres pueden hacer todo, pero las mujeres no, ¡machistas! ¿Pero qué se puede hacer ahora? A veces toca obedecer, a veces [risas].

**(Entrevista con Maritza y su novio, Abril 2012, Otavalo).**

A pesar de que dentro de estos círculos existe un tipo de flexibilidad (por ejemplo, muchas mujeres no usan anaco cuando estén en casa o en paseos familiares, por fuera de la comunidad o para el cultivo de sus chacras), salir con el traje a lugares públicos y, más aún, con sus novios es una expectativa que las mujeres deben cumplir. A eso se refiere Maritza con la palabra "obedecer". Esto se comprende, como he mencionado en el cap. 2.1, en el contexto de las relaciones de poder entre los distintos géneros y la reproducción de la etnicidad. Si bien la categoría indígena se construye con base en la vestimenta, también lo hace en función del género. Es decir, que la expectativa de que los hombres usen el traje no es tan central porque esto recae sobre la mujer.



Entre los hombres, sin embargo, pueden existir otros marcadores estéticos importantes, como lo es el cabello. Ellos mismos afirman que muchos jóvenes de La Compañía regresaban incluso “cortados el pelo” para demostrar que son viajeros, o “que han visto otras cosas”, y que “saben de moda”. Entonces, mientras el cabello largo sí puede ser un marcador importante entre los hombres, el novio de una viajera apunta lo contrario sobre la vestimenta:

A mí ya no me gusta la ropa de aquí y, es más, yo mismo digo “yo ni me pondría alguna cosa que hace mi papá”, y el gringo, en cambio, paga por eso (Javier 27, Mayo 2013, La Compañía).

Javier quiere diferenciarse así de su padre y del pasado, y asume que la ropa típica es, al igual que lo expresan otros jóvenes, “anticuada”. También refiere algún tipo de inocencia del “gringo”, quien compra la ropa que él nunca se pondría. Sin embargo, si para ellos ese tipo de ropa no es atractiva, que las mujeres la lleven a diario es fundamental para la mayoría de los jóvenes varones. Que la mujer vista el traje se convierte en una prioridad estética y una marca de que se trata de una verdadera “mujer indígena”. Al parecer, el hecho de que la vestimenta típica no les dé a los jóvenes hombres una posición diferente ni en sus grupos de referencia ni en la comunidad, hace que pierda su atractivo.

En contraste con lo que ocurre con los hombres, el traje para las mujeres indígenas otavalos ha ganado una importancia fundamental en el mercado de la ciudad de Otavalo. Las jóvenes de La Compañía visitan el mercado de la ciudad todos los sábados. Para esto, no van a las tiendas en las calles principales de la ciudad, sino que optan por tiendas más alejadas de la zona turística (Plaza de Ponchos) y más cercanas al mercado central, en donde consiguen la ropa a precio más barato. Aunque por ejemplo, las Wallkas que son parte imprescindible del atuendo, sólo se consiguen en puestos específicos en la Plaza de Ponchos. Existen únicamente cuatro puestos, y sus dueños pertenecen a una familia mestiza que importa el

material desde Alemania. Hace 70 años que administran este negocio. Cada sarta de estos collares cuesta entre 15 y 25 dólares, y son necesarias mínimamente unas cuatro sartas para completar un collar sencillo. Las mujeres adultas en las ciudades o las viajeras pueden comprarse los collares más grandes, y con ello demuestran su posición social, ya que mientras más sartas tenga, mayor es la posición económica adscrita a la mujer que lo lleva. La mayoría de las familias en la Compañía ahorran varios años para regalar una primera wallka a sus hijas.

El traje, en general, tiene también un precio considerablemente elevado<sup>161</sup> comparado con los sueldos promedio en el Ecuador<sup>162</sup>. Las mujeres jóvenes urbanas son bastante creativas para "innovar" los estilos de las blusas. Cada vez existe más variedad de precios (blusas que van de 35 a 400 dólares) y modelos (más o menos escotados, bordados a mano de distintos estilos y en distinto tipo de telas).

En cuanto a la definición de la categoría indígena, según Barth (1976/ 1998), el idioma y la vestimenta son ejes analíticos que permiten materializar diferenciaciones sociales (Barth, 1998, p. 15) y se vuelven importantes dentro de la organización social cuando los actores los usan como "emblemas de la diferencia".

---

<sup>161</sup> En mi caso, después de varios meses de vivir en la comunidad, las familias me pidieron "que les acompañara" a las ceremonias, e indirectamente preguntaban: "¿por qué no se pone el traje?" Decidida a comprarme un traje para un matrimonio que se avecinaba, Blanquita y Anita me acompañaron a la ciudad de Otavalo. Con ellas fue muy distinto comprar, debido a los precios que me ofrecían y la forma en que me trataban al verme acompañada por mujeres indígenas. Todas las tiendas eran atendidas por mujeres, más que nada jóvenes, con sus trajes respectivos. El precio por mi traje fue de 89 dólares, para lo que elegí las prendas más baratas y las joyas más sencillas. El traje se compone de dos anacos (blanco y a color, cada uno por 15 dólares), camisa (35 dólares), joyas (brazaletes de cinco dólares y collar dorado de 20 dólares), alpargatas (cuatro dólares), cinta para el cabello (dos dólares) y faja que sostiene el anaco (10 dólares). Las chicas me vestían y opinaban sobre las prendas que debía comprarme, se fijaban en el bordado y todos los detalles, los colores, y tenían su percepción de qué traje era más elegante para la ocasión. Preferían colores vivos y diversos y, mientras más coloridas eran las blusas, más elegante era el atuendo (Diario de Campo, 2012).

<sup>162</sup> El alza del salario mínimo vital en Ecuador ha sido significativa (desde 2013 es de 340 dólares). Sin embargo, muy pocos jóvenes ganan este sueldo porque su trabajo no está formalmente reglamentado. Por lo menos en los puestos de venta y en las fábricas de producción de textiles, no se llega a ganar ese sueldo. La mayoría puede llegar al mínimo y ganar un poco más de dinero con horas extras en las florícolas, con un ritmo de trabajo extenuante (entre 12 y 14 horas diarias).

La vestimenta es un símbolo primordial que evidencia las distintas posiciones de estatus de las personas, las cuales están marcadas, entre otras por diferencias, por el género, la edad, la posición socioeconómica y el origen rural/urbano. Estas diferencias también son eminentes en las festividades. Por ejemplo, en las fiestas del Pawka Raymi de 2013, en la comunidad de Peguche, se llevó a cabo un festival de música y moda, en el cual se gastaron más de 100 mil dólares, según informaron sus organizadores. No solamente músicos otavalos de distintas partes del mundo (Japón, Barcelona) llegaron al festival, sino que una pasarela de ropa indígena fue el punto álgido de la noche.

Cabe recalcar que la entrada cuesta cinco dólares y existe un estricto control social en la vestimenta. Por ejemplo, personas mestizas que no estaban con el traje casi no pudieron ingresar. Para extranjeros había un trato más flexible, aunque muchos de ellos también llevaban el traje. En este festival exclusivo estaban la mayoría de familias urbanas y con larga trayectoria en el comercio textil y artesanal, intelectuales y gente que trabaja en el gobierno local. La vestimenta era parte de su diferenciación social tanto hacia afuera (para los extranjeros y mestizos) como hacia adentro (para la población indígena rural). En este contexto no es difícil de comprender por qué las mujeres jóvenes de La Compañía no asisten a estas fiestas. Tenían la expectativa de ir, más a la final no lo hicieron, y al hablar sobre el tema se notaba un tipo de incomodidad. Mientras algunas deseaban ir, otras chicas afirmaban que no les gusta el ambiente, pero sí la moda que se presenta en estas fiestas. No es coincidencia, entonces, que Carmita, una líder comunitaria de la Compañía, afirme que "los que mejor se visten están en la ciudad o también en Peguche". Las jóvenes en La Compañía afirmaron que "las chicas que viajan vienen siempre con plata", pero las que realmente "saben vestirse bien son las de aquí de Otavalo".

En resumen, se pudo encontrar una tendencia que indica que las jóvenes viajeras usan la vestimenta y la asumen como una "obligación", ya sea por sus parejas o porque les otorga ventajas en la venta de sus productos. Para ellas el uso del traje es muy atractivo, tanto en origen ("respeto") como en destino ("mayor cantidad de ventas"). La mayoría de las jóvenes residentes, aunque no afirmaron que se sienten "obligadas" a usar vestidos tradicionales, mencionaron otros factores, como el sentirse más apreciadas o más delgadas. En cambio, las adolescentes categorizadas como "migrantes" no sienten ninguna diferencia al ponerse el traje o no. Es más, lo sienten muy incómodo y no ven el sentido de utilizarlo. Están conscientes de que ponerse o no el traje no cambia la situación de exclusión que viven en sus grupos de pares y, en general, en sus retornos a La Compañía.

Otro hecho importante de destacar es que las mujeres urbanas residentes en Otavalo, al igual que las familias pudientes, como las de Peguche, son un referente central para las jóvenes residentes en La Compañía. Como previamente he esbozado en el capítulo 4, las políticas y reivindicaciones culturales en Otavalo han sido principalmente producidas desde la ciudad y por élites educadas y/o comerciantes (como las familias pioneras de Quinchuquí y Peguche), quienes han influido fuertemente en un proceso de etnización en toda la región.

El punto a destacar aquí, entonces, es que el valor social y económico de las mujeres urbanas es reconocido a través de su vestimenta, y esto les otorga un lugar especial a las mujeres jóvenes urbanas en el campo de juego "femenino". Ellas podrían llegar a ser no sólo "más indígenas" que las jóvenes rurales, sino incluso más que las mujeres adultas que, en el discurso de la indigeneidad, serían las que mejor representan el ideal étnico vinculado a los territorios y a la naturaleza (o Pachamama). Aquéllas que quedan fuera de este campo de disputa son adolescentes como Sandra, quien, al ser más joven y además migrante, está

excluida. Esto, junto a otros factores, influye en su decisión de no retornar permanentemente a La Compañía. En el caso de las mujeres viajeras, la vestimenta les otorga algún tipo de ventaja: sus productos se asumen como “auténticos”, aunque tengan tan distintas procedencias. En el caso de las residentes, también obtienen un tipo de reconocimiento, más que nada de sus pares masculinos y de sus madres y abuelas. Sin embargo, la categoría de “mejor indígena”, en cuestiones de ser un referente en la vestimenta, queda reservada para mujeres urbanas o rurales provenientes de familias bien posicionadas, como las de Peguche o las que residen en la ciudad de Otavalo.

Una vez esbozada una forma de distinción específicamente “femenina”, es necesario entender el campo de juego “masculino”, ya que, aunque se analice en un primer momento de manera separada, ambos cobran forma articuladamente, asunto que retomo en el capítulo sobre escoger pareja (4.3.5). Antes, muestro dos líneas de conflicto mencionadas en el campo de lo masculino: en primer lugar, la supuesta rivalidad entre viajeros y líderes comunitarios por “quién es más indígena”, que fue enunciada frecuentemente en La Compañía; y posteriormente la categoría emo como un campo de disputa entre grupos de pares en torno a dimensiones de género y clase.

### **5.3.3 ¿“viajeros” vs. “líderes” en La Compañía?**

Al respecto de la afirmación de los líderes jóvenes y los adultos sobre la pérdida de costumbres en los jóvenes viajeros, Jorge,<sup>163</sup> de 23 años, viajero a Colombia, argumenta:

---

<sup>163</sup> Los nombres de los entrevistados han sido modificados por la autora para guardar su anonimato.

Cuando me corté la trenza, mi papá me dijo que estoy perdiendo mis costumbres indígenas. Pero yo quiero seguir nuestra cultura: por más que estamos cambiados de moda, así, pero siempre tenemos en el fondo, en el corazón, sabemos y sentimos que somos indígenas. Más que nada, lo vivimos en nuestros viajes. La gente nos respeta porque somos orgullosos de ser indígenas. **(Entrevista con Jorge, Febrero 2012, La Compañía).**

Según este testimonio, y en concordancia con la afirmación de la antropóloga kichwa Gina Maldonado (2002), es evidente que los jóvenes viajeros no se consideran “menos indígenas” al dejar su vestimenta o consumir productos “occidentales”, contrario a lo que plantean frecuentemente los adultos entrevistados. Este hecho también es evidente para los líderes jóvenes, quienes, al explicar su rivalidad con los viajeros, más que en una pérdida de identidad indígena argumentan que los viajeros sienten una supuesta “superioridad”. Inti, líder de La Compañía, resume los argumentos que otros líderes entrevistados también mencionaron:

Los jóvenes, no es que pierdan su identidad, más bien, han habido conflictos en las comunidades porque hay jóvenes que migran; entonces, cuando ellos regresan, especialmente en las fiestas que realizamos, forman un grupo en que ellos se sienten los superiores a los que están por aquí. Entonces, siempre hay una rivalidad, y va a haber también una rivalidad porque los jóvenes que están aquí forman otro grupo. Pero, conociendo muy bien la realidad, tienen un nivel igual, sólo que ellos [los jóvenes migrantes] ya piensan que porque han migrado y regresan ya son superiores a los que están acá (Entrevista líder Organización Católica ACLI, 26 años, La Compañía, Marzo 2011,).

Al igual que Inti, no todos los jóvenes residentes (es decir, no migrantes) comparten la impresión de los adultos sobre la pérdida de identidad de los jóvenes migrantes. Aunque sí comparten la impresión de Inti sobre la creencia de superioridad de los jóvenes que viajan y, por esta razón, explican que “sólo entre viajeros se llevan mejor” (TP, jóvenes residentes, La Compañía, Abril 2011). Esto coincide con el hecho de que muy pocos jóvenes locales tienen contacto directo

con jóvenes migrantes comerciantes, y viceversa (ver cap. 5.1.3). El sentimiento de superioridad de los viajeros y la afinidad entre ellos, según los líderes y los residentes jóvenes de La Compañía, estaría basado, más que en recursos económicos, en que los viajeros adquieran otras experiencias y otras perspectivas que los locales; es decir, "son más abiertos" y tienen otro tipo de contactos (internacionales, urbanos, etc.)

Sin embargo, en el nivel de las prácticas cotidianas entre los jóvenes viajeros y líderes, este panorama es mucho más complejo. Como ejemplo, basta tomar en cuenta la posición socioeconómica de las familias. Al respecto, se observó la tendencia de que en las familias más acomodadas los líderes no "piden la colaboración" directamente a los jóvenes, sino que lo hacen a través de sus familias. En la mayoría de estos casos, no resulta necesario involucrar a los hijos, porque éstos no tendrán un rol económico importante. Otro es el caso de las familias con menos recursos, para las que los viajeros son un motor económico importante.

Las familias como las de Fernando (viajero a Colombia de 21 años), por ejemplo, cuyos padres dependen completamente del ingreso de los viajes que realiza con su hermano menor, es necesario que los hijos se involucren en la toma de decisiones, pues son ellos quienes cumplen con la función de jefes del hogar, por lo menos en el aspecto económico. Fernando tiene una relación más cercana con Inti y otros líderes que con cualquier otro joven migrante miembro de una familia más acomodada en La Compañía. De hecho, Fernando participa activamente en la organización de las fiestas comunitarias, a pesar de que su contribución económica no puede ser tan cuantiosa como la de otras familias. En su caso, la edad no es un limitante para adquirir responsabilidades en la comunidad, y su condición de "viajero" no le impide integrarse en los cuadros de liderazgo, porque él ha

demostrado, tanto en el extranjero como dentro de su familia, un sentido de responsabilidad para asumir las cargas financieras como “hombre adulto”, y ha adquirido así los privilegios respectivos.

De este modo, los viajeros, ya sean categorizados en un primer momento como “menos indígenas” por algunos líderes y, sobre todo por los adultos, en la práctica cotidiana encuentran formas de fortalecer lazos dentro de las actividades comunitarias. Sobre todo los que viajan y cuentan con recursos o demuestran su capacidad de responsabilidad en sus familias y en la comunidad. Otro es el caso de los más adolescentes, para quienes la edad es un tema importante, y no necesariamente se incluyen en la red organizativa local como los categorizados como emos. Para ellos existe un “nuevo referente” que no se adscribe ni a los liderazgos locales ni a las prácticas comunes de consumo, sino a una categoría vinculada con una moda juvenil que se discute a continuación.

#### **5.3.4 Masculinidad y grupos de referencia: “los emos son maricas”:**

La conformación de grupos juveniles en las comunidades de Otavalo es bastante heterogénea, y gira en torno a distintos intereses que van desde la música, la religión, la política y la cultura, hasta lo deportivo, lo comunitario y el tiempo de ocio. En esta complejidad de grupos y de categorías juveniles, uno de los referentes más nombrados y controversiales en La Compañía es el caso de los “jóvenes emo”. Este fenómeno va más allá de una “moda de afuera” y, como se argumenta más adelante, este aspecto está articulado en las relaciones de género dentro de sus grupos de referencia, tanto en las masculinidades como en el mercado matrimonial y en las diferencias socioeconómicas.



La categoría emo, en la literatura sobre culturas juveniles a nivel global, emerge en los 1980 y proviene de la palabra "*emotionals*", referente al estilo musical "*Hard-Core-Emotional*". Algunas de las peculiaridades de esta categoría, catalogada incluso por algunos autores como "tribus urbanas",<sup>164</sup> no corresponden con las realidades de Otavalo. Generalmente, entre los y las jóvenes de Otavalo, la categoría emo está más bien relacionada con el tipo de moda expresado en la ropa (pantalones pegados y coloridos), el corte de cabello (que frecuentemente es corto y con un cerquillo que cubre el rostro) y el maquillaje (tez blanca y ojos delineados). El aspecto "emocional depresivo" (reflejado, por ejemplo, en cortes en la piel) que frecuentemente se asocia con este estilo juvenil es casi imperceptible, por lo menos en los jóvenes de La Compañía.

Todo parece indicar que la categoría emo está vinculada con los adolescentes viajeros. Los jóvenes categorizados como emos, son en su mayoría adolescentes, no necesariamente viajan ni se auto-categorizan como tal; sin embargo, las adscripciones que perciben los adultos y los y las jóvenes sí los vinculan con una posición socioeconómica relacionada con el carácter de viajeros. Muchos de estos chicos categorizados como emos disfrutaban simplemente de la moda o les parecía atractiva una estética distinta. Es decir, en su mayoría siguen una forma de vestir y de comportarse que les otorga una imagen diferente o un tipo de rebeldía hacia los adultos. El ser categorizados como emos dentro de sus grupos de pares les permite adquirir una posición más sobresaliente, no solamente por su estilo llamativo, sino también al ser categorizados al mismo tiempo como viajeros.

---

<sup>164</sup> Hernández, por ejemplo, caracteriza el fenómeno juvenil emo de la siguiente manera: "una elección de "preferencias" bisexuales o incluso asexuales en algunos extremos, rasgos de carácter tradicionalmente asociados a la depresión, una forma de ser altamente emocional así como una especie de anestesia de la esfera intelectual y, finalmente, ser poseedores de una estética muy libre que se caracteriza por una mezcla de elementos muy heterogéneos entre sí" (Hernández 2009: 118).

Para muchos adultos la categoría “emo” está relacionada con las “nuevas modas” que a su vez están estrechamente ligadas a estilos “de afuera”, es decir, “que son traídos por los que viajan” (GF Adultos, La Compañía, Enero 2013). Esto es mal visto por los adultos, lo que se refleja en el carácter restrictivo que aplican en sus hogares hacia sus hijos, al no permitirles vestirse como emos. Para aquellos que sí son viajeros y retornan de sus viajes, este hecho es bastante común. Por ejemplo, Richard (16) afirma: “me visto como emo en Colombia, pero en la comunidad no hay chance, mis padres no me dejan”. En este caso, su derecho de vestirse como él prefiera, según que se pudo observar, se ve limitado debido a su dependencia económica con sus padres y su hermano mayor. Los padres se esmeran en que él “no pierda su identidad indígena”; aunque, para Richard no existe esa dicotomía: “lo uno no me quita lo otro: puedo ser, es más, soy emo e indígena” (Richard, Marzo 2011). Otros padres hacen caso omiso de cómo se vistan sus hijos, y lo toman como una moda pasajera. De igual modo, muchos jóvenes residentes se rebelan contra sus padres o simplemente “no les hacen caso”, y siguen la moda emo.

Las chicas jóvenes perciben a los emos como indígenas y viajeros, de forma mucho más positiva que las familias y la gente adulta. Por ejemplo, Rossy (22 años) afirma:

Los emos más hay aquí en la Compañía o Camuendo. Se van de viajes hasta Japón, hasta China, no sé, no sé hasta dónde, pero viajan. Los indígenas viajan, y ahí ellos vienen copiando cómo se viste, cómo son los de allá (Entrevista Rossy, La Compañía, Febrero 2012).

Para los jóvenes obreros que trabajan en las fábricas de Ilumán, Peguche y Otavalo, un emo es también categorizado como viajero y, por lo tanto, como miembro de una mejor posición económica, como “viajeros que tienen plata”. Esto, a su vez, se articula con la etnicidad y se pone en juego su origen indígena.

Fabián (19), un rapero de Ilumán, afirma:

A los emos en nuestro grupo no les queremos ver, porque se hacen hechos los que tienen plata, hechos los buenos. Está mal, está mal que un indígena se cambie a los emos, está mal. Nos hace quedar mal a los indígenas, por eso les buscamos bronca, y ahí se ve que ellos son bien maricas. **(Entrevista con Fabián, Mayo 2012, La Compañía).**

Algunos jóvenes compartieron la idea de que los emos “les hacen quedar mal a los indígenas” (Juan 23 y Diego 24, Ilumán Mayo 2012). De igual forma, se encontraron varios grafitis con frases como “emos maricas” o “emos maricas fuera de Ilumán” (ver foto No. 2), y se registraron algunas actos de violencia contra los emos.



Foto No. 2, Fuente: realizada por la autora, Grafiti en la comunidad Ilumán, 2013

El término "hegemonía masculina" (Bourdieu, 1997) puede iluminar este caso, pues resalta la competencia o la lucha entre hombres (Connell et al., 2000, 98), no sólo por las posiciones sociales que les otorgan el acceso a los recursos y al sexo opuesto (como al mercado matrimonial), sino también por los contenidos mismos de la categoría "masculinidad" (Baur 2008 #927D: 10).

Lo indígena para estos jóvenes obreros está asociado con algún tipo de recursos que no son necesariamente materiales, sino que incluyen un tipo de reconocimiento que sus pares o sus abuelos no tenían. Por lo tanto, es importante construir la masculinidad en torno a la categoría indígena. Esto explicaría la construcción de "lo emo" en oposición a lo masculino; es decir, vinculado a "lo femenino". Esto se evidencia al resaltar las características socialmente definidas como femeninas, como usar pantalones apretados, ropa colorida, etc. Otro aspecto interesante es que "el maquillaje blanco" se construye como contrapuesto a lo "indígena", lo que recuerda también un discurso dominante de lo blanco-mestizos vs. lo indígena, discurso que toma cobra fuerza después de la Independencia y durante el sistema de haciendas (ver capítulo 4.3.3).

Así, lo "otro emo" se feminiza. Esto se expresa en el insulto "marica", que le resta valor social y le otorga a esta categoría una posición jerárquica inferior. En contraste con lo emo se articula lo rapero, lo masculino y lo indígena. Es decir, esta categorización, otorga otros recursos a estos jóvenes para construir su masculinidad e indigeneidad. A diferencia de la forma despectiva que muestran tanto los jóvenes residentes de Otavalo como los jóvenes obreros de otras comunidades al hablar sobre los emos, las chicas más jóvenes en La Compañía y alrededores los perciben como "los más guapos", y son cotizados como parejas potenciales. Esto se confirmó en las expresiones de las chicas al respecto:

-A mí me gustan los emos por la cara linda, por su vestimenta y por lo flacos que son. Tienen zapatos de marca. A mí me gustan por el dinero (Mary, 16).

-A mí por su cariño (Linda, 13) (GF, Chicas entre 13 y 19 años, Marzo 2011).

Esto si bien coincide con una visión de que los emos tienen una posición de bienestar económica más alta que otros jóvenes, también reproduce la idea de lo "femenino", por lo menos en el sentido del "cariño" o su "linda cara", etc.

Esto, sin embargo, se contrapone a lo que piensan otras chicas, especialmente aquellas que son líderes comunitarias o son hijas de familias vinculadas a las organizaciones respectivas. Meche (19) menciona:

A mí no me gustan esos emos, a mí me gustan con trencita y cabello largo. Mi mami dice que tienes que hacerle crecer el cabello porque el cabello es lo que le da fuerzas, fuerzas para trabajar. Si le cortas el cabello se van todas las fuerzas (Entrevista, Meche, 19, La Compañía, Marzo 2011).

