



Iconos. Revista de Ciencias Sociales

ISSN: 1390-1249

revistaiconos@flacso.org.ec

Facultad Latinoamericana de Ciencias

Sociales

Ecuador

Maldonado, Gina

Pasado y presente de los mindalaes y emigrantes otavalos

Iconos. Revista de Ciencias Sociales, núm. 14, agosto, 2002, pp. 46-55

Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales

Quito, Ecuador

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=50901405>

- ▶ Cómo citar el artículo
- ▶ Número completo
- ▶ Más información del artículo
- ▶ Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica

Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal

Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

Pasado y presente de los mindalaes y emigrantes otavalos

No tengo que ponerme alpargates, pantalón y camisa blanca, para que tú me reconozcas como indígena, yo sé quien soy... y es suficiente...¹.

Gina Maldonado*

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

Los mindalaes como “grupo de élite de especialistas” (Salomon 1980:164-168) merecieron un trato distintivo por parte de la Corona española. Trabajaron extraterritorialmente; estuvieron libres de mitas y tributos monetarios, pese a que estas prácticas de dominación estuvieran extendidas para la población indígena. Por otro lado, la imagen soste-

nida por los imagineros de la ideología del liberalismo económico nacionalista, quienes crearon una “imagen modelo” del otavalo, diseñada para representar el futuro del indio ecuatoriano “civilizado”, que ya era común a finales del siglo XIX (Muratorio 1994:132-134), pudieron haber reforzado la construcción y reputación colectiva de la identidad étnica y cultural del otavalo.

En la actualidad los jóvenes kichwa-otavalos comerciantes y viajeros, hacen constante referencia a esta tradición cultural mindala. Muchos de ellos tuvieron y tienen padres y abuelos que viajaron por el mundo *vendiendo y comprando* por lo que coinciden en decir que el viajar para ellos es una “forma de vivir, una cosa que la llevan en la sangre”. Sea así o no, es en eso en lo que creen y seguramente tienen éxito debido a ello.

Este *signo distintivo* de lo que significa ser un otavalo, bien podría representar el espacio social que refleja las “estructuras, estructurantes” del individuo que se adscribe al grupo con un componente cultural al que Bourdieu (1997) califica como el “volumen global del capital”, en cuya estructura confluyen por un lado, las representaciones determinantes de las diferencias del otavalo con los mestizos, y por otro, el de los viajeros y comerciantes con el resto de indígenas otavalos: agricultores, estudiantes, profesionales, etc.

El hecho de viajar, por lo que se ve, además de haberse convertido en un medio para mejorar económicamente las condiciones de

1 Conversación personal, M. R., Agato, Febrero 2000

* Licenciada en comunicación social por la Universidad Estatal de Voronezh, ex Unión Soviética. Candidata a la Maestría en Ciencias Sociales con especialidad en Asuntos Indígenas FLACSO – Ecuador.

vida de los kichwa-otavalos (no sólo para los que vienen y van o los que se han quedado fuera, sino para los que nunca han salido), se ha constituido en un referente de identidad étnica y cultural,² que destaca la diferencia (Eagleton 2001:18) entre ‘nosotros’ y los ‘otros’.

Viajar y ser el primero en llegar a un país o a una ciudad significa el logro que implica vencer los niveles de dificultad para ingresar a los diferentes destinos (visado, permisos especiales para comercializar y participar en ferias, ‘bolsas’ de viaje, etc.), alcanzar las mayores distancias, a más del éxito y la prosperidad conseguidos,³ representan para el joven otavalo la *distinción* en la que se distribuyen y construyen los diferentes espacios y estructuras del capital económico y cultural del grupo.

