

*Renneé Minnaar**

**INTERACCION
ENTRE ETNICIDAD Y
GENERO:
Ser hombre o mujer
indígena en Otavalo
(Ecuador)**

* Doctoranda en Antropología en la
Universidad de Leiden, Holanda.

Los conceptos de etnicidad y género

Dentro de la antropología social y cultural existe actualmente un gran interés por la interacción entre los procesos mundiales de homogeneización cultural y el crecimiento del número de grupos étnicos que reivindican su identidad cultural. Etnicidad es un concepto complejo, con significados e intereses variados a distintos niveles y para diferentes actores sociales. Dentro de la discusión científica sobre etnicidad, se acentúa con fuerza la dinámica del proceso en el cual se realiza la construc-

ción de la identidad cultural (o. a.: Graburn, 1976; Morin, 1983; LeBot, 1983; Appadurai, 1986; Stephen, 1991; Binsbergen, 1992; Hannerz, 1992). Binsbergen define identidad como "la percepción del Mismo construido socialmente como miembro de un grupo" (1992). Esta definición se refiere tanto a la subjetividad del miembro del grupo mismo como a influencias de un contexto social más amplio. La etnicidad permite a los grupos circunscribir su propia identidad a través de la creación de límites entre ellos mismos y otro grupo, por medio de interacción (Barth, 1969). En cualquier momento esta demarcación se puede reconsiderar y modificar. Particularmente en la última década, los encuentros progresivos entre poblaciones, tanto directos por desplazamiento físico de individuos y grupos, como indirectos por los medios de comunicaciones de masa, han contribuido a diversas reformulaciones de identidades culturales a un ritmo acelerado. Esta adaptación se realiza y obtiene su significado en los niveles interaccionales de

simbólica y discursos, de prácticas diarias y de experiencia subjetiva.

Un ejemplo interesante de la interacción entre identidad étnica y la manipulación e incorporación de elementos de culturas ajenas ocurre en Otavalo, un cantón en el norte de los Andes ecuatorianos. Allí, desde hace unas décadas, la población indígena local explota con mucho éxito la artesanía textil y su comercialización a nivel internacional. De esa manera, los indígenas se ven progresivamente involucrados en un proceso mundial de uniformidad cultural. No obstante, de otra parte, utilizan explícitamente la identidad indígena a fin de enfatizar y delimitar su propio identidad y cultura. Sobre todo en la última década, los cambios socio-culturales han tomado un ritmo acelerado. Esto es provocado también por el número creciente de indígenas que migran temporalmente a Europa y a los Estados Unidos, donde logran mejorar considerablemente su situación

financiera como músicos o negociantes de textiles.

Hasta los años sesenta, la organización socio-cultural y económica de Otavalo se distinguió muy poco de otras regiones andinas: los indígenas vivían en comunidades relativamente cerradas en el campo, figuraban en la parte más baja de la escala social y estaban sometidos a la explotación y discriminación por la población blanco-mestiza. Contrariamente a otras zonas de los Andes, donde las comunidades indígenas se vieron incorporadas al sistema de la hacienda durante la Colonia, la mayor parte de los indígenas en Otavalo lograron mantenerse como dueños de sus tierras y, así, asegurarse de una relativa autonomía (Casagrande, 1976). Su artesanía textil se desarrolló a través los siglos y gozó de una fama creciente. En los años cincuenta, el Gobierno ecuatoriano generó proyectos con el objeto de fomentar el turismo: los indígenas otavaleños y su mercado hicieron parte de las atracciones promocionadas. De esta época datan también los

primeros programas de desarrollo, destinados al fomento de la comercialización de la artesanía textil. De estas iniciativas aprovecharon especialmente las comunidades más cercanas a las zonas urbanas, hacia donde se dirigieron con sus artículos para una clientela no indígena (Parsons, 1945; Salomon, 1973; Villavicencio, 1973; Walter, 1981). En los años cuarenta, hombres (y unas pocas mujeres) indígenas empezaron a vender su artesanía en las ciudades más grandes, otros viajaron hacia Colombia y Venezuela.

En los años setenta, los indígenas más prósperos se aprovecharon del turismo creciente. En la última década, el número de pequeños comerciantes en el mercado ha provocado una intensa competencia, lo cual ahora impide ganarse la vida únicamente con esta forma de negocio. Los indígenas enriquecidos por el textil y el turismo han extendido sus actividades hacia el terreno del comercio con el Occidente. Un reciente fenómeno constituyen los grupos de música: hombres jóvenes que salen

para Europa o los Estados Unidos con el fin de ganar en "dólares". La ascensión social y económica se da en gran parte por medio del comercio.

Dentro de estas transformaciones, los significados de la etnicidad están experimentado cambios importantes para los indígenas. En la Colonia estuvieron considerados por los blanco-mestizos como seres inferiores, una visión que alteró sustancialmente en sentido negativo su propia percepción del Mismo. Sin embargo, en la última década, la identidad étnica a obtenido un contenido explícitamente positivo para una parte creciente de la población indígena en la región de Otavalo, esto a causa de los éxitos económicos visibles de un número de familias, como por la influencia del Movimiento Indígena en el Ecuador. Los significados de la identidad cultural obtuvieron una dimensión adicional: una fuente de beneficios y de estatus (Villavicencio, 1973; Walter, 1981).

Graburn (1976) distingue una identidad interna, externa y prestada. La interna sirve para el fortalecimiento de la cohesión entre miembros del grupo, basándose en un sistema simbólico reconocible y, generalmente, referido a un pasado glorioso: los valores y costumbres atribuidos a este pasado pueden ser tradiciones históricamente reales o un "invento de tradición" (Hobsbawm & Ranger, 1983). La identidad externa implica la presentación hacia el exterior. Los elementos étnicos no solamente son cruciales para un comercio lucrativo con extranjeros sino también, muchas veces, los productores intentan enfatizar ciertos valores de su cultura que estiman importantes y así manifiestan la exclusividad del grupo étnico. La identidad prestada está basada en la introducción de nuevos símbolos, generalmente originarios de profanos que gozan de un estatus elevado (Graburn, 1976). Con la población indígena de Otavalo se encuentran estas tres dimensiones. Al mundo exterior se presenta una imagen de

tradiciones auténticas, de solidaridad étnica, de reciprocidad y de una cultura artesanal secular. La identidad prestada incluye la selección de nuevos valores, costumbres y símbolos, introducidos particularmente de la clase media occidental o blanco-mestiza. Se ven incorporados dentro de la cultura indígena y tienen efectos en las relaciones sociales locales. La definición para la organización interna concierne al uso de una lengua propia y la participación obligatoria en instituciones sociales y culturales locales (Villavicencio, 1973). No obstante, aquí dentro se filtran en un lento proceso las contradicciones de nuevas formas de diferenciación y estratificación sociales.

Desde el momento en que los indígenas empezaron a viajar hacia el Occidente, valores y costumbres de la propia sociedad experimentaron transformaciones profundas, se abjuraron o se vieron especialmente acentuados. Sin embargo, reformulaciones de la identidad cultural están estrechamente relacionadas a intereses específicos.

El desarrollo socio-económico en Otavalo crea diferentes oportunidades para los miembros de diversos grupos locales: indígena y mestizos, productores de artesanía y comerciantes, población urbana y rural, mujeres y hombres. La manera en que individuos y grupos atribuyen forma y significado a su identidad, está ligada con oportunidades socio-culturales y económicas específicas. En este sentido vale dedicar atención particular a la interacción entre procesos de transformaciones sociales y cambios en la situación respectiva de mujeres y hombres. Es que en la construcción de identidad étnica, el género juega un papel crucial. "Género" implica la construcción histórica y social de feminidad y de masculinidad. De una parte considerable, el género estructura la organización social en el seno de una sociedad determinada y está basado en la creación de diferencias entre los sexos. Estas son presentadas como diferencias biológicas y, como tales, van gradualmente a formar parte del pensamiento, de la percepción y de la conducta

diaria. El proceso de diferenciación de sexo va junto con una valorización desigual de lo que es considerado como femenino y masculino, esto generalmente en favor de los hombres (Komter, 1990). Las diferencias jerarquizadas, interiorizadas por ambos sexos como siendo "naturales", justifican la distribución asimétrica de derechos y deberes, acceso desigual a recursos, una conducta (social) diferenciada, esferas separadas de trabajo y una participación diferente en las estructuras de decisión.