Así, a diferencia de las chicas más jóvenes que preferían lo emo, las chicas líderes y residentes afirmaron que "les gustan los de pelo largo", con lo que siguen el ámbito normativo y, con ello, los ideales de lo indígena promovidos en la región. Llevar pantalón blanco, camisa blanca, sombrero y cabello largo es un ideal que coincide con lo "típico indígena otavalo". Uno de estos símbolos, el cabello largo, es promovido entre sus abuelos como un símbolo histórico de ser indio de Otavalo. Las mujeres defienden este símbolo también y argumentan que el cabello largo está relacionado con "la fuerza" masculina. Así, en contraste con lo emo, se construye el "líder" como referente "más indígena". Esto, sin embargo, corresponde a muy pocos jóvenes en La Compañía, que no usan este traje y lo ven como anticuado. Por lo contrario, esto se percibe más en la ciudad de Otavalo, en los líderes del gobierno central, las familias comerciantes y, en general, las clases medias indígenas.

Mientras que conflictos latentes en las ciudades (por ejemplo, las peleas entre raperos y emos) que evidencia que el "origen" a una comunidad rural no es visto como "cool" entre los jóvenes, en las festividades esta relación se vive de manera más apacible. Es decir, que el origen a la comunidad se vuelve un punto de unión entre los grupos de referencia, incluso cuando se llevan a cabo las fiestas de carnaval o Inti Raymi en las comunidades aledañas y los jóvenes (raperos, emos, líderes, etc.) de varias comunidades se encuentran en ellas; por ejemplo, los jóvenes de La Compañía se juntan, así como también los de Camuendo. En este contexto la diferenciación entre los y las jóvenes se basa en su comunidad de origen respectiva, lo cual se expresa en canciones, bailes y otras dinámicas envueltas en los rituales respectivos. "*Soy wuambrakuna* [joven en Kichwa] *de La Compañía*", se escucha en las rondas de baile al ritmo de las canciones del Inti Raymi.

La rivalidad entre los jóvenes varones de La Compañía y los de Camuendo se hace visible en los determinados espacios que ocupan en las festividades, separados unos de otros. En contraste a los conflictos en las salidas nocturnas a la ciudad y las divisiones entre emos, raperos, etc., las confrontaciones rara vez se llevan a cabo en medio de las festividades. Estos encuentros violentos más bien se desplazan a la ciudad o a espacios netamente juveniles, como las plazoletas y los terrenos baldíos cerca de las comunidades. Durante las festividades domina el sentimiento de una especie de "regeneración" de las relaciones sociales, que tienen un origen local que las une. La rivalidad entre jóvenes de Camuendo y La Compañía se expresa a través de otros medios: por ejemplo, en las "tiraditas", que son videos de canciones producidos por los mismos grupos y accesibles por YouTube, o en los eventos deportivos (como los campeonatos de fútbol).

Una de las razones del desplazamiento de estas rivalidades hacia otros ámbitos podría ser la presencia de sus familiares, quienes ejercen un tipo de control en las festividades, mas no acceden a tales medios sociales. Otra razón tiene que ver con la búsqueda de armonía de muchos viajeros, quienes en su retorno ven una posibilidad de socializar con “su gente”. En estos espacios además pueden conocer y pasar tiempo con las chicas jóvenes de su misma comunidad, ya que la misma identificación de wuambrakunas de La Compañía une a los jóvenes en un mismo espacio.

En resumen, mientras las diferencias socioeconómicas en la ciudad y los conflictos en torno a ellas pueden estar articuladas, desde la percepción de los jóvenes, tanto en su origen como indígenas como en su masculinidad (como lo demostró la categoría emo), durante las festividades rurales, su identificación con “su propia comunidad” junta a los grupos de pares tanto femeninos como masculinos y les otorga otros espacios para, por ejemplo, escoger pareja.

### **5.3.5 El matrimonio de la etnicidad con el género**

En el complejo ámbito tanto de la búsqueda de pareja de los jóvenes como de sus decisiones de retorno se evidenciaron las ambivalencias entre sus gustos personales –ligados a sus posiciones individuales como jóvenes, hombres y mujeres–, los discursos vigentes sobre etnicidad y las estrategias familiares.

Si bien, según sus imaginarios étnicos, los jóvenes líderes serían los más cercanos a sus parejas ideales, en las festividades más grandes las chicas evidenciaron su preferencia por los emos. Incluso las mayores, que afirmaron preferir a “los de pelo largo”, se acercaban a o dejaban que chicos emos se acercaran a ellas, siempre que sus familias no estuvieran observando o se encontraran fuera del círculo de control.

En general, se pudo constatar que, si los emos realmente eran también viajeros, la posibilidad de esposar a estas chicas incrementaba, debido a una mejor posición socioeconómica que los líderes. Otro resultado central fue la tendencia de los jóvenes a percibir que ellos/ellas pueden elegir pareja con mayor libertad que sus madres y abuelas.

Blanquita, de 21 años de edad, afirmó al respecto:

Mi mamá me cuenta que antes se casaban más jovencitas. A los 14 años hasta los 16 años ya estaban casadas en ese tiempo [...] La familia mismo sabía decidir: conversaban entre padres, el padre de la chica y del chico, y conversaban sólo ellos y se [los] llevaban [a los novios] nomás a la iglesia para el matrimonio. Así me contaron, pero en este tiempo ya no es así, ahora tengo que escoger yo misma para poder vivir bien. Aunque sí creo que uno se confunde [risas], no se sabe quién. Así nos pasa, y eso me pasó a mi [se ríe] (Entrevista Blanquita, La Compañía, Marzo 2011).

En conversaciones y en grupos focales con las abuelas y las madres relataron cómo “las casaron” y cuán jóvenes eran. Sin embargo, las abuelas afirmaron también lo común que era contraer matrimonio con personas de otras comunidades, a las cuales conocían en las ferias o en sus días de caminata hacia los mercados lejanos. Por ejemplo, la abuela de Blanquita relata que sólo ir a Otavalo y volver tomaba varias horas de caminata y, en el transcurso, se juntaban grupos de comerciantes que seguían el mismo rumbo. Era muy común que varias mujeres regresaran “pedidas”, y que sus futuros esposos acudieran con sus familias a obtener la autorización. (Abuela Blanquita y GF, Madres y Abuelas, Marzo 2012, La Compañía). Esto, como previamente he expresado en el capítulo 4.4.1, demuestra la gran movilidad de la región, en especial la movilidad interna.

Las parejas de los abuelos y los padres entrevistados de La Compañía tenían una mayor flexibilidad al momento de casarse, al menos en lo que concierne a su



origen local. Por el contrario, las generaciones más jóvenes muestran la tendencia de casarse con personas de la misma comunidad y vincularse con un discurso de etnicidad (origen local común y procedencia indígena) para sus decisiones.

Una mujer indígena es “una chica de la casa”, según mencionaron casi todos los viajeros entrevistados. Lo interesante es que este hecho hace volver a muchos jóvenes para casarse exclusivamente en La Compañía con una chica de su propia localidad. Con el fin de analizar esta compleja articulación en las redes familiares, y su condición de edad y género, a continuación muestro distintos casos de vida de mujeres jóvenes relacionados al matrimonio y sus decisiones de retorno. El primer caso, sobre Carolina (residente en Colombia, ver también 5.1.4), resume la situación de jóvenes viajeras que no están interesadas en regresar a La Compañía, o que no conciben un proyecto de vida allí, por lo que buscar pareja no representa un momento central en su vida por ahora.

En Bogotá ella viaja sola y tiene más oportunidades de salir por las noches, aunque no lo haga muy seguido porque su trabajo le demanda mucho tiempo. Aunque ella en la ciudad de Otavalo también podría salir, allí “se siente distinta y no se siente a gusto”. Carolina disfruta de la Ciudad de Bogotá, la siente como su “hogar”. Otavalo para ella es un lugar para ir de vacaciones y visitar a sus abuelos. Sus perspectivas a futuro están centradas en su negocio, por lo que no le interesa estudiar, y menos aún casarse o tener hijos. Sin embargo, su condición de género en la propia familia es central para entender su decisión de no retorno. Su hermano, en contraste, quiere conseguir una novia en Otavalo, porque ahí “sale con sus amigos y la pasa mejor que en Bogotá” (Iván, 19 años, Bogotá, Sep. 2013). Él experimenta más reconocimiento en Otavalo, tanto de sus amigos viajeros como de las chicas. Allí frecuenta las discotecas de y, a diferencia de su hermana, cuenta con libertades para salir, porque no tiene que pedir permiso a sus padres.

El segundo caso, de Marina (viajera hacia Chile, regresa una o dos veces a La Compañía), es bastante peculiar y se asemeja al caso expuesto de Fernando (ver capítulo 5.3.2). Ambos son primogénitos y se hicieron cargo de sus hermanos menores. Permanecen vinculados a su familia extensa, a su vecindad y a los líderes comunitarios. A diferencia de Fernando (viajero a Colombia, regresa cuatro o cinco veces por año), Marina sólo regresa sólo un par de ocasiones al año. Esto no se debe a su dependencia con sus empleadores, como es el caso de Lizbeth y Sandra, quienes están vinculadas a un contrato como empleadas domésticas.

Aun si Marina no tiene ningún vínculo con alguna familia empleadora en el lugar de destino, su situación económica es más precaria. A pesar de ser independiente, ella recién incursionó en la venta informal en las calles. Durante esta fase conoció a un chico "viajero" de La Compañía en Colombia. En su último retorno a La Compañía (2013) anunció que quería casarse con él y seguirían viajando por Colombia y Chile, haciendo crecer el negocio y apoyando a su hermana y su familia. Un año después (2014) Marina había retornado y estaba viviendo con sus padres, se había quedado embarazada y había abandonado a su esposo. Después de varios meses, el esposo de Marina llegó a La Compañía y la familia de Marina no lo recibió, "por haber dañado el nombre de la familia" (Mamá de Marina, Febrero 2014). Marina le rogó a su madre que lo aceptara, pues ella no quería volver donde sus suegros. Ella había tenido un aborto por el maltrato que recibió de su suegra durante su estancia en Bogotá, apenas días después de su boda.

Mi suegra me botaba la comida, me pegaba, diciendo que soy karishina y que soy una cualquiera por salirme de mi casa sin casarme. (Entrevista Marina, La Compañía, Marzo 2011)

Marina explicó que, antes de casarse, su novio le había obligado a vivir en la casa de sus padres sin pedir previamente la mano o el permiso a ninguna de las dos

familias. El conflicto empeoró una vez que ella había regresado donde sus padres, ya que la familia del novio ni siquiera había entregado el “mediano”<sup>165</sup> a la familia de la novia. Su tío (hermano mayor de su madre) intervino desde España, pidiendo respeto por su “cultura indígena”. Según la familia de Marina, esta familia migrante ni sabía lo que son las “buenas costumbres indígenas a pesar de que también son de aquí” (Tío de Marina, Otavalo/Madrid, Junio 2012).

Después de varios meses, la familia del novio entregó el mediano (pan, plátanos y un toro), y se apaciguaron las relaciones entre las dos familias. Marina se quedó donde sus padres y su esposo va y viene de Colombia; por lo menos hasta que el bebé crezca y Marina pueda acompañarle de nuevo. Como éste, en muchos otros casos las parejas jóvenes “encargan sus hijos” a sus padres, continúan su actividad comercial en Colombia y colaboran económicamente para toda la unidad familiar, lo que también influye en sus decisiones de retorno. Si bien para los padres esto significa una carga por su situación económica precaria, les conviene de una u otra forma hacerlo, porque así aseguran el ingreso para toda su unidad familiar. La pareja joven, si tiene posibilidades, frecuentemente se hace cargo no sólo de los gastos de sus hijos, sino de toda la unidad familiar extendida. En otros casos, las mujeres viajeras no quieren dejar a sus familias ni a sus hijos, y se quedan permanentemente en La Compañía, mientras sus esposos siguen viajando.

En el caso de las líderes, el hecho de que esposen a un viajero tampoco significa que tengan que viajar y dejar la comunidad. Sin embargo, depende mucho de las decisiones en pareja y las estrategias familiares de lado y lado, como se problematiza en los dos siguientes casos.

---

<sup>165</sup> El mediano es una especie de “dote” no solamente para la familia de la novia. Se da tanto en la pedida de mano como cuando se pide el padrino de un bautizo.

El caso de Estelita demuestra que, pese a haber esposado a Inti, y ser ella quien le abra las puertas a este joven, debido a la influencia de su familia en La Compañía, no pudo seguir de líder "juvenil" por su estatus de casada, aunque adquirió una posición de secretaria de la presidencia de su marido. A pesar de que ella asumía roles administrativos de bastante responsabilidad seguía siendo sólo la "mujer del líder". Este hecho, sin embargo, no le molesta, es más, le da el tiempo para criar a sus hijos. Estelita es la mano derecha de Inti, y aún si no es la cara "oficial", entre las mujeres cumple un papel central en la organización de todo evento en la comunidad. Las mujeres son parte activa del liderazgo comunitario, e incluso la actual presidenta de la asociación es actualmente la esposa de unos de los líderes de la misma. La organización de mujeres apoyó su candidatura y le permitió ganar las elecciones. Una joven soltera no hubiera podido llegar a este puesto, ya que el matrimonio sigue siendo una estrategia central tanto para ser líderes comunitarias como para migrar.

A otra joven residente de La Compañía y líder comunitaria, Anita, un repentino embarazo le impidió seguir con sus actividades en las reuniones comunitarias, regionales y religiosas. Los rumores que la calificaban de "pobre Anita" insinuaban que se había casado con alguien que viaja a Colombia, "mal educado y que no respetaba las tradiciones indígenas, porque, engañándola, la subió al taxi y la llevó a su casa" (Tía y conocida de Anita, Octubre 2013). El que el novio la "llevara a su casa" sin permiso de su familia, al igual que en el caso de Marina, fue el punto de conflicto entre las familias involucradas. Una vez que esto ocurre, se intenta reconstruir las relaciones entre las familias mediante la entrega de un mediano por parte de la familia del novio, con el fin de disculpar el daño provocado. Esto, a su vez, cierra un pacto de matrimonio en caso de que la familia de la novia acepte, lo cual ocurre en casi todas las ocasiones, porque tener un bebé fuera del matrimonio es una deshonra aún mayor.

Según las mujeres adultas que sabían del caso, que el joven viajero la “haya sacado de su casa” significa que la mujer ya no es pura en el aspecto sexual, por lo que pierde el derecho de casarse por la iglesia, y solamente le queda la opción del “civil”. Casarse por el “civil” significa cumplir una serie de formalidades en la ciudad de Otavalo, en donde la familia y los conocidos más cercanos acompañan a los novios. En el registro civil todo el acto es en español y estandarizado, el jefe de ceremonias es mishu y habla tan rápido que a veces los padres de los jóvenes no entienden las indicaciones. Toda la atmósfera en general es rápida y tensa. Los abuelos están distantes, muchos de ellos no entienden el español y no participan del acto.

La verdadera fiesta familiar y la celebración comunitaria gira alrededor de la ceremonia eclesiástica. Para las personas adultas, en especial para las mujeres, es muy importante el matrimonio por la iglesia. “No casarse por la iglesia” es razón de “chisme” entre las mujeres y hombres de la comunidad. Para Anita esto tiene consecuencias en su vida social, pues, a diferencia de su esposo que, aunque sea mal visto, podrá seguir con sus actividades cotidianas. Anita no podrá asistir a ninguna actividad comunitaria y tendrá que ir a las misas esporádicamente o a escondidas, porque no quiere ser vista en espacios públicos. Esto se debe a que ella prácticamente deja de ser la “chica de la casa”, hecho que se difunde rápidamente entre los miembros de la comunidad, más aún al tratarse de una chica tan conocida y valorada socialmente. Mediante los rumores de los que tanto los jóvenes como los adultos participan, muy pronto todos estuvieron al tanto del caso y Anita perdió el respeto como líder, como mujer y como indígena. Casi enseguida decidió irse de viaje con su esposo (2014), llevándose a su hijo con ella. Hasta 2015 no había noticias de su lugar de destino en Colombia y su familia desconocía su paradero.

El siguiente caso muestra cómo las estrategias familiares y de las mismas jóvenes pueden influir en las decisiones migratorias y en la percepción de la etnicidad. Blanquita es una joven líder, residente de La Compañía, quien se enamoró en 2013 de un joven viajero de 19 años de edad. Óscar es un chico de Camuendo, una comunidad aledaña a La Compañía, y es categorizado como emo. Él y su familia comercian en Popayán-Colombia y tienen sus propias redes comerciales de ropa desde hace 20 años. Óscar es el hijo menor de la familia, mas es el encargado de llevar y traer la mercancía (ropa de todo estilo) a Popayán. Con las ganancias que obtiene del negocio, Óscar regresa y se encarga de comprar más mercancía, ya sea en Otavalo, ya en la frontera con Colombia (Ipiiales). En las fiestas del carnaval y el Inti Raymi siempre regresa para “celebrar con sus amigos las fiestas”, la mayoría de veces su familia regresa con él. Blanquita y Óscar se conocieron en las fiestas del Inti Raymi por un corto tiempo y, a pesar de las resistencias familiares y comunitarias,<sup>166</sup> decidieron casarse.

Una vez presentados los casos, volvemos a los dos hallazgos fundamentales para dar algunas pistas sobre la tendencia de los jóvenes a casarse con la gente de su misma localidad: la preferencia por los emos/viajeros como parejas potenciales por parte de las chicas; y, por parte de los chicos, la vinculación de la feminidad indígena con la categoría “chicas de casa”.

La primera pregunta, en ambos casos, tanto para el de Blanquita como para el de Anita, es por qué casarse con un viajero. Si consideramos la triple jornada (ver capítulo 4.2.4) que estas líderes llevan a cabo en la comunidad, la estrategia de

---

<sup>166</sup> Varias personas en la comunidad no estaban de acuerdo con el matrimonio de Blanquita, incluyendo a su familia. Los líderes del cabildo no hablaban del tema directamente; sin embargo, corrían rumores sobre la familia de Óscar y su característica de “no ser gente honrada, que además toma mucho [alcohol]”. Óscar había adquirido el permiso del papá de Blanquita y su hermano mayor, porque Blanquita se los había pedido previamente. Para mi sorpresa, la familia lo había asumido sin resistencias a pesar de que habían manifestado su desacuerdo.

casarse con un “viajero”, quien no está tan vinculado a la comunidad, puede darles otras oportunidades que no tendrían al esposar un líder comunitario: a) viajar y renunciar a sus responsabilidades con la comunidad y su familia extendida, con la legitimación de estar “casada” y formar familia propia; b) permanecer en La Compañía y, gracias a la presión comunitaria y de su familia, lograr que su esposo acceda a esta decisión.

Mientras Anita optó por obvias razones por la primera (para evitarse todo el escándalo social), Blanquita escogió la segunda alternativa. Blanquita pensó que podría conservar en un principio su puesto de trabajo y su posición de líder comunitaria. Sin embargo, una vez casada y con un bebé recién nacido, ella misma afirmó que “su esposo está mucho más avanzado que ella” (refiriéndose a conocimiento administrativo), por lo que, según ella, sería mejor que él ocupara el puesto. La cooperativa le otorgó a su esposo el empleo de Blanquita, mientras que ella se ocupaba del cuidado de su bebé.

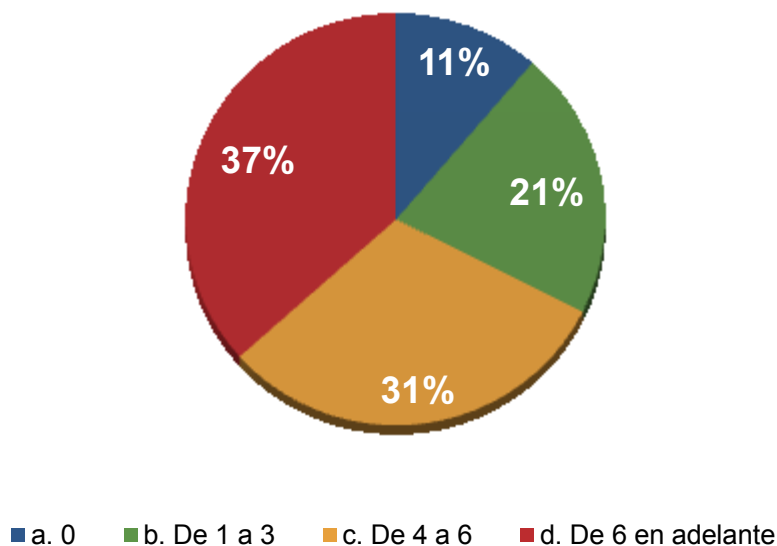
Ambos obtuvieron un cuarto independiente en la casa de los padres de Blanquita, mientras construían su propia casa con la ayuda de la familia y la cooperativa, en el terreno que heredaría Blanquita de sus padres. Óscar, al optar por seguir viajando a Colombia en las temporadas altas de comercio, puso en claro las limitaciones de Blanquita con su nuevo estatus de casada: “ella ya no podría estar en la danza como antes ni tampoco salir todo el tiempo”. La cooperación entre instancias comunitarias y familiares, permitió que la pareja joven tuviera un tipo de estabilidad, por lo menos al comenzar su núcleo familiar.

En el caso de Anita, su embarazo previo al acto de contraer matrimonio provocó el rechazo social, y tuvo que optar por esconderse y dejar cualquier actividad colectiva. Su estrategia fue irse de viaje y no regresar, por lo menos hasta que se apacigüen los rumores. Marina, en cambio, en un principio optó por quedarse con

la familia de su esposo en Colombia, recibiendo maltratos físicos y psicológicos, y posteriormente decidió regresar con su familia en La Compañía, a pesar de los rumores y las limitaciones de sus privilegios de independencia. Tampoco tenía otra opción para quedarse con su niño pequeño. El apoyo de los padres, aunque no tengan un buen concepto de las familias migrantes de sus esposos y se hayan generado conflictos entre ellas, fue importante para el cuidado de sus bebés. Esto puede ser interpretado como una estrategia familiar para mantener la ayuda económica que Blanquita y Marina brindaban al hogar. Si la pareja o sus hijos se quedan dentro de las familias que, en su mayoría cuentan, con más de seis hijos (ver Gráfico No.5), es más probable que contribuyan a los gastos familiares generales.

### Ilustración 5

#### ¿Cuántos hermanos tienes?



Fuente: Encuesta de la autora en La Compañía, Pregunta No. 7, 2012.



Así se desarrollan varias estrategias para salvaguardar su patrimonio al articularse en las redes de cuidado familiares.<sup>167</sup> Si bien, en el caso de Anita, esto no fue posible, debido al escándalo provocado por su embarazo, la asociación comunitaria y la cooperativa desarrollan estrategias para no perder sus cuadros de liderazgo. Por ejemplo, transfirieron el trabajo oficial de Blanquita a su marido y, de esta forma, vincularon a la pareja con la asociación. A su vez, la familia y la asociación otorgaron privilegios a Blanquita que posibilitaron su relativa independencia con su nueva familia, a cambio ella mantiene sus obligaciones y responsabilidades con el trabajo en la asociación y en la comunidad en general.

Además, si bien es cierto que existen deberes y derechos relacionados a los distintos estatus y orientados a mantener el patrimonio familiar (Bourdieu, 2004), otras razones pueden determinar las decisiones y estrategias de las jóvenes. Una de ellas puede ser el librarse de su familia y/o evitar la presión social comunitaria al irse de viaje (como en el caso de Anita). Otra opción puede ser ponerse en cierto sentido en contra de las normas establecidas en cuanto a las categorías de etnicidad definidas por los adultos. Por ejemplo, Blanquita, al escoger casarse con Óscar, un joven emo que provocó tenciones familiares, y no con un líder comunitario, puede estar realizando un acto que puede leerse como “rebeldía”.

Una de las razones de fondo que fortaleció su decisión fue el deseo de tener una opción para salir de la comunidad. Ella acentuaba siempre en las entrevistas su deseo de viajar y seguir a su marido. Casarse con un líder le quitaría esa opción. El

---

<sup>167</sup> A pesar de que su familia le había aconsejado que, en caso de que Óscar viajara, se fuera con él, porque una “mujer sigue a su marido a donde vaya”, Blanquita optó por tener a su bebé en su casa y en su comunidad, y no en Colombia, en la casa de la familia de Óscar. Su dilema estaba entre quedarse y sentirse segura o irse y estar con su pareja y la familia de su pareja en Colombia. Dilema al que varias chicas líderes de la comunidad se confrontan dependiendo de los campos sociales, en los que se evidencian las distintas estrategias tanto de las y los jóvenes como de sus familias y miembros comunitarios.

caso de Blanquita, no es una excepción. De las 12 líderes comunitarias que eran responsables de grupos juveniles de todo ámbito en la Compañía, en los cuatro años de mi investigación, nueve optaron por casarse con emos. En la actualidad, existe la preocupación de no contar con líderes juveniles que asuman las actividades culturales (como danzas y eventos para niños y jóvenes) y que vayan formándose para después asumir cargos en las asociaciones, cabildos u organizaciones religiosas.

La falta de liderazgo en la comunidad puede explicarse por el alto grado de preferencia de esposar a los viajeros, tanto del lado de las chicas, para buscar mejores perspectivas (en el caso de las migrantes), y de las líderes (para liberarse de las cargas comunitarias y salir de la comunidad). Sin embargo, este fenómeno, además de estar relacionado con las decisiones migratorias involucradas, tiene que ver con la condición de ser mujer en la localidad. Los jóvenes viajeros están convencidos de encontrar a la "verdadera mujer indígena" en sus propias localidades.

