

CONCEPCIONES MESTIZAS DEL INDÍGENA URBANO EN OTAVALO¹

Esben Leifsen
Instituto de Antropología Social
Universidad de Oslo, Noruega

INTRODUCCIÓN: ¿POR QUÉ LOS MESTIZOS?

Del título de esta ponencia pueden surgir por lo menos dos preguntas: ¿por qué tratar sobre los mestizos² en el seminario «El indígena entre lo rural y lo urbano»? ¿En qué pueden aportar las concepciones mestizas sobre el indígena en la comprensión del proceso de urbanización? Me atrevo a sostener que como vecinos de los indígenas en Otavalo y como contraparte étnica en un conflicto permanente, las interpretaciones de los mestizos de su relación con los indígenas, de la tradición indígena y de los cambios sociales y culturales, constituye una forma de conocimiento importante que rodea a los indí-

genas en el contexto de la ciudad. Este conocimiento puede dar nuevas perspectivas sobre el modo como los mestizos conciben y se refieren a los indígenas que han logrado éxito económico.

Pero hay además otra razón que puede hacer interesante escribir sobre los mestizos con algunas pocas excepciones, la mayoría de la literatura social de Otavalo se concentra en los indígenas, escrita e interpretada por no indígenas. De acuerdo a una buena parte de esta literatura, son los indígenas los que están cambiando y la tradición indígena la que está en peligro de desintegración. Muy poco se ha escrito sobre los mestizos bajo esta perspectiva. En esta ponencia quisiera así articular una voz casi no analizada en el conflicto étnico en Otavalo.

En la presentación de algunas concepciones sobre el indígena consideraré un período de 20 años y me referiré a ideas contrastantes sobre el indio otavaleño. Primeramente presentaré dos perspectivas antropológicas de 1973 sobre la comunidad indígena de Otavalo. La una visión describe al indígena como una persona organizada y estrechamente ligada a comunidades cerradas, los refugios. Según esta argumentación, de carácter marxista-nacionalista, estas comunidades se encuentran en

la periferia, aisladas de la vida del desarrollo de la nación (es decir, de la sociedad mestiza). Las influencias externas, consecuencias del contacto con la metrópoli, ponen en marcha procesos de cambio que trastornan la estructura social igualitaria de estas sociedades y, también, la condición de equilibrio en las praxis tradicionales de los indígenas. Sin embargo, entretrejida en esta visión está la idea, paradójica y opuesta, de desarrollar a las comunidades indígenas, para lo cual es necesario integrarlas a la tradición mestiza. Así pues, parecería que la marginación social y económica es una premisa para la conservación de la identidad indígena. Ya que según esta posición sólo en la comunidad de origen el indígena puede afirmar su vinculación étnica. Alejarse del lugar de origen significa, al mismo tiempo, distanciarse de la «cultura» auténtica, lo cual implica aculturación.

Una visión sobre los cambios en Otavalo, opuesta a ésta, elige enfatizar una continuidad histórica en estas sociedades indígenas. Esta perspectiva parte del supuesto que situaciones de contacto en diferentes formas de organización social y de racionalidades económicas. Esta dinámica de adaptación está relacionada con el principio de utilización de diversos nichos³, y con la capacidad de los indígenas otavaleños

de manejar e integrar los cambios.

En la segunda parte del artículo, discutiré algunos aspectos de un discurso⁴ mestizo sobre el indígena rico en la ciudad de Otavalo, material que obtuve en mi trabajo de campo realizado en Otavalo en 1992-93⁵. Describiré cómo a los indígenas -«los otros»- se les atribuye cualidades y características que, de diferentes modos, los marginan y los subordinan. En este contexto, es interesante ver cómo el discurso de una identidad mestiza nacional (mestizaje), cuyo objetivo es el de incluir a todos los ecuatorianos en una mancomunidad cultural, al mismo tiempo excluye a las minorías étnicas de esta mancomunidad. A los indios se les destina, por el hecho de pertenecer a otro grupo étnico, a una posición inferior a la de los mestizos en la jerarquía social. Cuando los indígenas, debido al éxito económico, al acceso a la educación y a la organización política avanzan en esta jerarquía y, al mismo tiempo, conservan y fortalecen su identidad étnica, **se incluyen como personas diferentes** en un estado que ellos lo conciben como pluricultural. Contrariamente, la reacción mestiza a la migración indígena a la ciudad y a las diversas formas de tomar posición en la misma, se podría resumir en la idea de aculturación. La discusión de un discurso mestizo tendrá como marco de referencia, en esta

ponencia, un contradiscurso indígena.

OTAVALO. ALGUNAS CONSECUENCIAS DE LOS CAMBIOS OCURRIDOS

Otavalo ha vivido, especialmente desde 1970, un proceso de revitalización étnica que continúa hasta hoy. A través de la actualización de símbolos y valores étnicos, los indígenas, entre sí, revalorizan y conforman su identidad, la misma que también la establecen en relación a los no indígenas o mestizos. Esta revitalización se expresa, p. e. en el movimiento indígena que toma forma en Otavalo a finales de la década de los 60. En un contexto económico, los valores indígenas también parecen fortalecerse, especialmente en la medida en que la reforma agraria, la posibilidad de comprar tierras que ésta presenta, la mecanización parcial de la producción textil, el turismo y el acceso al trabajo asalariado han dado lugar a un crecimiento de la economía indígena en Otavalo y en sus alrededores.

Los indígenas que han tenido éxito económico, en la mayoría de los casos, han combinado la agricultura con la producción textil, o se han dedicado exclusivamente a los textiles o han combinado esta última actividad con el comercio. El acceso a la educación superior ha significado, parcialmente, la in-

troducción de un nicho económico alternativo para los jóvenes y ha sido, al mismo tiempo, central en aquella posición política que busca fortalecer la identidad indígena. Es importante señalar, sin embargo, que estas actividades productivas no son excluyentes sino que más bien se superponen. Es decir, las diversas actividades productivas no se adscriben a grupos determinados, sino que, por el contrario, representan posibilidades y elecciones individuales de los indígenas de Otavalo. Durante el trabajo de campo pude constatar, sin embargo, que hay un proceso de diferenciación económica relativamente alta. El crecimiento de la economía indígena no ha llevado a un bienestar colectivo ni en Peguche, ni en Otavalo, (lo cual, por cierto, es una característica común al resto del país).

El crecimiento en la economía indígena ha traído consigo algunos cambios evidentes. Desde los inicios de la década del 70, la migración a Otavalo de las comunidades cercanas a la ciudad ha crecido permanentemente. Peguche y dos comunidades colindantes (Quinchuquí y Agato) son las más afectadas por este proceso migratorio. Una mayoría evidente de los indígenas migrantes se radica en la parte norte de la ciudad (y el parque, centralmente situado, se convierte casi en la línea que divide a la ciudad en dos⁶). La migración in-

dígena ha convertido a la parte norte en el centro económico de la ciudad, pues es aquí donde se encuentra el mercado de los ponchos y aquí donde se sitúa la mayor parte de los almacenes de artesanías, cafés, restaurantes, hoteles y agencias de turismo. Muchos de estos establecimientos pertenecen a indígenas. La migración ha significado también, un aumento en la construcción, que se materializa en casas nuevas y relativamente lujosas de propietarios indios. Muchos indígenas han invertido también en carros caros y de último modelo, a los que muchos mestizos no están en condiciones de acceder, lo cual hace que la prosperidad indígena sea más notoria en el cuadro urbano de Otavalo.