Es decir que cuando se incorporan y se construyen elementos y prácticas generadores de los que se conocen como ‘espacios sociales’ como el hecho de viajar, pero viajar cubriendo grandes distancias; comerciar pero a través del logro de negocios exitosos, determinan las prácticas “distintivas y distintas” que se convierten en las diferencias “simbólicas”. Estos principios de diferenciación determinan el modo de interpretación y ordenamiento de las representaciones de los agentes sociales, sin tener que obedecer necesariamente a reglas determinadas, ni caer en una suerte de anarquía de las distinciones y simbologías. De esta manera, la unidad de los espacios sociales se reconstruye y readapta en la dinámica de la cotidianidad.

2 En los 10 últimos años la imagen que se ha construido del kichwa otavalo es la del viajero exitoso y próspero comerciante. Vale aclarar en este sentido, que los otavalos no son sólo comerciantes y viajeros, entre ellos se encuentran asimismo destacados líderes políticos, artistas, profesionales, académicos, etc.

3 La adquisición de bienes e inmuebles de toda clase pero en especial de automotores último modelo y la compra o construcción de casas, determinan el valor simbólico del éxito y la prosperidad del comerciante otavalo. El poder adquisitivo reflejado en la ostentación, es el que conjuga o estructura el espacio social y simbólico del comerciante y viajero. En el medio de los comerciantes, no haber conseguido comprar una casa al retorno de un viaje por ejemplo, significa el descrédito en *su* espacio social, el de los comerciantes y viajeros indígenas.



El presente de la identidad cultural de los kichwa otavalos

Yo presencié y vi todo lo que pasó acá en Otavalo, desde cuando yo tenía creo 13 ó 14 años... pero yo creo que fue no más que una moda, el gusto de cada cual. Mi forma de pensar ha sido más bien que la ropa y todo eso, no es más que lo que nos cubre el cuerpo. No creo que por haber cambiado la forma de vestirnos, hayamos cambiado también nuestra cultura, nuestras tradiciones. Yo estoy claro que participé de todos esos cambios, pero en la forma de pensar y sentir nunca cambié, porque sigo viviendo de acuerdo a lo que me enseñaron mis padres, de acuerdo a sus costumbres y tradiciones.⁴

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

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

En la actualidad y debido a la variedad de formas en las que se manifiesta lo cultural, esto empieza a ser entendido como una matriz de significados (no estática) que otorga importancia a la experiencia humana. Le da valor a la afirmación de la existencia de una forma de vida como tal o mejor aún, como afirmación de la existencia de una pluralidad de formas de vida.

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

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

Las normas clásicas del análisis cultural evocaron la reivindicación de la cultura precolombina y buscaron conseguir consenso en la exclusión de las diferencias. Para muchos analistas sociales, entre ellos Aguirre Beltrán (1992), el indígena fue objeto de interés porque a través de él se buscaba recuperar para la posterioridad, el recuerdo y la memoria de las culturas primitivas no contaminadas que estaban desapareciendo al entrar en contacto con los *otros*.

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

⁴ Conversación personal, L.V., Quinchuquí, Agosto 2001.

Y mientras la concepción clásica de la cultura establece oposiciones fijas entre “lo indio”, y “lo occidental” sin prestar atención a los trastornos cotidianos que frecuentemente irrumpen en los límites socioculturales y transculturales, S. Ascanta, un adolescente indígena de la comunidad de Agato, nos habla de esta manera:

Lo de acá siempre es lo mismo y lo mismo, eso a veces cansa... mis hijos quisiera que sepan y conozcan de todo, no sólo sobre nosotros, así conoceremos y valoraremos mejor a los demás y a nosotros mismos...⁵

Esto me hace pensar que el tiempo cíclico de los encuentros y desencuentros con el mundo exterior así como las posibilidades de entrar y salir de su interior, marcan las pautas y por qué no, los límites, entre *lo de allá* y *lo de acá*. Es decir lo que quiero y me gusta de *lo de allá*, lo aprehendo, mientras ello me permita seguir siendo *yo* indígena, pero *de este tiempo*.