La autenticidad de estas mujeres, sin embargo, es decir, la construcción del origen común "local" entre estos jóvenes y las "verdaderas mujeres indígenas", está articulada en la dominación de género en el ámbito doméstico. Lo kichwa-otavalo, creado y promovido desde la urbe otavaleña, si bien influye en los imaginarios rurales sobre qué es ser indígena, no coincide con las realidades de los jóvenes en las comunidades rurales. Lo real es poder casarse con chicas extranjeras o chicas de la propia Compañía; la élite urbana es inalcanzable.

Las extranjeras podrían querer casarse con estos jóvenes viajeros. Sin duda, el hecho de ser kichwa-otavalo en el extranjero les da un matiz exótico sexualizado, atractivo para muchas mujeres en el exterior, incluso en Colombia. Algunos jóvenes tienen novias bogotanas; sin embargo, la mayoría no pensaría en casarse con ellas.

Las gringas son “perdidas” al igual que las mestizas; es decir, están “fuera de lugar” o “fuera de casa”, lo que las hace impuras en el aspecto sexual. Las indígenas de La Compañía, en cambio, “están en casa”, y eso garantiza que no han tenido contacto sexual, gracias al control social familiar. Por esta razón, los viajeros prefieren a las residentes en lugar de las viajeras, debido a la idea de que las chicas “móviles” podrían estar menos controladas por sus familias.

Así se construye la idea de que las verdaderas mujeres indígenas son las “chicas de la casa”. En esto coinciden los líderes, quienes, sin embargo, también esposarían a una viajera “si tiene plata”, y quienes igualmente sienten los deseos por aventuras sexuales que no se diferencian estrictamente de la movilidad de las mujeres. Es en el momento y de “sentar cabeza” que los jóvenes varones eligen a una “chica de la casa”. Es decir, la garantía de que estas chicas sean auténticas indígenas es el control familiar. Existe la idea de que bajo un mismo techo la familia se encarga de la mejor forma de “cuidarlas” y protegerlas. Así, mientras los varones viajeros sigan convencidos de que las verdaderas chicas indígenas estén en su misma comunidad y retornen a esposarlas, y las chicas residentes tengan la expectativa de mejorar su estatus casándose con un joven viajero, se aseguran las probabilidades de que la mayoría de jóvenes forme parte de la migración circular en condiciones precarias.

## **5.4 Conclusiones sobre la construcción del origen, el lugar y “la comunidad”**

Las preguntas a discutir en esta sección se centran en cómo y dónde se construye un origen común vinculado a la idea de “la comunidad”. Las voces críticas de recientes estudios sobre juventudes indígenas y diferencias generacionales en áreas rurales advierten que la discusión sobre el espacio transnacional desvincula

frecuentemente la cuestión central sobre la propiedad y acceso a la tierra, la cual formaba parte central de los debates agrarios en contextos de la Reforma Agraria (Radcliffe & Webb, 2015). En este punto es imprescindible resumir la perspectiva y el significado simbólico que tienen las tierras y los territorios para los y las jóvenes de La Compañía.

La tenencia de la tierra como símbolo de poder y de estatus sigue siendo un tema importante, aunque existen diversas percepciones entre jóvenes y adultos. Comprar tierras para la gente joven está relacionado con la formación de un hogar, más que con la agricultura. Las tierras disponibles para la compra son chacras con tamaños cada vez más reducidos y a precios bastante elevados, que han llevado a una sobre inflación de los precios. La situación de sus abuelos fue distinta, ya que se organizaron para poder comprar las tierras que se liberaban a partir de la Reforma Agraria. La situación de sus padres se asimila más a la situación actual. Ellos formaron parte de las filas de jóvenes asalariados que fueron empujados por el auge petrolero de las décadas de 1970 y 1980. Esto los obligó a ejercer la presión colectiva y fortalecer, formar y recuperar las cooperativas de la década pasada, pero esta vez con fines lucrativos.

El significado de la tierra es, más que una característica inherente de los otavalo, un producto de sus valores como comerciantes o "trabajadores", y tiene que ver tanto con las estructuras semi-feudales que se basaron en las estrategias de expansión de los latifundios, para las que la tierra era un bienpreciado de sobrevivencia, prestigio y poder. Por otro lado, el significado de la tierra tiene que ver con el surgimiento de la etnicidad en la región. Los jóvenes nacidos en esta década afrontaron la crisis de la dolarización, en la cual lo previamente adquirido a través de sus trayectorias comerciales en Colombia ya no rindió para comprar tierras, sino para cubrir gastos familiares para la sobrevivencia.

Esto podría explicar el anhelo de los jóvenes por formar su propio hogar, más que por buscar amplios terrenos para la agricultura, lo cual se vuelve insostenible. Además, con la precarización de la situación familiar, las familias extendidas se vuelven más comunes y el abandono de los hermanos pequeños por el aumento de carga laboral de sus padres otorga una mayor responsabilidad económica sobre los y las jóvenes. La migración se vuelve una de las estrategias más comunes y una de las únicas posibilidades en la región. Esto explica por qué la construcción de un hogar está ligada a la frecuente idealización de la familia por parte de los y las jóvenes viajeros. Desde mi caso de estudio, entonces, las tierras son una parte central de las protestas sociales y de sobrevivencia generacional; más bien, para las y los jóvenes, éstas tienen que ver con la posibilidad de formar un hogar. Las tierras les dan la oportunidad de construir “su casa” y ocupar un lugar dentro de la familia.

La idea misma de territorio por fuera de los límites nacionales se hizo evidente en el caso del Cabildo Kichwa en Bogotá. Este cabildo se conformó con un origen kichwa-bogotano, lo que se refleja en la exclusión de jóvenes migrantes que no tienen este estatus de residentes. La noción de territorio en este espacio laboral es ambigua: por un lado, los jóvenes comerciantes informales tienen que defender constantemente su espacio de trabajo, no solamente frente a las autoridades locales, sino también frente a las familias otavala previamente establecidas; por otro lado, se promueve un Cabildo Kichwa-Otavalo con una noción innovadora de territorio y gobierno local, que distribuye los recursos estatales a un número reducido de familias con la ciudadanía colombiana.

El origen ecuatoriano no es importante en este caso, ni tampoco basta con reconocerse como “kichwa-otavalo” para obtener beneficios, sino que más bien el acceso a este cabildo se obtiene al demostrar oficialmente un origen indígena kichwa-bogotano. Por lo tanto, no es que los jóvenes no tengan el interés de

participar en el cabildo, sino que más bien el acceso a éste no está reconocido como un espacio al que sientan un tipo de pertenencia política o social. Por lo tanto, los jóvenes informales tienen muchas menos oportunidades de competir con los residentes bogotanos, previamente establecidos tanto en la producción como en el comercio informal.

Los recursos son un tema central para entender los procesos de legitimación de estos espacios. Casos como el Cabildo Kichwa en Bogotá demuestran que la figura del Gobierno Indígena puede redistribuir recursos y organizar programas sociales para su población, así como que la noción de territorio planteada por las familias migrantes distribuidas en toda la ciudad de Bogotá puede ser "tolerada" por los municipios. Es decir, la autoridad del cabildo no está necesariamente vinculada a un territorio unitario, y recibe recursos estatales directos para sus autoridades y programas sociales, contrario a lo que ocurre con lo establecido para las comunidades indígenas dentro de la organización jurídico-administrativa ecuatoriana. Éstas no reciben ningún tipo de recursos estatales directos, sino mediante proyectos y organizaciones internacionales de desarrollo.

El caso de La Compañía demuestra que, contrario a lo pensado en Latinoamérica sobre los cabildos como inherentes a formas indígenas específicas de organización social, éstos adquieren su legitimidad en la agencia de los líderes, basados en la construcción de un origen "indígena". En la actualidad, si bien algunos líderes siguen trabajando en organizaciones comunitarias y en proyectos de desarrollo o en la promoción cultural, este tipo de organizaciones y proyectos no tienen el alcance ni el financiamiento que solían tener en los 1990. El gobierno central tampoco tiene un alcance en cuestiones de recursos y prioridad de política pública hacia las comunidades rurales. Por lo tanto, la falta de oportunidades laborales y/o la carga excesiva de actividades comunitarias y familiares, especialmente para los

cuadros de liderazgo femenino, podría ser una explicación de la disminución de cuadros de liderazgo juvenil.

Así, el rol del cabildo, en mi caso de estudio, no coincide con la concepción de una "organización sociopolítica propia de las formas de gobierno indígena" (Almeida, 1981; Guerrero & Ospina, 2003), frecuentemente planteada en la literatura sobre comunidad indígena andina. Tampoco puede ser concebido como una organización sociopolítica "erosionada" por las transformaciones de las comunidades rurales (ver capítulo 2.1.2) (por ej. Martínez, 1988, p. 178). El cabildo en La Compañía es cambiante y depende del contexto histórico, de los líderes que asuman el poder y de su articulación con las organizaciones en la localidad.

La complejidad que los procesos migratorios establecen en los espacios rurales en Otavalo, no lleva a la erosión de la "comunidad indígena", sino que más bien devienen en otras formas de organización social y económica. Para estas formas de organización es necesario tomar en cuenta que ser joven está ligado a sistemas de relaciones articulados en diferentes ámbitos de interacción, que pasan por instituciones como la familia, las Iglesias, la escuela, los espacios en los que se producen y movilizan recursos y los espacios en los que se ejercen las prácticas políticas, como, en mi caso de estudio, el cabildo y las organizaciones religiosas. Si partimos de la idea de que la comunidad es "producida", y consideramos la importancia de la tierra y del territorio, es importante distinguir tres frentes dentro de los cuales opera esta construcción: el espacio físico, el rol de las autoridades estatales (Colloredo-Mansfeld, 2009, p. 117) y lo que yo llamo el campo de disputa por la definición de las categorías en torno a un origen común, es decir, comprender a un nivel simbólico la pregunta acerca de ¿quién es más indígena?.

En esto sentido, a diferencia de la migración y de la movilidad, lo que sí es "nuevo" es la importancia de construir un discurso "indígena" que se refleja en los

proyectos de desarrollo, en las fiestas, en las organizaciones religiosas, y que pueda tener consecuencias en las jerarquías internas de la localidad. Por ejemplo, en cuanto a la edad, si bien las personas mayores que lideraron luchas políticas en los 1980 son un símbolo de sabiduría y muchas veces tienen un rol central en las ceremonias, en las prácticas concretas políticas o de "gestión de recursos" no cumplen un rol central, ya que se habla otro "idioma". Esto no sólo concierne a su falta de conocimiento del español, sino en general a la forma en que varios proyectos se justifican; por ejemplo, con el fin de "preservar la cultura indígena" o "difundir la cultura kichwa-otavaleña", categorías que para las personas mayores son nuevas. No es coincidencia que los protagonistas de la justicia indígena y de las fiestas comunitarias sean los jóvenes migrantes aliados a familias que "recuperaron" conocimientos de sus "ancestros", como he señalado en el capítulo 5.2.2.

La construcción de un "origen" indígena y de un "lugar determinado" también se evidencia en las relaciones de género y en la manera de escoger pareja en el mercado matrimonial. Otro aporte importante desde esta perspectiva tiene que ver con las negociaciones en cuanto a las normativas relacionadas a las categorías basadas en la etnicidad y el género.

De igual forma, los grupos de referencia han sido invisibilizados en la discusión sobre la etnicidad de los kichwa-otavalos, a pesar de que algunos de estos aspectos son considerados al momento de analizar la migración y procesos identitarios en Otavalo (ej. Maldonado, 2002). Asumir un origen como viajeros comerciantes desde la época pre-colonial no ha llevado a profundizar el análisis dentro de los grupos de referencia de los jóvenes otavalos. Sin embargo, estudios migratorios sobre segundas y terceras generaciones a nivel internacional advierten



que estos factores pueden determinar procesos de diferenciación étnica (ej. Baldassar, 1999; Ungruhe, 2010).

Los jóvenes que regresan o deciden migrar pueden estar influidos por la fuerte presión social que experimentan, no solamente dentro de sus familias y su comunidad, sino dentro de sus grupos de referencia.<sup>168</sup> Es decir, es principalmente en los grupos de referencia<sup>169</sup> que se demuestra "su éxito" como migrantes, tanto entre sus pares masculinos como entre sus pares femeninos. Keijser (2003: 42), en un estudio general sobre jóvenes rurales en América Latina, afirma incluso que los migrantes pueden ser un referente más central que sus padres o abuelos. Esto se demuestra, por ejemplo, en las preferencias de las chicas por "los viajeros", lo cual, si bien está relacionado con categorizaciones sobre los otavalo viajeros, que les brindan una mayor aceptación entre sus grupo de pares, también está ligado a diferenciaciones socioeconómicas concretas, lo cual se evidencia en el matrimonio.

El matrimonio es una razón importante de retorno en La Compañía, como algunos autores lo han confirmado para otras regiones rurales (ej. Massey et al., 1993). Sin embargo, si consideramos las diferencias de género, es evidente que los patrones de emparejamiento y la institución del matrimonio están frecuentemente sujetos a reglas diferentes o más rígidas, sobre todo si la reproducción de un supuesto "origen común" está en juego. Como he demostrado en el capítulo 5.1.4, mientras que para las mujeres jóvenes el matrimonio puede ser tanto una estrategia de retorno a la comunidad como de desvinculación de la misma, para los hombres jóvenes el matrimonio es una razón primordial de retorno a La Compañía.

---

<sup>168</sup> Ungruhe demuestra, para el caso de migrantes retornados de una zona rural en Ghana, que los grupos de referencia entre jóvenes son fundamentales para la explicación del por qué los migran y todavía más para entender por qué regresan continuamente (Ungruhe 2010).

<sup>169</sup> Los grupos de referencia se definen para este trabajo, al igual que lo hace Baldassar, no solamente como "una comunidad moral" con autoridad propia y/o paralela a la familiar, sino más bien como un campo social, en que se renegocian y transforman las expectativas familiares, sociales y comunitarias (ej. Baldassar 1999, p. 4).

Adicionalmente, el matrimonio permite a los jóvenes "sentar cabeza" y marcar el comienzo de una nueva unidad doméstica fuertemente vinculada con su localidad, ya que muchos jóvenes expresaron su deseo de "vivir donde nacieron". Los terrenos en La Compañía han subido de precio y son bastante apetecidos por jóvenes migrantes. El matrimonio brinda acceso a las parejas jóvenes para heredar terrenos y, como he mencionado previamente, existe una fuerte tendencia a contraer matrimonio entre parejas de la misma comunidad. Cuando los y las jóvenes retornan en la época de fiestas comunitarias (Carnaval, Inti Raymi) aumentan significativamente las cifras de los matrimonios. La preferencia por los matrimonios con personas de la misma comunidad puede afianzar las relaciones de desigualdad social, a la vez que sirve a jóvenes viajeros para acceder a más recursos en la comunidad.

Además del vínculo con la circulación migratoria, el matrimonio se articula en la construcción de la etnicidad, la cual a su vez está fuertemente ligada a las relaciones jerárquicas de género, lo que se refleja en las preferencias de los viajeros por las "mujeres indígenas" de su misma comunidad. Sin embargo, la categorización como mujer indígena está, a su vez, estrechamente asociada al control social y sexual de las mujeres jóvenes; es decir, lo que prima para categorizarlas como indígenas es su condición como "chicas de la casa", más que una característica étnica *per se*. Las jerarquías de género en cuanto al incremento del control social y sexual de las mujeres se fortalece a través de la construcción de un origen común (tanto por kichwa-otavalos como por miembros de La Compañía).

En conclusión, en cuanto a cómo se percibe la comunidad, los y las jóvenes han conseguido otro tipo de vínculo espacial. Si bien ellos también compran terrenos y tratan de consolidar su "casa" en su comunidad de origen, la alta demanda y el alza de precios por las tierras no les deja otras alternativas que legitimar de otra forma

su espacio. Por ejemplo, esto sucede a través de la exacerbación de la masculinidad en los varones, y la imposición de un determinado rol de género para la mujer, con la esperanza de que las “verdaderas indígenas” sean las “mujeres de casa”. De este modo, las familias cumplen un rol central para educar a las “chicas de la casa”, que son fuertemente idealizadas por los y las jóvenes que viajan.

Las mujeres compiten también por un reconocimiento y respeto en sus múltiples ocupaciones, que incluso recaen más en ellas que en los jóvenes varones. El formar un hogar en la comunidad les da, tanto a los hombres como a las mujeres jóvenes, un lugar fijo en la misma, lo que impide que pierdan el espacio de “descanso” o de seguridad familiar en su localidad, así sean móviles. Esto, a su vez, coincide con un imaginario del Estado-nación moderno que consiste en vincular un origen (ser indígena) con un territorio determinado (la comunidad indígena), y refleja las políticas de etnización de las élites indígenas de Otavalo, que logran expandir la categoría indígena kichwa-otavalo. Sin embargo, esta vinculación de los jóvenes con su localidad muestra también estrategias de sobrevivencia en medio de una aguda diferenciación socioeconómica en la región y bajo una complejidad de relaciones de poder en torno a la familia, las relaciones generacionales y el género.

## 6. Hallazgos centrales: pertenencia, etnicidad y origen.

La investigación problematiza las perspectivas teóricas sobre los espacios transnacionales y sobre la comunidad indígena en el Ecuador (capítulo 1.3). Como demuestra el presente trabajo, estas perspectivas explican limitadamente los procesos de construcción de pertenencia en La Compañía. Desde la primera perspectiva que toma en cuenta los debates sobre la transnacionalidad, si bien se plantea el "territorio" como un lugar indeterminado y por fuera de las fronteras nacionales, esta aseveración conlleva un deslindamiento de la discusión en torno a su vínculo con el Estado-nación moderno. En esta investigación se muestra cómo la misma idea de "lo indígena otavalo" no puede ser comprendida exclusivamente desde afuera, sino que es necesario observar desde dentro del mismo proceso de formación del Estado-nación (capítulo 4.3).

En la segunda perspectiva, la idea de una comunidad indígena se concibe como una entidad "fija" en un territorio determinado, con formas propias de organización social y política (capítulo 2). Esta perspectiva no coincide con las realidades observadas en la localidad de estudio. En primer lugar, el rol del cabildo, en mi caso de estudio, no coincide con la concepción de una "organización sociopolítica propia de las formas de gobierno indígena" (Almeida, 1981; Guerrero & Ospina, 2003) ni con una visión del cabildo o la comunidad (lo cual, como argumento en el capítulo 2.1.2, frecuentemente no se diferencia). El cabildo en La Compañía es cambiante y depende del contexto histórico, de los líderes que asuman el poder y de su articulación con las organizaciones en la localidad. Por lo tanto, no se puede

concebir las comunidades indígenas como unidades inmóviles o “territorializadas” en un mismo lugar y subrayé la acentuada movilidad, así como las diferencias socioeconómicas propias de este período histórico.

Una segunda línea argumentativa, tiene que ver con el vínculo con el origen y la consideración de diferenciaciones de género y edad para su construcción. Argumenté que la distancia no necesariamente provoca una estrecha relación con las localidades en esta región, sino que tanto los intereses económicos como las estructuras familiares pudieron haber influido en este proceso.

Además, la evidencia empírica de esta investigación demuestra que los continuos retornos hacia La Compañía, si bien implican un fuerte vínculo con su comunidad de “origen”, no son equivalentes a la pertenencia o a la etnicidad. Es decir que, estos retornos no necesariamente implican un tipo de pertenencia o membresía de una comunidad indígena y, en segundo lugar, tampoco pueden definirse como un rito de iniciación o una característica inherente de un grupo étnico determinado.

Por lo tanto, para comprender el vínculo de los jóvenes con su localidad, entendida como “su hogar”, fue necesario desentramar las relaciones generacionales, de género, incluso al interior de los mismos grupos familiares y de pares, lo que significó un reto metodológico. A continuación, resumo el aporte metodológico del presente trabajo, discuto cómo pude resolver el problema de análisis de mi caso de estudio y los aportes que este trabajo realiza a futuras investigaciones empíricas sobre el tema de la etnicidad y el lugar de origen. Posteriormente, examino la forma en que la categoría indígena se constituye sobre la base de un “origen común” a través de la revisión histórica de su lugar en Otavalo y en la construcción del Estado-nación en el Ecuador. Por último, discuto la pregunta sobre la reproducción de la idea misma del origen y la relevancia de las dimensiones de género y edad en este proceso.

## 6.1 Aporte metodológico del Estatus interdependiente

Los procesos de diferenciación económica y de circularidad migratoria de La Compañía me permitieron comprender dinámicas complejas de categorización social en torno a las distintas dimensiones de los procesos de diferenciación social interna. Además, las realidades y las trayectorias de los jóvenes me obligaron a “moverme” entre distintos espacios sociales, lo cual me llevó a comprender sus perspectivas desde distintos ángulos. Lo que me interesó de sobremanera a nivel metodológico –además de no partir de la etnicidad “kichwa-otavalo”, sino más bien analizar su misma construcción– fue cómo incluir las dimensiones de género y edad en el diseño investigativo para el estudio de la etnicidad, y, a su vez, considerar la movilidad como una constante que ofrece varios campos sociales de interacción.

Varios autores coinciden e indican esta carencia, tanto en las teorías transnacionales (Anthias, 2009, 2009, p. 10) como en las teorías sobre etnicidad (Gabbert, 2007). Este hecho se pudo constatar en el diseño investigativo de este trabajo, lo que me obligó a buscar metodologías heterogéneas desde las distintas ramas teóricas que fueron desarrolladas en el capítulo 2.

Una de estas perspectivas teóricas es la interseccionalidad, cuya aplicación en métodos cualitativos está siendo discutida desde ámbitos de la investigación sobre etnicidad (Schultz, 2011), juventudes (Riegel, Scherr, & Stauber, 2009), segundas generaciones de migrantes (Anthias, 2009) e incluso, aunque muy escasamente, en el campo de la migración indígena (Gualotuña M., 2012). Las ideas de Degeler y Winkler (2007), en torno a la metodología interseccional como una propuesta en

varios niveles de análisis, sugieren una sistematización útil sobre las categorías de desigualdad social cuya relevancia surge desde las preguntas y campos de investigación.

Alrededor de las dimensiones (que las autoras denominan categorías) de clase, género, etnicidad y edad, pude ordenar las variables recopiladas en el campo de estudio, que fueron consideradas al momento de articular las prácticas de los actores al análisis. Las categorías, en un principio, fueron útiles al organizar la información después de la primera fase de campo y la segunda fase investigativa. El problema se evidenció al "entrar" al campo con estas categorías de análisis, ya que dificultaron entender las realidades a nivel "micro-social", debido a la casi imposible tarea de separar los niveles de análisis. Niveles que están estrechamente interrelacionados con las experiencias individuales. Para este momento fue importante poder "olvidar" las categorías y concentrarse en la interacción social concreta.

Desde mi punto de vista, los estudios sobre la interseccionalidad aportan al debate teórico y refuerzan la articulación de procesos de diferenciación y categorización social. Sin embargo, para cumplir con este objetivo teórico/metodológico, hace falta desarrollar herramientas concretas, y permitir que en la misma investigación de campo dé las pautas para comprender la relación entre "la macro-estructura" y la agencia de los actores. El análisis de redes sociales ofrece un espacio prometedor en procesos de investigación social en este sentido. Este método apunta a vincular los análisis macro-sociológicos con las acciones concretas de los actores a nivel individual (tipo de vínculos o referentes normativos con sus amistades o sus familiares) (Jansen, 2003, p. 51).

Esta metodología puede ser útil para entender determinados aspectos de la organización social cotidiana y los lazos afectivos que juegan un rol en este tipo de

redes. No obstante, para mi pregunta central, se presentaron limitaciones debido al mismo modo de concebir la etnicidad<sup>170</sup> reflejado, por ejemplo, en el concepto de capital social (capítulo 2.1.1). A nivel individual o grupal, este concepto permite problematizar la etnicidad como recurso; por ejemplo, en la forma que los actores usan su vestimenta para vender sus productos “exóticos” en el exterior. Sin embargo, la idea implícita del capital social como “bien colectivo”, que implica una “cohesión social” o “solidaridad de grupo” (Ej. (Jansen, 2003, p. 25), dificulta diferenciar lo que se construye como “comunidad” de las relaciones sociales dentro de ella (familia, redes, etcétera).

Por ejemplo, esta afirmación refleja una tendencia frecuente en las respuestas recopiladas de los jóvenes viajeros de La Compañía:

Yo regreso en la época de las fiestas para ver a mi familia y a mis amigos, aunque cuando les vea en el extranjero no es lo mismo, porque hay mucha competencia entre los otavals, y ni siquiera saludan allá. Pero acá, sí; somos de la misma tierra y de la misma comunidad (Entrevista Albin, La Compañía, Junio 2013).

Además de la competencia entre los jóvenes migrantes, las condiciones de comercio en el exterior son muchas veces conflictivas, por lo que muchos tienden a idealizar su comunidad de origen, e incluso sus familias. Este hecho puede influir en las percepciones de los jóvenes sobre sus redes sociales.