Paralela y parcialmente como una consecuencia del crecimiento económico, se ha desarrollado una nueva forma de viajar. Muchos indígenas se van al exterior y residen fuera de Otavalo grandes partes del año. Su participación en los mercados internacionales es intensa: el mismo hombre que teje sacos en su casa en Peguche, participa activamente en el sector informal de New York o como músico tocando en las grandes ciudades de Europa, o como participante en una feria comercial en Japón.

De este modo los indígenas de Otava-

lo se han consolidado en un espacio urbano y global. Se han convertido en vecinos de los mestizos y en contraparte comercial en Otavalo y en el exterior. Al integrarse en el mercado internacional, en el que las metas más importantes son los negocios y el turismo, han logrado además, cierta independencia de la economía mestiza. El aprovechamiento de nuevos nichos económicos ha resultado en el acercamiento de los indios a lugares y a formas de conocimientos que los mestizos han considerado suyos. El hecho de que los mestizos pierdan una hegemonía económica puede ser una amenaza a su posición social. En esta situación, a muchos mestizos les resulta difícil y contradictorio definir su identidad y su relación con el grupo étnico contrario, los indígenas.

TRADICIÓN Y CAMBIO EN OTAVALO

A manera de contexto histórico sobre el conflicto étnico actual presentaré dos textos, escritos en 1973, que tratan sobre tradición y cambio en Otavalo y que representan dos perspectivas analíticas distintas. Estos dos artículos discuten diferentes teorías sobre las consecuencias que conllevan los cambios y el significado de la tradición en Otavalo. He elegido el libro «Relaciones Interétnicas en Otavalo» de Gladis

Villavicencio (1973) como ejemplo de una visión que considera que los cambios son una amenaza para la estabilidad de las comunidades. En el artículo «Weavers of Otavalo» (Salomon 1981⁷), Frank Salomon sostiene, por el contrario, que la adaptación al cambio es una estrategia tradicional en la praxis otavaleña. Estos dos artículos describen y comentan diferentes aspectos de la situación interétnica en Otavalo en la década en la que se inicia el crecimiento de la economía indígena.

A manera de introducción a la discusión del libro de Villavicencio, quisiera transcribir una cita que muestra la concepción del indígena de la que parte su análisis:⁸

«el indígena conoce su habitat, posee una tecnología para asegurarse una economía de subsistencia y de prestigio pero, por las limitaciones de estructura de tenencia y explotación de la tierra, por el contexto global de su cultura, por la subordinación al grupo mestizo, no aprovecha los recursos potenciales de su reducido habitat, ni está capacitado para dominar uno diferente al suyo. Está allí, arraigado, circunscrito, inmóvil, subyugado». (Op. cit: 42)

Según Villavicencio los indígenas de Otavalo viven en comunidades -refugios- aisladas, separadas y periféricas a

los centros urbanos – metrópolis -. En estos refugios, los indígenas practican sus inmutables tradiciones, originadas en una organización social igualitaria y basada en el parentesco, en la cual los intereses familiares y colectivos están protegidos. Esta forma de organización se basa en un sistema de producción colectivo que supone la redistribución de los recursos y la reciprocidad en la praxis social. Los indígenas combinan un tipo de agricultura de subsistencia, en sí resistente al cambio, con una producción artesanal de carácter rudimentario y de bajo nivel tecnológico. La forma de producción es precapitalista y el objetivo de la acumulación de dinero es la construcción del «prestigio social». Los indios, al contrario del hombre capitalista, establecen una relación mítica y sagrada con la naturaleza, que se constituye en fundamento de su praxis religiosa.

Villavicencio sostiene que las comunidades indígenas se ven cada vez más presionadas por el sistema capitalista que les rodea. La desigual distribución de la tierra en el país obliga a los indígenas a cultivar la tierra, pobre y escasa, de las laderas donde se ubican sus minifundios. Al ser integrados en una economía monetaria se los explota y se los hace dependientes del mercado. La falta de tecnología les excluye, además, de un desarrollo económico propio. Así,

de acuerdo a Villavicencio, se ven subsumidos en las estructuras de la sociedad mayor y dominados por su dinámica. La posibilidad de los indígenas de protegerse contra las influencias externas se da a través de su oposición al cambio, oposición que consiste en la manifestación de sus valores culturales y de su identidad, únicamente en los lugares donde se constituyen como personas sociales, es decir en sus comunidades. Si al indio se le expone a una influencia demasiado grande de la sociedad dominante y de la cultura occidental (como sería la situación de los migrantes a las ciudades), se lo coloca en peligro de que pierda su autenticidad como persona. Esta forma de aculturación se explica por el hecho de que la dominación económica y social ha implicado, en el caso de los indígenas, una dominación mental, que se expresa en su conciencia de inferioridad. Esta concepción de aculturación supone, por una parte, que sólo el vivir en el lugar de origen afirma y mantiene a la persona social y cultural, por otra parte, que la separación de su hogar lleva a que los indígenas urbanos experimenten un desplazamiento individual y cultural, una pérdida de valores morales y grandes problemas síquicos.

Villavicencio es antropóloga, graduada en México, en el Instituto Indigenista Interamericano. Su contextualización

del indígena se fundamenta en varias perspectivas teóricas: la primera conceptualiza la situación de dominación a partir del modelo de centro versus periferia, según el cual los indígenas tienen una posición marginal dentro del estado nacional. Esta respectiva se suma a una concepción que supone que el indígena está intrínsecamente ligado, física y mentalmente, a un lugar determinado, el cual, a su vez, está aislado de la vida y desarrollo de la nación ecuatoriana. Una tercera perspectiva es un modelo de desarrollo cuyo objetivo es integrar al indígena económica, política y culturalmente en la sociedad mayor. Paradójicamente, especialmente en relación a esta perspectiva, la movilidad y el contacto llevan a la aculturación del indígena.

A manera de contraste a esta perspectiva teórica, quisiera presentar brevemente el artículo de Salomon, publicado en 1973, que trata sobre el tejedor indígena de Otavalo. Frank Salomon, etnohistoriador y antropólogo, pertenece a una tradición académica que enfatiza la particularidad cultural y la continuidad histórica. Sus estudios se caracterizan por su interés en los que es específico, en este caso, en los indígenas de Otavalo. En su trabajo intenta establecer conexiones entre sus datos empíricos y el material hallado en archivos históricos.

En el artículo «Weavers of Otavalo», Salomon describe una estructura estratificada de la propiedad de la tierra en Otavalo, que ha creado y crea alternativas productivas a la agricultura, especialmente a través de la producción textil y del comercio. En este siglo, mucho antes de la reforma agraria, la acumulación de capital en la rama textil posibilitó que algunos indios compraran tierras de las haciendas a precio de mercado. De este modo fueron consolidando un núcleo étnico⁹ o indígena en Otavalo, por medio de lo que Salomon denomina «minifundio en avance». El artículo trata de demostrar que los indígenas otavaleños tienen una larga tradición en lo que a la integración en mercados externos se refiere, pues los documentos existentes demuestran que ellos han sido comerciantes a lo largo de su historia. La reinversión en la compra de tierras de los recursos obtenidos en el sector textil, es precisamente la base para que los otavaleños puedan aprovechar los «sistemas de dominación superimpuestos» sin someterse a ellos y puedan mantener una posición de relativa independencia frente a la administración estatal. Salomon prefiere entender la continuidad y conservación de la identidad indígena en este contexto.