En los procesos de transformación social y económico, las ideas sobre género cambian, tanto en las mujeres como en los hombres. Así es en todas partes, los procesos históricos complejos como colonialismo e imperialismo tuvieron efectos profundos en relaciones sociales y formas de organización en sociedades no occidentales. Dentro de este contexto en un lento proceso social, el contenido de género y las ideas sobre feminidad y masculinidad cambiaron, esto también en relación con

clase, casta, etnicidad y religión (para América Latina, ver e.o.: Nash & Safa, 1980; Perú, Chile: Deere, 1985; Perú: Silverblatt, 1987). Así, muchas veces, las mujeres desempeñan una función simbólica en la definición de la identidad cultural. Veremos que dentro de la cultura indígena en Otavalo, eso se manifiesta en: el vestido, la identificación de las mujeres con la tierra, la asociación, basada en género, con ciertos valores, principios e ideas sobre la manera en que la organización social debe estar reglada y modificaciones en los criterios para ganar respeto, prestigio y estatus. En las prácticas cotidianas, la división sexual del trabajo, la toma de decisiones y la base económica experimentan cambios importantes. También, la experiencia subjetiva de etnicidad difiere entre mujeres y hombres.

Las transformaciones socio-económicas tienen como efecto que ciertas diferencias entre los sexos desaparecen, otras se mantienen y también se crean nuevas diferencias. Bourdieu (1972) utiliza la noción de

doxa para la evidencia, y por esta invisibilidad, con las cuales las estructuras jerárquicas quedan intactas: la asimetría de las relaciones sociales está anclada en percepciones inconcientes de un orden "natural" y "evidente". Risseeuw (1991) amplía esta noción para incluir género: mantener las ideas diferenciadas sobre "el eterno masculino" y "el eterno femenino", vinculados con una diferencia de valorización, perpetúa el orden jerárquico que no se rebate.

Sin embargo, la interiorización de la diferenciación de género no quiere decir que las prácticas cotidianas son expresiones mecánicas de estructura social. Hasta cierto nivel, individuos y grupos siempre habrían podido actuar de modo diferente del que lo hacían en realidad. No obstante, las posibilidades de escoger están limitadas y definidas por una multitud de factores, entre los cuales están etnicidad y género (e.o. Bourdieu, 1972, 1979). En Otavalo también, las mujeres disponen de diferentes opciones que los hombres y, de acuerdo a esto,

adaptan (concientemente o no) sus estrategias. Su interpretación de etnicidad se funda en otros intereses que los significados en vigencia entre los hombres, intereses que defienden óptimamente con todos los recursos de los cuales ellas disponen.

Los datos en este ensayo fueron obtenidos de una investigación antropológica de seis meses en Otavalo, espaciada entre los años 1991 y 1993. Se acentúan especialmente las transformaciones de género y de etnicidad dentro de la zona urbana. En primer lugar, allí las transformaciones se realizan con mayor velocidad. En segundo lugar, una comparación entre las áreas urbana y rural no solamente muestra diferencias religiosas en los significados de etnicidad y de género, sino también los efectos de los cambios sociales en relación de parentesco y redes sociales de mujeres y de hombres. Entonces, por razón práctica de delimitación, etnicidad y género en el seno de las comunidades más aisladas no entran mucho en cuenta. En

los temas tratados se describen únicamente los aspectos más característicos de la interacción entre etnicidad y género. A fin de administrar justicia a la complejidad de este proceso, es necesario un análisis mucho más detenido para las diferentes dimensiones de simbólica y discurso, de prácticas cotidianas y de la experiencia subjetiva.

Ideologías de género en los Andes

En cada sociedad existe una interacción entre las ideas sobre el modo en que la organización social debe estar regulada y la posición que individuos y grupos ocupan en ella. El desenvolvimiento de género entre los indígenas de los Andes está estrechamente vinculado con sucesivas transformaciones históricas. La cosmovisión de la población andina ya data de antes del dominio incaico, la cual estuvo basada en las nociones de complementariedad y de oposición lo que, entre otras cosas, se traducía en términos de feminidad y masculinidad: cada elemento en el universo tenía su

pareja de sexo opuesto. Formalmente esto implicó que las mujeres dispusieran de la mitad del cosmos (Harri, 1985; Silverblatt, 1987; Sánchez Parga, 1990). El mundo de los dioses reflejó la organización cotidiana de la tierra. Illapa, el dios del trueno, del rayo y de la conquista, era el antepasado de los hombres y dominó el universo. Las mujeres descendieron de Pachamama, su pareja opuesta, quien simbolizó la tierra y la vida. Este lazo de parentesco garantizó a ambos sexos el derecho independiente a recursos naturales y materiales como el acceso a las tierras comunales. El sistema de herencia pasó igualmente por linajes paralelos de género (Harri, 1985; Silverblatt, 1987; Sánchez Parga, 1990).

El parentesco con Pachamama ató a las mujeres a todas las tareas, haciendo alusión a la tierra y a la defensa de la vida. Sin embargo, aparte de algunas actividades singularísimas, la división sexual de trabajo generalmente se manifestó en forma poco rígida (Murra, 1980, La-

piedra, 1985, Silverblatt, 1987). Además, las labores de las mujeres eran consideradas más como una contribución a la reproducción de la sociedad local que como un servicio privado para el conjunto (Silverblatt, 1987). Las capacidades de procreación y de lactación por parte de las mujeres no les impidió el acceso a funciones activas en el seno de la comunidad. Parteras y curanderas gozaron de un respeto considerable y en las ceremonias religiosas destinadas a las diosas, las mujeres jugaron un papel predominante. No obstante, parece que la base más prominente para su autoridad era su autonomía económica. Hay cronistas que hacen mención de curacas femeninas, pero la escasez de información no permite comprobar si se trata de excepciones.

Aunque los incas transformaron ideológicamente las diferencias de género existentes en una jerarquía de género, la organización social dentro de las comunidades pudo mantenerse en gran medida. En cambio, en la Colonia, esta se destruyó to-

talmente. Valores de mercado y propiedad privada sustituyeron principios de reciprocidad y de redistribución, mientras la complementariedad de género se vio puesta frente a la ideología de género del machismo, que calificaba legalmente a las mujeres como seres inferiores a los hombres. La ley española prohibió toda forma de acción autónoma fuera del terreno doméstico; las parteras y las dirigentes de ceremonias religiosas fueron perseguidas por brujería. Idealmente, el estatus de las mujeres en general se vio reducido al papel de ama de casa, esposa y madre. La individualización de la propiedad les volvió vulnerables para el abuso de poder de parte de los hombres, la ley aceptó únicamente la descendencia patrilineal y la obligación de dominio patrilocal debilitó las redes mutuas basadas en el parentesco de las mujeres (Silverblatt, 1987).

Las demandas tributarias punibles y la sustracción excesiva de la fuerza de trabajo masculina en las comunidades indígenas, ejercieron una alta pre-

sión en el principio de complementariedad: la responsabilidad del proceso de producción en el seno de las comunidades cayó en gran parte en las espaldas de las mujeres. También trabajaron en las haciendas: ordeñaron las vacas y en los períodos de labores agrícolas intensos fueron contratadas, ganando solo la mitad del sueldo que obtenían los hombres. La situación actual ha provocado que la carga laboral de las mujeres sobrepase largamente la de los hombres (Rosero, 1975; Silverblatt, 1987).