Al seguir el modelo planteado, respecto al estatus interdependiente, y poder diferenciar entre los deberes y privilegios que obtienen o no los actores en determinadas condiciones sociales, pude articular las prácticas individuales con las

---

<sup>170</sup> Al no ser este el enfoque de mi investigación, pertinente y exclusivamente para esta metodología, decidí solamente incluir las preguntas y una variable. Esta metodología requeriría de todas las capacidades posibles, lo que hubiera limitado la realización de las otras herramientas de investigación etnográfica. A no ser que se cuente con un equipo de investigación de gran tamaño, sería recomendable restringirse sólo a esta metodología debido a su extensión y complejidad.



dimensiones de desigualdad social como el género y la edad. Con respecto a la dimensión de género, los debates en la sociología y en la antropología advierten de la naturalización tanto del género y como de la etnicidad. Es decir, apuntan críticamente hacia un nivel perceptual normativo e interrogan como se legitiman las relaciones de poder entre ambos sexos. Lo que en palabras de la Cadena (1995: 3), basándose en Godelier, sería la diferencia entre lo que los actores dicen que hacen y lo que realmente hacen (Godelier & Desmont, 1990).

Por ejemplo, en varias de las retóricas de los y las jóvenes, la categoría "viajero" no estaba vinculada directamente con la categoría clase, lo que podría indicar, en un principio, que, sin importar una determinada posición socioeconómica del o la joven, solamente el hecho de "viajar" otorga un distinto estatus en la localidad. Sin embargo, la importancia de la posición económica se evidencia en el momento en que las mujeres jóvenes escogen a aquellos viajeros con mejor posición socioeconómica como pareja para el matrimonio.

Las interdependencias entre las obligaciones y los privilegios me brindaron las herramientas para entender las jerarquías internas reflejadas en las estrategias familiares. Este enfoque me permitió comprender las decisiones migratorias provenientes no sólo de las condiciones socioeconómicas, sino de las propias familias. Las diferencias de género no se evidencian únicamente dentro de las relaciones de poder familiares, sino también en las dinámicas y en las condiciones estructurales dentro de las cuales los jóvenes toman sus decisiones. Esto nos permite ver que sus decisiones no solamente son individuales, sino que están condicionadas a la sobrevivencia de la unidad familiar. Por ejemplo, al tomar la decisión de que el hermano o la hermana mayor migre para que los hermanos menores puedan estudiar.

Los jóvenes viajeros tienen otros ámbitos, en los que no solamente las familias son el punto de referencia central, sino sus amigos e incluso sus primos, con los cuales comparten otros ámbitos de socialización. Algunos estudios actuales sobre "segundas generaciones" indican la importancia de los grupos de pares como espacios de socialización no necesariamente "fuera de lo normativo", sino más bien en los que también se pueden debilitar o fortalecer las dimensiones normativas sobre la etnicidad (ej. (Anthias, 2009; Baldassar, 1999). En mi opinión, los estudios sobre segundas generaciones dentro de las comunidades indígenas pueden dar cuenta del proceso de construcción de un origen y, sobre todo, sobre cuáles son los cambios a partir de las "nuevas categorías" definidas por el Estado y por líderes locales, lo cual puede ser un gran aporte a los debates sobre "nuevas ruralidades" y movimientos sociales.

Un segundo punto importante de mi investigación es la construcción histórica de la categoría indígena como base de un origen común en el caso de Otavalo, Ecuador, y su vinculación, más que con un "origen colonial", con la idea moderna del Estado-nación. Posteriormente retomo el tema de la naturalización del origen, el género y la edad, en la construcción de la etnicidad, como un aporte de mi investigación al debate sobre la pertenencia y la etnicidad en el Ecuador.

## **6.1 La fijación de la categoría indígena**

El origen se entiende, por lo general, tanto en los estudios migratorios como en aquéllos sobre la etnicidad y la comunidad indígena, en estrecha relación con un lugar determinado, opuesto a la "sociedad de destino". Un problema central planteado en el presente trabajo fue el de concebir el lugar de origen (en este caso, la comunidad indígena) como un contenedor de "identidad" (el ser indígena) o,

dicho de otra forma, la pre-concepción de que el ser indígena necesariamente significa pertenecer a una comunidad indígena.

En la Compañía, la problemática en torno a los migrantes jóvenes, si bien en un principio parecería girar en torno a la pérdida de la identidad indígena debido a la migración, ocurre más bien alrededor de un fuerte vínculo con la categoría "indígena" por parte de los jóvenes, como se demostró en el cap. 5.2. Entonces, las preguntas que primaron en este momento de la investigación fueron: ¿De dónde viene toda esta cadena de ideas y categorías? Y ¿quién las legitima?

Con respecto a la primera pregunta, se hizo evidente, al analizar el contexto histórico, que –tal como se ha expandido la categoría indígena en la actualidad, ligada a lo rural y a lo "tradicional"– se trata más bien de un producto histórico de la época independentista y de la formación del Estado-nación. Esta investigación mostró que recién en la época de la independencia la categoría "indio" se vincula exclusivamente con lo rural, en contraste al proyecto modernizador nacional relacionado con lo urbano.

En la época pre-colonial, las categorías estuvieron más bien enfocadas en la movilidad de las poblaciones, debido a que ésta fue una estrategia de expansión estatal y de acceso a recursos (capítulo 4.1.3). Esto se expresa, por ejemplo, en las categorías con funciones militares y de colonización de poblaciones, como los mitimaes o los yanacamas, respectivamente. Posteriormente, en la época colonial, la categoría indio estuvo estrechamente ligada a un estatus tributario. Es decir, que a cambio de sus obligaciones de impuestos obtuvieron "privilegios", como la protección especial de las llamadas "parcialidades" o tierras colectivas. De igual forma, existieron otras categorías más relacionadas al estatus de ausencia o presencia en un determinado lugar (como forasteros, ausentes, etc.).

Un comerciante "indio" podía tener privilegios al estar cerca de las élites y no pagar tributos. Un cacique podría vivir en la ciudad y desde ahí dirigir el pago de tributos comunitarios. Los tributos de los migrantes podían estar relacionados al vínculo con su localidad (capítulo 4.2.3). En el sistema de hacienda de la joven República del Ecuador, el "trabajo libre" de los indios se vuelve más rentable gracias a la creciente migración indígena y a la proletarización parcial del trabajo (Powers, 1994, p. 159). Esto se evidencia con la consolidación de las haciendas y la economía agrícola en Otavalo (capítulo 4.2.1). Sin embargo, conforme avanzó el proyecto del Estado-nación moderno en la Independencia, a pesar de la movilidad acentuada en toda la región, se legitiman políticas de ruralización de los indígenas, como, por ejemplo, el desplazamiento de los indios de las ciudades en las cabeceras cantonales hacia las comunidades rurales (4.3.2).

A propósito de la segunda pregunta, se demostró históricamente que el Estado jugó un rol central no solamente en la construcción de la categoría indígena, sino también en su fijación en el espacio "rural". Si bien durante la Colonia los indios tendrían que "civilizarse", en el sentido de asentarse en "pueblos indígenas" cerca de las ciudades españolas para obtener educación y aprender una vida civilizada, durante la Independencia sucede algo paradójico, sobre todo si se toma en cuenta la extrema expropiación de las parcialidades que fortalecieron el latifundismo: por un lado, en el siglo XIX se realizan proyectos de urbanización en los que la población indígena es desplazada al campo; posteriormente, por otro lado, en una coyuntura de absoluta inestabilidad política<sup>171</sup> y de lucha por el poder del gobierno central, se promulga la Ley de Comunas de 1930, con el propósito de "integrar a los indios" y calmar los levantamientos políticos de movimientos campesinos, indígenas y de partidos de izquierda (Becker, 1999, p. 536). Aunque esto significó

---

<sup>171</sup> Entre 1931 y 1948 subieron 21 presidentes al poder, de los cuales ninguno pudo terminar sus periodos de gobierno, a su vez tomaban fuerza los partidos de izquierda (Becker 1999, p. 536).

para los indios un tipo de protección frente a los terratenientes, mediante el reconocimiento de sus autoridades locales, este hecho coincide con la intención del Estado de posicionar lo indio en las zonas rurales (capítulo 4.3.2). Cabe recalcar que la iglesia también es un actor importante en la cuestión de la legitimación del sistema de hacienda y de “la civilización del indio”, pues los consideró como una “raza inferior”, o como “niños desprotegidos” (O'Connor, 2007; Prieto, 2004).

Todos estos procesos tienen un importante significado para la categoría “indio”, la cual, mientras en la Colonia tuvo un carácter más volátil y existía junto a otras categorías –que, tenían que ver con la movilidad de las personas–, en la Independencia adquiere más que un carácter “biológico” –uno relacionado a las condiciones de vida, a la propiedad de la tierra, y una espacialidad concreta, que en este caso es la rural. Es decir, que el idioma, la vestimenta y la realidad rural son los nuevos contenidos de esta categoría, los cuales se vuelven menos flexibles y dejan de considerar otros aspectos, como la movilidad social y geográfica dentro de los mismos grupos de “indios”. Por lo tanto, un indio ya no es un tributario, sino un miembro de una comunidad indígena rural. La categoría indio se transforma en una categoría ligada tanto a la clase social como a las condiciones materiales concretas; por ejemplo, la tenencia de la tierra o la obtención de elementos más visibles en procesos de diferenciación social, como el idioma y la vestimenta.

Esto se evidencia en el caso de estudio en la época contemporánea. La tenencia de la tierra como símbolo de poder y de estatus sigue siendo un tema importante, aunque existen diversas percepciones entre jóvenes y adultos de La Compañía. El comprar tierras para la gente joven está relacionado con la formación de un hogar, más que con la agricultura. Las tierras disponibles para la compra son chacras con tamaños cada vez más reducidos, y a precios bastante elevados, lo que ha llevado a una hiperinflación de los precios. La situación de sus abuelos fue distinta, ya que se

organizaron para poder comprar las tierras que se liberaban a partir de la Reforma Agraria o de manos privadas. La de sus padres, se asimila más a la situación actual: ellos formaron parte de las filas de jóvenes asalariados que fueron empujados por el auge petrolero de las décadas de 1970 y 1980. Esto les obliga a ejercer presión colectiva y refortalecer, formar y recuperar las cooperativas de la década pasada, pero esta vez con fines lucrativos.

Los y las jóvenes están conscientes de esta lucha, así que el significado de la tierra es más que una característica inherente de los Otavalos o un producto de sus valores como comerciantes o "trabajadores". Su valor como un bien preciado de sobrevivencia, prestigio y poder, tiene que ver tanto con las estructuras semi-feudales en las que se basaron las estrategias de expansión de los latifundios como con las luchas históricas para su recuperación.

En cuanto al idioma y la vestimenta como criterios para la definición de la categoría "indígena", éstos pueden ser ejes analíticos que permiten materializar diferenciaciones sociales y que se vuelven importantes dentro de la organización social, según Barth (1998), solamente cuando los mismos actores los usan como "emblemas de la diferencia". La vestimenta es un símbolo primordial que evidencia las distintas posiciones de estatus de las personas, que están marcadas, entre otras por diferencias, por el género, la edad, la condición socioeconómica y el origen rural o urbano.

No sorprende entonces que desde 1980 se estudie a los Otavalos como aquellos indígenas que no fueron "asimilados" por la globalización, pues no perdieron su idioma, su vestimenta o sus costumbres (Meisch, 1997), y se adaptaron a las ciudades conservando su identidad étnica (Weinstock, 1973), o como aquéllos que adquirieron un éxito económico sin necesidad de perder su identidad cultural (Rivera V., 1988). Los migrantes otavalos en las ciudades se consideran como un

ejemplo de grupo étnico porque mantienen el idioma kichwa y la vestimenta tradicional; es decir, son un grupo con una determinada "identidad étnica". Como se asume que el "cambio" de lugar de "origen" hacia lo urbano significaría la pérdida de las "tradiciones indígenas", los otavalos aparecen como un ejemplo excepcional.

De esta manera, la categoría indígena, si bien se vinculó a marcadores de diferenciación social muy concretos (como la tenencia de tierra, la vestimenta, el lenguaje y el territorio), también se fijó en cuanto a la definición del indígena como miembro de una comunidad determinada. La categoría indígena funciona así como una especie de contenedor de "identidad". Cosa que se ha verificado también para el caso de México (Gabbert, 1991). El problema de esta percepción es que asume un tipo de consenso interno en torno al "ser indígena". Sin embargo, desde esta perspectiva, ¿cómo se puede explicar que en una fiesta del Inti Raymi existan peleas entre los jóvenes que asumen su localidad como un fuerte referente identitario?, o ¿cómo explicar que un joven "emo" sea indígena? Los ejemplos de La Compañía revelan todo lo contrario: existe una lucha evidente por definir la categoría indígena.

Si bien esta categoría ofrece una plataforma de articulación, que antes no existía y que se ha convertido en una demanda central para procesos políticos, como varios autores sobre movimientos indígenas lo proponen, el mismo proceso de etnización o de construcción de un origen supone una disputa por el significado de las categorías. Mientras los líderes acusan a los "migrantes" de "no ser indígenas", y los adultos acusan a los jóvenes de "perder su identidad", otros procesos de categorización social ocurren dentro de las jerarquías de poder ligadas estrechamente al género, la clase y la edad.

Asumir el viaje de los kichwa-otavalos como un ritual de paso y naturalizar el proceso de la adolescencia y la juventud hacia la adultez (Maldonado, 2002) ha llevado a no mirar estos procesos de disputa diferenciadamente, lo que, como se demuestra en este trabajo, es fundamental para comprender la construcción misma de la etnicidad. La cuestión existente entre "la superioridad" o "inferioridad" entre los indígenas "migrantes" y "no migrantes" es una lucha por el reconocimiento de su posición y poder social; lucha que reproduce los patrones de lo que antes estaba referido a "lo indio" como raza inferior. Además, esto tiene consecuencias concretas en la división política dentro de la misma comunidad.

Mientras las élites comerciantes reivindican al otavalo como "viajero y comerciante", otros líderes –que no viajan y más bien intentan introducirse en el trabajo cultural y político-organizativo de las cooperativas, de la cooperación internacional y de los organismos religiosos– acusan a los "migrantes" de sentirse "superiores". Estas disputas dentro de las comunidades –aunque en algunos casos no impidan el trabajo conjunto o el que los mismos migrantes lideren los cabildos, como es el caso de La Compañía– conducen a fuertes divisiones entre los y las jóvenes en general. Esto expresa una lucha a nivel ideológico por las definiciones de las categorías resultantes de posicionamientos sociales distintos y de la disputa por los recursos. Por eso es importante que, en el análisis de la "etnicidad", estos aspectos sean centrales.

La aparición de estas categorías puede tener consecuencias directas en las relaciones de explotación laboral, como lo demuestra la historia de la Independencia, en la que la élite latifundista criolla exacerbó la categoría de "indio" para legitimar relaciones de explotación. Con la acelerada diferenciación socioeconómica surgen otras categorías que es necesario tomar en cuenta para comprender las relaciones de dominación desde otras perspectivas, como, por



ejemplo, las categorías "emo", "migrante", "no indígena", "mujer perdida". Éstas no necesariamente tienen que ser problemas "étnicos" o "generacionales", sino que pueden estar directamente ligados a problemas de clase, y articuladas a otras dimensiones de desigualdad social, como el género y la edad.

La contradicción de las jóvenes residentes entre un discurso étnico, al preferir "chicos indígenas de pelo largo", y las ventajas socioeconómicas de esposar un "emo viajero", muestra no solo las tensiones entre sus propios criterios como jóvenes, sino también los discursos de etnicidad socializados en las familias y en la comunidad. Estos hechos conducen a repensar la naturalización de la etnicidad; es decir, cuestionar el cómo se legitiman y quién define las categorías étnicas.

## 6.2 Etnicidad, movilidad y desigualdad

Como se expuso en el cap. 2.3.3, el matrimonio es una muestra central de cómo la reproducción de la desigualdad social cobra forma a partir de la articulación de la clase y la etnicidad. Es decir, no sólo que los pobres se casan con los pobres, sino que alrededor de la condición de clase se crea un discurso sobre el origen, que lleva a las personas a buscar parejas de "su mismo origen", ya sea basados en criterios fenotípicos (piel blanca), geográficos (nacionalidad o lugar de origen) o por mantener un mismo oficio (académicos), etcétera.

Ahora bien, algunas de las preguntas planteadas fueron: ¿Es esto aplicable sólo para las clases altas? ¿Qué sucede cuando el origen común se ha construido históricamente por distintas especificidades históricas, fortaleciendo la creencia de "un grupo indígena"? ¿Cómo es que las clases bajas reproducen este discurso? Si bien los grupos élites tienen la posibilidad de casarse con los "suyos", ¿acaso la construcción de un origen común también lleva a que las personas de clase baja

sigan estos patrones y se casen con los suyos “pobres”? ¿Qué rol juega la etnicidad en estos procesos de categorización al buscar pareja?

Aunque para afirmar las respuestas a estas preguntas serían necesarias varias investigaciones históricas, tanto de fuentes primarias como de censos de poblaciones, y un amplio trabajo antropológico en varias localidades del Cantón Otavalo, me atrevo a discutir algunos posibles planteamientos que se podrían concebir como unos primeros intentos de investigar este tema y los alcances que podría tener.

La movilidad desde un enfoque histórico permitió mostrar otras perspectivas en cuanto al sistema de gobierno pre-colonial. Como por ejemplo, la flexibilidad de las fronteras pre-incaicas y las distintas trayectorias migratorias articuladas en el comercio y el intercambio fueron un eje central para la expansión del Imperio inca. Las fronteras de Otavalo, tal y como son descritas en las crónicas y en la literatura en general, parecen no existir en la época pre-incaica (Caillavet, 1985, p. 418). Las relaciones económicas desde Otavalo hacia Pasto muestran la intensa movilidad e intercambio de recursos, lo cual se expresa en un sistema institucionalizado de asentamientos poblacionales que se trasladan para aprovechar los recursos en las distintas zonas ecológicas (capítulo 4.1.3). En la Colonia, la movilidad más bien se estabiliza, al ser Otavalo económicamente un lugar atractivo para los grandes obrajes textiles. Sin embargo, se experimenta una fuerte inmigración desde el norte, lo cual da la pauta para las relaciones comerciales, por ejemplo, con Popayán y Pasto en la actual Colombia.

En la época de la Independencia, la circulación de la mano de obra indígena hacia la Costa incrementa y se convierte en la lucha central entre élites serranas y costeñas. El proyecto nacional se expresa en las políticas de inmigración, cuando se abren las fronteras a grupos raciales que favorecen al proyecto de una nación de

“raza” blanca europea. Los hacendados de la sierra central manejan sus haciendas desde las ciudades, por lo que existe una constante interconexión entre campo y ciudad, tanto en la movilidad de los hacendados como para los empleados indígenas que cumplían sus servicios en las residencias urbanas y rurales de sus patrones.

En la época desarrollista, la movilidad es incluso mayor después de las Reformas Agrarias. Esto explicaría que los abuelos y los padres de los y las jóvenes en La Compañía hayan contraído matrimonio con parejas de distintas localidades. En cambio, para el caso de los jóvenes, se encontró un mayor índice de matrimonio con personas de la misma comunidad. Existe una crisis económica, y las condiciones de la migración empeoran, debido al aumento de la competencia comercial y el cierre de fronteras de países europeos y norteamericanos. Es decir, que, a pesar de que la movilidad sigue siendo una de las pocas opciones para asegurar la subsistencia de las familias pobres, resulta interesante que los y las jóvenes estén interesados en retornar y formar un hogar en aquella localidad que precisamente los obligó a buscar otras oportunidades. No sólo que su ideal de un “hogar” está estrechamente vinculado con la “comunidad de La Compañía”, sino que casarse con una verdadera “indígena” es un motivo central para su regreso, porque las “chicas de su comunidad” son las verdaderas “chicas de casa”. Con este hecho se evidenció la centralidad de la construcción de un origen en las decisiones migratorias de los y las jóvenes.

Ahora bien, con respecto a la idea de un “origen” y su relación con el “lugar”, para los y las jóvenes éste está relacionado directamente con la construcción del “hogar” como su propio lugar de origen. Es decir, más que la vinculación a una “comunidad indígena”, para los y las jóvenes regresar a “sus tierras” o a “su comunidad” es motivo de “sentar cabeza”, y se vincula directamente con constituir un hogar con la

verdadera mujer indígena. Todo esto, más que una localidad en sí, está relacionado con el control social sobre la mujer, ya que ésta tiene que ser “una chica de la casa”, lo que hace referencia a su socialización dentro del hogar respectivo. Claramente, el que las mujeres estén en La Compañía facilita este control, porque las redes familiares pueden dar información sobre esta chica y es más sencillo el matrimonio cuando las familias “se conocen”.

Entonces, mientras que la idea de un “lugar de origen” se vuelve necesaria por “ser indígenas”, les otorga un sentido de “hogar” en su misma localidad, y se fortalece por la etnicidad (ser indígena) y se justifica por la edad (“sentar cabeza”) y el género (la verdadera esposa indígena). Esto permite que, por un lado, aún si los jóvenes ya no participen de la misma forma en actividades comunitarias y existen otras formas de organización colectiva (como las cooperativas y las organizaciones religiosas en lugar del cabildo central), la idea de su comunidad siga reproduciéndose como el “lugar de origen” a través de las dimensiones de género y edad. Esto está de igual forma cruzado por la clase, ya que, por ejemplo, las chicas más pobres, que son educadas como “chicas de la casa”, pueden llevar a cabo una estrategia de sobrevivencia familiar, que les asegura una especie de capital, al preparar a sus hijas para que esposen a un “joven viajero”.

¿Qué tiene que ver todo este proceso con la etnicidad? Al contrario de la movilidad, los procesos de etnización en cuanto a la categoría indígena sí son recientes. Esto podría indicar que el “matrimonio” de la etnicidad con la clase funcionaría a través de la naturalización de un determinado lugar de origen. Es decir, que, por lo menos en el caso de estos jóvenes de clases bajas en condiciones de trabajo precarias e informales, podríamos atrevernos a concluir que la construcción de un lugar de origen en contextos migratorios (en especial en este tipo de migración circular) es central para entender procesos de desigualdad social.

Si partimos de esta hipótesis, las investigaciones futuras tendrían que separar analíticamente la "pertenencia" del "lugar" y la categoría adscrita a algún grupo étnico (indígena), de su pertenencia a la "comunidad de origen" (comunidad indígena), para comprender los mecanismos de reproducción de esta ideología, que tiene su fundación en la formación de los Estados modernos.

De la misma manera, la etnicidad no puede ser vista como un contrapunto de la globalización, ya que los fenómenos de re-etnización han demostrado lo contrario. Sin embargo, habría que tener mucho cuidado al plantear que la globalización necesariamente lleva un cambio de "identidades" y de "re-valorización de lo local", así como la creación de "nuevos espacios transnacionales", sin comprender primero qué ideología subyace bajo la presuposición de una "identidad" determinada o bajo la misma construcción de un "lugar de origen".

## 6.3 Preguntas abiertas

Si partimos de la idea de que el origen es "construido", como argumenté en este trabajo, es importante no sólo distinguir la misma naturalización del origen, sino también sus consecuencias para el género y la clase. Para este caso de estudio, en primer lugar, las disputas por la definición de las categorías en torno a un origen común son centrales para entender la etnicidad; en segundo lugar, y como varios autores lo han advertido, la etnicidad es un producto de la emergencia del Estado-nación (Brass, 1991; Gabbert, 2006; Nash, 1989)(cap.2.1.1). Por lo tanto, la comprensión de la construcción del "lugar de origen" en un proceso histórico y en relación con el Estado-nación es central para el análisis de la etnicidad.

En conclusión, los resultados de este trabajo sirven de punto de partida para establecer varias preguntas abiertas y aspectos pendientes por investigar, que expongo a continuación.

En primer lugar, un aspecto fundamental para avanzar en esta definición es la investigación de los patrones matrimoniales después y antes de la Independencia, para constatar la posible incidencia de la construcción de categorías étnicas en las decisiones matrimoniales.

En segundo lugar, la investigación de la movilidad dentro de las poblaciones indígenas y su relación con la politización de la etnicidad, puede dar nuevas luces a procesos de organización política. Por ejemplo, acerca del giro de estas organizaciones hacia un discurso que basa su legitimación en demandas "indígenas". Mientras muchos autores coinciden que este proceso ha transformado estructuras de desigualdad social, otros afirman que más bien se han despolitizado los movimientos y se ha beneficiado una pequeña élite indígena (Bretón, V. S. d. Z., 2005). A mi forma de ver, estos procesos están estrechamente relacionados con procesos de movilidad y de diferenciación socioeconómica. Sería interesante comparar estudios sobre las zonas en que la migración ha sido mayormente circular y ha estado insertada en círculos comerciales, como es el caso de Otavalo, y zonas en que la etnicidad se ha visto fortalecida de manera singular, con casos en que la migración ha jugado un rol más esporádico y en los que existe menos diferenciación socioeconómica.