Otro aspecto importante de esta dinámica entre lo local y lo externo es

cómo nuevas formas de conocimiento tienen una tendencia a convertirse en conocimientos locales a través de un proceso de remodelación, en el que «incluso innovaciones forzadas tienden a ser remodeladas y reinterpretadas en la medida en que se les integra a las normas locales» (Op. cit: 431). La gente indígena no considera a muchos «prestamos culturales» -que para Salomon, son parte de la que él denomina «cultura expresiva y juego»- por ejemplo juegos infantiles, deportes, historias y mitos y lo que sería consumo y producción, como pasos hacia una negación de la identidad india. La producción textil es un ejemplo de cómo nuevas tecnologías se convierten en punto de partida de un desarrollo propio, basado en una tradición artesanal local. El relacionarse a condiciones económicas, nuevas y siempre cambiantes, es en esta perspectiva teórica, una apropiación de conocimientos y medios de las realidades económicas dominantes, es un intento de utilizar nuevas posibilidades o nichos económicos. El aprovechamiento de nichos es la base en la defensa de una posición autónoma como indio otavaleño, lo cual le hace fundamentalmente distinto de otras identidades étnicas «colindantes».

El artículo de Salomon sobre los otavaleños polemiza la idea de marginalización, repetición estática de la tra-

dición y aislamiento cultural:

«[Otavalo] sirve de contraejemplo del estereotipo popular sobre las sociedades indias, que las considera como herméticamente selladas, estáticas e históricamente condenadas; un estereotipo que la preferencia tradicional de los antropólogos por sociedades remotas e intocadas, no ha hecho nada por borrar. Los otavaleños, al igual que la vasta mayoría de indios del Norte y Sudamérica, deniegan esta noción. Ellos no son una tribu sino un grupo étnico, regionalmente distinto, con una historia de cuatro siglos de íntimo contacto (...) Otavalo contradice la imagen de aplastadora que se le atribuye a la modernización, la asunción de que las sociedades tradicionales son críticamente vulnerables al más mínimo toque de influencias exteriores, y totalmente pasiva a sus impactos, desprovistas de la capacidad de afrontarles, a excepción de una fútil e inicial resistencia». (Op. cit: 421)

UN COMENTARIO CRÍTICO

Con puntos de partidas similares en cuanto al contexto y al período, pero con fuentes parcialmente distintas¹⁰, los textos de Salomon y Villavicencio representan interpretaciones opuestas sobre la situación de los otavaleños. Mientras Villavicencio relaciona los cambios a mundos discontinuos, Salomón pone

énfasis en la continuidad de la identidad en situaciones étnicas de contacto. Mientras Villavicencio elige interpretar la tradición indígena como la capacidad de resistir al cambio, la capacidad de adaptación es, para Salomon, parte de la tradición indígena.

En este contexto quisiera mencionar, muy brevemente, posiciones críticas en antropología que cuestionan perspectivas teóricas como las de Villavicencio. Appadurai (1988) critica precisamente a aquella tradición antropológica que tiende a ver a la gente dentro de esta tradición. La gente no sólo está ligada físicamente o limitada en su movilidad por sus propios nichos ecológicos y vías para conseguir ingresos, sino que también está encerrada mentalmente por su imposibilidad de liberarse de lo que saben, sienten y piensan. Así, la gente resulta ser prisionera de sus propias categorías cognitivas.

La perspectiva teórica de Villavicencio parece ser parte de esta tradición antropológica. Según ella, los indígenas, cuando se mudan a las ciudades, no sólo que experimentan una ruptura con su comunidad, sino con la base misma de su identidad. Es pues, imposible para Villavicencio, que los indígenas urbanos lleven consigo un conocimiento y una vinculación simbólica de sus comunidades de origen. Es igual-

mente imposible conservar la identidad indígena si no se la afirma localmente. La consecuencia de esta visión es que los indígenas están atrapados en sus lugares de origen, aislados de las ciudades y marginados de la nación. Al mudarse hacia el centro, se exponen a sí mismos al peligro de perderse como personas culturales.

La concepción de «los otros», en este caso de los indígenas otavaleños, como encerrados en sus comunidades, como portadores de una identidad irremediable local, con una organización social igualitaria y económicamente colectiva, entraña una idea de que los indígenas son diferentes de un solo modo, perpetuo y absoluto. A esta tendencia de resaltar ciertas características como «la quintaesencia del grupo y especialmente importante en su relación con otros grupos» Appadurai (Op. cit: 40) lo denomina «esencializar». La idea de aculturación esencializa al indígena en la medida en que sostiene que su «cultura» los ata a sus localidades y es un obstáculo en el momento de atravesar las fronteras culturales.

EL INDÍGENA: MARGINAL Y ACULTURADO

Ahora bien, quisiera, por el momento, abandonar esta discusión sobre diferentes perspectivas antropológicas y di-

rigir la atención hacia una forma totalmente diferente de producción de conocimiento: el discurso mestizo, que constituye al indígena urbano y con éxito económico como «el otro». En esta presentación quisiera resaltar algunos temas y perspectivas tratados en la discusión anterior. Comenzaré pues con la idea de marginalización y aculturación.

Desde una perspectiva de continuidad, la migración india a la ciudad de Otavalo podría explicarse como una forma de ubicarse en el centro urbano y también como un proceso de consolidación de una idea de diferencia étnica. Pero los mestizos a los que entrevisté no coinciden de ningún modo con esta perspectiva. Para ellos, la movilidad indígena es una forma de aculturación. Ser un indio urbano significa, para los mestizos de Otavalo, perder gradualmente sus tradiciones y sus características culturales. Los indios urbanos se aproximan a una «cultura» que es, al mismo tiempo, similar y extraña a la de los mestizos. El concepto de «indio blanco» se utiliza para denominar a los indios que se han mudado a la ciudad y que, se supone, utilizan pragmáticamente varios símbolos étnicos más bien como una estrategia de venta dirigida a los turistas que buscan «una cultura indígena» auténtica. Los «indios blancos» son aparentemente idénticos a los mestizos en la forma de vivir y en la de pen-

sar, y sus símbolos étnicos, como la ropa y el pelo largo, no son más que estratégicos disfraces.

El joven no indígena, AA, miembro de una familia que tradicionalmente ha pertenecido a la elite de los propietarios de tierra, opina que la nueva generación de los indios en las ciudades está americanizada y que ha perdido su identidad cultural ¹¹:

«[la nueva generación de jóvenes]... está perdiendo completamente su identidad, lo único que yo pienso que les va a quedar solamente es el pelo y eso si el pelo pasara de moda también perderán eso, entonces allí está lo que te he estado diciendo, están formando un nuevo tipo de raza, o sea todo el mundo está totalmente perdiendo los valores propios de una identidad racial ¿no? Y está acomodándose a lo que se dice el dinero...»

Pregunto a un profesor retirado ¹², que me ha respondido que es mestizo, si es correcto que los indígenas que viven en la ciudad están perdiendo su cultura. Contesta que no hay duda de que están a punto de aculturalizarse. Según él, la mayoría ha dejado de llevar el pelo largo y de usar sus bellas ropas tradicionales, han perdido sus antiguas costumbres, ya no comen comida indígena y ya no hablan el quichua, su idioma ¹³.