Después de la Independencia, la situación de los indígenas cambió apenas. Nuevas transformaciones solo ocurrieron en los años cincuenta con la influencia creciente del capitalismo que introdujo nuevas ideas: la valorización del hombre como matenedor de la familia, el cuidado interno de manejo de la casa y de los hijos como la tarea explícita de mujeres, el estatus en sí mismo por ganar dinero y del individual enriquecimiento material. En el seno de la sociedad andina la acumulación financiera era sobre todo

un elemento de las responsabilidades masculinas, para poder cumplir con las obligaciones socio-culturales (Villavicencio, 1973). No obstante, las transformaciones de las últimas décadas en Otavalo han aflojado los límites de las comunidades relativamente cerradas y han agudizado las diferencias de clases en el seno del grupo étnico; además, las nuevas oportunidades han beneficiado particularmente a los hombres. Esta situación ha provocado que la valorización del trabajo doméstico y productivo de las mujeres esté desmoronándose en medida creciente, así como su base de toma de decisiones y su relativa autonomía económica.

Migrantes

Una de las actitudes que más llama la atención de la población indígena en Otavalo, es el rápido proceso de acumulación material individual en y cerca de la zona urbana; esta prosperidad solo pudo llevarse a cabo a través de la intensificación de los contactos con el mundo exterior. En especial la

reciente migración hacia el Occidente ha provocado transformaciones drásticas en valores, normas y costumbres que existen en el seno de la sociedad indígena, lo que conlleva también nuevas interpretaciones de la identidad cultural. En consecuencia, vale distinguir entre indígenas que se han enriquecido por su trabajo laborioso a través del tiempo y aquellos que en poco tiempo tratan de ganar mucho dinero en Europa o en los Estados Unidos. Este último grupo consiste generalmente en hombres relativamente jóvenes, casados o no. Una parte de ellos experimenta el acto de viajar como un medio para obtener derecho a un estatus más elevado; sin embargo, hay también un número de mujeres que migran temporalmente, en general son jóvenes y solteras. Las mujeres casadas salen eventualmente con su esposo que, a menudo, ya estaba anteriormente en el Occidente. Muy pocas mujeres dejan al marido en Ecuador y viajan solas o en compañía de uno o de algunos amigos/as y/o parientes.

Parece que no existe una regla general que defina si o cuales mujeres pueden viajar. La tradicional división sexual de trabajo, hasta cierto nivel relativamente flexible, siempre ha permitido desviaciones de los modelos sociales corrientes. Las mujeres indígenas nunca han sido recluidas en una casa por motivos de un tabú explícito. Igual que los hombres, venden su parte de la producción doméstica en el mercado, generalmente algunos cultivos agrícolas o productos artesanales realizados por ellas. Muchas veces, muchachas jóvenes y solteras trabajan como domésticas en Otavalo y Quito. Para la investigación de Parsons en Peguche, una comunidad otavaleña, su informante principal era una negociante indígena casada, de treinta años, con tres hijos, que en los años cuarenta viajó hacia Quito para la venta de sus artículos (Parsons, 1945). Igualmente, ella y su hija hicieron parte de las cuatro mujeres que, en torno de 1950, fueron enviadas a los Estados Unidos por el entonces Presidente del Ecuador, en el marco de un progra-

ma de desarrollo con el objetivo de fomentar la artesanía textil. No obstante, en ese momento ya era viuda, lo que le proporcionó un estatus especial dentro de la cultura indígena; es impreciso si habría podido salir tan fácilmente como mujer casada, aunque por su fuerte personalidad, manifestada en el trabajo de Parsons, no parece improbable.

Es evidente que la migración de las mujeres depende de varios factores, y no implica únicamente el tomar la decisión para ello, pues las mujeres siempre tienen que pedir autorización a sus padres o a su esposo; también, la familia piensa que hay más peligros en el extranjero para las mujeres que para los hombres. Muchos hombres salen la primera vez en grupo y ganan su dinero en el Occidente haciendo música en la calle o en base de contratos. Desde muy jóvenes, casi todos los varones aprenden a tocar un instrumento de música; aparte de algunos instrumentos rítmicos y el canto, las mujeres están excluidas de hacer música en la cultura

andina. Esta distinción se acepta en ambos sexos como un hecho indudable. Los hombres que salen por primera vez, se sienten seguros cuando van con un grupo de músicos, de esta manera pueden ubicarse en el Occidente con menos riesgos y en situaciones difíciles pueden ayudarse entre ellos. Para las mujeres la venta de artesanías es la única opción abierta, lo cual exige una inversión financiera importante y conlleva más inseguridad en cuanto a su mantenimiento en el Occidente. En el extranjero, las mujeres solteras generalmente se relacionan también a un grupo; de una parte, esta situación funciona como respaldo y ofrece beneficios económicos pero, de otra, menoscaba su independencia, ya que muchas veces los hombres juegan un papel directriz y adoptan una actitud innecesariamente protectora.

Casi siempre, los padres autorizan más fácilmente a su hija a migrar que los maridos a su esposa. Muchas mujeres casadas de hasta cuarenta años quieren viajar a los Estados

Unidos o Europa, sin embargo, son relativamente pocas las que salen efectivamente. El obstáculo más explícito constituye la maternidad y las labores domésticas, relacionadas con el cuidado y crianza; ambos sexos experimentan como "normal" y "natural" que por esta razón, las mujeres deban quedarse en el ámbito familiar. Las mujeres que dejan a sus hijos y salen al extranjero como lo hacen los hombres son "malas madres", mientras "malos padres" no existen. Sin embargo, en esta justificación para la distribución desigual de deberes y derechos se destaca una contradicción: es que la vinculación exclusiva entre los hijos y sus madres no constituye un hecho evidente dentro de la cultura andina, sobre todo cuando el período de lactancia ha terminado; además, un número creciente de mujeres reduce la lactancia hasta un año máximo. Hijas e hijos cuidan a sus hermanos menores, mientras hay niños que por cualquier razón son criados por sus padrinos, lo cual no constituye una excepción. Algunas mujeres que via-

jan al Occidente dejan a sus hijos con la familia, sobre esto, nadie se expresa en términos negativos; entonces, el argumento que las mujeres tienen que quedarse en su hogar por causa de la maternidad no encuentra una base explícita en la cultura andina, pero sí se lo utiliza con el fin de controlar su espacio de movimiento.

En la práctica, las mujeres disponen de menos medios de poder que los hombres para migrar sin autorización, aparte del rechazo directo por parte de los hombres, las inversiones considerables para el viaje exigen la contratación de un préstamo. Ya que las parejas conyugales indígenas siempre disponen de una cuenta en común en el banco, ambos tienen que firmar para poder obtener un préstamo. Si el hombre quiere un préstamo, su esposa no se niega a firmar, lo contrario si ocurre. También el ambiente social ejerce más presión sobre las mujeres que sobre los hombres. Una mujer que deseaba acompañar a su marido a los Estados Unidos escondió su pasaporte con la in-

tención de no devolverlo antes que su propio préstamo se hubiese arreglado, por presión de su familia se moderó. Muchas mujeres de más de cuarenta años consideran como algo cierto que el sufrimiento constituye el destino de una mujer, un hecho al cual es inútil resistirse. Sin embargo, las mujeres más jóvenes de la ciudad, de diversas maneras empiezan a rebelarse contra este tipo de evidencias. Según su concepción, la identidad indígena puede muy bien combinarse con la extensión de sus derechos.

Matrimonio y sexualidad

En la zona urbana y las comunidades cercanas, la edad de las mujeres para casarse es de dieciocho y veinte años; generalmente, hay libre elección del pretendiente para ambos sexos. Entonces, las mujeres solteras que viajan al Occidente son muy jóvenes, la mayor parte de ellas vacilan mucho frente al matrimonio, pues la idea de pasar los días dedicadas a las tareas domésticas les alegra muy poco. Aunque dentro de la so-

cialidad indígena el matrimonio continúa a ser la norma, el deseo de no casarse (de momento) es más aceptado que anteriormente, ya que antes prevaleció la suposición que las mujeres voluntariamente solteras eran libertinas. Son especialmente las madres quienes dan la razón a sus hijas cuando estas se relacionan con un hombre solo de una edad más avanzada. No obstante, la idea que una mujer decidiera conscientemente quedarse soltera es inimaginable, el principio de complementariedad impide un pensamiento en términos de individuos.