En tercer lugar, los análisis generacionales pueden dar cuenta de los distintos procesos de transformación y negociación en torno a las categorías de inclusión y exclusión en las distintas localidades. Por ejemplo, si se redefinen los derechos y obligaciones comunitarios (si es que existen) y familiares en torno a la categoría indígena, ¿qué categorías se vuelven útiles y cuáles dejan de serlo?

En cuarto lugar, si bien "lo comunitario" está matizado por los recursos estatales, por el tipo de autoridad y por la capacidad movilizadora del cabildo, tanto las religiones como la familia son un eje central para reproducir las normativas sociales que definen los deberes y derechos en una localidad. Los estudios en estos ámbitos son muy escasos todavía, pero de suma relevancia si se quiere entender la reproducción de las categorías étnicas.

En quinto lugar, es interesante destacar el hecho de que las economías rurales siguen subsistiendo, independientemente de si "mezclan" o no otras formas de subsistencia, como la migración, la artesanía, el comercio, etc. En este sentido, sería interesante profundizar en los procesos de movilidad interna en el Ecuador y en las articulaciones urbano-rurales que, al parecer –aunque para confirmarlo harían falta más investigaciones a nivel nacional–, estuvieron más interconectadas en el transcurso histórico, que en lo que se asume en la actualidad. Esto otorgaría otra perspectiva a la discusión sobre los "nuevos" espacios "transnacionales" y sobre las "nuevas formas de movilidad".

En sexto lugar, podríamos dejar de pensar en el hecho de que los más jóvenes y productivos regresen a su comunidad es una solución al problema agrario en América Latina, o a las llamadas "nuevas ruralidades" (Kay, 2009, p. 69), para enfocarnos en investigar cómo se podrían crear estrategias para apoyar la "circulación" de personas y recursos que han creado estos jóvenes y sus familias, para que sus esfuerzos migratorios y de organización colectiva mejoren sus condiciones de pobreza.

## 7. Conclusiones

La presente investigación articula los debates sobre la etnicidad y la migración y cuestiona la tendencia generalizada de concebir la cultura estrechamente ligada al territorio y a la cohesión social, fortalecida desde la formación de los estados nacionales. Esta tendencia se ve reflejada en la confusión conceptual entre la pertenencia étnica y el lugar de origen, por lo que la pregunta central de mi investigación fue ¿De qué manera se relaciona la pertenencia étnica con la construcción de un lugar de origen? Como respuesta a esta interrogante, a partir de mi caso de estudio, interrogo básicamente tres concepciones generalizadas en el ámbito de la etnicidad y la migración: la migración como desestabilizadora de la identidad indígena, la comunidad indígena como un contenedor de identidad y la etnicidad como vínculo a la comunidad de origen.

### 1. ¿La migración desestabiliza la identidad indígena?

La movilidad ha sido concebida como variable desestabilizadora de procesos de pertenencia e identidad colectiva, lo que ha dificultado su articulación en el análisis de la etnicidad. Argumento que este problema se basa en dos premisas básicas, las cuales critico en mi trabajo. En primer lugar, el concebir a la migración como un fenómeno "nuevo", lo cual es una tendencia generalizada desde los debates sobre "la globalización". Y en segundo lugar, la concepción de lo indígena como un producto pre-colonial, lo cual significa que es anterior a la migración.

Argumento que la movilidad estuvo presente e incluso fue una estrategia estatal desde la época pre-colonial, en la cual, como discuto en el capítulo 4, existió una movilidad generalizada tanto social como física/geográfica. La expansión inca fue



posible debido a las estrategias de movilidad que sirvieron para el acceso y el uso de recursos y para el control y la autonomía de las colonias incas. Esto desencadena incluso diferentes vínculos con la "comunidad de origen". Por ejemplo, en la época colonial los caciques mantuvieron a los migrantes atados a sus comunidades de origen, para así controlar de mejor manera el pago de impuestos. En la Real Audiencia, los flujos migratorios son tan centrales para la demanda de mano de obra, que se convierten en el centro de las disputas de las oligarquías regionales. La movilidad también permite el comercio textil hacia Colombia en la región de Otavalo, lo que permite que la producción textil se mantenga a pesar de la crisis de los obrajes e incluso se extienda dentro del sistema de haciendas y por familias indígenas independientes.

En resumen, así como esta investigación cuestiona la supuesta vinculación de lo indígena como producto pre-colonial, también cuestiona la noción de la movilidad geográfica como un "proceso nuevo", presente en los debates sobre la globalización. Se demuestra históricamente, que la fuerza de trabajo móvil y la movilidad de grupos poblacionales en general, fueron estrategias gubernamentales para el control de recursos y la colonización de territorios, incluso desde la época pre-colonial.

## 2. ¿Es la comunidad indígena un contenedor de identidad?

Desde mi caso de estudio en la región de Otavalo, cuestiono la conceptualización de la "comunidad indígena" en los debates sobre los movimientos indígenas en el Ecuador, los cuales frecuentemente parten de la noción de la "comunidad indígena", fijada en un territorio determinado ("comunidad") de carácter "rural" que sirve como un "contenedor" de la identidad indígena.

Argumento que la comunidad indígena no es una unidad fija ni una estructura central de la organización política, sino que está sujeta a transformaciones coyunturales y depende de los procesos internos por la disputa del poder. Estas dinámicas se complejizan y dependen de las experiencias migratorias, de las relaciones familiares y afiliaciones religiosas y, por último, pero no menos importante, de los recursos estatales y de los discursos indigenistas vigentes, provenientes de organizaciones sociales o no gubernamentales.

Con respecto al carácter "rural" atribuido frecuentemente a las comunidades indígenas, argumento históricamente que la ubicación misma de las comunidades indígenas en las zonas rurales en la sierra ecuatoriana, fue sobretodo un producto de las políticas de urbanización de la época independentista. El imaginario "blanco-mestizo" de las élites independentistas se fue consolidando dentro de un territorio "urbano" como símbolo de progreso en contraste al sujeto indígena.

Esto se expresa también en la categoría indígena, la cual estuvo ligada a los impuestos y a la movilidad y recién en la época independentista se define en base a determinadas características biológicas (por ej. piel, pelo, etc.) u objetos concretos como la posesión de tierras e incluso está asociado a una espacialidad concreta que es la rural.

Esto se expresa incluso en las actuales generaciones jóvenes en La Compañía, quienes frecuentemente muestran un vínculo fortalecido a su localidad rural y a la tierra, aun si la tierra no sea cultivable, en sus deseos de construir una casa o una propiedad en la misma comunidad. Sin embargo, este vínculo no es una característica inherente de la etnicidad de los Otavalos o de su "identidad", sino que es un resultado histórico de las estrategias de las élites políticas y económicas de cada época y de los indígenas como reacción a estas circunstancias.

### 3. ¿Es la etnicidad el “vínculo” a la “comunidad de origen”?

Desde la literatura sobre la migración “transnacional”, se tiende a asumir la “etnicidad” como un factor determinante de cohesión social, que explica la construcción del “vínculo” de los migrantes hacia sus respectivas comunidades de “origen” (como un tipo de “refugio”). Este hecho, lleva a varios autores a correlacionar etnicidad con el retorno frecuente de los migrantes a sus comunidades de origen (ej. Lema 2000) y al fortalecimiento de redes sociales migratorias en Otavalo (Portes, 1996).

La investigación demuestra que el vínculo de los jóvenes a su “comunidad de origen” no está ligado a su “especificidad cultural” como “indígenas otavalos”, sino más bien a la construcción de un “hogar” que implica relaciones complejas de poder y de categorización social, las cuales giran en torno a otras dimensiones de la desigualdad social como el género, la edad y la clase.

Por ejemplo la categorización de los jóvenes migrantes “emos” como “maricas” recuerda la forma en cómo los mestizos agredían la masculinidad de los indígenas, atribuyéndoles un carácter “infantil” o “femenino”. Así mismo, la idea de “superioridad e inferioridad” entre los jóvenes migrantes y líderes, sigue ligada a lo “urbano” y lo “rural”, por ejemplo, los jóvenes urbanos o los migrantes siguen siendo un referente económico y cultural para los jóvenes rurales residentes.

Otro ejemplo, con respecto a la movilidad, es la categoría de migrante o viajera. Las adolescentes que son llevadas como empleadas domésticas, son generalmente categorizadas como “migrantes”. La categoría de “viajera” está más relacionada a las mujeres urbanas y aquellas que viajan a Europa o Norteamérica. A diferencia de

los hombres quienes adquieren este estatus de viajeros sin importar en qué condiciones viajen.

Desde la perspectiva de los jóvenes viajeros, quienes en su mayoría regresan a casarse a la Compañía, las verdaderas mujeres "indígenas" son las "chicas de casa", que permanecen y socializan dentro de los propios hogares. Con esta definición de mujer indígena, se justifica un fuerte control social y sexual de las jóvenes a través de las familias y los vecinos. Estas decisiones matrimoniales están además ligadas a la idealización de su lugar de origen, como un lugar armónico, sin competencia o relaciones hostiles entre los otavalos, a diferencia de su lugar de trabajo, como por ej. Bogotá.

En conclusión, la construcción de un lugar de origen les otorga un sentido de "hogar" en su misma localidad, fortalecida por la etnicidad (ser indígena), justificada por la edad ("sentar cabeza") y el género (la verdadera esposa indígena). Esto permite por un lado que, aún si los jóvenes ya no participan de la misma forma en actividades comunitarias, y existan otras formas de organización colectiva (como las cooperativas y las organizaciones religiosas en lugar del cabildo) la idea de su "comunidad de la Compañía sigue reproduciéndose como el "lugar de origen" a través de las dimensiones de género y edad.

Las consecuencias de esta construcción del hogar se reflejan de forma estructural en sus decisiones matrimoniales y su fortalecimiento gracias a procesos de etnización recientes, lo cual se demuestra en el incremento de la endogamia de las generaciones jóvenes frente a la de sus abuelos.

Por lo tanto, contrario a la movilidad, los procesos de etnización en cuanto a la categoría indígena sí son recientes y han sido promovidos por familias indígenas beneficiadas por el comercio textil y líderes en la política. Esto podría indicar que la

articulación de la etnicidad con la clase funcionaría a través de la naturalización de un determinado lugar de origen. Es decir, que en este caso de estudio sobre jóvenes de clases bajas y en condiciones de trabajo precarias e informales, podríamos atrevernos a concluir, que la construcción de un lugar de origen en contextos migratorios (en especial en este tipo de migración circular) es central para entender procesos de desigualdad social. Si partimos de esta hipótesis, las investigaciones futuras tendrían que separar analíticamente la pertenencia del lugar y de la comunidad de origen, para poder comprender los mecanismos de reproducción de esta ideología que tiene su fundación en la formación de los Estados Modernos. De la misma forma, sería necesario investigar este mismo fenómeno en las familias con más recursos y que se han beneficiado de estos discursos, para comprender cómo se reproducen las desigualdades sociales en estos contextos de movilidad.

## 8. Referencias

- Ackermann, A. (1997). Ethnologische Migrationsforschung: Ein Überblick. *Kea : Zeitschrift für Kulturwissenschaften*, 10 (1997), 1–28.
- Acosta, A., & Instituto Latinoamericano de Investigaciones Sociales. (1986). *Ecuador : petróleo y crisis económica* (2ª ed.). Quito Ecuador: ILDIS.
- Acosta Espinosa, A., López Olivares, S. M., & Villamar Cabezas, D. (2006). *La migración en el Ecuador: Oportunidades y amenazas. Serie Estudios internacionales: Vol. 6*. Quito: Corporación Ed. Nacional.
- Almeida, I. (1979). Consideraciones sobre la Nacionalidad Quechua. *Lengua y Cultura en el Ecuador*, 11–48.
- Almeida, J. (1981). Cooperativas y comunidades al sur de la provincia de Imbabura. En J. Almeida & M. C. Hernández (Eds.), *Campesinos y Haciendas de la sierra norte. La transformación del campesinado y la comunidad en la sierra norte*. (pp. 227–343). Instituto Otavaleño de Antropología.
- Almeida, J., & Hernández, M. C. (Eds.). (1981). *Campesinos y Haciendas de la sierra norte: La transformación del campesinado y la comunidad en la sierra norte*. (Pendonerós): Instituto Otavaleño de Antropología.
- Altmann, P. (2013). El Sumak Kawsay en el discurso del movimiento indígena ecuatoriano. *Indiana*, (30), 283–299.
- Altmann, P. (2014). Intercambios discursivos: Historia migratoria de los conceptos del movimiento indígena ecuatoriano. *Ecuador Debate*, 92, 165–176.
- Álvarez, S. G. (2002). *De Reducciones a Comunas: Transformaciones legales de las Tierras Comunes en la península de Santa Elena, Ecuador*.
- Anderson, B. (1991). *Imagined communities: Reflections on the origin and spread of nationalism* (Rev. and extended ed). London, New York: Verso.
- Andrade, X. (2001). Introducción: Masculinidades en el Ecuador: Contexto y particularidades. En X. Andrade & G. Herrera (Eds.), *Jornadas sobre Masculinidades y Equidad de Género. Masculinidades en Ecuador* (pp. 13–26). Quito: FLACSO Ecuador.
- Anthias, F. (1992). *Ethnicity, class, gender, and migration: Greek-Cypriots in Britain*. Aldershot, England, Brookfield, Vt: Avebury.
- Anthias, F. (2001). The Concept of 'Social Division' and Theorizing Social Stratification: Looking at Ethnicity and Class. *Sociology*, 35(4), 835–854.
- Anthias, F. (2009). Translocational Belonging, Identity and Generation: Questions and Problems in Migration and Ethnic Studies. *Finnish Journal of Ethnicity and Migration*, 4(1), 6–15.
- Anthias, F. (2013). Hierarchies of social location, class and intersectionality: Towards a translocational frame. *International Sociology*, 28(1), 121–138.
- APAK (Director). (2011). *"Mindalae"*. Otavalo Ecuador.
- Appadurai, A. (1996). *Modernity At Large: Cultural Dimensions of Globalization*: University of Minnesota Press.
- Appadurai, A. (1995). The production of locality. En R. Fardon (Ed.), *Counterworks: Managing the Diversity of Knowledge* (pp. 204–225). London, New York: Routledge.
- Constitución Nacional de Colombia, Asamblea Nacional Constituyente de Colombia 1991.
- Assies, W. (2007). *Movimientos indígenas y gobiernos locales en América Latina* (1. ed.). San Pedro de Atacama: Línea Ed. IIAM [u.a.].
- Atienza Frutos, D. de. (2009). *Viaje e identidad: La génesis de la élite kichwa-otavaleña en Madrid-España*. Quito: Ediciones Abya Yala.

- Baldassar, L. (1999). Marias and marriage: ethnicity, gender and sexuality among Italo-Australian youth in Perth. *Journal of Sociology*, 35(1), 1–22.
- Barlösius, E. (2004). *Kämpfe um soziale Ungleichheit: Machttheoretische Perspektiven* (1ª ed.). *Hagener Studententexte zur Soziologie*. Wiesbaden: VS Verl. für Sozialwiss.
- Barros, L., & Horacio, J. (1977). Apuntes para un estudio de la población del corregimiento de Otavalo a fines del siglo XVI. *Sarance: Revista del Instituto Otavaleño de Antropología Otavalo, Ecuador.*, 3(1), 63–91.
- Barsky, O. (Ed.). (1984). *Mujer y transformaciones agrarias*. Quito: CEPLAES.
- Barth, F. (Ed.). (1998). *Ethnic groups and boundaries: The social organization of culture difference*. Long Grove, Ill.: Waveland Press.
- Barth, F. (1998). Introduction. En F. Barth (Ed.), *Ethnic groups and boundaries. The social organization of culture difference* (pp. 9–38). Long Grove, Ill.: Waveland Press.
- Baur, N., & Luedtke, J. (2008). Konstruktionsbereiche von Männlichkeit: Zum Stand der Männerforschung. En N. Baur & J. Luedtke (Eds.), *Die soziale Konstruktion von Männlichkeit. Hegemoniale und marginalisierte Männlichkeiten in Deutschland* (pp. 7–30). Opladen, Farmington Hills: B. Budrich.
- Becker, M. (1999). Comunas and Indigenous Protest in Cayambe, Ecuador. *The Americas*, 55(4), 531–559.
- Becker, M. (2004). Indigenous Communists and Urban Intellectuals in Cayambe, Ecuador (1926-1944). *International review of social history / Internationaal Instituut voor Sociale Geschiedenis, Amsterdam*, 49(12), 41–64.
- Becker, M., & Clark, A. K. (Eds.). (2007). *Highland Indians and the State in Modern Ecuador*. University of Pittsburgh Press.
- Becker, M., & Tuttillo, S. (Eds.). (2009). *Historia social y agraria de Cayambe*. Quito: Abya Yala.
- Becker-Schmidt, R. (1995). Von Jungen, die keine Mädchen und von Mädchen, die gerne Jungen sein wollen: Geschlechtsspezifische Umwege auf der Suche nach Identität. En R. Becker-Schmidt (Ed.), *Das Geschlechterverhältnis als Gegenstand der Sozialwissenschaften* (pp. 220–246). Frankfurt [u.a.]: Campus-Verl.
- Becker-Schmidt, R. (2002). *Gender and work in transition: Globalization in Western, Middle and Eastern Europe. Schriftenreihe der Internationalen Frauenuniversität "Technik und Kultur": Vol. 2*. Opladen: Leske und Budrich.
- Becker-Schmidt, R. (2003). *Die doppelte Vergesellschaftung von Frauen*. Freie Universität Berlin
- Berger, P. A., & Weiß, A. (Eds.). (2008). *Transnationalisierung sozialer Ungleichheit*. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften / GWV Fachverlage GmbH, Wiesbaden.
- Borchart Moreno, C. R. de. (2006a). El control de la moral pública como elemento de las Reformas Borbónicas en Quito: ". Scarlett O' Phelan y Margarita Zegarra (Editoras), *Mujeres, familia y sociedad en la historia de América*. En S. O'Phelan, M. Zegarra F., & R. Aguilar Gil (Eds.), *Publicación del Instituto Riva-Agüero: no. 229. Mujeres, familia y sociedad en la historia de América Latina, siglos XVIII-XXI* (1ª ed., pp. 447–470). Lima: CENDOC-Mujer : Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Borchart Moreno, C. R. de. (2006b). Otavalo: el proceso de formación de un corregimiento. *Bulletin de L'Institut Francais de Études Andines*, 35(2), 187–206.
- Borchart Moreno, C. R. de. (2007). *El corregimiento de Otavalo: Territorio, población y producción textil (1535 - 1808)* (1. ed.). *Colección Espaciotiempo: Vol. 2*. Quito: Centro de Investigaciones U.O.
- Borchart Moreno, C. R. de, & Moreno Yáñez, S. E. (1989). *La historia socioeconómica ecuatoriana del siglo XVIII: Análisis y tendencias*.
- Bourdieu, P. (1992). *Die verborgenen Mechanismen der Macht*. Hamburg: VSA-Verl.
- Bourdieu, P. (1997). Die männliche Herrschaft. En I. Dölling & B. Kraus (Eds.), *Gender Studies: 1732 = N.F., 732. Ein alltägliches Spiel. Geschlechterkonstruktion in der sozialen Praxis* (1ª ed., pp. 153–217). Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Bourdieu, P. (2001). *Das politische Feld : zur Kritik der politischen Vernunft. Édition discours : klassische und zeitgenössische Texte der französischsprachigen Humanwissenschaften*. Konstanz: UVK-Verl.-Ges.
- Bourdieu, P. (2002 (1980)). El capital social: Apuntes provisionales. *Zona Abierta*, (94-95), 83–87.

- Bourdieu, P. (2004). *El baile de los solteros: La crisis de la sociedad campesina en el Bearn*. Colección argumentos: Vol. 318. Barcelona: Editorial Anagrama.
- Bourdieu, P., & Passeron, J.-C. (1990). *Reproduction in education, society and culture* (2ª ed.). *Theory, culture and society*. London: Sage.
- Brake, A., Bremer, H., & Lange-Vester, A. (2013). Empirisch arbeiten mit Bourdieu: Eine Einleitung. En A. Brake (Ed.), *Bildungssoziologische Beiträge. Empirisch arbeiten mit Bourdieu. Theoretische und methodische Überlegungen, Konzeptionen und Erfahrungen* (pp. 7–19). Weinheim u.a: Beltz Juventa.
- Brass, P. (1979). Elite groups, symbol manipulation and ethnic identity among the Muslims of South Asia. En D. Taylor & M. Yapp (Eds.), *Collected papers on South Asia, 0141-0156: no. 2. Political identity in South Asia*. London: Curzon Press [etc.].
- Brass, P. (1991). *Ethnicity and Nationalism: Theory and Comparison*. New Delhi, Newbury Park, Calif.: Sage Publications.
- Bretón, V. (2003). Desarrollo Rural y Etnicidad en las tierras altas del Ecuador. En F. García & V. Bretón (Eds.), *Estado, etnicidad y movimientos sociales en América Latina: Ecuador en crisis* (pp. 217–371). Quito - Ecuador.
- Bretón, V. (2005). *Capital social y etnodesarrollo en los Andes*. Quito: Centro Andino de Acción Popular.
- Bretón, V. S. d. Z. (2005). Los paradigmas de la "nueva ruralidad a debate: El proyecto de desarrollo de los pueblos indígenas y negros del Ecuador. *European Review of Latin American and Caribbean Studies, April(78)*, 7–30.
- Brettell, C., & Hollifield, J. F. (Eds.). (2000). *Migration theory: Talking across disciplines*. New York: Routledge.
- Brown, L. A., Brea, J. A., & Goetz, A. R. (1988). Policy aspects of development and individual mobility: Migration and circulation from Ecuador's rural sierra. *Economic geography*, 64(2), 147–170.
- Brubaker, R. (2004). *Ethnicity without groups*. Cambridge, Mass: Harvard Univ. Press.
- Buitrón, A., & Collier, J. (1945/ 2001). *El Valle del amanecer* (2001ª ed.). Colección: Otavalo en la Historia. Otavalo: Instituto Otavaleño de Antropología (Trabajo original publicado en 1945).
- Büsches, C., & Pfaff-Czarnecka, J. (Eds.). (2007). *Historische Politikforschung: Vol. 12. Die Ethnisierung des Politischen: Identitätspolitik in Lateinamerika, Asien und den USA*. Frankfurt am Main, New York: Campus.
- Caicedo, L. P. (2010). Los kichwa otavalo en Bogotá. En A. Torres (Ed.), *Foro. Niñez indígena en migración. Derechos en riesgo y tramas culturales* (1ª ed., pp. 139–226). Quito, Ecuador, Ciudad de Panamá, Madrid, España: FLACSO, Sede Ecuador; UNICEF, Oficina Regional para América Latina y el Caribe; AECID.
- Caillavet, C. (1979). Le sel d'Otavalo-Ecuador. Continuités Indigènes at ruptures coloniales. *Mélanges de la Casa de Velásquez, Madrid., Tomo XV*.
- Caillavet, C. (1980). Tribut textile et caciquez dans le nord L'audience de Quito. *Mélanges de la Casa de Velásquez, Madrid., Tomo XVI*.
- Caillavet, C. (1985). La adaptación de la dominación incaica a las sociedades autóctonas de la frontera septentrional del imperio : territorio Otavalo, Ecuador. *Revista andina*, 3(2), 403–423.
- Caldwell, K. (2007). *Negras in Brazil re-envisioning black women, citizenship, and the politics of identity*. New Brunswick, N.J.: Rutgers University Press.
- Canessa, A. (2012). *Intimate indigeneities: Race, sex, and history in the small spaces of Andean life / Andrew Canessa. Narrating native histories*. Durham, NC: Duke University Press.
- Carrillo, R., & Salgado Gómez, M. (Eds.). (2002). *Racismo y Vida Cotidiana: En la ciudad de la Sierra Ecuatoriana: Abya Yala*.
- Casagrande, J., & Piper, A. (1969). "La transformación de una parroquia rural en las tierras altas del Ecuador". *América Indígena*, XXIX(4), 1039–1064.
- Célleri, D. (2009). *Widersprüche eines "plurinationalen Staates": Die indigene Bewegung Ecuadors und die Verfassungsgebende Versammlung 2008*. (Tesis de Maestría). Universidad Leibniz de Hannover.
- Célleri, D. (2011-2012). *Diario de investigación de campo*, La Compañía/ Otavalo.
- Célleri, D., & Jüssen, L. (2012). Solidaridad étnica y capital social: El caso de los comerciantes migrantes kichwa-otavalo en Madrid y La Compañía. *PROCESOS, II*, 143–168.