«[los indígenas] van perdiendo la virtud de la raza propiamente autóctona de indígenas, para mi concepto van perdiendo lentamente, van perdiéndose. Son pseudo, son semi...? Que van olvidándose de esas cosas ancestrales, de lo que ellos heredaron, de lo que recibieron de los mayores, se van olvidando».

Los frecuentes juicios de los mestizos de Otavalo de que los indios urbanos están en procesos de aculturación, me condujo a formular la pregunta contraria: ¿pueden los mestizos, debido a influencias externas, perder su cultura? La pregunta en sí despertó desconcierto y parecía que no era legítimo formularla. De todos modos, la respuesta que recibí, en repetidas ocasiones, fue que los mestizos no pueden perder su cultura o su identidad cultural porque, simplemente, no la tienen. ¿Qué implicaciones puede tener una respuesta tan asombrosa? Una posible interpretación es que los mestizos se conciben a sí mismos como participantes de una corriente cultural que está en permanente transformación y que no contiene criterios dados y absolutos en lo que a tener una identidad se refiere. La categoría auténtica e «inmutable», que su definición de sí mismos contradice, es lo indígena.

Una de las consecuencias de estas

concepciones es que los indios, para seguir siendo indios, deben de vivir en un tipo de «tradición» incambiable, en los alrededores, según la concepción mestiza, marginados de la ciudad. Según el profesor retirado, los indígenas y los mestizos ahora pueden relacionarse sin tanta fricción, lo cual se debe a que los indios se han acercado más a la forma de ser mestiza. Dentro de esta lógica este acercamiento significa, sin embargo, que los indígenas están perdiendo su referencia cultural y que su identidad se ha vuelto difusa en una tierra de nadie.

DIFERENCIA ÉTNICA E IDENTIDAD NACIONAL

En la cita anterior, la referencia a lo autóctono parecía tener relación con la idea de una cultura indígena original y auténtica, cuya forma está social simbólica y ritualmente determinada, y que se practica en localidades definidas. Se podría decir que la cultura indígena, en un discurso mestizo, está esencializada en el tiempo, en el espacio y en la forma. Cómo y dónde los indígenas practican y piensan sobre su cultura son hechos dados e, igualmente dado, es el contenido de su cultura. Un pequeño pasaje de una conversación con un intelectual mestizo puede ilustrar esta concepción. En su opinión, los indígenas tienen un vínculo natural con sus

comunidades.

«...yo considero que la visión que ellos [los indígenas] tienen es mucho más genuina, más auténtica, más transparente que la que podemos tener los hombres de las ciudades, que somos muy utilitarios, que destruimos la naturaleza ¿no? (...) son más auténticos ¿no? En la medida en que la vida del hombre tiene que ser una vida que se desarrolla en un equilibrio perfecto con el entorno en cual vive ¿no? Y aquella vida que no se imbrica, no se hunde de manera equilibrada con el medio ambiente es una vida, me parece, inauténtica...»¹⁴.

El esencializar al «otro» se da frecuentemente en procesos de diferenciación étnica. Barth (1982) sostiene que las fronteras étnicas tratan de establecer criterios que deciden y simbolizan la membresía en un grupo, al mismo tiempo que crean criterios para excluir a aquellos que no pertenecen al grupo. En la exclusión de los otros, se constituye distinciones absolutas entre «nosotros» y «ellos», que implican un énfasis en identidades estereotipadas, como p. e. el estereotipo del indio o la idea del mestizo. Linnekin y Poyer (1990) afirman que el contraste entre identidades expresa la concepción de que los grupos étnicos poseen una sustancia colectiva heredada, una identi-

dad original que es clara, exclusiva y permanente, la cual, al mismo tiempo, es fundamentalmente distinta de otras identidades originales. El ser indígena es, visto así, originalmente diferente del ser mestizo, por lo cual cualquier forma de continuidad entre estos grupos es inexistente.

Del mismo modo que en el ejemplo mencionado, la idea de discontinuidad entre estos dos grupos étnicos resulta paradójica si se toma en cuenta el discurso sobre la identidad nacional, que por definición es una identidad mestiza. La pregunta inevitable es cómo puede un grupo que, se supone es esencialmente distinto, ser incluido en una mancomunidad nacional que subraya una igualdad sustancial.

La construcción de una identidad nacional común en Ecuador fue uno de los objetivos del gobierno militar de Rodríguez Lara a inicios de 1970. Stutzman (1981) ha estudiado las manifestaciones de este proceso de construcción de identidad en la retórica política y en la presentación de la historia en los textos escolares. Para Stutzman este intento es la formulación de una ideología sobre el mestizaje, una identidad común en la que la mezcla y la imposibilidad de ver las diferencias culturales resultan ser los ingredientes principales. El mestizo resulta ser así una mez-

cla de categorías mezcladas: en primer lugar, de lo indígena, que es, a su vez, resultado de conquista y contactos entre diferentes pueblos y tradiciones de antes de la llegada de los españoles y, en segundo lugar, de lo español que, también es el resultado de guerras, conquistas y migraciones en Europa. Una idea inicial de la ideología del mestizaje es la de ser producto de una variación cultural. El objetivo del mestizaje visto como la identidad nacional es, no sólo a nivel de programa político, sino también a nivel de argumentación, el de homogenizar las diferencias étnicas. Pero al mismo tiempo, la ideología que define que la igualdad cultural es una mezcla, implica una jerarquía de diferencias. Stutzman reconoce esta implícita jerarquía en la justificación histórica de la identidad mestiza:

«Los textos de historia enseñan que, en cada caso, los conquistadores eran culturalmente superiores a la gente nativa y cada vez su influencia extraña era nacionalizada por el entrecruzamiento de razas». (Op. cit: 69)

Al ser un pueblo conquistado la sustancia indígena tiene pues, en la identidad mestiza, un estatus inferior. Mi experiencia en mis conversaciones con mestizos de Otavalo es que cuando se definen a sí mismos como el resultado de una mezcla, resaltan solamente sus

antepasados de origen español. La identidad mestiza implica así una distinción entre aquellos que tienen derecho a mencionar su origen hispano y los que tienen que conformarse con antepasados indios o pertenecientes a otros grupos étnicos. El mestizaje es entonces, un proceso que crea tanto igualdad al pretender incluir a todos como diferencia al excluir a muchos. Es, a mi entender, precisamente esta ambigüedad que lleva a Stutzman a calificar al mestizaje como una «ideología inclusiva de exclusión» (Op. cit: 45).

JERARQUÍA, IGUALDAD Y DESIGUALDAD

La existencia de indios ricos no es un nuevo fenómeno histórico en los Andes. Harris (sf. 1) afirma, en base a documentos históricos, que los caciques y los curacas eran propietarios de grandes extensiones de tierras y que, en el inicio de la colonia, tenían un significativo poder e influencia económica y política. Estos indígenas gozaban de una posición similar en la jerarquía social a la de los españoles propietarios de tierras. Sin embargo, Harris sostiene, el gobierno colonial y más tarde los estados nacionales, intentaron homogenizar a toda la población india y definieron la identidad indígena como intrínsecamente vinculada al pago de los impuestos y a los sistemas de pago. Indios eran

aquellos que, por definición, estaban obligados a trabajar y pagar tributo en razón de su status étnico. A todos los indígenas, a pesar de que algunos de ellos ocupaban posiciones sociales dominantes, se los intentó definir como un grupo étnico inferior. La relación entre mestizos e indígenas no era exclusivamente una relación de clase, pero las diferencias étnicas entre los dos grupos se utilizaron como formas de dominar a los indios.