Los enlaces que se dan en las zonas de diferencia no sólo se presentan en las fronteras de unidades culturales, sino también en intersecciones menos formales como sexo, edad, *status* y experiencias de vida particulares. Todos los seres humanos cruzan constantemente estas fronteras sociales en la vida diaria. Los encuentros con similitudes y diferencias culturales, pertenecen tanto a nuestra experiencia individual como a la colectiva.

5 Conversación personal, S. A, Otavalo, abril 2000

6 Así es como se refieren los jóvenes indígenas a lo que entienden como *lo nuestro*, *lo de acá* y lo otro *lo ajeno*, como *lo de allá*.

7 Llegó “éxito” solían decir los jóvenes del muchacho al que le fue bien con la venta (de la artesanía, la música y lo demuestra comprando un carro, ropa de calidad etc.), al que pudo entrar a un país de difícil acceso. Es considerado para los jóvenes como de mayor prestigio viajar a Estados Unidos por lo difícil que es entrar a este país, y actualmente Japón por la lejanía y la diferencia cultural a la que consideran difícil de acoplarse. Aunque se han dado casos de muchachos y muchachas que se han casado con japoneses o se sabe que están radicados allá.

Así que mientras para la noción clásica de cultura las ‘zonas de refugio’ (Aguirre Beltrán 1992:138) buscan acabar con la posición subordinada del indígena dentro del Estado nación, asignándole un lugar marginal o de *ghetto*, el conjunto de jóvenes indígenas otavalos toman la movilidad y el contacto con las culturas como mecanismos a través de los cuales rompen con esa situación de subordinación. Esto pone además en cuestión el mito de los ‘conflictos culturales’ que anuncia el riesgo de que los portadores originales de las culturas puedan desaparecer por efecto de sus contactos con el mundo global.

Lo que sucede con el grupo de indígenas otavalos es que el hecho de viajar ha pasado a convertirse de un simple modo de movilidad o desplazamiento a un valor que reviste al individuo de reconocimiento, honor prestigio y *status*, otorgados por la colectividad. Ello depende de los puntos de llegada, así como de que al momento del retorno pueda mostrar los éxitos⁷ logrados como comerciante. Estos elementos determinan a mi parecer, las deconstrucciones y reconstrucciones de la identidad cultural en el plano de la transculturalidad, entendida como la movilidad de la cultura a través de las demás culturas; se puede salir y entrar de ellas y permiten que las personas las recorran sin detenerse necesariamente en la homogeneización cultural.

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

El hip hop del pasado significativo de los viajeros otavalos

Hemos cambiado en estos 12 a 14 años lo que debíamos haber cambiado en 50..⁸

Cada vez son menos los jóvenes indígenas que visten como lo hacían sus abuelos⁹, ya casi ningún joven indígena menor de 15 años (especialmente urbano) habla o entiende el kichwa, parecería entonces que sólo la trenza le queda como única posesión de identidad (esto sucede sobre todo entre la población masculina).

A raíz de una de las más importantes y masivas oleadas migratorias, acaecida entre los años 90 - 96, la ropa “mestiza” que hasta ese entonces había sido adoptada por la mayoría de la población joven de kichwa otavalo, fue desplazada por combinaciones extravagantes de estilos *punk, rock, hip hop, cowboy*, etc., que llegaron a ser la “moda” que se popularizó entre los jóvenes indígenas urbanos que viajaban y entre los más jóvenes de las comunidades de los alrededores de la ciudad.

El clásico concepto de cultura, ya en proceso de desaparición, es inaplicable en este caso de constante cambio, heterogeneidad, improvisación y flujo de acontecimientos. Pero de todas formas, cabe preguntarse, ¿acaso estos cambios están a fin de cuentas robando su cultura a los otavalos? ¿Qué se podría calificar o enmarcar como cultural en el contexto de un acelerado y profundo proceso de cambio y transformación? ¿Se podría decir entonces, algo definido sobre ellos?