- Célleri, D., & Matthes, S. (2013). Die indigenen Bewegungen in Ecuador und die Beziehungen zum Nationalstaat. En T. Ehlers (Ed.), *Soziale Proteste in Lateinamerika. Bolívars Erben im Kampf um Eigenmacht, Identität und Selbstbestimmung*. (pp. 152–199). Hannover: Argument Verlag.
- Célleri, D., Schwarz, T., & Wittger, B. (Eds.). (2013). *Ethnicity, citizenship and belonging in Latin America: Vol. 2. Interdependencies of social categorisations*.
- Célleri, D., & Vega, C. (2015). En los límites de la nación diversa. Dónde están los migrantes en el proyecto plurinacional ecuatoriano? *Andamios*, 28.
- Célleri, D., Wittger, B., & Schwarz, T. (2013). Introduction: Interdependencies of social categorisations in present and past societies in Latin America. En D. Célleri, T. Schwarz, & B. Wittger (Eds.), *Ethnicity, citizenship and belonging in Latin America: Vol. 2. Interdependencies of social categorisations* (pp. 7–23).
- Chávez, M. G., & Daza, J. C. (2003). Reflexión metodológica sobre la aplicación concreta de la Investigación Acción Participativa (IAP) en contextos rurales del estado de Colima. *Estudios sobre las Culturas Contemporáneas*, IX(17), 115–146.
- Chávez Vallejo, G. (2008). Proteccionismo humanista: retórica y praxis del neo indigenismo en el Ecuador. En F. García S (Ed.), *50 años FLACSO. Identidades, etnicidad y racismo en América Latina* (1ª ed., pp. 229–243). Quito Ecuador: FLACSO Ecuador ; Ministerio de Cultura.
- Cielo, C., Cortez, D., Vega, C., Celleri, D., Haynes, C., Vásquez, J. D., ...Habu, H. (2015). *Trayectorias del Sur: Desplazamientos transnacionales y conformaciones estatales de las naciones diversas de Ecuador y Etiopía*. Recuperado de <http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/sur-sur/20150806042005/TrayectoriasDelSur.pdf>
- CIMAS, Observatorio Internacional de Ciudadanía y Medio Ambiente. (2009). Metodologías Participativas: Manual. Recuperado de [http://www.redcimas.org/wordpress/wp-content/uploads/2012/09/manual\\_2010.pdf](http://www.redcimas.org/wordpress/wp-content/uploads/2012/09/manual_2010.pdf)
- Clark, K. (2001). Género, raza y nación: La protección a la infancia en el Ecuador (1910-1945). *Antología de estudios de género*, 183–210.
- Cohen, A. (1969). *Custom & politics in urban Africa a study of Hausa migrants in Yoruba towns*. Berkeley: University of California Press.
- Cohen, R. (1978). Ethnicity: Problem and Focus in Anthropology. *Annual review of anthropology*, 7, p 379-403.
- Coleman, J. (1988). Social Capital in the Creation of Human Capital. *The American Journal of Sociology*, 94, 95–120.
- Collredo-Mansfeld, R. J. (2007). La política del lugar y los indígenas urbanos en el movimiento indígena del Ecuador. En M. de La Cadena (Ed.), *Formaciones de indianidad. Articulaciones raciales, mestizaje y nación en América Latina* (1ª ed., pp. 347–366). [Colombia]: Envión.
- Collredo-Mansfeld, R. J. (2009). *Fighting like a community: Andean civil society in an era of Indian uprisings*. Chicago: University of Chicago Press.
- Colson, E., & Foster, G. M. (1976). Long-term field research in Social Anthropology. *Current anthropology*, 17(3), 494–496.
- Comaroff, J. (1985). *Body of power, spirit of resistance: The culture and history of a South African people*. Chicago: University of Chicago Press.
- Comunidad Indígena Kichwa de Bogotá (2007). Cartilla de fortalecimiento de la medicina tradicional de la comunidad indígena kichwa de Bogotá. Bogotá: Cabildo Kichwa de Bogotá.
- CONAIE. (1989). *Las nacionalidades indígenas en el Ecuador.: Nuestro proceso organizativo. Segunda edición revisada y aumentada*. (Segunda edición revisada y aumentada). Quito: Tincui-CONAIE.
- CONAIE. (2007). *Propuesta de la CONAIE frente a la Asamblea Constituyente: Principios y lineamientos para la nueva Constitución. Por un Estado Plurinacional, Unitario, Equitativo y Laico*. Quito - Ecuador.
- Connell, R. W., Stahl, C., & Müller, U. (2000). *Der gemachte Mann: Konstruktion und Krise von Männlichkeiten* (2. Aufl). *Geschlecht und Gesellschaft: Vol. 8*. Opladen: Leske + Budrich.
- Constable, N. (1999). At Home but Not at Home: Filipina Narratives of Ambivalent Returns. *CUAN Cultural Anthropology*, 14(2), 203–228.

- Contreras, J. (2013). *San Vitorino, el corazón mercantil en Bogotá: Cultura, Sociedad y comercialización en un solo sector*. Recuperado de [http://caphbogota.com/index.php?option=com\\_content&view=article&id=203:sanvic&catid=88:revista-bienes-comunes&Itemid=624](http://caphbogota.com/index.php?option=com_content&view=article&id=203:sanvic&catid=88:revista-bienes-comunes&Itemid=624)
- Cordero del Campillo, M. (2001). Las grandes epidemias en la América colonial. *Archivos de Zootecnia (Córdoba)*.
- Coronel, V. (2009). Orígenes de una democracia corporativa: estrategias para la ciudadanía del campesinado indígena, partidos políticos y reforma territorial en Ecuador (1925-1944). En E. Kingman Garcés (Ed.), *Colección 50 años. Historia social urbana. Espacios y flujos* (1ª ed., pp. 323-364). Quito: FLACSO Ecuador; Ministerio de Cultura.
- Cortes, G., & Faret, L. (Eds.). (2009). *Collection U. Sciences humaines & sociales. Les circulations transnationales: Lire les turbulences migratoires contemporaines*. Paris: A. Colin.
- Costa, P.-O. M., Pérez Tornero, J. M., & Tropea, F. (1996). *Tribus urbanas: el ansia de identidad juvenil: entre el culto a la imagen y la autoafirmación a través de la violencia*. Barcelona: Paidós.
- Cowgill, D. O., & Holmes, L. D. (1972). *Aging and modernization. Sociology series*. New York: Appleton-Century-Crofts.
- Crain, M. (2001). La interpenetración de género y etnicidad: nuevas autorepresentaciones de la mujer indígena en el contexto urbano de Quito. En G. Herrera (Ed.), *Antología de estudios de género*. Quito, Ecuador: FLACSO-Ecuador; ILDIS [Instituto Latinoamericano de Investigaciones Sociales].
- Criollo, R., & Fichamba, C. (2010). *Estudio del valor cultural del pueblo Kichwa Otavalo perteneciente a la comunidad La Compañía, Parroquia El Jordan, del Cantón Otavalo, Provincia de Imbabura* (Tesis de grado). Universidad Técnica del Norte, Ibarra - Ecuador.
- De la Torre, Luz María. (1999). *Un universo femenino en el mundo andino*. Quito: INDESIC, Fundación Hans Seidel.
- Deere, C., & M. León. (2001). *Land and Property Rights in Latin America: Empowering Women*.: University of Pittsburgh Press.
- Degele, N. & Winker, G. (2007). *Intersektionalität als Mehrebenenanalyse*. Recuperado de [http://www.tu-harburg.de/agentec/winker/pdf/Intersektionalitaet\\_Mehrebenen.pdf](http://www.tu-harburg.de/agentec/winker/pdf/Intersektionalitaet_Mehrebenen.pdf)
- del Pilar Sáenz, M. (2008). Las migraciones internacionales en Muquiyauyo (Peru): entre el progreso, el prestigio y las resistencias. En A. Torres & J. Carrasco (Eds.), *Colección 50 años. Al filo de la identidad. La migración indígena en América Latina* (1ª ed., pp. 147-164). Quito, Ecuador: FLACSO-Ecuador.
- Devés V., E. (1997). El pensamiento latinoamericano en el siglo XX: Entre la modernización y la identidad / Eduardo Devés Valdés. *CUYO Anuario de Filosofía Argentina y Americana*, (14), 11-75.
- Diario La Hora (12 de Noviembre de 2012). El Cabildo Kichwa Otavalo fue posesionado. *Diario La Hora*. Recuperado de [http://www.lahora.com.ec/index.php/noticias/show/1101421553/-1/El\\_Cabildo\\_Kichwa\\_Otavalo\\_fue\\_posesionado.html#.VkWnX17NGAw](http://www.lahora.com.ec/index.php/noticias/show/1101421553/-1/El_Cabildo_Kichwa_Otavalo_fue_posesionado.html#.VkWnX17NGAw)
- Díaz del Castillo, Bernal, & Cabañas, J. R. (1969). *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España* (7. ed). *Colección Sepan cuantos: num. 5*. México: Porrúa.
- Dietze, G., Hornscheidt, A. L., Palm, & Walgenbach, K. (2007). *Gender als interdependente Kategorie: neue Perspektiven auf Intersektionalität, Diversität und Heterogenität*. Opladen, Farmington Hills [Mich.]: Verlag B. Budrich.
- Disraeli, B. (1956 (1845)). *Sybil or the Two Nations*. London.
- Djelic, M.-L., & Quack, S. (2010). Transnational communities and governance. En M.-L. Djelic & S. Quack (Eds.), *Transnational communities. Shaping global economic governance* (pp. 3-36). Cambridge: Cambridge Univ. Press.
- Duncan, K., Rutledge, I., & Harding, C. (1977). *Land and labour in Latin America: Essays on the development of agrarian capitalism in the nineteenth and twentieth centuries. Cambridge Latin American studies: Vol. 26*. Cambridge, New York: Cambridge University Press.

- Durand, J. (2004). Ensayo teórico sobre la migración de retorno. El principio del rendimiento decreciente. *Cuadernos geográficos*, 35, 103–116.
- Elias, N. (1989). *Sobre el tiempo*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Erikson, E. H. (1968). *Identity, youth, and crisis* (1st ed). New York: W. W. Norton.
- Escobar García, A. (2008). Tras las huellas de las familias migrantes del cantón cañar. En G. Herrera & J. Ramirez (Eds.), *América Latina migrante: Estado, familias, identidades*. (pp. 243–258). Quito: FLACSO Ecuador.
- Espinoza, V. (1998). *El dilema del retorno: Migración, género y pertenencia en un contexto transnacional* (1. ed.). Zapopan, Jal., Zamora, Michoacán, México: El Colegio de Michoacan.
- Esser, H., & Friedrichs, J. (Eds.). (1990). *Studien zur Sozialwissenschaft: Vol. 97. Generation und Identität: Theoretische und empirische Beiträge zur Migrationssoziologie*. Opladen: Westdeutscher Verlag.
- Evans-Pritchard, E. E. (1940). *The Nuer.: A description of the modes of livelihood and political institutions of a Nilotic people*. New York, Oxford: Oxford University Press.
- Fleischmidt, M. (2007). Ethnizität - Perspektive und Konzepte der ethnologischen Forschung: Begriffe und theoretische Konzepte ethnologischer Ethnizitätsforschung. En B. Schmidt-Lauber (Ed.), *Ethnizität und Migration : Einführung in Wissenschaft und Arbeitsfelder* (pp. 51–68). Berlin: Reimer.
- Feixa, C. (1998). *De jóvenes, bandas y tribus: Antropología de la juventud / C. Feixa ; prefacio de Michel Maffesoli* (287ª ed.): Barcelona, España : Ariel.
- Feixa, C., & González, Y. (2006). Territorios baldíos: Identidades juveniles indígenas y rurales en América Latina. *Papers* 79, 171–193.
- Ferchhoff, W. (2007). *Jugend und Jugendkulturen im 21. Jahrhundert: Lebensformen und Lebensstile*. Wiesbaden: VS Verl. für Sozialwiss.
- Ferraro, E. (2000). El costo de la vida: deuda e identidad en los Andes ecuatorianos: La fiesta de San Juan en Pesillo. En A. Guerrero (Ed.), *Ciencias sociales. Etnicidades*. Quito: Fac. Latinoamericana de Ciencias Sociales - FLACSO Sede Ecuador.
- Flores Sisalima, P. (2009). *Jóvenes, entorno y contexto: Una aproximación a la situación social de la juventud en Ecuador*. Quito, Cuenca: Abya-Yala; Universidad Politécnica Salesiana.
- Foster, G. (Ed.). (1989). *La comunidad rural: el mundo tradicional en las culturas tradicionales y los cambios técnicos*. (1962ª ed.). México: Fondo de Cultura Económica.
- Frank, A. G. (1967). *Capitalism and underdevelopment in Latin America: Historical studies of Chile and Brazil* (2ª ed.). New York u.a: Monthly Review Pr.
- Frank, E. H. (1992). Geschichte und Utopie.: Die Indianistische Bewegung in Ecuador. *Lateinamerika Analysen und Berichte*, (16), 48–65.
- Frank, E. H. (1998). La (re-)conquista indígena de Otavalo urbano. En S. Dedenbach-Salazar Sáenz (Ed.), *Bonn Americanist studies: Vol. 30. 50 años de estudios americanistas en la Universidad de Bonn. Nuevas contribuciones a la arqueología, etnohistoria, etnolingüística y etnografía de las Américas* (1ª ed., pp. 797–809). Markt Schwaben, Germany: A. Saurwein.
- Fry, C. L. Toward and anthropology on aging, pp. 1–20.
- Gabbert, W. (1991). Zur Problematik der Begriff "Indianer", 204: 23 - 31. 1991. *Lateinamerika Nachrichten*, (204), 23–31.
- Gabbert, W. (Ed.). (1992). *Creoles - Afroamerikaner im karibischen Tiefland von Nicaragua*. Münster u.a: Lit.
- Gabbert, W. (2000). *Ethnicity and social inequality in Yucatán, Mexico, 1500-1998* (Habilitation). Freie Universität Berlin, Berlin.
- Gabbert, W. (2001). Social Categories, Ethnicity and the State in Yucatán, Mexico. *Journal of Latin American Studies*, 33(03), 459–484.
- Gabbert, W. (2005). Transnationale Migration: Interpretationsansätze und das Beispiel der Wanderungsbewegungen zwischen Mexiko und den USA. *Lateinamerika-Analysen*, (11), 3–31.
- Gabbert, W. (2006). Concepts of Ethnicity: Latin American and Caribbean Ethnic Studies. *Latin American and Caribbean ethnic studies*, 1(1), 85–103.

- Gabbert, W. (2007). Vom (internen) Kolonialismus zum Multikulturalismus - Kultur, Ethnizität und soziale Ungleichheit. En C. Klinger, G.-A. Knapp, & B. Sauer (Eds.), *Achsen der Ungleichheit. Zum Verhältnis von Klasse, Geschlecht und Ethnizität* (pp. 116–130). Frankfurt am Main, New York: Campus.
- Gachet, P. F., & Yépez, M. N. (2014). Migración interna en la región Andina: tendencias históricas y problemas actuales. *Boletín Andina Migrante*, (18), 2–13.
- Gallardo, L. & Ñopo, H. (2009). *Ethnic and gender wage gaps in Ecuador*. Inter-American Development Bank Research Department, Washington, DC.
- García Serrano, F. (2002). *Formas indígenas de administrar justicia: Estudios de caso de la nacionalidad quichua ecuatoriana* (1ª ed.). Atrio. Quito: FLASCO Sede Ecuador.
- Geertz, C. (1992). La revolución integradora. Sentimientos primordiales y política civil en los nuevos estados. En *La interpretación de las culturas*, pp. 219–261. Barcelona: Gedisa.
- Giddens, A. (1986, ©1984). *The constitution of society: Outline of the theory of structuration* (1st pbk. ed). Berkeley: University of California Press.
- Gilmore, D. D. (1991). *Mythos Mann: Rollen, Rituale, Leitbilder*. München: Artemis & Winkler.
- Glaser, B. G. (1967). *The discovery of grounded theory : strategies for qualitative research*. Chicago: Aldine Pub. Co.
- Glave, L. M. (1992). Mujer indígena, trabajo doméstico y cambio social en el Virreinato Peruano del Siglo XVII: La ciudad de La Paz y el Sur Andino en 1684. En E. Kingman Garcés (Ed.), *Ciudades de los Andes*. Lima: Institut français d'études andines.
- Gmelch, G. (1980). Return Migration. *Annual review of anthropology*, 9, 135–159.
- Gobierno Autónomo descentralizado de la Parroquia San Rafael. (2011). *Plan de Desarrollo y ordenamiento territorial de la Parroquia San Rafael de la Laguna*. Recuperado de <http://www.sanrafaeldelalaguna.gob.ec/pdot.pdf>
- Gobierno Autónomo descentralizado de Otavalo. (2013). *Actualización del Plan de Desarrollo y formulación del Plan de Ordenamiento Territorial del Cantón Otavalo*.
- Godelier, M., & Desmont, A. J. (1990). *Lo ideal y lo material: Pensamiento, economías, sociedades*. Taurus Humanidades. Ciencias sociales. Madrid: Taurus.
- Godelier, M. C. (1986). *La producción de grandes hombres : poder y dominación masculina entre los Baruya de Nueva Guinea*. Madrid: Akal.
- Goodenough, W. H. (1986). Rethinking "Status" and "Role": Toward a general mode of the cultural organization of social relationship. En M. Banton (Ed.), *The relevance of models for social anthropology* (pp. 1–24). London: Tavistock Publications.
- Gruoso, L., Rosero, C., & Escobar, A. (1998). "The Process of Black Community Organizing in the Southern Pacific Coast of Colombia", en *Cultures of Politics/Politics of Culture. Revisioning Latin American Social Movements*, Westview Press, Boulder.
- Gualotuña M., M. (2012). La interseccionalidad: mas allá del género, la etnia y la clase social.: Sus posibles aportes a los estudios migratorios de los pueblos indígenas. En D. Sánchez Rubio (Ed.), *Pueblos indígenas, identidades y derechos en contextos migratorios* (1ª ed., pp. 123–144). Barcelona: Icaria Editorial.
- Guaygua, G., Quisbert Q., M., & Riveros, A. (2003). The presence of Aymara traditions in urban youth culture: tales about the multicultural of El Alto, Bolivia. En T. Salman & A. E. B. Zoomers (Eds.), *CEDLA Latin America studies: Nr. 91. Imaging the Andes. Shifting margins of a marginal world* (pp. 288–300). Amsterdam: Aksant Acad. Press.
- Gúber, R. (1991). *El salvaje metropolitano : a la vuelta de la antropología postmoderna, reconstrucción del conocimiento social en el trabajo de campo*. Buenos Aires: Editorial Legasa.
- Guerrero, A. (1977). Los Obrajes en la Real Audiencia de Quito en el siglo XVII y su relación con el Estado Colonial. *Revista Ciencias Sociales*, 1(2).
- Guerrero, A. (1991). *De la Economía a las mentalidades: Cambio social y conflicto agrario en el Ecuador*. Quito: ABYA YALA.
- Guerrero, A. (1998). Cuidadanía, Frontera Étnica y Compulsión Binaria. *Íconos*, (4), 112–122.

- Guerrero, A. (2010). *Administración de poblaciones, ventriloquía y transcritura: Análisis históricos estudios teóricos* (1. ed. en español). *Atrio: Vol. 53*. Quito, Lima: FLACSO Ecuador; Instituto de Estudios Peruanos.
- Guerrero, F., & Ospina, P. (2003). *El poder de la comunidad* (1. ed). *Colección Becas de investigación CLACSO-Asdi*. Ciudad de Buenos Aires, Argentina: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales.
- Guerrero, Andrés et al. (1984). *Estrategias de sobrevivencia en la comunidad andina* (Cuaderno de Discusión Popular). 8. Quito: CAAP.
- Gupta, A., & Ferguson, J. (1992). Beyond "Culture": Space, Identity, and the Politics of Difference. *Cultural Anthropology*, 7(1), 6–23.
- Gupta, A., & Ferguson, J. (Eds.). (1997). *Culture, power, place: Explorations in critical anthropology*. Durham, London: Duke University Press.
- Gutiérrez Rodríguez, E. (1999). *Intellektuelle Migrantinnen: Subjektivitäten im Zeitalter von Globalisierung : eine postkoloniale dekonstruktive Analyse von Biographien im Spannungsverhältnis von Ethnisierung und Vergeschlechtlichung. Geschlecht und Gesellschaft: Bd. 21*. Opladen: Leske + Budrich.
- Gutiérrez Rodríguez, E. (2013). Thinking interdependencies: Decolonial feminist perspectives on labour and migration. En D. Céleri, T. Schwarz, & B. Wittger (Eds.), *Ethnicity, citizenship and belonging in Latin America: Vol. 2. Interdependencies of social categorisations* (pp. 289–310).
- Gutmann, M. C. (1998). Traficando con hombres: la antropología de la masculinidad. *Revista de Estudios de Género. La ventana*, (8), 47–99.
- Hamilton, S. (1998). *The two-headed household: Gender and rural development in the Ecuadorean Andes*. Pittsburgh, Pa: University of Pittsburgh Press.
- Hammersley, M. (1994). *Etnografía : métodos de investigación* (1ª ed.). Barcelona: Ediciones Paidós. Recuperado de <http://worldcatlibraries.org/wcpa/oclc/32108228>
- Harris, M. (1968/2001). *The rise of anthropological theory: A history of theories of culture* (Updated ed). Walnut Creek, CA: AltaMira Press.
- Herrera, G. (Ed.). (2001). *Antología de estudios de género*. Quito, Ecuador: FLACSO-Ecuador; ILDIS [Instituto Latinoamericano de Investigaciones Sociales].
- Herrera, G. (2004a). Elementos para una comprensión de las familias transnacionales desde la experiencia migratoria del sur del Ecuador. En F. Hidalgo & J. Atienza A. (Eds.), *Migraciones. Un juego con cartas marcadas / Francisco Hidalgo, (editor) ; [textos de] Jaime Atienza A. ... [et al.]* (1ª ed., pp. 215–231). Quito, Ecuador: Ediciones Abya Yala : ILDIS-FES : Plan Migración.
- Herrera, G. (2004b). Género, familia y migración en el Ecuador: lo viejo y lo nuevo. En N. Fuller (Ed.), *Jerarquías en jaque. Estudios de género en el área andina*. (pp. 383–403). Lima: CLACSO.
- Herrera, G. & Coloma, S (2012). *Diagnóstico sobre la Trata de Personas.: Los cantones Otavalo y Cotacachi, Provincia de Imbabura*. Recuperado de <http://www.flacsoandes.edu.ec/libros/digital/51487.pdf>
- Hoffmann-Nowotny, H.-J. (1970). *Migration. Ein Beitrag zu einer soziologischen Erklärung*. Stuttgart: Ferdinand Enke.
- Hoffmann-Nowotny, H.-J. (1988). *Migration und Ethnizität*. [Wien]: [Verb. der wissenschaftlichen Gesellschaften Österreichs].
- Hondagneu-Sotelo, P. (1994). *Gendered transitions: Mexican experiences of immigration*. Berkeley, Calif.: University of California Press.
- Huarcaya, S. M. (2015). Imagining Ecuadorians: Historicizing National Identity in Twentieth-Century Otavalo, Ecuador. *Latin American Research Review*, 49(3), 64–83.
- Hurtado, E. (2009a). *Culturas Políticas y Etnicidad: Una lectura etnográfica de eventos políticos en Otavalo*. (Maestría). FLACSO, Quito - Ecuador.
- Hurtado, E. (2009b). *Una participación en busca de actores: Otavalo 2002*. Ponencia en el Congreso de ecuatorianistas 2009. Quito, Ecuador. Recuperado de <http://www.ecuatorianistas.org/encuentro/ponencias/hurtado.pdf>



- Huxel, K. (2008). Ethnizität und Männlichkeitskonstruktion. En N. Baur & J. Luedtke (Eds.), *Die soziale Konstruktion von Männlichkeit. Hegemoniale und marginalisierte Männlichkeiten in Deutschland* (pp. 61–78). Opladen, Farmington Hills: B. Budrich.
- Ibarra Illánz, A. (1987). *Los indígenas y el estado en el Ecuador* (1ª ed.). Quito Ecuador: Ediciones Abya-Yala. Recuperado de <http://worldcatlibraries.org/wcpa/oclc/18351740>
- INEC Instituto Nacional de Estadísticas Ecuador. (2010). *Censo de Población y Vivienda 2010*. Recuperado de [www.redatam.inec.gob.ec](http://www.redatam.inec.gob.ec)
- INEC Instituto Nacional de Estadísticas Ecuador. (2012). *ANÁLISIS*.
- Isaacs, H. R. (1989, ©1975). *Idols of the tribe: Group identity and political change*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Isajiw, W. W. (1974). Definitions of Ethnicity. *Ethnicity*, 1(2), 111–124. Recuperado de <http://worldcatlibraries.org/wcpa/oclc/427114631>
- Jácome, N. (1974). La tributación indígena en el Ecuador. *Bulletin de L'Institut Francais de Études Andines*, III(1), 49–80. Recuperado de <http://www.ifeanet.org/publicaciones/boletines/3%281%29/49.pdf>
- Jansen, D. (2003). *Einführung in die Netzwerkanalyse: Grundlagen, Methoden, Forschungsbeispiele* (2. erweiterte Auflage). Wiesbaden, s.l: VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Jaramillo, H. (2009). Vista panorámica de la artesanía textil de Otavalo. *Sarance: Revista del Instituto Otavaleño de Antropología Otavalo, Ecuador.*, (26).
- Jaramillo Alvarado, P. (1936). *El indio ecuatoriano* (3ª ed.). Quito Ecuador.
- Jelin, E. (2014). *Desigualdades de clase, género y etnicidad/raza: Realidades históricas, aproximaciones analíticas*. Working Paper N. 73, [desigualdades.net](http://desigualdades.net), Berlin.
- Jenkins, R. (1996). *Social identity. Key ideas*. London: Routledge.
- Jijón y Camaño, J. (1918). Exámen crítico de la veracidad de la Historia del Reino de Quito del Padre Juan de Velasco, de la Compañía de Jesús. *Boletín de la Sociedad Ecuatoriana de Estudios Históricos Americanos*, 33–63.
- Jiménez, E. (1998). Una revision critica de las teorías migratorias desde las perspectivas de genero. *Estudios Migratorios del Consello da Cultura Galega*,
- Kaarhus, R. (1989). *Historias en el tiempo. Historias en el espacio: Dualismo en la Cultura y Lengua Quechua/Quichua*. Colección 500 años de Resistencia India. Quito - Ecuador: Abyayala/ TINCUI-CONAIE.
- Karpestam, P., & Andersson, Fredrik N. G. (2013). Economic perspectives on migration. En S. J. Gold & S. J. Nawyn (Eds.), *Routledge international handbooks. Routledge international handbook of migration studies* (pp. 12–27). London, New York: Routledge.
- Kay, C. (2009). Estudios rurales en América Latina en el periodo de globalización neoliberal: ¿una nueva ruralidad? *Revista mexicana de sociología*, 71, 607–645.
- Kearney, M. (1986). From the Invisible Hand to Visible Feet: Anthropological Studies of Migration and Development. *Annual review of anthropology*, 15, 331–361.
- Keating, M. (2001). *Plurinational democracy: Stateless nations in a post-sovereignty era*. Oxford [etc.]: Oxford University Press.
- Klinger, C. (2008). Überkreuzende Identitäten – Ineinandergreifende Strukturen Plädoyer für einen Kurswechsel in der Intersektionalitätsdebatte. En C. Klinger & G.-A. Knapp (Eds.), *Forum Frauen- und Geschlechterforschung: Vol. 23. Überkreuzungen. Fremdheit, Ungleichheit, Differenz* (1ª ed., pp. 38–67). Münster: Westfälisches Dampfboot.
- Knapp, G.-A. (2008). Traveling theories:: Anmerkungen zur neueren Diskussion über "Race, Class, Gender" in den USA und im deutschsprachigen Raum. En K.-S. Rehberg (Ed.), *Die Natur der Gesellschaft. Verhandlungen des 33. Kongresses der Deutschen Gesellschaft für Soziologie in Kassel 2006* (pp. 1728–1738). Frankfurt [u.a.]: Campus Verlag.
- Korovkin, T., Sánchez, V., & Isama, J. (2002). *Comunidades indígenas, economía de mercado y democracia en Los Andes ecuatorianos* (1ª ed.). Quito Ecuador: Centro de Investigaciones de los Movimientos Sociales del Ecuador; IFEA; ABYA YALA.