«Se puede ciertamente afirmar que la coerción sobre la población indígena ejercida por los mestizos fue facilitada por la **negación radical de cualquier similitud**, aún en ocasiones en que las ambiguas realidades de la vida cotidiana contradecían esta noción» (Op. cit: 16) (Mis negrillas).

Sin embargo, hoy en día en Otavalo, «las ambiguas realidades de la vida cotidiana» cuestionan esta jerarquía social. En este sentido, los indígenas otavaleños con poder económico contradicen esta idea de pertenencia étnica y posición social. Las entrevistas a los mestizos sugieren una necesidad de aquellos de negar radicalmente la posibilidad de igualdad respecto a la población indígena. El esencializar a los otros y el subrayar la jerarquía son formas que, en mi opinión, comunican una radical diferencia.

Dos ejemplos de Otavalo pueden ilustrar la relación entre jerarquía y pertenencia étnica. Como todos lo saben en Otavalo, los mestizos suelen utilizar «indio» a manera de insulto y para humillar. Esta palabra expresa la inferioridad étnica y social de los indios al ser un grupo o una raza estigmatizada. Un político e intelectual indígena me decía, sin embargo, que en los últimos diez años se ha modificado el contenido estigmatizante y humillante de «indio». Si un mestizo ahora pretende insultarle al decirle «indio», él responde «y qué». Para él es un orgullo el serlo. Al mismo tiempo que han revalorizado la palabra indio, los indios han empezado a utilizar «mestizo» como un insulto y darle a la palabra connotaciones negativas. Era evidente que muchos de los mestizos que entrevisté se sentían incómodos al ser señalados como tales; muchos sentían que era, por una parte un trato injusto, al mismo tiempo que les era imposible negar la acusación. Para mí, este disgusto se debe parcialmente al hecho de que la posición mestiza en una jerarquía depende de la existencia de grupos estigmatizados de los que se pueden distanciar. Las mismas categorías étnicas que antes han simbolizado jerarquía pueden convertirse, en una situación política y económica cambiante, en medios para cuestionar una relación de dominación y para comunicar una igualdad, basada precisamente

en las diferencias culturales. Esta situación molesta a los mestizos, pero también los vuelve inseguros.

En el Registro Civil de Otavalo, en una entrevista con el personal, uno de los temas que tocamos fue el uso de la palabra usted que ha sido utilizada para denotar la jerarquía existente entre los indios y los mestizos. Esta diferencia es imposible de mantener ahora, pues según el personal, los indios han cambiado totalmente ¹⁵:

«Claro, OOOH, han cambiado completamente. Antes les decíamos a ellos tú, ahora ya no... Usted, porque si yo le digo tú al indígena él también le dice a uno tú y le tratan de igual a igual, hasta que tratan no a la misma altura sino superior. Como ellos han viajado son..., están constantemente viajando y a uno le creen inferior. Uno ya no puede decirle: ve hazme el favor, no, porque él igual le trata mal.»

Estas transformaciones, que los mestizos expresan en los ejemplos, indican un cambio, aunque sea temporal, en la concepción mestiza del tipo de relación que han tenido con los indígenas, una relación que antes era complementaria y que hoy parece ser más bien simétrica.

De acuerdo a Harris (1978, sf. II) las relaciones complementarias se basan en

una imposibilidad de comparar la relación entre las dos partes implicadas; en otras palabras, suponen una asimetría. Lo complementario se basa en una dinámica de equilibrio, en la que lo que se intercambia entre las partes no se puede comparar. En algunas relaciones complementarias las partes no se conciben en conflicto, tal como Harris (1978) lo ejemplifica en el término *chachawarmi* (la relación entre hombre y mujer concebida como unidad) entre los *Laymi* en el norte de Potosí. Bateson (1972) discute, a su vez, la diferencia entre relaciones complementarias y simétricas en situaciones de contacto entre unidades culturales diferenciadas (entre estratos sociales, clases, castas, grupos de edades diferentes, grupos de diferente género). Bateson sostiene que la dinámica de una relación complementaria bien puede recrear continuamente un equilibrio entre las partes o, por el contrario, generar tanta desigualdad que lleve a una desintegración. Este sería el caso de la relación entre opresores y oprimidos en la que se crea más y más desigualdad hasta que la relación entre las dos partes conduce a una ruptura (*schismogenesis*).

Después de una desintegración puede surgir un equilibrio entre las partes, que tendrá la forma de una nueva relación complementaria o de una simétrica. En una relación simétrica, las par-

tes en contacto tienen iguales objetivos e iguales estrategias para lograr estos objetivos. Harris (1978) describe una relación simétrica de este tipo en las peleas rituales denominadas *tinku*, en la que los conflictos y las luchas se resuelven entre partes iguales (p.e grupos de parentesco endógamos).

Si se parte de esta distinción entre complementariedad y simetría, parecería ser que los mestizos conciben su relación con los indios a veces como una relación complementaria y a veces como una relación simétrica. Una contradicción de este tipo está latente en la idea del mestizaje que, por una parte, incluye a los indios como seres iguales y por otra parte los excluye por ser diferentes. En la medida en los que los indios se incluyen en la mancomunidad nacional como pertenecientes a un grupo con características culturales propias, los mestizos pierden su privilegio de incluir y excluir. Parecería que si los mestizos sienten que la relación entre ellos y los indígenas se vuelve cada vez más simétrica, su necesidad de insistir en una relación complementaria de dominación es también cada vez mayor. Pero al mismo tiempo, «por las ambigüedades de la vida cotidiana», es para los mestizos cada vez más difícil mantener una idea de jerarquía. Ciertamente la dinámica de jerarquía entre los dos grupos étnicos está a punto de rom-

perse, a punto de un *schismogenesis*.

EL INDIO DELINCUENTE

Los mestizos, que por un lado definen al indio rico como un ser aculturado y, por esta razón, culturalmente similar a ellos, pueden al mismo tiempo, atribuir a estos indígenas características específicas que los hacen distintos. Una de estas características es que los indígenas que han tenido éxito económico son delincuentes. El año en que yo estuve en Otavalo se corrieron rumores de que la policía había encontrado drogas en las maletas de un indio comerciante que viajaba al exterior. Así sospechas malintencionadas adquirieron de pronto una base empírica, y un modelo de explicación adquirió legitimidad. Las respuestas a la pregunta de que a qué se debía el fuerte crecimiento de la economía india en una entrevista realizada al sexto curso del colegio Chantal, son ilustrativas de este sentido¹⁶. La respuesta unánime fue que aquel se debía a las vinculaciones indígenas con el narcotráfico. Una serie de juicios por parte de los mestizos a lo largo de ese año habría de reforzar mi impresión de que muchos mestizos explicaban la riqueza india en estos términos. Inculparciones del narcotráfico indígena aparecieron también en las paredes de la ciudad. Como un comentario a la «Campaña de los 500 años de

resistencia indígena», en una pared, no muy lejos del mercado de ponchos, que es uno de los símbolos claves en el progreso económico de los indígenas, estaba escrito:

«500 AÑOS DE TRÁFICO»

El calificar a un grupo de indígenas ricos de delincuentes, no dista mucho de las antiguas definiciones del indígena humillante y tradicional, tales como indio bruto, indio ladrón, indio vago. Hoy, es cada vez más difícil para los mestizos usar estas expresiones. Ahora bien, en el amplio campo de las definiciones de identidad que rodean a las categorías indio y mestizo, existe todavía una identidad a la que los mestizos se refieren con desprecio, a saber, la identidad de cholo. Los cholos, en el contexto otavaleño, son aquellos que en un intento de acceder a nuevos estratos sociales, han dejado su identidad india por una no-india. Desde el punto de vista de los mestizos, el intento es un fracaso. Los cholos son, según ellos, pobres, delincuentes, drogadictos, en suma, habitantes de la periferia misera de la ciudad. Al identificar a los indios ricos y urbanos como «delincuentes» y «aculturados», la analogía con la definición mestiza de la identidad chola es más bien evidente. Al hacerlo, los mestizos parecían intentar remover al indígena del centro de la ciudad y situarlo,

al menos en cuanto a identidad se refiere, en la periferia.