Para los jóvenes la percepción que tienen de “sí mismos”, no está marcada por la nostalgia del glorioso pasado de sus abuelos, ni por un miedo al *contacto* con el mundo exterior, y esta despreocupación por *su pasado significativo* no necesariamente desestructura el sentido de pertenencia identitaria individual y colectiva. El “origen”, como ellos suelen decir, está definido “vista lo que vista, esté donde esté, lo que siempre está claro para mí, es que soy indígena”.

9 La conservación de los símbolos de demarcación fronteriza en el vestido y lengua (esencialmente) es desde hace mucho tiempo, la responsabilidad implícita encomendada a la mujer indígena. En la actualidad, pese a los cambios operados en la cultura kichwa-otavalos por efecto de la emigración y el poder económico, la mujer permanece más apegada a la conservación de los elementos culturales.

La distancia que se erguía entre la percepción de lo propiamente indígena y los rápidos cambios a partir de la emigración crearon un espacio de transición o “zonas borrosas en la mitad”, en las que los jóvenes “emigrantes y los individuos socialmente móviles parecían invisibles porque ya no eran lo que fueron alguna vez, ni aún lo que podrían ser después” (Rosaldo 2000:235). Pero, ¿qué hace que ahora sean lo que construyen a partir de su inventiva, improvisación, recombinación de símbolos, imágenes, elementos culturales ambivalentes y en muchos casos hasta ambiguos, lo que bien podría llamarse transculturación?

La comercialización internacional de la artesanía y la masiva migración han significado para esta población enfrentar los acelerados cambios que implica el proceso migratorio así como su inserción en la dinámica de mercado transnacional. ¿Qué está sucediendo con estos jóvenes que han tenido que sufrir un profundo proceso de transformación cultural identitaria a causa de la emigración? ¿Se podría decir que los jóvenes de ahora son menos indígenas que los de antes? ¿La definición de lo Indígena así como el derecho a serlo se fijan por la lengua, la vestimenta, lo nativo, lo local, lo independiente? De no ser así,¹⁰ sino que más bien se ha originado una cultura de emigrantes, de individuos socialmente móviles, de lo cual resulta, como Rosaldo dice:

No una confusión de identidad, sino un juego que funciona dentro de un repertorio cultural diverso, y hasta lo rehace. Los mismos procesos creativos de transculturación se concentran a lo largo de las fronteras literales y figurati-

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

vas, donde múltiples identidades recorren la persona (2000: 241)

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

Otros mundos culturales

El amparo que la condición de aislamiento y *refugio* podría dar a la cultura para preservarla de la depuración, no ha pasado de ser un discurso nostálgico por lo que *fue* algún día. El duelo por la pérdida de un pasado romántico. El *indio tradicional y la cultura original* no son, en el contexto de la transformación y movilidad, más que alegóricas nociones socioculturales. Los *contactos*¹¹ (encuentros) espaciales y culturales de tiempo, han ido entrelazando finos hilos aleatorios entre las diversas culturas e individuos que reconfiguran en lo local, la continuidad y el cambio.

Cuando el sentido de lugar *llacta* (lo local) por ejemplo, se encuentra con lo extraño “las europeas” (lo global), adquiere otra forma que se extiende en la organización social y cultural de lo local y lo global.

*Cuando no se puede venir para las fiestas del Inti Raymi, muchos de los que estamos en Nueva York nos hemos organizando para salir a bailar como hacemos acá. Mucha gente de allá cuando nos ven bailando por las calles se une a nosotros, es interesante cómo los gringos aprenden a zapatear al ritmo de nuestra música.*¹²

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.

La estructura cultural y las normas sociales no definen por completo nuestra conducta y como se desprende del testimonio citado anteriormente, la celebración del *Inti Raymi*, una fiesta del “más allá indígena”, extiende un canal asimétrico de comunicación entre tiempo y espacio local y global que rompe con las correlaciones clásicas de divergencias culturales “inferiores y superiores”.