Por eso, el divorcio no armoniza con la organización social de la cultura indígena. Por influencia de la iglesia católica, la anterior institución del *sirviñacu* casi desapareció en Otavalo¹. Es notorio que en especial las mujeres indígenas de la primera generación que se instalan en la ciudad, vigilan severamente la virginidad de sus hijas hasta la bendición del matrimonio católico; rechazan el concubinato con el argumento que eso atenta contra las tradiciones in-

dígenas. Para los varones, las reglas son más flexibles con respecto al concubinato (temporal): es bueno que los hombres tengan más experiencia. Cuando las mujeres solteras se embarazan, sobre todo se culpa a ellas: "las mujeres disponen de la llave". Sin embargo, por este motivo las madres no impiden la migración a sus hijas. En las comunidades más aisladas, las normas respecto a la sexualidad y la virginidad son menos rígidas: eso corresponde más a la cultura andina.

Garcilaso de la Vega escribe que los Incas llevaron a las futuras sacerdotisas de su comunidad natal con la edad de ocho a diez años, a fin de tener certeza sobre su virginidad (1976), eso podría indicar que las niñas ya muy jóvenes tuvieron contactos sexuales. De otra parte, en la zona rural ocurre que las niñas de doce años están obligadas a casarse sin poder rechazar. Sin embargo, allí no existen prejuicios contra madres solteras.

Las mujeres solteras que viajan al Occidente por sus pro-

pios medios se distancian de manera relativamente fácil de las normas morales. En el extranjero, algunas viven con un compañero masculino, de lo cual pueden o no informar a su familia; se inclinan por la utilización de píldoras anticonceptivas y consideran como bastante normal tomar tales decisiones por ellas mismas. Parece como si las prescripciones católicas con respecto al matrimonio y a la virginidad armonizaran insuficientemente con la cultura andina para poder arraigarse profundamente. Aparte de eso, muchas mujeres dicen que disfrutarían mucho del acto sexual. Originalmente, los niños no obtienen educación sexual y frecuentemente las mujeres piensan que tienen su período fértil durante la menstruación.

La mayor parte de los hombres, también los más jóvenes de ellos, desaprueban a las mujeres solteras que tienen contactos sexuales. Una indígena casada que había viajado sola a Europa y se instaló en el apartamento de una amiga otavaleña y su novio, fue llamada la aten-

ción por el hermano de su cuñada sobre el hecho de vivir con una "mala mujer" que permanecía en concubinato; como resultado tuvo que buscar otra vivienda. Siempre, las mujeres pueden ser llamadas al orden por familiares masculinos, incluso parientes lejanos o compadres. Los hombres consideran que está bajo su control la sexualidad femenina, como un elemento de su propia cultura. Tampoco les gusta que las mujeres indígenas gocen del sexo, porque eso podría constituir un motivo para dejar todas las inhibiciones. Cuando hablan de "ambiente podrido" en Otavalo, se refiere sobre todo a las mujeres que, según la opinión de los hombres, se ponen demasiado exigentes con ellas mismas y tratan de limitar la libertad del esposo.

Con respecto a su propia sexualidad, los hombres son mucho más tolerantes, la ideología de género del machismo ha contribuido considerablemente a eso. Aunque el adulterio siempre ha ocurrido entre la población andina, el control so-

cial constituyó un remedio efectivo para restringirlo. La poligamia durante la época de los Incas valió únicamente como un privilegio para la élite (Silverblatt, 1987). Dentro del machismo, la virilidad de un hombre se mide en su mayor parte en función del número de mujeres conquistadas por él y la cantidad de hijos provocados. Hoy en día, los hombres indígenas experimentan sus relaciones extramatrimoniales como un hecho evidente y esta actitud la relacionan con su cultura. El argumento para no aceptar una conducta similar en las mujeres concierne a la responsabilidad de ellas en la sociabilidad de los hijos: tienen que dar buen ejemplo. Ambos sexos consideran este razonamiento como evidente, sin tomar en cuenta que los padres también (incluso los ausentes) dan un ejemplo.

Ciertas mujeres, en especial en la ciudad, empiezan a exigir una relación monógama por parte de los hombres o reflexionan sobre el divorcio. Como se mencionó anteriormente, el divorcio no aparece en el sis-

tema de pensamiento de la cultura andina, sí ocurre que el marido y la esposa se separan, puede ser el hombre o la mujer que abandona al conviviente: Los hombres salen por causa de otra mujer, en cambio si las mujeres salen por motivo de otro hombre, no es excepción que dejen a sus hijos con el padre. Al contrario, si salen para huir de una situación invivible para ellas (muchas veces frecuente, grave consumo de alcohol y maltrato físico), llevan a sus hijos. En los últimos años hubo algunos casos de divorcio en donde la iniciativa emanó de la esposa. Con esto deshonran a su familia, incluso en el caso de la joven indígena que descubrió que su marido se había casado otra vez en España. En serios conflictos entre esposa y marido, la familia trata de remediar. La tendencia todavía existe, especialmente con la generación mayor de cuarenta años, de concebir al matrimonio en primer lugar como una alianza entre dos familias, un reforzamiento de relaciones sociales dentro de las cuales las nociones

de cooperación y de reciprocidad juegan un papel crucial.

Relaciones sociales, prestigio y alcohol

En la cultura andina, las relaciones sociales y de parentesco apenas se distinguen. Por medio del sistema de compadrazgo introducido por los españoles, los extranjeros considerados importantes (y entonces, útiles) pueden incorporarse en la estructura familiar de los indígenas. Los vínculos de parentesco crean derechos y deberes definidos para todos los miembros. Aunque desde los años cuarenta, la estratificación social empezó a agudizarse, mecanismos característicos para la sociedad andina como la solidaridad, cooperación y reciprocidad impidieron la acumulación material individual. El prestigio de una familia se determinó, ante todo, por su participación en actividades sociales y culturales y por la compra de tierras. Para sobrevivir como miembro social del grupo, cada matrimonio era obligado a patrocinar uno de los costosos cargos reli-

giosos, impuestos por los españoles.

El estatus conseguido con esto, o el menosprecio y el aislamiento social en caso de no cumplir sus obligaciones, concernía a los dos sexos. El hombre, como jefe de familia, tuvo la tarea de reunir el financiamiento necesario, en cambio si la mujer aportó el dinero, el esfuerzo no fue valorizado y se lo consideró solo como despilfarro (Villavicencio, 1973). Su contribución obligatoria procedió de la responsabilidad de la administración y distribución de la producción doméstica. Entonces, la preparación de la comida para ocasiones ceremoniales debe considerarse más dentro de este cuadro que solo como simple componente de sus actividades domésticas. La anfitriona organiza la ayuda de sus parientes femeninos para la preparación de los alimentos y calcula las cantidades necesarias. Contrariamente a los hombres, las mujeres representan la estabilidad y el bienestar económico de la familia, lo cual debe ser considerado como de abundancia

(Lapiedra, 1985). Si falta comida y bebida se lo reprocha a ella. También es parte de su responsabilidad, junto con parientes femeninos, servir la comida a los invitados. A menudo, el anfitrión también contribuye a la distribución de los alimentos; igualmente, toma la iniciativa de servir las bebidas alcohólicas. El principio de responsabilidad implica que los parientes no solo prestan ayuda en la preparación, sino también traen comida y bebida.

El uso colectivo del alcohol funciona como un componente crucial para la consolidación y la reproducción de los vínculos sociales, el rechazo a tomar alcohol es visto como el rechazo de la relación misma.