EL INDIIO CAPITALISTA

Un último elemento del discurso mestizo sobre el indio urbano y rico que quisiera discutir en esta ponencia, es la idea del indio capitalista, la cual es un seguimiento del indio aculturado a manera de introducción. Le cedo la palabra a un profesor mestizo de la universidad:

«Ahora hay una migración a Otavalo que obviamente no es de los indígenas pobres, que es de la burguesía indígena, que tiene características exactamente iguales, desde el punto de vista económico, si quieres desde una categoría marxista, a cualquier otra burguesía, obviamente con diferencias culturales. (...) Explotan al obrero, se apropian de la plusvalía, tienen obviamente un descompromiso total con la problemática indígena de las grandes masas indígenas. (...) la migración hacia la ciudad es de una burguesía comercial e industrial indígena que representa una minoría como toda clase dominante en toda sociedad. Obviamente, no son los mejores representantes de la identidad cultural, son los que más rápido se asimilan y utilizan la identidad cultural o determinadas formas de la identidad cultural como la trenza, el vestido, etc.

para fines comerciales».

En una perspectiva de este tipo a la identidad india se la relaciona a una economía «nativa», basada en una estructura social igualitaria y en relaciones de intercambio recíprocas y comunales. El actuar de acuerdo a una racionalidad económica «nativa» o a una «extraña» significa, respectivamente, seguir siendo indio o negarlo. El contraste es entre una forma de producción india y una capitalista. En la última los indios actúan individualmente tratando de obtener el mayor provecho posible, para lo cual rompen con las prácticas colectivas y generan una diferenciación social y económica. El objetivo de su indianidad es obtener ganancias económicas: para ello, a manera de estrategia de venta, utilizan símbolos étnicos. El indio capitalista traiciona, en esta perspectiva, su propia tradición, es un indio blanco, una persona periférica en cuanto a su propia historia cultural.

SISTEMAS CULTURALES AISLADOS O UN CONTINUO DE PRAXIS ECONÓMICAS

En algunos análisis económicos de Otavalo, se utiliza también la distinción entre una economía nativa y una economía capitalista. Desde una perspectiva marxista, Vaca Bucheli (1985) sostiene que la introducción del capitalis-

mo en las comunidades indias en Otavalo transforma y destruye gradualmente la economía de acumulación individual, y sus actores dejan de ser indios para convertirse en proletarios o capitalistas. De acuerdo a este punto de vista, la influencia de una economía de mercado crea formas de dominación al interior de la comunidad y entre gente con características étnicas similares. Se establece entonces una distinción fundamental entre el «capitalismo occidental» y las «economías nativas», dos tipos ideales dominados respectivamente, por el cambio mercantil y el intercambio recíproco:

«El comunero deja de ser un indígena que tiene como esfera máxima su comunidad, ahora su condición deviene en campesino, en semiproletario o en proletario rural, los intereses individuales o de clase se superponen a los de la comunidad. Diferentes niveles de ingresos, en primera instancia, van a provocar una desestructuración de la igualdad anterior para dar paso a una lógica más capitalista, salarial y de clase; con lo cual, se abren claras posibilidades de dominación intracomunitaria e intraétnica.» (Vaca Bucheli 1985: 83 - 84).

Harris (sf. I) muestra precisamente cómo «hoy a la categoría indio se la identifica con comunidades cuya eco-

nomía se orienta a la subsistencia» (Op. cit: 1). Una definición frecuente de los indígenas andinos establece un vínculo entre la identidad indígena y un bajo nivel de integración al mercado, una condición de pobreza y subdesarrollo. Un viraje que los aleje de la producción de subsistencia y los acerque al comercio, al uso de la mano de obra y al trabajo asalariado, lleva consigo un cambio de identidad de indio a mestizo. Un argumento análogo distingue entre lo colectivo, primordialmente ajeno a una esfera mercantil, y la integración al mercado que conlleva un proceso de individualización. Así, a los actores que se adaptan al mercado y que muestran intereses individuales, se los sume a una identidad mestiza. En Otavalo, donde los indígenas están integrados a los mercados nacionales e internacionales en los cuales participan activamente, es esta asunción un tanto problemática pues «muchos otavaleños se han convertido en hombres de negocios sin que por ello hayan abandonado su identidad india» (Harris ud. I: 21). Debido a estas repetidas inconsistencias, puede ser importante buscar interpretaciones alternativas a aquellas que proponen que la economía indígena es, por definición, local y limitada, y económicamente condicionada.

Villavicencio afirma que la forma de producción india tiene una racionalidad religiosa y ritual, cuya fuerza mo-

triz en las actividades económicas indias es la construcción del prestigio social relacionado a ceremonias rituales. Gell (1992) y Humphrey & Hugh-Jones (1992) advierten el peligro que entraña el convertir a un tipo de actividad económica, en este caso los intercambios ceremoniales, en expresión absoluta del sistema económico, a la cual los indígenas estarían irremediablemente ligados. Estos autores insisten en la importancia de estudiar las actividades económicas en lugar de construir prototipos, especialmente si se toma en cuenta la variedad de formas de intercambio existente. La adaptación al mercado, la economía monetaria, la reciprocidad y el intercambio ritual pueden ser perfectamente partes de una misma racionalidad económica. Quizás es mucho más interesante comprender cómo diferentes formas de intercambio económico, estrategias mercantiles y no mercantiles, colectivas e individuales se actualizan en la vida diaria de los otavaleños (y de cualquier otro grupo). Esta perspectiva teórica cuestiona la distinción absoluta entre la economía «capitalista» y «nativa» y, al mismo tiempo, problematiza las proposiciones que la idea de diferencia supone en el discurso mestizo.

En este sentido, dos trabajos muy interesantes que presentan posiciones alternativas son las investigaciones de

Chávez y Rivera. En base a un trabajo de campo sobre los tejedores comerciales¹⁷ de Otavalo, Chávez intenta dilucidar los principios que rigen el comportamiento económico de los otavaleños que están vinculados a la producción textil comercial. Su intención es entender el porqué «los tejedores de Otavalo y de las poblaciones rurales aledañas son económicamente el grupo indígena más exitoso del Ecuador» (Op. cit. 191). Chávez sostiene que la honradez, la responsabilidad, el adaptarse a los cambios, la independencia económica, la confianza en sí mismo, la creatividad personal y la sobriedad constituye la base de la ética empresarial de los indígenas otavaleños. La descripción de este autor presenta a un actor indio que actúa con individualidad y con independencia económica; con gran flexibilidad logra este indígena adaptarse a condiciones nuevas y cambiantes:

«(Los tejedores comerciales) se ven a sí mismos como innovadores capaces de adoptar nuevas ideas, comportamientos y tecnologías cuando así lo encuentran útil. Están ansiosos de una independencia económica y quieren trabajar para ellos mismos cuando sea posible.» (Op. cit: 200)

Rivera (1988, 1990) explica, por su parte y desde otra perspectiva, la capacidad de los indios otavaleños de adap-

tarse a los cambios económicos. Como consecuencia de las reformas agrarias de la década de los 60 y los 70 y de la inconstitución gradual del sistema de hacienda, las relaciones de trabajo y de reciprocidad entre los hacendados y los indios de las comunidades colindantes cesaron. Según Rivera, una serie de formas de trabajo y de utilización de nichos desaparecieron, p. e. la servidumbre, el jornal, las mingas en la hacienda y formas de trabajo, a cambio de acceso a los recursos de las haciendas (*yanapa*).