Uno de los ejemplos más explícitos sobre las probabilidades del flujo cultural local globalizado es el que nos dio un pequeño niño de 8 años, quien por las constantes llamadas telefónicas y correos electrónicos que lo mantenían en comunicación con su padre, sabía conjuntamente con su madre, exactamente dónde había estado su padre y a dónde planeaba ir a comercializar la artesanía lo que restaba del año.

*En invierno él casi todo el tiempo pasó en Holanda, sólo salía a vender en pequeños pueblitos que estaban muy cerca de Amsterdam, cuando se acabó el invierno salió para Austria y Francia para buscar nuevos mercados, pero como no le fue muy bien, tuvo que para verano, regresar a Alemania para participar en las ferias, de Colonia, Essen, Hamburgo, como el año pasado.*¹³

Por lo que acabamos de ver los procesos de cambio que a partir de la migración se dieron y se siguen dando en lo local, en un ámbito en el cual el *Otro* (que para el niño indígena viene a ser el europeo) llega a entrar en la percepción de *mí mismo* ya que lo ubico y descifro en su contexto espacial, según una ruta de doble

11 Entendidos éstos como la primera etapa inductiva de asimilación, trastorno y conflicto cultural. Aguirre Beltrán (1991) por ejemplo, nos habla del carácter agresivo y trastornador del contacto, porque la cultura dominante termina por someter a las culturas dominadas o inferiores.

12 Conversación personal, O. M., Otavalo, enero 2002.

13 Conversación personal, T. L., Agato, mayo 2001



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

vía a través de la cual, yo mismo llego a ubicarme y desplazarme en el ámbito, del *otro*.

El dominio y el conocimiento del *otro*, que demuestra tener aquel niño que habla con tanta fluidez de lo que conoce certamente sobre los países, ciudades, idiomas, monedas del *otro* y sobre la movilidad de su padre como emigrante, nos llevan a preguntarnos si este niño ha entrado en la corriente del amalgamamiento racial y asimilación socio cultural. ¿Está instituyéndose el espacio en que se simplifica y acelera la descomposición de la identidad cultural para este niño y todos aquellos que están de una u otra forma involucrados con la migración?

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

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

A más de ofrecernos una oportunidad para

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

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

En el relato del niño por ejemplo, podemos identificar cómo se produce su propia movilidad cultural identitaria a través de las experiencias vividas por su padre como migrante. La actividad comercial de su progenitor permite al niño conocer un nuevo mundo que le es transmitido: sus aventuras en cada viaje, los regalos en ropa y sofisticados juguetes que el padre le trae a su regreso, las fotografías y videos de los lugares y personas que conoció, e incluso las palabras elementales que le ha empezado a enseñar en alemán.

La heterogeneidad, la improvisación y el flujo de los acontecimientos que se producen en la experiencia de las culturas que se mueven constantemente, que salen y entran de *nosotros* y *ellos* en estrecho contacto con el mundo exterior del que este niño es parte, reflejan la compleja ramificación que se produce en las posibilidades de mediación cultural. Un niño indígena de comunidad aprende a hablar alemán, pero habla también el kichwa y español, usa ropa de marca y viste a la mo-

da occidental; sin embargo, nos muestra con orgullo una gruesa trenza y dice: “¿ves?” en respuesta a la pregunta sobre si es indígena o *mishu* (kichwa mestizo).

Parecería que los cambios, préstamos y adaptaciones culturales se oscurecen y se confunden en primera instancia; después de todo tanta interacción quizá no sea buena. Las culturas que cruzan fronteras pierden credibilidad en el plano de la autenticidad (son demasiado occidentales para ser indios, y demasiado indios para ser occidentales), porque las reducen a una condición de “híbrida invisibilidad”¹⁴ de la cual resultan *grupos o individuos sin cultura e identidad*.