Los últimos años, tanto la variedad de bebidas alcohólicas como la cantidad servida aumentan, por la mayor inversión de los indígenas prósperos. La costumbre andina de beber hasta que todas las botellas queden vacías o hasta que ya no se pueda andar, hace subir, más todavía el uso del alcohol. Aunque

dentro de la comunidad indígena siempre hubo una cantidad considerable de ocasiones para reforzar las relaciones sociales, estas se han extendido en las últimas décadas: actualmente, elecciones presidenciales, año nuevo, navidad, la primera comunión y la vuelta del Occidente de un pariente constituyen nuevos motivos de celebración. Las mujeres también toman mucho, pero sobre todo en fiestas y casi nunca tanto como los hombres. Las mujeres borrachas lloran frecuentemente y buscan apoyo entre ellas; a veces se ponen verbalmente agresivas: tienen entonces disputas, sobre todo entre madre e hija o entre suegra y nuera. En el primer caso son generalmente las hijas que han viajado y ya no quieren cumplir con las normas habituales; algunas veces las mujeres pelean entre ellas. Los hombres borrachos se ponen físicamente violentos y se descargan particularmente en su esposa, las lesiones corporales que causan pueden ser tan graves que la mujer debe ser hospitalizada o muere por las heridas. Las mujeres siempre han aceptado la

violencia como un derecho evidente del marido. Aunque con seguridad son indiferentes a esta norma, generalmente se defienden poco del esposo: dicen que en este caso "sabe pegar más duro", solo cuando la mujer está muy borracha devuelve los golpes; sin embargo, en general esperan hasta que el marido vaya a dormir. Cuando se despierta ya no se acuerda de haber maltratado a su esposa y si algo o alguien lo lleva a su memoria, es el alcohol que sirve como justificación. La embriaguez es considerada por todos los indígenas como un fenómeno normal y no constituye un motivo de vergüenza. A pesar de la agresión, las mujeres tienen que guardar su lealtad con el marido, si por embriaguez cae en el suelo, la esposa se sienta al lado, como dice: por temor de robo o violencia por parte de los mestizos. A medida que el matrimonio envejece la agresión disminuye en intensidad.

La violencia física es inherente a la cultura andina y resulta del principio de complementariedad y oposición. Entre ele-

mentos opuestos existen armonía como hostilidad (Harris, 1985; Sánchez Parga, 1990). Este antagonismo entre los sexos ya se manifiesta cuando un hombre núbil muestra su interés en una mujer determinada de la manera tradicional. En primer lugar la sigue y llama su atención, si ella no se pone negativa trata de quitar su pachalina (manta). La mujer tiene que resistir, incluso si decide aceptar al hombre como esposo. En este caso, (finalmente) dejará simplemente su pachalina. Entonces, el principio de la relación ya está acompañado de lucha, aunque es mutua. Por eso, las mujeres no se quejan de los golpes en sí, sino sobre el carácter excesivo. Esta agresión se vincula estrechamente al alcohol. En la vida cotidiana enojo y violencia se desaprueban fuertemente en la cultura andina. En estado sobrio, los hombres indígenas se muestran generalmente apacibles y respetuosos, pero cuando están borrachos se comportan de manera tiránica como jefes de familia. En una situación tan explosiva, las mujeres consideran más prudente resignarse y

servir incondicionalmente al marido (o al padre) que ponerse agresivas también. Evidentemente, en este caso ya no se trata de un principio de complementariedad, hasta las mujeres sintieron la necesidad de pasar a la contraviolencia. Sin embargo, eso ocurre muy poco y algunas mujeres dijeron que devolver los golpes les daría vergüenza.

No obstante, las indígenas con mucho éxito económico, empiezan a tener sentimientos ambivalentes frente a la manera tradicional de consolidar las relaciones sociales. De una parte, los vínculos de parentesco guardan su significado privilegiado, de otra parte, el bienestar individual obtiene más prioridad que aquello de la comunidad. Las relaciones familiares pueden ofrecer seguridad y apoyo pero también funcionar como obstáculo. Sin embargo, la ambivalencia tiene diferentes bases para mujeres y hombres. Los hombres critican sobre todo el principio de la redistribución material obligatoria, aunque todavía consideran las inversiones financieras, especialmente en

fiestas, como algo positivo, pero empiezan a experimentar las relaciones con parientes menos prósperos como una carga. Rechazan el patrocinio de cargos y hablan de manera despectiva sobre otras instituciones culturales como "son indígenas no más". Particularmente en la ciudad, las mingas ya no realizan, la manera actual de construir una casa necesita el trabajo de un contratista en vez de ser un esfuerzo colectivo del grupo social y la huaccha carai (o: caridarta carancapac)² a lo sumo, aún juega un papel en el día de los difuntos. Dentro de todas las instituciones, la participación de las mujeres era considerada como importante.

El interés director de los hombres concierne de manera creciente en la acumulación material dentro de la propia familia y, a menudo, la manifestación de la riqueza hacia el exterior. Nuevos símbolos de estatus y de prestigio se toman en especial del capitalismo occidental. Invierten preferentemente en la compra de casas, carros, aparatos electrónicos, educación de

los hijos, reinversiones en turismo, la artesanía textil y otras empresas independientes. Un número de autores enfatiza en la compra de tierras, pero en la ciudad parece que la tierra apenas tiene prioridad. El domicilio urbano ya constituye una fuente de estatus en sí. Desde que se dejó de hacer vestidos para uso doméstico, la compra de ropa cae también bajo la responsabilidad de los hombres; para las mujeres traen telas del extranjero, su calidad indica prosperidad y aumenta el estatus de la pareja, el anacu tradicional manifiesta la identidad étnica. En cambio, vestidos costosos occidentales aumentan el estatus de los hombres, mientras demuestran su "indigenidad" por medio de una trenza y un sombrero particular. Sin embargo, se oponen vehemente a la idea de que las mujeres indígenas también usen ropa occidental. El argumento es que les sentaría mal y que ellas mismas tampoco lo querrían. No obstante, un número de niñas indígenas empieza a desarrollar una preferencia por lo trajes de "footing" y uniformes escolares.

Evidentemente las mujeres también experimentan la prosperidad creciente como algo importante. No obstante, su ambivalencia con respecto a las relaciones sociales contiene elementos menos materiales. Eso vale en especial para aquellos que han ido al Occidente. De una parte, siempre pueden contar con la ayuda práctica y moral, particularmente de parientes femeninos, de otra parte, este apoyo se limita al cuadro de la estructura social vigente. Las mujeres que quieren sustraerse de las normas, valores y costumbres existentes tropiezan generalmente con incompreensión y desaprobación, tal situación deja ver su ámbito social como altamente asfixiante. Dentro de ciertos límites, los hombres disponen de la más grande libertad para apartarse de los modelos fijos.

Las mujeres empiezan también a relativizar el evidente papel del alcohol para la cohesión social del grupo. Su crítica se dirige particularmente al factor financiero, a la agresión como resultante de la embriaguez

y a la disminución en los hombres de la responsabilidad de la familia porque ellos, según la opinión de las mujeres, prestan demasiada prioridad a las relaciones fuera de la casa. Al contrario, los hombres rechazan esta crítica, desde un punto de vista de respeto a las tradiciones. Sin embargo, frente al principio de complementariedad se muestran mucho menos "indígenas": las mujeres se ven puestas ante una creciente intensidad de trabajo, tanto a nivel productivo como doméstico. Dentro de este proceso, su base de prestigio se desmorona.

La división sexual del trabajo, toma de decisión y propiedad

La interacción entre diferentes ideologías y discursos de género en Otavalo tuvo también efectos drásticos en la división sexual del trabajo, la base económica y el poder de decisión. Este punto provoca contradicciones.