En los años 70 y 80, la fábrica textil San Pedro mejoró su tecnología de producción, lo cual significó, en esta época propicia para la industria textil y de confección, nuevas posibilidades de trabajo y de ingresos para los indígenas de la comunidad de Cotama, localizada en las inmediaciones de la fábrica. Este proceso podría haberse interpretado como la transición al trabajo asalariado y la adaptación a la economía capitalista por parte de estos indígenas. Rivera sostiene, sin embargo, que el aprovechamiento de este nuevo nicho económico no condujo a la proletarianización de los trabajadores indios. El trabajo asalariado en la fábrica se convirtió solamente en una de la serie de actividades productivas y adaptaciones económicas (pagadas y no pagadas) de la mayoría de estos trabajadores:

«... es una evidencia de que la presencia de relaciones capitalistas en la región no ha conducido a la desestructuración de las comunidades indígenas, ni ha roto sus matrices culturales, así como tampoco ha marcado un proceso de «proletarización que inexorablemente impone el desarrollo del capitalismo». (Rivera 1990:96)

Efectivamente, los indios otavaleños logran remodelar, según la expresión de Salomon, nuevas formas de adaptación económica en un mundo cambiante. En lugar de que la tradición sea una forma conservadora de resistencia al cambio, el aprovechamiento de nuevas posibilidades económicas y nichos es una praxis cultural que incluye condiciones cambiantes. Creo que una perspectiva de este tipo nos proporciona un contexto más productivo para explicar la continuidad de la identidad india.

CONCLUSIONES

En este artículo he presentado el conflicto étnico entre los indios y los mestizos como un aspecto de la problemática del indio entre lo rural y lo urbano. Me he concentrado, por una parte, en articular las posiciones y reacciones mestizas frente a este cambio y, por otro lado, en discutir diferentes perspectivas antropológicas que tratan sobre los

cambios ocurridos en Otavalo. A pesar de que las teorías antropológicas y el discurso mestizo son dos tipos cualitativos distintos de conocimiento, hay en mi opinión, algunas similitudes en la forma cómo un discurso mestizo sobre el indígena y un modelo antropológico sobre las comunidades indígenas tradicionales y marginadas constituyen al indígena como «el otro». Algunos antropólogos han adscrito a los indígenas cualidades que los convierten en prisioneros de su propia cultura. Creo que es importante que, en lugar de enfatizar las diferencias culturales entre los indios y los mestizos en Otavalo, como una distinción discontinua, se tome en cuenta las formas de continuidad en la vida cotidiana de los indígenas. El constante cambio económico y social puede también entenderse como una condición, un estado que los otavaleños son capaces de manejar. Los cambios no necesitan constituirse en amenazas contra su existencia de entes culturalmente diferentes.

De modo paralelo, los mestizos en Otavalo construyen, igualmente, una idea «del otro», que amarra a los indios a una tradición y a una pertenencia local absoluta. Estos lazos que ligan al indio a un conocimiento local y a una comunidad, así interpretados, devienen en argumentos favorables a su dominación en una jerarquía social. Si se mu-

dan a la ciudad y obtienen éxito económico, los mestizos consideran que los indios son culturalmente iguales a ellos; paradójicamente, esta igualdad ha de mantenerse dentro de los marcos de un sistema que discrimina a los indígenas. La oposición indígena a ser dominados consiste, por su parte, en continuar siendo culturalmente diferentes, pero sin que esta diferencia implique una desigualdad. El conflicto étnico en el Otavalo de hoy, trata sobre este tipo de rupturas entre discursos distintos sobre identidad y posición social. Un último ejemplo puede mostrar un aspecto de un contradiscurso indígena: Un amigo indígena me contó como hoy los indios se burlan de las expresiones mestizas utilizadas para humillarlos. En reuniones políticas o de carácter cultural en donde casi no hay asistentes mestizos se puede oír a alguien comentar irónicamente:

«Casi no hay gente aquí, solo indios».

Notas

1. Agradezco a Mario Conejo, Ariruma Kowi, Alberto Muenala y Marco Andrade por las muchas e interesantes discusiones que tuvimos, las cuales me dieron nuevas perspectivas e ideas. Los comentarios críticos de Randi Kaarhus, Sarah Lund Skar y de los participantes del «Andesgrupp» me permitieron mejorar notablemente el contenido del artículo. Estoy especial-

mente agradecido a María Antonieta Guzmán G. por la traducción del artículo al español. Sin el apoyo económico del Consejo Noruego de Ciencias Sociales no me hubiera sido posible realizar el trabajo de campo en Otavalo.

2. Utilizaré indio/indígena y mestizo como categorías contrastantes, pues esta distinción es fundamental en el discurso sobre la división étnica en Otavalo.

3. El concepto de nicho esta tomado de una terminología ecológica. El modelo de archipiélago vertical de Murra (1975 ref. i Kaarhus 1989) describe cómo grupos culturalmente homogéneos del sur de los Andes se establecen en pequeñas colonias o «islas» en diferentes lugares, lo cual les permite acceder a tierra y a condiciones de cultivos distintas, es decir, a varios nichos ecológicos. En el norte de los Andes, en donde las distancias entre las altas montañas y los valles es menor, los habitantes de una comunidad pueden recorrer en un día sus cultivos localizados a diferente altitud. A esta forma de aprovechamiento de nichos ecológicos se ha denominado, por la falta de existencia de islas, «mic:oververticalidad» (Oberem 1981 i Kaarhus 1989). Estos modelos tratan sobre la adaptación cultural de distintos grupos a un medioambiente. Barth (1982), quien también utiliza el concepto nicho, discute, por su parte, cómo el uso de nichos está condicionado al ambiente social en el que se encuentra un determinado grupo étnico. Barth vincula nicho al uso de los recursos o a la adopción de la producción de diferentes grupos étnicos en una región. La organización política y económica del grupo tiene carácter decisivo en las posibilidades y en la utilización de los recursos que el grupo tiene y elige aprovechar. La forma como utilizo el vocablo nicho, en un contexto otavaleño, se parece y se distingue de estos modelos. Un nicho ecológico no necesariamente tiene que ver con una adaptación ecológica o con un uso determinado de recursos. La producción textil (en la que ni la

materia prima ni los instrumentos se producen localmente), el trabajo intelectual o el comercio son ejemplos de nichos económicos que no tienen una relación directa a las limitaciones o posibilidades ecológicas de una región. Nicho se relaciona, en este sentido, a las formas sociales de organización y a las limitaciones políticas que rodean a los indígenas, las cuales les abren y les niegan posibilidades económicas. Con la integración en el comercio internacional, las posibilidades económicas coexisten en lugares alejados el uno del otro, en un espacio local, regional y global.