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

Los kichwa-otavalos han desarrollado e incluido estrategias de movilidad en su contexto cultural, que los han desprendido del régimen de encierro y reproducción de *formas habituales de vivir y de pensar*, y más bien han configurado en la cotidianidad una “identidad nómada” (Mariaca 1995: 54), o las que James Clifford (1992) califica como “*traveling cultures*”. Las conexiones entre el interior-local representado por la cultura o identidad local, y el afuera-entorno interpretado como lo otro, y el ámbito socio cultural inter-

nacional, han generado para el kichwa otavalo el espacio en el que se “ajustan y desvían [...] sus estereotipos, agitan y entrelazan la asimilación y la resistencia” (Rosaldo, 2000:240-243), hecho que se puede observar claramente en el testimonio que cito anteriormente.

Para este niño y para la generación de la nueva juventud indígena de los otavalos, la identidad cultural enmarcada en la figura de lo aborigen y homogéneo bajo la imagen del indígena *autóctono*, resulta cosa de un pasado distante, porque a ella se superpone la movilidad cultural del indígena otavalo *Universal*¹⁵ de la postmodernidad. Identidad que, con los préstamos interculturales mutuos, el contacto con otras culturas (mestizos, europeos, norteamericanos, chinos, árabes etc.) ha entrelazado los *Nuestros* y los *Yo* culturales que ahora resultan ser el eje transversal de sus relaciones cotidianas tanto para los mayores como para los más jóvenes.

Se podría decir entonces que la identidad cultural, social, étnica de los kichwa-otavalos, con una amplia y larga experiencia de contacto e influencia de otras culturas, ha cambiado necesaria y radicalmente en sus prácticas culturales, no obstante, están lejos de extinguirse por efectos de asimilación.

Los matices que caracterizan las complejas y polimorfas producciones culturales e identitarias del otavalo comerciante y viajero, se evidencian en las prácticas culturales que traspasan las barreras de lo tradicional y lo local. La construcción y movilización consciente e imaginativa de las diferencias, que el mismo otavalo decide mantener, crea definitivamente un espacio de “disputas y negociaciones simbólicas” mediante el cual los kichwa-otavalos, han sabido encontrar los mecanismos más flexibles para anexar lo global a sus pro-

14 Renato Rosaldo (2000) hace un análisis bastante profundo sobre la relegación a la que el individuo y las culturas móviles se ven sometidos, porque las sociedades que se encuentran en las “zonas vacías” y las “zonas de invisibilidad cultural” no entran en el marco de los intereses y preocupaciones del análisis social, porque como él mismo observara: son “un poco de esto y de aquello, y no mucho de lo uno ni de lo otro”.

15 Los jóvenes han adoptado calificativos como “autóctono” o “papacho” para definir a quien se quedó en el pasado y el de “universal” para calificar a la persona indígena que es de, y está en todas partes, es decir “es abierto” y no tiene miedo de pasar la “raya (frontera) aunque sea para curiosear”, es decir el que más ha viajado y mayor experiencia ha adquirido.

pias prácticas de lo moderno (Appadurai 2001:20).

Por lo analizado en este trabajo hasta este momento y en este caso específico, las concepciones teóricas que establecen percepciones limitantes y tradicionalistas no permiten abordar y comprender las cambiantes y relativas realidades existentes. Creo que la posibilidad de ver y entender el amplio panorama que ofrecen la concepción y comprensión de la identidad y la cultura, en el caso de los otavaleños, está más bien en la redefinición, autodeterminación y en la aceptación de sí mismos. Éstos son según mi parecer, los factores que enriquecerían el panorama de visión y acción.

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

Lo de afuera me gusta... me ayuda a vivir como un indígena de este tiempo.¹⁶

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

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

Sin embargo, ¿cómo es que estos muchachos, buena parte de los cuales no habla el kichwa, sino francés o alemán, no cantan ni bailan sanjuanitos sino *huambras rap y reggae*? ¿Pueden decir que están seguros de quiénes son y de dónde vienen?