- Kreckel, R. (2004). *Politische Soziologie der sozialen Ungleichheit* (3., überarb. und erw. Aufl). *Theorie und Gesellschaft: Vol. 25*. Frankfurt/Main: Campus-Verl.
- Kuethe, A. J. (1986). *Cuba, 1753-1815: Crown, military, and society / by Allan J. Kuethe* (1st ed). Knoxville: University of Tennessee Press.
- Kyle, D. (1999). The Otavalo trade diaspora: social capital and transnational entrepreneurship., *22*(02), 422–446.
- Kyle, D. (2000). *Transnational peasants: Migrations, networks, and ethnicity in Andean Ecuador*. Baltimore Md. u.a.: Johns Hopkins University Press.
- Kyle, D. (2003). La Diáspora comercial de Otavalo: capital social y empresa transnacional. En A. Portes, L. Guarnizo, & P. Landolt (Eds.), *La globalización desde abajo. Transnacionalismo inmigrante y desarrollo : la experiencia de Estados Unidos* (1ª ed., pp. 315–351). México, D.F: Miguel Angel Porrúa; FLACSO México.
- Kymlicka, W. (1996). *Ciudadanía multicultural: Una teoría liberal de los derechos de las minorías* (1ª ed.). Barcelona: Paidós.
- La Cadena, M. de. (1992). Las mujeres son más indias: Etnicidad y Género en una comunidad del Cuzco. *Isis Internacional*, 16.
- La Cadena, M. de. (1995). Women Are More Indian": Ethnicity and Gender in a Community near Cuzco. En B. Larson, O. Harris, & E. Tandeter (Eds.), *Ethnicity, markets, and migration in the Andes. At the crossroads of history and anthropology* (pp. 329–348). Durham, N.C., London: Duke Univ. Pr.
- Lagamarsino, F., & Torre, A. (2007). *El éxodo ecuatoriano a Europa: jóvenes y familias migrantes entre discriminación y nuevos espacios de ciudadanía*. Quito: Ed. Abya-Yala.
- Lalander, R. (2010). *Retorno de los runakuna: Cotacachi y Otavalo* (1ª ed.). Quito: Abya Yala Universidad Politécnica Salesiana.
- Lamas, M. (1986). La antropología feminista y la categoría "genero". *Nueva Antropología*, VIII(30), 174–198.
- Landazuri Soto, A. (1959). *El régimen Laboral Indígena en la Real Audiencia de Quito*. Madrid: Aldecoa.
- Larrea, F. M. (2001). "Como un indio va a venir a mandarnos": Frontera étnica y masculinidades en el ejercicio del gobierno local. En X. Andrade & G. Herrera (Eds.), *Jornadas sobre Masculinidades y Equidad de Género. Masculinidades en Ecuador* (pp. 47–65). Quito: FLACSO Ecuador.
- Larrea M, C. (2011). *Niñez y juventud en Azuay, Imbabura, Pichincha y Tungurahua: carencias y derechos*. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar.
- Lebret, I. (1981). *La vida en Otavalo en el siglo XVIII. Colección Pendoneros: Vol. 22*. Otavalo Ecuador: Instituto Otavaleño de Antropología.
- Lee, E. S. (1966). A Theory of Migration. *Demography*, 3(1), 47–57.
- Lema, L. O. (2001). *Los rituales de la cotidianidad*. Recuperado de <http://icci.nativeweb.org/yachaikuna/1/lema.pdf>
- Lentz, C. (1986). "In Guayaquil arbeite ich nur, in Schamanga lebe ich". Fallstudie zur Transformation einer indianischen Dorfgemeinde im ecuadorianischen Hochland durch Migration. *Entwicklungsperspektiven*, 22.
- Lentz, C. (1988). *"Von seiner Heimat kann man nicht lassen": Migration in einer Dorfgemeinde in Ecuador*. Frankfurt, New York: Campus.
- Lentz, C. (2000). La construcción de la alteridad cultural como respuesta a la discriminación étnica.: Caso de estudio en la Sierra ecuatoriana. En A. Guerrero (Ed.), *Ciencias sociales. Etnicidades* (pp. 201–233). Quito: Fac. Latinoamericana de Ciencias Sociales - FLACSO Sede Ecuador.
- Lentz, C., & Braig, M. (1983). Wider die Enthistorisierung der Marxschen Werttheorie.: Kritische Anmerkungen zur Kategorie: Subsistenzproduktion. *Probleme des Klassenkampfes*, (50), 5–21.
- Lévi-Strauss, C. (1969). *Las estructuras elementales del parentesco* ([2. ed.]). *Biblioteca de psicología social y sociología*. Buenos Aires: Editorial Paidós.
- Levitt, P., & Glick-Schiller, N. (2004). Perspectivas internacionales sobre migración: conceptualizar la simultaneidad. *Migración y Desarrollo*, (3), 60–91.
- Lewis, W. A. (1954). Economic Development with Unlimited Supplies of Labour. *Manchester School of Economic and Social Studies*, 22, 139–191.

- Lind, A. (2005). *Gendered paradoxes : women's movements, state restructuring, and global development in Ecuador*. University Park Pa: Pennsylvania State University Press.
- Linton, R. (1942). Age and Sex Categories. *Fokus Intersektionalität*, 7(5), p 589-603.
- Lorandi, A. M., & Rodriguez, L. (2003). Yanas y Mítimaes.: Alteraciones incaicas en el mapa étnico. En A. M. Lorandi, C. Salazar-Soler, & N. Wachtel (Eds.), *Los Andes: cincuenta años después (1953-2003). Homenaje a John Murra* (1ª ed., pp. 129-170). Lima, Perú: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Lorandi, A. M., Salazar-Soler, C., & Wachtel, N. (Eds.). (2003). *Los Andes: cincuenta años después (1953-2003): Homenaje a John Murra* (1ª ed.). Lima, Perú: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Lutz, H. (2007). "24-Stunden-Polin": Eine intersektionelle Analyse transnationaler Dienstleistungen. En C. Klinger, G.-A. Knapp, & B. Sauer (Eds.), *Achsen der Ungleichheit. Zum Verhältnis von Klasse, Geschlecht und Ethnizität* (pp. 210-234). Frankfurt am Main, New York: Campus.
- Lutz, H. (2010). *Fokus Intersektionalität.: Bewegungen und Verortungen eines vielschichtigen Konzeptes*. (1ª ed.). *Geschlecht und Gesellschaft: Vol. 47*. Wiesbaden: VS Verl. für Sozialwiss.
- Lutz, H., Vivar, M. T. H., & Supik, L. (Eds.). (2010). *Fokus Intersektionalität: Bewegungen und Verortungen eines vielschichtigen Konzeptes*. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften / Springer Fachmedien Wiesbaden, Wiesbaden.
- Maffesoli, M. (2004). *El tiempo de las tribus: el ocaso del individualismo en las sociedades posmodernas*. Mexico: Siglo XXI Editores.
- Maldonado, G. (2002). Pasado y presente de los mindalaes y emigrantes otavalos. *Íconos*, 14, 46-55.
- Maldonado, L. (2006). Pueblos y nacionalidades indígenas del Ecuador: De la reivindicación al protagonismo político. Escuela de Gobierno y Políticas Públicas de los Pueblos y Nacionalidades del Ecuador (esgopp), Quito.
- Maldonado Ruiz, G. (2004). Comerciantes y viajeros : de la imagen etnoarqueológica de "lo indígena" al imaginario del kichwa otavalo "universal" (1a ed.). Quito Ecuador: Abya Yala Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales Sede Ecuador. Recuperado de <http://worldcatlibraries.org/wcpa/oclc/60850407>
- Males, A. (1985). *Historia oral de los Imbayas de Quinchuqui.: 1900-1960*. Quito: Abya-Yala.
- Malinowsky, B. (1929). *The Sexual Life of Savages in North-Western Melanesia*. New York.
- Malinowsky, B. (1955). *Sex and repression in savage Society*. Cleveland: Meridian Books.
- Marchan, R. C., Andrade, B., & Guevara, E. (1984). *Estructura agraria de la sierra centro-norte*. Quito: Guayaquil.
- Margolis, M. L. (1994). *Little Brazil : an ethnography of Brazilian immigrants in New York City*. Princeton: Princeton University Press.
- Mariátegui, J. C. (2008). Ideología y reivindicaciones. *Cuadernos del Pensamiento Crítico- CLACSO*, (5).
- Martinez, J., Cano, V., & Contrucci, M. (2014). *Tendencias y patrones de la migración latinoamericana y caribeña hacia 2010 y desafíos para una agenda regional* (Población y desarrollo): CEPAL.
- Martinez, L. (1988). Migración y cambios en las estrategias familiares de las comunidades indígenas de la Sierra. En S. Pachano & C. Cisneros (Eds.), *Población, migración y empleo en el Ecuador* (pp. 139-165). Quito, Ecuador: ILDIS.
- Martinez, V. (2014). Cambio y Transculturalidad: La construcción de la identidad cultural kichwa en Colombia. *Revista Sociedad & Equidad*, (6).
- Marzi, H. (1990). *Alter und Status: Ein ethnologischer Beitrag zur modernen sozialwissenschaftlichen Altersforschung*. Mainz: Arbeiten aus dem Mainzer Institut für Ethnologie und Afrika-Studien.
- Marzi, H. (1998). Ethnologische Altersforschung im Wandel - Changing ethnological research on old age. En D. Dracklé (Ed.), *Hamburger Beiträge zur öffentlichen Wissenschaft: Vol. 15. Alt und zahm? Alter und Älterwerden in unterschiedlichen Kulturen* (pp. 11-31). Berlin: D. Reimer Verlag.
- Massey, D. S., Arango, J., Hugo, G., Kouaouci, A., Pellegrino, A., & Taylor, J. E. (1993). Theories of International Migration: A Review and Appraisal. *Population and Development Review*, 19(3), 431-466.
- McKool, M., JR., & Press, I. (1972). Social Structure and status of the aged: Toward some valid cross-cultural generalizations. *Aging and Human Development*, 3, 297-306.



- Mead, M. (1975, 1967). *Male and female: A study of the sexes in a changing world*. New York: W. Morrow.
- Meier, P. (1985). Los artesanos textiles de la region Otavalo: Resumen de una investigacion, *10*, 127–147.
- Meier, P. (1996). *Artesanos campesinos.: Desarrollo socioeconómico y proceso de trabajo en la artesanía textil de Otavalo.*: Colección Pendoneros.
- Meisch, L. (1997). *Traditional communities, transnational lives*. Univ, Michigan, USA, Stanford.
- Meisch, L. (2002). *Andean entrepreneurs: Otavalo merchants and musicians in the global arena* (1st). Austin: University of Texas Press.
- Meuser, M. (2005). Strukturübungen. Peergroups, Risikohandeln und die Aneignung des männlichen Geschlechtshabitus. En V. King & K. Flaake (Eds.), *Sozialwissenschaften 2001-2008. Männliche Adoleszenz. Sozialisation und Bildungsprozesse zwischen Kindheit und Erwachsensein* (1ª ed., pp. 309–323). Frankfurt am Main: Campus Verlag GmbH.
- Meuser, M. (2008). Ernste Spiele. Zur Konstruktion von Männlichkeit im Wettbewerb der Männer. En N. Baur & J. Luedtke (Eds.), *Die soziale Konstruktion von Männlichkeit. Hegemoniale und marginalisierte Männlichkeiten in Deutschland* (pp. 33–45). Opladen, Farmington Hills: B. Budrich.
- Minnaar, R. (1998). Género dentro de un discurso étnico: El ejemplo del hoy movimiento indígena en el Ecuador. En G. León (Ed.), *Ciudadanía y participación política. Memoria del Simposio "El abordaje de Género en América Latina y su incidencia en los cambios socio-políticos"*. (pp. 69–79). Quito: Abya-Yala.
- Mitchell, J. C. (1974). Perceptions of Ethnicity and Ethnic Behaviour: An Empirical Exploration. En A. Cohen (Ed.), *Urban ethnicity* (pp. 1–36). London, New York: Tavistock Publications [Distributed in the USA by Harper & Row Publishers, Barnes & Noble Import Division.
- Moore, S. F. (1973). Law and Social Change: The Semi-Autonomous Social Field as an Appropriate Subject of Study. *Law & Society Review*, 7(4), 719–746.
- Morelli, F. (2008). *La redefinición de las relaciones imperiales: en torno a la relación reformas dieciochescas/independencia en América*. Nuevo Mundo Mundos Nuevos. Recuperado de <http://nuevomundo.revues.org/32942>
- Moreno, B. de. (1988). *Las tierras de comunidad de Licto, Punin y Macaxi: Factores para disminución e intentos de restauración...* Documento presentado en el 46 Congreso Internacional de Americanistas (Documento presentado en el 46 Congreso Internacional de Americanistas, 4-6 Julio 1988). Amsterdam.
- Moreno Yáñez, S. (1989). Formaciones Políticas tribales y señoríos étnicos. En E. Ayala Mora & R. Terán (Eds.), *Nueva historia del Ecuador* (pp. 9–134). Quito: Corporación Editora Nacional; Grijalbo.
- Moreno Yáñez, S. E. (1984). Colonias mitmas en el Quito incaico : su significación económica y política. *Revista Ciencias Sociales*, 5(15-16), 29–39.
- Moreno Yáñez, S. E., & Salomon, F. L. (Eds.). (1991). *Colección 500 Años: Vol. 42. Reproducción y transformación de las sociedades andinas, siglos XVI - XX: Simposio auspiciado por el Social Science Research Council - SSRC* (1. ed). Quito, Roma: Abya-Yala; MLAL Movimiento Laicos para América Latina.
- Münzel, M. (1985). Der vorläufige Sieg des indianischen funktionärs über den indianischen Medizinmann in Lateinamerika. *Pheripherie. Zeitschrift für Politik und Ökonomie in der dritten Welt*, 5–17.
- Muratorio, B. (1982). *Etnicidad, evangelización y protesta en el Ecuador: Una perspectiva antropológica*. Quito: Ed. CIESE, Centro de Investigaciones y Estudios Socio-Económicos.
- Murra, J. V. (1975). *La organización económica del Estado inca* (1975ª ed.). México: Siglo Veintiuno.
- Murra, J. V. (1995). Did Tribute and Markets Prevail in the Andes before the European Invasion? En B. Larson, O. Harris, & E. Tandeter (Eds.), *Ethnicity, markets, and migration in the Andes. At the crossroads of history and anthropology* (pp. 57–72). Durham, N.C., London: Duke Univ. Pr.
- Nagengast, C., & Kearney, M. (1990). Mixtec Ethnicity: Social Identity, Political Consciousness, and Political Activism. *Latin American Research Review*, 25(2), 61–91.
- Nash, J. C. (1988). Cultural parameters of sexism and racism in the international division of labor. En J. Smith (Ed.), *Contributions in economics and economic history, 0084-9235: no.84. Racism, sexism, and the world-system* (pp. 11–36). New York, London: Greenwood.

- Nash, J. C., & Safa, H. I. (1980). *Sex and class in Latin America: Women's perspectives on politics, economics, and the family in the Third World*. Brooklyn, N.Y.: J.F. Bergin Publishers.
- Nash, M. (1989). *The cauldron of ethnicity in the modern world*. Chicago: University of Chicago Press.
- Oberem, U. (1981a). Los Caranquis de la Sierra norte del Ecuador y su incorporación al Tahuantinsuyo. En S. Moreno Yáñez & U. Oberem (Eds.), *Colección Pendoneros: 20. Serie : etno-historia. Contribución a la etnohistoria ecuatoriana*. Otavalo: Instituto Otavaleño de Antropología.
- Oberem, U. (1981b). El Acceso a Recursos Naturales de Diferentes Ecologías en la Sierra Ecuatoriana (siglo XVI). En S. Moreno Yáñez & U. Oberem (Eds.), *Colección Pendoneros: 20. Serie : etno-historia. Contribución a la etnohistoria ecuatoriana* (pp. 45–71). Otavalo: Instituto Otavaleño de Antropología.
- O'Connor, E. (2007). Helpless Children or Undeserving Patriarchs? Gender Ideologies, the State, and Indian Men in Late Nineteenth-Century Ecuador. En M. Becker & A. K. Clark (Eds.), *Highland Indians and the State in Modern Ecuador* (pp. 56–71). University of Pittsburgh Press.
- Ordoñez, C. A. (2008). Migración transnacional de los kichwa otavalo y la fiesta del Pawkar Raymi. En A. Torres & J. Carrasco (Eds.), *Colección 50 años. Al filo de la identidad. La migración indígena en América Latina* (1ª ed., pp. 69–89). Quito, Ecuador: FLACSO-Ecuador.
- Ordóñez Roth, Juan Thomas, Colmenares, F. A., Gincel, A., & Bernal, D. R. (2014). Migraciones de los Kichwas-Otavalo en Bogotá. *Revista de Estudios Sociales No.35, 48*, 43–56. doi:10.7440/res48.2014.04
- Ortner, S. B., Lamphere, L., & Rosaldo, M. Z. (1974). *Is female to male as nature is to culture?* Stanford: Stanford University Press.
- Pacari, N. (1984). Las culturas nacionales en el estado multinacional ecuatoriano. *Revista del Banco Central Ecuatoriano. Cultura.*, 6(18a), 113–123.
- Pachano, S. (2003). *Ciudadanía e identidad: i*. Quito Ecuador: FLACSO Sede Académica de Ecuador.
- Pallares, A. (2002). *From peasant struggles to Indian resistance: The Ecuadorian Andes in the late twentieth century*. Norman: University of Oklahoma Press.
- Park, R. E. (1996). Human migration and the marginal man (1928). En W. Sollors (Ed.), *Theories of ethnicity. A classical reader* (pp. 156–167). Washington Square, N.Y.: New York University Press.
- Parsons, E. C. (1945). *Peguiche: Cantón of Otávalo, Province of Imbabura, Ecuador ; a study of Andean Indians. The University of Chicago publications in anthropology Ethnological series*. Chicago, Ill.: Univ. of Chicago Pr.
- Pedone, C. (2010). 'Varones aventureros' contra 'madres que abandonan': Reconstrucción de las relaciones familiares a partir de la migración ecuatoriana. En J. A. Lacombe & F. Falomir (Eds.), *Colección Investigación y debate: Vol. 53. De las migraciones como problema a las migraciones como oportunidad. Codesarrollo y movimientos migratorios* (pp. 165–182). Madrid: Libros de la Catarata.
- Pedone, C. (2011). Nuevas formas de organización familiar: la migración ecuatoriana hacia Cataluña. En C. A. Pizarro (Ed.), *Migraciones internacionales contemporáneas. Estudios para el debate* (1ª ed., pp. 63–75). [Ciudad de Buenos Aires]: Ediciones CICCUS.
- Peek, P., & Standing, G. (1982). *State policies and migration: Studies in Latin America and the Caribbean*. London: Croom Helm.
- Pequeño, A. B. (2007). *Imágenes en disputa: representaciones de mujeres indígenas ecuatorianas*: FLACSO.
- Pérez Ruiz, M. L. (Ed.). (2008). *Serie Antropología: Vol. 516. Jóvenes indígenas y globalización en América Latina* (primera edición.). México, D.F: Inst. Nacional de Antropología e Historia.
- Pessar, R. P. (2005). *Women, gender, and international migration across and beyond the Americas: inequalities and limited empowerment.*: United Nations, Population Division, Expert Group.
- Pfaff-Czarnecka, J. (2012). *Zugehörigkeit in der mobilen Welt: Politiken der Verortung. Das Politische als Kommunikation: Vol. 3*. Göttingen: Wallstein-Verl.
- Poetschel, U. (1986). *La Mujer Salasaca*. Quito, Ecuador: ABYA YALA.
- Poggio, S. (2000). *Migración femenina hacia EUA : cambio en las relaciones familiares y de género como resultado de la migración*. México: EDAMEX.