La importancia económica creciente de la producción textil en ciertas comunidades

contribuyó al descuido de la agricultura, una de las bases fundamentales para la autonomía y prestigio de las mujeres, que mientras tuvieron acceso autónomo a la tierra desempeñaron funciones importantes de administración y distribución. Sus propiedades también les garantizó la participación en la toma de decisiones en asuntos agrícolas y ofreció una base estable para la sobrevivencia material de la familia; dentro del desarrollo actual se priva de este recurso de autobastecimiento a las mujeres. Los indígenas en la zona urbana ya no se ocupan de la agricultura. Esta situación reduce el papel productivo de las mujeres a las actividades artesanales, de prestigio más bajo. Los hombres consiguen nuevos recursos, por lo cual el trabajo pagado pasa en su mayor parte a sus manos. Autores que han descrito los acontecimientos de los últimos cincuenta años en Otavalo definen, sin excepción, el trabajo de tejer como una actividad masculina (p.e.: Parsons, 1945; Salomon, 1973; Villavicencio, 1973; Pita, 1985). No obstante, estudios históricos

muestran que las mujeres debieron mucho de su prestigio a la artesanía del tejido (Garcilazo de la Vega, 1976; Murra, 1980; Silverblatt, 1987). Durante la Colonia las mujeres fueron forzadas a producir vestidos para el comercio con España, aunque esto estuvo legalmente restringido a los hombres (Silverblatt, 1987). Sin embargo, la participación en instituciones no indígenas no sirvió como base de estatus en el seno del propio grupo (Lapiedra, 1985).

Según varios autores, existió dentro de la artesanía del tejido en las comunidades andinas una división sexual de trabajo que, entre otras cosas, correspondió con la fuerza física necesaria, la complejidad del trabajo y el tipo de telar (e.o. Rosero, 1975; Harris, 1985; Lapiedra, 1985). Pero la confección para el consumo doméstico perdió mucha importancia por la compra creciente de artículos industriales, mientras el tejido para el mercado obtuvo siempre más prioridad. Los cambios en el destino de la producción y las innovaciones tec-

nológicas ocasionaron modificaciones en la división sexual del trabajo: con la comercialización creciente, las actividades artesanales se transforman generalmente en especializaciones masculinas.

Este proceso también tuvo lugar en Otavalo. A principios del siglo veinte, algunas comunidades iniciaron la fabricación de casimires. A causa del trabajo barato de los indígenas, esta empresa resultó extremadamente lucrativa. Ya que la tela no pudo producirse con el tradicional telar de cintura, el primer telar de pie introducido por los españoles apareció en las comunidades indígenas en 1917 (Parsons, 1945). Muy pronto, un número creciente de hombres empezó a dedicarse a la fabricación de casimires. Entre las mujeres, su contribución textil se redujo fundamentalmente al lavado, cardado e hilado de la lana. Tradicionalmente, hilar fue parte de las labores de las mujeres mientras se realizó con el huso. Con la introducción de la rueca los hombres también empezaron a hilar para el mercado

(Parsons, 1945; Villavicencio, 1973; Pita, 1985).

El proceso de migración que se puso en marcha de los años cuarenta, provocó como consecuencia que las mujeres tuvieran que asumir algunas tareas masculinas en la agricultura y en la artesanía, entre ellas el control de la producción de tejidos por obreros asalariados y trabajadores domésticos. Al final de los años sesenta, los indígenas más afortunados empezaron a mecanizar su producción. El manejo de las máquinas era definido como trabajo de hombres y significó un sueldo mucho más elevado que la labor de costura de los artículos hecho por mujeres. Sin embargo, la migración al Occidente llevó otra vez a cambios en las ideas sobre el trabajo específico de ambos sexos: hoy en día, las mujeres también saben manejar las máquinas de tejer. En la zona rural, las viudas y madres solteras tratan de ganarse la vida con la fabricación de tapices en el telar de pie. Las mujeres casadas hablan de esto con cierta vergüenza: aunque entre

ellas, las más jóvenes son capaces de tejer, continúan considerando esta tarea como trabajo de hombres.

La obligación impuesta por la sociedad andina que los hombres deben entregar los recursos para la reproducción de las relaciones sociales, las nuevas concepciones que provienen del capitalismo determinan que los hombres tienen que generar la mayor parte de los ingresos. De otra parte mantienen el modelo de gastos andino, según el cual las mujeres garantizaron la sobrevivencia material de la familia por medio de su contribución equivalente a la producción. Aunque las mujeres de buena gana quisieron hacer un trabajo mejor pagado, casi no hay oportunidades de cumplir con estas expectativas (p.e: sueldos más bajos que los hombres, trabajo doméstico, desempleo). También su contribución necesaria al comercial textil, actividad con la cual los hombres ganan dinero en el extranjero va en detrimento de sus propias fuentes de ingreso. Muchas mujeres, esposas o madres que se

quedan en Otavalo, se ocupan de la compra, del acabado, de la exportación y, a veces, de una parte de la producción de las mercaderías. El estatus actual del dinero y de la persona que lo posee provoca que, a menudo, los hombres ya no consideren las labores de las mujeres como trabajo. A causa de la subvalorización de la responsabilidad doméstica y de los ingresos marginales de las mujeres, los hombres empiezan a reprocharles que no trabajan. Una identificación creciente con el discurso dominante de género hace que mujeres mismas se inclinen a calificar sus actividades como poco valederas. Las que han estado en el Occidente experimentan sus labores comerciales como más interesantes y se ponen a cuestionar la anterior vigencia de sus actividades. Así aspiran obtener los mismos derechos que los hombres, esperan más responsabilidad con respecto a la familia por parte de su marido y se quejan que este apenas está dispuesto a contribuir con las obligaciones domésticas. Este grupo estuvo confrontado al fenómeno que

los hombres occidentales actualmente contribuyen más o menos a tales labores. Aunque en el Occidente, los hombres indígenas se ven obligados a cocinar, lavar y limpiar, rechazan realizar trabajos domésticos a su regreso a Otavalo. Su temor de hacer el ridículo ante el ambiente social por la ejecución de tales actividades, parece sobre todo resultar de la interacción con el machismo que califica estas labores como trabajo inferior de mujeres.

Al descontento de las mujeres contribuye también que muchos hombres que vuelven del extranjero hacen pocos esfuerzos para manifestarse en el mercado de trabajo ecuatoriano, esto a causa de las ganancias insignificantes. Hacen deporte entre ellos y, cuando empiezan a aburrirse, algunos hacen un breve viaje comercial a unos de los países de la región latinoamericana. Lo anterior flexible división sexual del trabajo, cede en medida creciente el sitio a una definición más rígida de lo que cuentan como tareas explícitamente "femeninas" y "mas-

culinas", y reduce las funciones de las mujeres a las de una ama de casa con ingresos marginales extra. Las tareas para la preparación de reuniones sociales apenas encuentran una base en su autoridad económica anterior, particularmente con las generaciones más jóvenes. Los cargos religiosos en donde las mujeres tuvieron derecho al mismo respeto y prestigio que los hombres se califican actualmente como despilfarro de dinero, por ambos sexos.

Sin embargo, algunas mujeres en la ciudad empiezan a reclamar por la evidente contribución femenina a la producción y aspiran a réditos provenientes de la manutención masculina de la familia. Contrariamente a la opinión de los hombres, esto implica para ellas que el marido tiene que mantener a su esposa y a los hijos; generalmente, se trata de mujeres de familias prósperas que nunca han viajado y que reciben ayuda en el hogar de parientes femeninas menos afortunadas. El argumento principal para no desear ser responsables de los ingresos

domésticos, tiene que ver con las escasas oportunidades para las mujeres de cumplir con la sobrevivencia material de la familia. No obstante, el trabajo realizado gratis por ellas en favor del comercio textil, las vuelve más dependientes que antes. Nunca están seguras si los hombres enviarán dinero, cuánto, cuándo y para qué necesidades. El modelo de gastos, separados por sexo, puede provocar que frente al exterior las familias manifiestan un alto grado de lujo mientras para las necesidades diarias apenas hay ingresos suficientes. Los cambios en la base económica hacen que los hombres se vean obligados a entregar una contribución en dinero a la familia. Frecuentemente, esta suma no basta, lo cual crea tensiones mutuas.