Si se entiende a la identidad como “procesos de identificaciones históricamente apropiadas que le confieren sentido a un grupo social y le dan estructura significativa para asumirse como unidad” (citado en: Portal 1993:62), entonces, estos rasgos de *estructura significativa* colectiva, que no necesariamente determinan la permanencia de lo *idéntico*, son los que inscriben a los referentes identitarios que toman forma en la imagen de “lo indígena”.

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

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

Bibliografía

- Aguirre, Beltrán, 1991, *Regiones de Refugio El desarrollo de la comunidad y el proceso dominical en mestizoamérica*, Fondo de Cultura Económica, México.
- 1992, *El proceso de aculturación y el cambio sociocultural en México*, Fondo de Cultura Económica, México.
- Appadurai, Arjun, 2001, *La modernidad desbordada. Dimensiones culturales de la globalización*, TRILCE, Argentina.
- Buitrón, Aníbal, 1974, *Investigaciones sociales en Otavalo*, Colección de autores y/o temas otavaleños, IOA, Ecuador.
- Bourdieu, Pierre, 1997, *Razones Prácticas. Sobre la teoría de la acción*, Anagrama, Barcelona.

-
- 1991, *El sentido práctico*, Taurus, Madrid.
- Clifford, James, 1992, Traveling cultures, en, Grossberg L. y P. Treichler (editores), *Cultural studies*, Routledge.
- Chant, Sylvia, 1999, *Latin America transformed: Globalization and Modernity* Population migration, employment and gender, en Robert N. Gwynne y Cristóbal Kay (Coord. S), Arnold, London.
- Eagleton, Terry, 2001, *La idea de la cultura: una mirada política sobre los conflictos culturales*, Paidos, Barcelona.
- García, Canclini, 1989, *Culturas Híbridas: estrategias para entrar y salir de la modernidad*, Grijalbo, México.
- Kyle, David, 2001 “La diáspora del comercio otavaleño: Capital social y empresa transnacional”, en *Debate*, No. 54: 85 – 110.
- Guerrero, Andrés, 1994, “Una imagen Ventrílocua: el discurso liberal de la ‘Desgraciada raza indígena’ a fines del siglo XIX”, en Blanca Muratorio (ed.), *Imágenes e Imaginarios Representaciones de los indígenas ecuatorianos, siglos XIX y XX*, FLACSO - Ecuador, Quito.
- 1995, “Ciudadanía, frontera étnica y compulsión binaria”, en *ICONOS 4*: 112-122.
- Hannerz, Ulf, 1996, *Conexiones transnacionales Cultura, gente, lugares*, Frónesis, Madrid.
- Mariaca, Guillermo, 1985, “Los refugios de la utopía, políticas (inter) culturales desde la región andina”, Universidad Mayor de San Marcos, Perú.
- Meier, Peter, 1996, *Artesanos campesinos: Desarrollo socioeconómico y proceso de trabajo en la artesanía textil de Otavalo*, Colección Pendoneros, IOA, Otavalo.
- Muratorio, Blanca, 1994, “Nación, Identidad, y Etnicidad: Imágenes de los Indios Ecuatorianos y sus Imaginarios a Fines del siglo XIX”, en Blanca Muratorio (ed.), *Imágenes e Imaginarios Representaciones de los indígenas ecuatorianos, Siglos XIX y XX*, FLACSO - Ecuador, Quito.
- Portal, María Ana, 1993, “La cuestión de la identidad urbana: Una reflexión teórica”, en *Boletín de Antropología Americana*, No. 27, UAM-I, México, p. 62
- Rosaldo, Renato, 2000, *Cultura y verdad La reconstitución del análisis social*, ABAYA YALA, Quito.
- Salman, Ton y Eduardo Kingman, 1999, *Antigua modernidad y memoria del presente Culturas urbanas e identidad*, FLACSO, Quito.
- Salomon, Frank, 1980, *Los señores étnicos de Quito en la época de los incas*, IOA, Otavalo.
- Villavicencio, Gladys, 1973, *Relaciones Interculturales en Otavalo Ecuador*, Instituto Indigenista Interamericano, México.