- Pohl, R. (2003). Paranoide Kampfhaltung. Über Fremdenhass und Gewaltbereitschaft bei männlichen Jugendlichen. En Frauke Koher & Katharina Pühl (Eds.), *Gewalt und Geschlecht. Konstruktionen, Positionen, Praxen*. (pp. 161–186). Oplade: Leske + Budrich.
- Poloni, J. (1992). Mujeres indígenas y economía urbana: el caso de Cuenca durante la colonia. En A.-C. Defossez, D. Fassin, & M. Viveros (Eds.), *Travaux de l'Institut Français d'Etudes Andines: Vol. 65. Mujeres de los Andes. Condiciones de vida y salud / A.C. Defossez, D. Fassin, M. Viveros, editores* (pp. 201–222). Colombia: IFEA.
- Portes, A. (1996). Transnational Communities: Their Emergence and Significance in the Contemporary World-System. En R. P. Korzeniewicz & W. C. Smith (Eds.), *Studies in the political economy of the world-system: Vol. 181. Latin America in the world-economy* (pp. 151–283). Westport, Conn., London: Greenwood Press.
- Portes, A. (2000). The Two Meanings of Social Capital. *Sociological Forum*, 15(1).
- Portes, A., & Landolt, P. (1996). The Downside of Social Capital. *The American Prospect*, 26, 18–22.
- Portes, A., & Landolt, P. (2000). Social capital: Promise and pitfalls of its role in development. *Journal of Latin American Studies*, 32, 529–547.
- Potot, S. (2005). La place des femmes dans les réseaux migrants roumains. *Revue européenne des migrations internationales*, 21, 243–257.
- Potthast, B., Ströbele-Gregor, J., & Wollrad, D. (2008). *Ciudadanía vivida, (in)seguridades e interculturalidad* (1ª ed.). Buenos Aires: Friedrich Ebert Stiftung; Nueva Sociedad.
- Pouillon, J. (1998). Appartenance et identité. *Le genre humain*, 2, 189–198.
- Powers, K. (1994). *Prendas con pies: Migraciones indígenas y supervivencia cultural en la Audiencia de Quito*. Quito: Abya-Yala.
- Pries, L. (2008). Transnationalisierung und soziale Ungleichheit: Konzeptionelle Überlegungen und empirische Befunde aus der Migrationsforschung. En P. A. Berger & A. Weiß (Eds.), *Transnationalisierung sozialer Ungleichheit* (pp. 41–65). Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften / GWV Fachverlage GmbH, Wiesbaden.
- Prieto, M. (Ed.). (2005). *Respeto, discriminación y violencia: Mujeres indígenas en Ecuador, 1990 - 2004*. [Quito]: FLACSO, Ecuador.
- Prieto, M. (2008). Rosa Lema y la Mision cultural ecuatoriana indígena a Estados Unidos: turismo, artesanías y desarrollo. En M. Salgado Gómez & C. de La Torre (Eds.), *Galo Plaza y su época* (1ª ed., pp. 157–191). Quito, Ecuador: FLACSO, Sede Ecuador; Fundación Galo Plaza Lasso.
- Prieto, M. (2010). Los indios y la nación: historias y memorias en disputa. En V. Coronel & M. Prieto (Eds.), *Colección Bicentenario. Celebraciones centenarias y negociaciones por la nación ecuatoriana* (1ª ed., pp. 265–316). Quito, Ecuador: FLACSO, Sede Ecuador; Ministerio de Cultura.
- Prieto, M., Cuminao, C., Flores, A., Maldonado, G., & Pequeno, S. (2005). Las mujeres indígenas y la búsqueda de respeto. En M. Prieto (Ed.), *Respeto, discriminación y violencia. Mujeres indígenas en Ecuador, 1990 - 2004* (pp. 147–188). [Quito]: FLACSO, Ecuador.
- Prieto, M., Cuminao, C., Flores, A., Maldonado, G., & Pequeno, S. (2006). Respeto, discriminación y violencia: mujeres indígenas en Ecuador, 1990-2004. En N. Lebon & E. Maier (Eds.), *De lo privado a lo público. 30 años de lucha ciudadana de las mujeres en América Latina* (pp. 153–173). México: Latin American Studies Association.
- Prieto, M. (2004). *Liberalismo y temor: Imaginando los sujetos indígenas en el Ecuador postcolonial, 1895-1950 / Mercedes Prieto* (1. ed). Atrio. Quito: FLACSO.
- Quisbert Q., M., Calisaya C., F., & Velasco R., P. (2006). *Líderes indígenas: Jóvenes aymaras en cargos de responsabilidad comunitaria. Ediciones de bolsillo: Vol. 15*. La Paz: PIEB.
- Radcliffe, S., & Webb, A. (2015). Mapuche youth between exclusion and the future: protest, civic society and participation in Chile. *Children's Geographies*, 1–19.
- Radcliffe, S. A. (2010). Historias de vida de mujeres indígenas a través de la educación y el liderazgo: Intersecciones de raza, género y locación. En V. Coronel & M. Prieto (Eds.), *Colección Bicentenario*.

- Celebraciones centenarias y negociaciones por la nación ecuatoriana* (1ª ed., pp. 317–349). Quito, Ecuador: FLACSO, Sede Ecuador; Ministerio de Cultura.
- Ramírez, F. G., & Ramirez, J. P. (2005). La estampida migratoria ecuatoriana. En G. Solfrini (Ed.), *Tendencias y efectos de la emigración en el Ecuador. Características de la nueva ola migratoria*. (pp. 9–108). ALISEI.
- Ramírez, J. (2014). Del Aperturismo segmentado al enfoque de Derechos.: Una mirada histórica de la política migratoria en el Estado Ecuatoriano. En Galeana de Valadés, Patricia (Ed.), *Serie Historia del derecho: Vol. 4. Historia comparada de las migraciones en las Américas* (pp. 139–160). México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Ramírez, S. E. (1995). Exchange and Markets in the Sixteenth Century: A view from the North. En B. Larson, O. Harris, & E. Tandeter (Eds.), *Ethnicity, markets, and migration in the Andes. At the crossroads of history and anthropology* (pp. 134–161). Durham, N.C., London: Duke Univ. Pr.
- Ramón Valarezo, G. (1987). *La resistencia andina: Cayambe, 1500 - 1800*.: Centro Andino de Acción Popular.
- Ramón Valarezo, G. (1991). Indios, tierra y modernización: Cayambe, 1950-1988. En *VI encuentro de historia y realidad económica y social del Ecuador y América Latina (13-18 noviembre 1989) : seminario internacional. Los campesinos en el proceso latinoamericano de los años ochenta y sus perspectivas* (pp. 157–199). Cuenca: Universidad de Cuenca.
- Ramón Valarezo, G. H. (2004). *El desarrollo local en el Ecuador : historia, actores y métodos* (1ª ed.). Quito Ecuador: Ediciones Abya-Yala COMUNIDEC.
- Rapport, N. (2002). *Transcendent Individual: Essays Toward a Literary and Liberal Anthropology*: Taylor & Francis.
- Riegel, C., Scherr, A., & Stauber, B. (2009). "Transdisziplinäre Jugendforschung - Methodologische Perspektiven". *Diskurs Kindheits- und Jugendforschung*, (9), 559–562.
- Rivera V., F. (1988). *Guangudos: identidad y sobrevivencia: Obreros indígenas en las fábricas de Otavalo*. Quito - Ecuador: CAAP.
- Roitman, K. (2008). Hybridity, Mestizaje, and Montubios in Ecuador. Working Paper Series (165). University of Oxford.
- Romero, E. M., & Rodríguez, M. (1998). Las mujeres andinas y el mundo hispánico: Descomposición de una sociedad y ritos de supervivencia. *Espacio, Tiempo y Forma. Historia Moderna*, IV(11), 147–158.
- Rosaldo, M., & Lamphere, L. (1974). Introduction. En M. Rosaldo & L. Lamphere (Eds.), *Women, culture and society* (pp. 1–15). Stanford: Stanford University Press.
- Roseberry, W. (1989). *Anthropologies and histories : essays in culture, history, and political economy*. New Brunswick: Rutgers University Press.
- Ruiz Balzola, A. (2008). Estrategias, inversiones e interacciones de las mujeres migrantes kichwa otavalo. En A. Torres & J. Carrasco (Eds.), *Colección 50 años. Al filo de la identidad. La migración indígena en América Latina* (1ª ed., pp. 47–65). Quito, Ecuador: FLACSO-Ecuador.
- Ruiz Balzola, A. (2009). *Etnicidad y poder en el contexto de la movilidad transoceánica otavala*, Bilbao. Recuperado de <http://dare.uva.nl/cgi/arno/show.cgi?fid=199982>
- Sabato, H. (2009). Soberanía Popular, ciudadanía y nación en Hispanoamérica: la experiencia republicana del siglo XIX. *Almanack braziliense*, (9), 23–40.
- Salomon, F. (1973). Weavers of Otavalo. En D. R. Gross (Ed.), *Peoples and cultures of native South America. An anthropological reader* (pp. 460–493). Garden City: N.Y.; Doubleday; Natural History press.
- Salomon, F. (1978). Systèmes politiques verticaux aux marchés de l'empire inca. *Annales : histoire, sciences sociales / revue publ. par l'Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales avec le concours du Centre National de la Recherche Scientifique*, 33, 967–989.
- Salomon, F. (1986/2011). *Los señores étnicos de Quito en la época de los incas: La economía política de los señoríos norandinos* (Segunda edición, corregida y aumentada). Biblioteca básica de Quito: Vol. 42.
- Salomon, F. L. (1980). *Los señores étnicos de Quito en la época de los Incas. Serie Etnohistoria: Vol. 10*. Otavalo, Ecuador: Instituto Otavaleño de Antropología.
- Sánchez-Parga, J. (1986). *La trama del poder en la comunidad andina. Cuaderno de discusión popular: Vol. 12*. Quito: Centro Andino de Acción Popular.

- Santillana, A. *Indagaciones sobre lo indio, campo intelectual mestizo, intelectuales orgánicos e intelectuales indígenas en el contexto ecuatoriano*. CLACSO, Argentina.
- Sarabino, M. Z. (2007). *El proceso de construcción de las élites indígenas en la ciudad de Otavalo*. (Maestría), Flacso, Quito.
- Sattar, A. (2009). Indígena o Ciudadano?: Republican Laws and Highland Indian Communities, 1820 - 1857. En M. Becker & S. Tutillo (Eds.), *Historia social y agraria de Cayambe* (pp. 22–37). Quito: Abya Yala.
- Schiller, N. G., Basch, L. G., & Szanton Blanc, C. (1992). *Towards a transnational perspective on migration: Race, class, ethnicity, and nationalism reconsidered*. New York, N.Y: New York Academy of Sciences.
- Schlehe, J. (2003). Formen qualitativer ethnographischer Interviews. En B. Beer (Ed.), *Methoden und Techniken der Feldforschung* (pp. 71–93). Berlin: Reimer.
- Schultz, U. (2011). Intersektionalität, Ethnie und Geschlecht: Umsetzung in der qualitativen Sozialforschung. En S. Smykalla & D. Vinz (Eds.), *Forum Frauen- und Geschlechterforschung: Bd. 30. Intersektionalität zwischen Gender und Diversity. Theorien, Methoden und Politiken der Chancengleichheit* (1ª ed., pp. 124–143). Münster: Westfälisches Dampfboot.
- Schüren, U. (2003). Reconceptualising the Post-peasantry: Household Strategies in Mexican Ejidos. *Revista Europea de Estudios Latinoamericanos y del Caribe*, (75).
- Schwarz, T. (2013). *Aushandlungen von Zugehörigkeit und Vermittlung von rechten - zur Verbindung von Staatsbürgerschaft und Zugehörigkeit in empirischen Forschungen des KLA.*, Working Paper. Red de investigaciones sobre América Latina: Citizenship, ethnicity and Belonging. [http://www.kompetenzla.uni-koeln.de/fileadmin/WP\\_Schwarz2](http://www.kompetenzla.uni-koeln.de/fileadmin/WP_Schwarz2).
- Sevilla, R. (2010). *Pueblos indígenas y afrodescendientes: Jóvenes a desarrollo con identidad*. Bad Honnef: Horlemann.
- Short, S. E. (2006). Focus Groups: Focus Group Interviews. En E. Perelman & S. R. Curran (Eds.). *A Handbook for Social Science Field Research: Essays & Bibliographic Sources on Research Design and Methods* (pp. 104–116). Thousand Oaks: SAGE Publications, Inc.
- Silverblatt, I. M. (1987). *Moon, sun and witches: Gender ideologies and class in Inca and colonial Peru*. Princeton, N.J: Princeton Univ. Pr.
- Soiland, T. (2008). Die Verhältnisse gingen und die Kategorien kamen. Intersectionality oder Vom Unbehagen an der amerikanischen Theorie. *querelles-net; Nr. 26 (2008): Dimensionen von Ungleichheit*. Recuperado de <http://www.querelles-net.de/index.php/qn/article/view/694/702>
- Spalding, K. (1991). Defendiendo el suyo: El kuraka en el sistema de producción andina. En S. E. Moreno Yáñez & F. L. Salomon (Eds.), *Colección 500 Años: Vol. 42. Reproducción y transformación de las sociedades andinas, siglos XVI - XX. Simposio auspiciado por el Social Science Research Council - SSRC* (1ª ed., pp. 401–414). Quito, Roma: Abya-Yala; MLAL Movimiento Laicos para América Latina.
- Spindler, S. (2006). *Corpus delicti: Männlichkeit, Rassismus und Kriminalisierung im Alltag jugendlicher Migranten* (1. Aufl). *Edition DISS: Bd. 9*. Münster: Unrast.
- Stavenhagen, R. (2001). *Derechos indígenas y derechos minorías*. México: Estación Radio Educación.
- Stolcke, V. (1992). *Racismo y sexualidad en la Cuba Colonial*. Versión castellana de Ana Sánchez Torres (Quinto Centenario). Madrid: Alianza Editorial (Trabajo original publicado en 1974).
- Stolcke, V. (2000). Es el sexo para el género como lo que la raza para la etnicidad...y la naturaleza para la sociedad? *Política y Cultura*, (14), 25–60.
- Stolcke, V. (2008). Los mestizos no nacen sino que se hacen. En V. Stolcke & A. Coello (Eds.), *Identidades Ambivalentes en América Latina (Siglos XVI-XXI)* (pp. 14–51). Barcelona: Bellaterra.
- Stolcke, V. (2010). ¿Qué tiene que ver el género con el parentesco? *Cadernos de Pesquisa*, 44(151), 176–189.
- Strauss, A. L. (1987). *Qualitative analysis for social scientists*. Cambridge [Cambridgeshire], New York: Cambridge University Press.
- Strauss, A. L., & Corbin, J. M. (1990). *Basics of qualitative research : grounded theory procedures and techniques*. Newbury Park Calif: Sage Publications.



- Taylor, E. (1976). The social adjustment of returned migrants to Jamaica. En F. Henry & International Congress of Anthropological and Ethnological Sciences (Eds.), *Ethnicity in the Americas* (pp. 213–230). The Hague, Chicago: Mouton Distributed in the USA and Canada by Aldine.
- Teckenberg, W. (2000). *Wer heiratet wen?: Sozialstruktur und Partnerwahl*. Opladen: Leske + Budrich.
- Tellez, A., & Verdú, A. D. (2011). El significado de la masculinidad para el análisis social. *Revista Nuevas Tendencias en Antropología*, (2), 80–103. Recuperado de <http://www.revistadeantropologia.es/Textos/N2/EI%20significado%20de%20la%20masculinidad.pdf>
- Torre Espinosa, Carlos de la. (1996). El racismo en Ecuador: Experiencias de los indios de clase media. , Centro Andino de Acción Popular, Quito. Recuperado de <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/Ecuador/caap/20120928023907/torre.pdf>
- Torres, A. (December/ 2009). *Quilloac: memoria, etnicidad y migración entre los kañaris, Ecuador*. (Maestría). FLACSO, Quito.
- Treibel, A. (1990). *Migration in modernen Gesellschaften: Soziale Folgen von Einwanderung und Gastarbeit. Grundlagentexte Soziologie*. Weinheim: Juventa-Verl.
- Tyrer, R. (1976). *The Demographic and Economic History of Audiencia of Quito. Indian Population and Textile Industry, 1600 - 1800*. (Thesis). University of California, Berkeley.
- Unda, R., & Muñoz, G. (2011). La condición juvenil Indígena: elementos iniciales para su construcción conceptual. *Última Década*, (34), 33–50.
- Ungruhe, C. (2010). Symbols of success: Youth, peer pressure and the role of adulthood among juvenile male return migrants in Ghana. *Childhood*, 17(2), 259–271.
- Vasquez, S. (1988). *Presencia femenina en el proceso económico de la Audiencia de Quito, entre 1580 y 1690*. (Licenciatura en Historia). Universidad Católica del Ecuador PUCE, Quito.
- Vasquez, S. (2010). *Combate jurídico entre las dos Repúblicas, ante los tribunales eclesiásticos del Virreinato Peruano, en la Colonia "tardía". Deconstrucción de las relaciones de poder entre un amo y una sirvienta* (Maestría). FLACSO (Organization). Sede Ecuador, Quito.
- Vásquez, J. D. (2013). El saber sobre los otros.: Planteamientos conceptuales para la investigación con jóvenes indígenas. *Revista Última Década*, 38, 67–88.
- Velasco, J. L. (1988). Migración interna en el Ecuador: una aproximación geográfica. En S. Pachano & C. Cisneros (Eds.), *Población, migración y empleo en el Ecuador* (pp. 244–265). Quito, Ecuador: ILDIS.
- Wade, P. (2008). Debates contemporáneos sobre raza, etnicidad, género y sexualidad en las ciencias sociales. En P. Wade, F. Urrea Giraldo, & M. Viveros (Eds.), *Colección Lecturas CES. Raza, etnicidad y sexualidades. Ciudadanía y multiculturalismo en América Latina* (1ª ed., pp. 41–66). Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, Facultad de Ciencias Humanas, Instituto CES, Escuela de Estudios de Género.
- Wade, P., Urrea Giraldo, F., & Viveros, M. (Eds.). (2008). *Colección Lecturas CES. Raza, etnicidad y sexualidades: Ciudadanía y multiculturalismo en América Latina* (1. ed.). Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, Facultad de Ciencias Humanas, Instituto CES, Escuela de Estudios de Género.
- Wade, P., Urrea Giraldo, F., & Viveros Vigoya, M. (2008). Identidades racializadas y sexualidades en América Latina : a manera de introducción. En P. Wade, F. Urrea Giraldo, & M. Viveros (Eds.), *Colección Lecturas CES. Raza, etnicidad y sexualidades. Ciudadanía y multiculturalismo en América Latina* (1ª ed., pp. 17–39). Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, Facultad de Ciencias Humanas, Instituto CES, Escuela de Estudios de Género.
- Wallerstein, I. M. (1960). Ethnicity and National Integration in Africa. *Cahiers d'Etudes Africaines*, 3, 129–139.
- Wallerstein, I. M. (1991). The Construction of Peoplehood. Racism, Nationalism, Ethnicity. En *Race, nation, class. Ambiguous identities*, pp. 71–85. London, New York: Verso.
- Ward, R. A. (1984). *The aging experience: An introduction to social gerontology* (2nd ed.). New York: Harper & Row.
- Weber, M. (1956). *Wirtschaft und Gesellschaft: Grundriss der Verstehenden Soziologie*. I. Halbband (IV). Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck).

- Weinstock, S. (1973). *The adaptation of Otavalo indians to urban and industrial life in Quito, Ecuador*. PHD Tesis: Cornell University.
- Werbner, R. P. (1984). The Manchester School in South-Central Africa. *Annual review of anthropology*, 13, 157–185. Recuperado de <http://www.jstor.org/stable/2155666>
- Wibbelsman, M. (2009). *Ritual encounters: Otavalan modern and mythic community. Interpretations of culture in the new millennium*. Urbana: University of Illinois Press.
- Williams, D. (2013). Popular Liberalism and Indian Servitude: The Making Unmaking of Ecuador's Antilord State, 1845 - 1968. *HAHR*, 4(83), 697–733.
- Wimmer, A. (2010). Etnische Grenzziehungen: Eine prozessorientierte Mehrebenentheorie. En M. Müller (Ed.), *Ethnowissen. Soziologische Beiträge zu ethnischer Differenzierung und Migration* (1ª ed., pp. 99–152). Wiesbaden: VS Verl. für Sozialwiss.
- Windmeijer, J. (2003). Crisis? Whose Crisis? Conflicting views on the crisis in the artisan economy Otavalo, Ecuador. En T. Salman & A. E. B. Zoomers (Eds.), *CEDLA Latin America studies: Nr. 91. Imaging the Andes. Shifting margins of a marginal world* (pp. 301–316). Amsterdam: Aksant Acad. Press.
- Yashar, D. J. (2005). *Contesting citizenship in Latin America: The rise of indigenous movements and the postliberal challenge* (1ª ed.). *Cambridge studies in contentious politics*. Cambridge, New York: Cambridge Univ. Press.
- Yuval-Davis, N. (2010). Etnicidad, relaciones de género y multiculturalismo [Ethnicity, Gender Relations and Multiculturalism]. En P. Bastida Rodríguez, C. Rodríguez González, I. Carrera Suárez, & G. C. Spivak (Eds.), *Pensamiento crítico/ pensamiento utópico. Cultura y diferencia: Vol. 187. Nación, diversidad y género. Perspectivas críticas* (1ª ed.). Rubí (Barcelona): Anthropos.
- Yuyal-Davis, N. (2010). Jenseits der Dichotomie von Anerkennung und Umverteilung: Intersektionalität und soziale Schichtung. En H. Lutz, M. T. H. Vivar, & L. Supik (Eds.), *Fokus Intersektionalität. Bewegungen und Verortungen eines vielschichtigen Konzeptes* (pp. 185–201). Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften / Springer Fachmedien Wiesbaden, Wiesbaden.
- Zelinsky, W. The Hypothesis of the Mobility Transition. *Geographical Review*, (61), 219–249.
- Zúñiga García-Falces, N. (2001). Ecuador: ¿lucha étnica o lucha social? *Papeles de Cuestiones Internacionales*, (74), 97–102.

## Entrevistas

- A. Don Taiticu (2013). Entrevista realizada por la autora. La Compañía/ Otavalo.
- A., Estella (2012,2013). Entrevista realizada por la autora. La Compañía/ Otavalo.
- ACLI, líder (2011). Entrevista realizada por la autora. La Compañía/ Otavalo.
- Abuela de Blanquita (2013). Entrevista realizada por la autora. La Compañía/ Otavalo
- Albin (2013). Entrevista realizada por la autora. La Compañía/ Otavalo
- Almeida, Iliana (Marzo 2013). Entrevista realizada por Carlos Haynes. FLACSO: Quito, Ecuador.
- Ascanta, A. (Marzo 2012). Entrevista realizada por la autora. Presidente del Cabildo de La Compañía/ Otavalo.
- Blanquita (Marzo 2011). Entrevista realizada por la autora. La Compañía/ Otavalo.
- Caicedo, Luz Piedad (Sept. 2013). Entrevista realizada por la autora. Bogotá, Colombia.
- Carlos (Marzo 2012). Entrevista realizada por la autora. Ciudad de Otavalo.
- Carolina (Sept. 2013). Entrevista realizada por la autora. Bogotá, Colombia.
- Céleri, D. (2011, 2012). Diario de investigación de campo. La Compañía/ Otavalo.

- Coronel, Valeria (Marzo 2013). Entrevista realizada por la autora. FLACSO: Quito, Ecuador.
- Fabian (Mayo 2012). Entrevista realizada por la autora. Ciudad de Otavalo.
- Grupo Focal (GF), Abuelos y abuelas (Marzo 2011). Realizado por la autora. La Compañía/ Otavalo.
- Grupo Focal (GF), Abuelos y padres migrantes (Febrero 2011). Entrevista realizada por la autora. La Compañía/ Otavalo.
- Grupo Focal (GF) entre chicas de 13 y 19 años (Marzo 2011). Realizado por la autora con Viviana Calderón. La Compañía/ Otavalo.
- Grupo Focal (GF) Adultos (Enero 2013). Realizado por la autora
- Grupo Focal (GF), Madres y Abuelas (Marzo 2012). Realizado por la autora. La Compañía/ Otavalo.
- Inti, A. (Marzo 2011). Entrevista realizada por la autora. Líder del Organización Católica: La Compañía/ Otavalo.
- Javier (Mayo 2013). Entrevista realizada por la autora. La Compañía/ Otavalo
- Jorge (Febrero 2012). Entrevista realizada por la autora. La Compañía/ Otavalo
- Juan (Sept. 2013). Entrevista realizada por la autora. Bogotá, Colombia.
- Juan Carlos (Marzo 2012). Entrevista realizada por la autora. Quito, Ecuador.
- Juan y Diego (Mayo 2012). Entrevista realizada por la autora. Ilumán/ Otavalo.
- Juan y Jesus M. (Sept. 2013). Entrevista realizada por la autora. Miembros del Cabildo: Bogotá, Colombia.
- L, Fernando (2011, 2012). Entrevista realizada por la autora. La Compañía/ Otavalo.
- Lizabeth y Sandra (Junio 2012). Entrevista realizada por la autora. La Compañía/ Otavalo.
- M., Rosi (Febrero 2012). Entrevista realizada por la autora. La Compañía/ Otavalo.
- Males, José (Marzo 2012). Entrevista realizada por la autora. Ciudad de Otavalo.
- Males, Juana (Febrero 2011). Entrevista realizada por la autora. La Compañía/ Otavalo.
- Marina (Junio 2012). Entrevista realizada por la autora. La Compañía/ Otavalo.
- Maritza y novio (Abril 2012). Entrevista realizada por la autora. Ciudad de Otavalo.
- Meche (Marzo 2011). Entrevista realizada por la autora. La Compañía/ Otavalo
- Miembros de cabildo (Marzo 2011, Junio 2012). Entrevista realizada por la autora. La Compañía/ Otavalo.
- Organizadores Pawka Raymi (2013). Entrevista realizada por la autora. Ciudad de Otavalo.
- Ortiz, M. (Marzo 2013). Entrevista realizada por la autora y C. Vega. Quito, Ecuador.
- Tío de Marina (Junio 2012). Entrevista realizada por la autora y Lara Jüssen. Otavalo y Madrid.
- Tía de Anita (Octubre 2013). Entrevista realizada por la autora. La Compañía/ Otavalo.
- Tutaquimba, M. (Sept. 2013). Entrevista realizada por la autora & Hanna Klein. Presidente del Cabildo Kichwa: Bogotá, Colombia.
- Rosi (Febrero 2011). Entrevista realizada por la autora. La Compañía/ Otavalo.



## ***Autora***

**Daniela Célleri** es docente y post-doctorante en el Departamento de Sociología en el área de Antropología Cultural y Sociedades Globales en la Universidad Leibniz de Hannover. Es miembro de la Red Alemana de Investigaciones sobre América Latina Ethnicity, Citizenship and Belonging y ha estado vinculada a proyectos de investigación con Flacso- Ecuador en el Departamento de Sociología y Estudios de Género en el Grupo de Investigación sobre Globalización y Migraciones Internacionales y en la especialización de Migración, Desarrollo y Derechos Humanos.

**[d.celleri@ish.uni-hannover.de](mailto:d.celleri@ish.uni-hannover.de)**