Contrariamente al pasado, las mujeres ya no tienen la visión de los gastos hechos por su esposo; ellas, tradicionalmente, administraron las finanzas. Para todas las compras el marido tuvo que pedir dinero. Evidentemente, puede dudarse del poder real que tuvieron las

mujeres de rechazar los pedidos, pero sí les permitió la manipulación, por ejemplo, diciendo que acabaron de gastarlo. Aunque, actualmente, las cuentas en el banco están a nombre de ambos cónyuges, las mujeres no pueden disponer libremente de ese dinero para uso doméstico. También las compras considerables durante el matrimonio son propiedad de la mujer y del hombre, sobre todo los bienes inmuebles. Sin embargo, mujeres y hombres pueden decidir de manera autónoma sobre propiedades que les pertenece explícitamente a ellos. Así, una mujer consideró la venta de su máquina de tejer a fin de migrar al Occidente contra la voluntad de su marido.

No obstante, el mejor acceso de los hombres a los nuevos recursos económicos, les permite una mayor autonomía que a las mujeres. Esta situación provoca que la base de la toma de decisión disminuya para las mujeres, lo cual las vuelve más vulnerables frente a las arbitrariedades de su esposo. Entonces, las mujeres dicen que quisieran

abandonar al marido, aunque raramente reflexionan en concreto sobre esta posibilidad. Su resignación no solo se determina por los mecanismos severos del control social; los factores económicos juegan igualmente un papel. Las propiedades en nombre de ambos cónyuges constituyen bienes indivisibles porque están destinados como herencia para los hijos, así que no pueden venderse con el fin de entregar a las mujeres un capital propio para empezar una empresa. Además, muchas mujeres están acostumbradas a su bienestar material, mientras una existencia independiente las reduce generalmente a la marginalidad. Al contrario, si es el marido el que abandona a su esposa, nada le inhibe para continuar su vida de la misma manera. Puede empezar más fácilmente una relación con otra mujer o se instala en casa de sus padres que tampoco le imponen restricciones.

Un alto nivel de educación no garantiza a las mujeres la certeza de encontrar trabajo bien pagado. Hay pocos em-

pleos en Otavalo y, además, casi todos los puestos están ocupados por mestizos. En la ciudad, frecuentemente, las mujeres indígenas tienen mejor educación que su esposo. Sin embargo, contrariamente a otros grupos indígenas en el Ecuador, los de Otavalo dan muy poco valor al nivel de educación: aunque el analfabetismo es visto como inferior, consideran los estudios ante todo como un acceso a una carrera comercial afortunada. La mayor parte de los varones en la ciudad siguen algunos años de colegios y después migran al Occidente, las niñas deciden a menudo abandonar al fin de la primaria. Hoy en día, las madres ejercen más presión que los padres para que sus hijas vayan al colegio. Así, esperan que un diploma ofrezca más oportunidades para ganarse la vida. En el caso que las niñas decidan continuar sus estudios, están más decididas a terminarlos que los varones, lo cual también sucede de manera creciente con la educación universitaria. Sin embargo, apenas pueden conseguir prestigio con sus estudios y cuando se casan, rom-

pen con su formación como un hecho evidente a fin de dedicarse al trabajo del hogar.

Tensiones y resistencia

Elementos evidentes en una cultura se afectan por un engrandecimiento del horizonte. En Otavalo, esto se produce en especial por el desarrollo de la artesanía de tejidos, del turismo y de la migración. Valores y costumbres de la propia sociedad y de culturas ajenas se comparan. Sin embargo, constatamos que mujeres y hombres utilizan criterios diferentes para la selección y el rechazo de elementos culturales en la reformulación de la identidad indígena. De ellos se desprende que los procesos de género están estrechamente vinculados con transformaciones sociales más amplias. No obstante, la rapidez del proceso de cambio en los últimos años permite apenas la construcción gradual de una síntesis cultural, dentro de la cual nuevos elementos se incorporan de una manera que obstruye lo menos posible la lógica de la organización social exis-

tente. Por esto, las transformaciones recientes en Otavalo provocan percepciones, interpretaciones y reacciones individualmente determinadas. Las contradicciones flagrantes que resultan de este proceso dentro de los discursos y entre los discursos y la práctica diarias, se disimulan y se legitiman siempre menos convincentemente.

Con respecto a la toma de decisión, la medida de libertad y el despliegue económico relacionado con el prestigio, las oportunidades creadas están generalmente en favor del hombre. Un hombre puede también imponer restricciones a su esposa para impedir, en lo posible, el engrandecimiento de su horizonte y así tratar que su propia interpretación de "indígena" tenga aceptación como definición absoluta. Las capacidades procreativas de las mujeres y, asociado con ellas, su responsabilidad "natural" del cuidado y de la crianza de los hijos, constituye uno de los argumentos más fuertes para el control de su libre movimiento. De otra parte, la esfera de influencia de

las mujeres en terrenos diferentes de la maternidad y el trabajo doméstico, se vio restringido considerablemente. Entonces, se comprende que muchas mujeres no quieren compartir esta responsabilidad con el marido, refiriéndose a la incapacidad masculina "natural" de cuidar a los hijos.

Por las nuevas actividades que la migración tiene para las mujeres, su autoconciencia aumenta inevitablemente: en este sentido son importantes los contactos con las autoridades oficiales, lo que anteriormente fue parte del terreno de los hombres y para lo cual las mujeres eran consideradas como incapaces, sobre todo a causa de su educación defectuosa o ausente. Actualmente, se dan cuenta de tener más capacidad de lo que pensaban o que se les hacía creer. Además, las mujeres que han viajado traen nuevas ideas sobre la interpretación de la identidad étnica en la sociedad indígena. Experimentan más resistencia que los hombres en los esfuerzos de introducir recortes de la definición de

identidad cultural según sus propios intereses. No obstante, ejercen influencia sobre otras mujeres, particularmente en la zona urbana.

Contrariamente a la idea común en el seno de la sociedad nacional, las mujeres indígenas en Otavalo no aparecen como imponentes. Es irónico que precisamente la parte blanco-mestiza de la población les describe como esposas incondicionalmente obedientes, siempre llevando cargas pesadas y pasivamente sufriendo la agresión física de sus maridos (ver también: Buitrón, 1956). En cambio, Parsons menciona el caso de una mestiza "que aceptó órdenes de su esposo como nunca lo hiciera una indígena" (1945). Un criterio que se puede escuchar frecuentemente y que sirve para demostrar el consenso de las mujeres con la violencia de su marido, dice así: "cuando un hombre pega a su esposa y otra persona interviene, ella dirá que tiene el derecho de golpearla, justamente por ser el marido". ¿Sin embargo, se puede hablar de consenso si una sociedad

ofrece apenas otras alternativas que la resignación? Se mostró que las mujeres indígenas en Otavalo se expresan de manera diferente e irradian más autoconciencia en ausencia del hombre. Se dan cuenta del trabajo más que los hombres, tanto en sus "propias" tareas como en su contribución al trabajo con el cual su esposo gana dinero, y manifiestan su descontento por el hecho "que solo compra alcohol". También están convencidas de disponer de mejores capacidades para el negocio que los hombres y, frecuentemente, se quejan indignadas de la torpeza de su marido en las transacciones comerciales. Su conciencia innegable de dignidad parece estar relacionada a la socialización de los niños indígenas (ver también: Poeschel). Ya desde la edad de cuatro años, tanto a las hijas como a los varones se les hace gradualmente responsables del ejercicio de labores domésticas y productivas, aun cuando en este trabajo cometan errores, su contribución es respetada y tomada en serio. Generalmente, la educación se la da en forma pacífica: los ni-

ños tienen muchos derechos y pocos deberes, el proceso de aprendizaje se efectúa más por imitación espontánea que por instrucciones explícitas. Los niños permanecen en todas las conversaciones de adultos; su participación en el ciclo doméstico es total. Desde la edad de diez a doce años, la contribución a las labores en el hogar por parte de los varones disminuye considerablemente, en esta edad, las niñas son capaces de tomar el gobierno de la casa, mientras los varones trabajan más con los hombres en la agricultura y la artesanía.

La relación creciente de los indígenas con el mundo exterior provocó que, desde los años cuarenta, los padres empezaron a enviar a sus hijos a la escuela, sobre todo a los varones. Esto implica que el analfabetismo es más elevado entre las mujeres que entre los hombres de la generación mayor. Una identificación creciente con la valorización social dominante del nivel de educación, contribuyó a la inferiorización de las mujeres, tanto por ellas mismas

como por parte de los hombres. Además, la enseñanza constituyó una institución por medio de la cual las nociones explícitas del machismo penetraron en el sistema de percepción y en el pensamiento de la sociedad andina.

Dentro de la situación actual, los hombres tratan de defender y extender sus privilegios refiriéndose tanto a la anterior organización social de las comunidades cerradas, como a nuevas oportunidades ofrecidas por un individualismo creciente. La importancia de las relaciones sociales y, con esto, el alto uso colectivo del alcohol ya no cumplen la misma función que antes. Para su sobrevivencia social y económica, los indígenas especialmente en la ciudad, son actualmente menos dependientes de valores como la solidaridad, reciprocidad, cooperación y redistribución. La apelación a la importancia de las relaciones sirve en especial para legitimar las actividades de distracción de los hombres. Sin embargo, exigen a su esposa

una conducta tan devota como la de su madre.

Las mujeres también utilizan, en lo posible, los recursos que disponen para defender sus intereses. La base de su confianza en sí misma es lo que aprenden las mujeres indígenas en su niñez se manifiesta en numerosas situaciones. Hay el ejemplo de una mujer que se negó a enviar mercadería a su esposo en Europa, porque él nunca le mandó dinero. Finalmente, el marido se vio forzado a regresar a Otavalo y a restringir la venta de artesanías al mercado nacional³. Es notable la rapidez con la cual las mujeres indígenas en Otavalo logran transformar su autoconciencia latente en una actitud altamente asegurada, tan pronto como los nuevos procesos sociales les ofrecen un mínimo de espacio, esto las lleva hasta nuevas situaciones drásticas como tomar la decisión de migrar, sola o no, al Occidente.

NOTAS

- 1 Entre la población andina precedía un período más o menos largo de concubinato al matrimonio formal. Ya que la unidad doméstica constituyó la base económica dentro de la cual la contribución de ambos sexos tuvo un valor igual, la duración y la estabilidad de una alianza entre mujer y hombre era de una importancia fundamental: el bienestar de toda la comunidad dependió de esta unidad. El sirviñacu sirvió para descubrir si la pareja se entendió, un criterio esencial a fin de asegurar la estabilidad. Si no había respetado mutuo era posible que los conyuges se separaran, aunque hubiera hijos de esta unión. Después de la ceremonia matrimonial formal, el control social contribuyó al mantenimiento de la continuidad de la pareja, una continuidad en el sentido de acceso a recursos (e.o.: Harris, 1985; Sánchez Parga, 1990).
- 2 La institución para conmemorar a los muertos. Cada semana los indígenas van al cementerio donde se distribuye comida; se ofrece a los que rezan por el alma del difunto.
- 3 Información obtenida de H. Jaramillo, antropólogo del Instituto Otavaleño de Antropología.

BIBLIOGRAFIA

- APPADURAI, Arjun
1986 "Introducción". In: *The Social Life of Things: commodities in cultural*

perspective/ A. Appadurai (ed.). Cambridge: Cambridge University Press.

- BARTH, Fredrick
1969 "Introduction". In: *Ethnic Groups and Boundaries/* F. Barth (ed.). London: Allen and Unwin.
- BINSBERGEN van, W.M.J.
1992 *Kazanga: Etniciteit in Afrika tussen Staat en Traditie*. Inaugurele rede, Vrije Universiteit Amsterdam.
- BOURDIEU, Pierre
1972 *Esquisse d'une Théorie de la Pratique*. Genève: Droz.
- 1979 *La Distinction*. Paris: Editions de Minuit.
- BUITRON, Aníbal
1956 "Situación económica, social y cultural de la mujer en los países andinos". In: *América Indígena*, XVI, 2: 83-92.
- CASAGRANDE, Joseph B.
1981 "Strategies for survival: the Indians of Highland Ecuador". In: *Cultural Transformations and Ethnicity in Modern Ecuador/* N.E. Whitten jr. (ed), pp 260-278. University of Illinois Press.
- DEERE, Carmen D.
1985 *Rural Women and State Policy: the Latin American agrarian reform experience*. Working Paper 81, University of Massachusetts.
- GARCILASO DE LA VEGA, "El Inca"
1976 *Comentarios Reales de los Incas (1609)*. Venezuela: Biblioteca Ayacucho.

- GRABURN, NELSON H. H. (ed)
1976 *Ethnic and Tourist Art: cultural expressions from the Fourth World*. Berkeley/Los Angeles/London: University of California Press.
- HANNERZ, Ulf
1992 *Cultural Complexity: studies in the social organization of meanings*. New York: Columbia University Press.
- HARRIS, Olivia
1985 "Complementariedad y conflicto: una visión andina del hombre y de la mujer". In: *Allpanchis*, 25: 17-43.
- HOBBSBAMW, Eric & Terence Ranger (eds)
1983 *The Invention of Tradition*. Cambridge: University of Cambridge.
- KOMTER, Aafke
1990 *The Macht van de Vanzelfsprekendheid: relaties tussen vrouwen en mannen*. 's-Gravenhage: VUGA.
- LAPIEDRA, Aurora
1985 "Roles y valores de la mujer andina". In: *Allpanchis*, 25: 43-65.
- LEBOT, Yvon
1983 "Les idiologies du retour et la question indienne". In: *L'indianité au Pérou, Mythe ou Réalité?/CNRS (ed)*. Paris: CNRS, pp 117-167.
- MORIN, Françoise
1983 "L'indianité comme Nation contre l'Etat". In: *L'indianité au Pérou: Mythe ou Réalité?/CNRS (ed)*. Paris: CNRS, pp 193-225.
- MURRA, John V.
1980 *The Economic Organization of the Inka State*. Greenwich, Connecticut: Jai Press Inc.
- NASH, June & Helen I. Safa (eds)
1980 *Sex and Class in Latin America: women's perspectives on politics, economics and the family in the Third World*. New York: Bergin.
- PITA, S.E. et al
1985 *Artesanía y Modernización en el Ecuador: análisis de la situación socio-económica de la artesanía ecuatoriana: perspectivas de desarrollo y políticas de fomento*. Quito: CONADE-Banco Central del Ecuador.
- PARSONS, Elsie C.
1945 *Peguche: canton of Otavalo, Province of Imbabura, Ecuador: a study of Andean Indians*. Chicago-Illinois: University of Chicago Press.
- POESCHEL R., Ursula
1985 *La Mujer Salasaca: su situación en una época de reestructuración económico-cultural*. Quito: Abya-Yala.
- RISSEEUW, Carla
1991 *Gender Transformation: Power and Resistance Among Women in Sri Lanka: the fish don't talk about the water*. New Delhi: Ajay Kumar Jain.
- ROSERO de, Nancy
1975 *Le travail de la Femme en Equateur: la petite paysannerie de la Sierra*. Mémoire en vue du Diplôme de I le Cycle. Paris: Université Paris III.
- SANCHEZ P., José
1990 *¿Por qué Golpearla? Ritual, Estética y Ética en la Comunidad Andina*. Quito: CAAP.
- SILVERBLATT, Irene
1987 *Moon, Sun and Witches: gender ideologies and class in Inca and colonial Peru*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press.
- STEPHEN, Lynn
1990 *Zapotec Women*. Austin: University of Texas Press.
- VILLAVICENCIO, Gladys
1973 *Relaciones Interétnicas en Otavalo, Ecuador*. México: Instituto Indigenista Interamericano.
- WALTER, Lynn
1981 "Otavaleño development, ethnicity and national integration". In: *América Indígena*, 41, 2: 319-337.