4. Se puede definir el concepto discurso como comunicación contextualizada, en la que el estudio del lenguaje en uso sería el punto de partida para entender contextos sociales (Urban & Sherzer 1988). Sherzer (1987) parte de la hipótesis de Sapir-Whorf, la cual postula que el idioma, como sistema gramatical, constituye la base del pensamiento humano y por ello, condiciona el conocimiento (pensamiento, interpretación y comprensión). El estudio del discurso, como perspectiva teórica, desarrolla esta idea, pues concibe al lenguaje en uso «como el medio principal a través del cual se produce, se transmite y se accede al conocimiento» (Kaarhus 1991:7).

Así, discurso no puede reducirse al estudio de unidades socialmente organizadas como son la persona, la familia, el grupo de parentesco o étnico. El contexto del discurso se compondrá entonces de ciertas interpretaciones y perspectivas que formarán el marco de una comunicación común. Si se concibe a la sociedad como un todo compuesto por grupos y actores, los diferentes discursos serán posibilidades de conocimiento que estos tienen. Así, las personas y los grupos de personas participan, a través de sus discursos, en la praxis social. Discurso, definido de esta manera, se asemejan a lo que Barth (1987) define como tradiciones de conocimiento o a la praxis de Bourdieu (1990). Barth señala

la que la práctica discursiva de una persona o de un grupo dependerá de la posición y participación que estos tengan en los contextos sociales.

5. Hice el trabajo de campo en Peguche y Otavalo desde mayo de 1992 a mayo de 1993.

6. De acuerdo a la perspectiva teórica que considera al dualismo andino como un principio organizativo, se podría ver esta concentración de los indígenas en la parte norte de la ciudad como una oposición entre arriba / indígena (*hanan*) y abajo/mestizo (*hurin*).

7. Este artículo es una nueva versión del artículo originalmente publicado en 1973.

8. El material de Villavicencio fue recogido en Otavalo y en la comunidad de San Rafael. Los métodos utilizados en la recolección del material fueron la observación participativa y la recolección estadística de datos.

9. Ramón (1991) utiliza el concepto de núcleo étnico para definir a los lugares donde la mayoría de la población es indígena y quichua-hablante. Ramón señala la relación entre la constitución de núcleo étnico y la comunalización de las localidades indígenas. Este proceso, que se inicia en los años cincuenta, consiste en el intento por parte de las localidades indígenas de mantener el contacto con la administración pública a nivel local. Una consecuencia de esta estrategia es la formación de comunidades indígenas y la concentración de pobladores indios en ciertos lugares. A Otavalo se lo define como un núcleo étnico.

10. El punto de partida de Salomon en este artículo es la documentación histórica escrita.

11. Entrevista 27.2.93. En la elección de las citas he puesto mayor interés en las opiniones que ilustran los temas que se discuten en esta

ponencia.

12. Entrevista 15.12.92

13. Mi experiencia, después de haber vivido con los indígenas que este mestizo describe, es que si bien ocurren muchos cambios en las formas de vida y en las praxis culturales, la adhesión a una identidad indígena continúa teniendo como referencia determinadas características (el pelo, el traje).

14. Entrevista 25.10.92.

15. Entrevista 8.4.93

16. Un par de alumnas después de la entrevista trató de matizar esta relación entre la riqueza indígena y el narcotráfico.

17. Chávez utiliza este concepto para denominar a los indígenas comerciantes del sector textil.

BIBLIOGRAFÍA

Appadurai, Arjun 1988: «Putting Hierarchy in Its Place» en *Cultural Anthropology* 3(1)

Barth, Fredrik 1982: «Introduction» i Barth (ed.) ***Ethnic Group and Boundaries. The Social Organization of Culture Difference***, Universitetsforlaget, Oslo

1982: «Ecological Relationships of Ethnic Groups in Swat, North Pakistan» en Barth, ***Features of Person and Society in Swat. Collected essays on Pathans, vol. II***, Routledge & Keagan Paul, London, Boston & Henley.

1987: ***Cosmologies in Making. A Generative Approach to Cultural Variation in Inner New Guinea***, Cambridge Studies in Social Anthropology, Cambridge

Bourdieu, Pierre 1990: ***The logic of Practice***, Polity Press, Cambridge

Bateson, Gregory 1972: «Culture Contact and Schismogenesis» i ***Steps to an ecology of mind***, Ballantine Books, New York.

Chávez, Leo R. 1982: ***Comercial weaving and the entrepreneurial ethic. Otavalo indian views of the self and the world***, Stanford University.

1991: «Seguir adelante. «La ética empresarial y el comportamiento político entre los tejedores comerciales de Otavalo» en Ehrenreich (ed.) ***Antropología política en el Ecuador. Perspectivas desde las culturas indígenas***, Ediciones Abya Yala, Quito

Gell, Alfred 1992: «Inter-tribal commodity barter and reproductive gift-exchange in old Melanesia» en ***Humphrey & Hugh-Jones (ed) Barter, Exchange and Value. An anthropological approach***, Cambridge University Press, Cambridge

Harris, Olivia sf. I: «Ethnic Identity and the Market Relations: Indians and Mestizos in the Andes» en Harris, Larson & Tandeter (ed) ***Ethnicity and Markets in***

the Andes: Indian Economies and Comercial Adaptions 16th – 20th centuries, University of Nebraska Press

Sf.II: «El Cóndor y el Toro. Las Ambigüedades de la Masculinidad en el norte de Potosí» en Gow & Harvey (ed) **Sexuality, Violence and Cultural Difference**, Routledge, London

1978: «Complementarity and Conflict: An Andean View of Women and Men» en Foantaine (ed) **Sex and Age as Principles of Social Differentiation**, Academic Press, London, New York, San Francisco

Humphrey, Caroline & Stephen Hugh-Jones 1992: «Introduction: Barter, exchange and value» en Humphrey & Hugh-Jones (ed.) **Barter, Exchange and Value**, Cambridge University Press, Cambridge

Kaarhus, Randi 1992: «**Diskurs som analytisk begrep**» en Norsk Antropologisk Tidsskrift 2 (3), Universitetsforlaget, Oslo

Kaarhus, Randi 1989: **Historias en el Tiempo, Historias en el Espacio. Dualismo en la Cultura y Lengua Quechua/Quichua**, Ediciones Tinkui/Abya Yala, Quito

Linnekin, Jocelyn & Lin Poyer 1990: «Introduction» en Linnekin & Poyer (ed.) **Cultural Identity and Ethnicity in the Pacific**, University of Hawaii Press, Honolulu

Murra, John V. 1975: **Formaciones económicas y políticas del mundo andino**, Instituto de Estudios Peruanos, Lima

Ooberem, Udo 1981: «El acceso a recursos naturales de diferentes ecologías en la Sierra ecuatoriana (siglo XVI) En Moreno & Oberem (ed.) **Contribución a la Etnohistoria Ecuatoriana**, IOA, Otavalo

Ramón, Galo 1991: «El Ecuador en el Espacio Andino: Idea, Proceso y Utopía» en **Allpanchis**, 35/36, vol. II, Instituto de Pastoral Andina

Rivera Vélez, Freddy 1988: **Guangudos: Identidad y sobrevivencia. Obreros**

indígenas en las fábricas de Otavalo, CAAP, Quito

1990: «Guangudos, Identidad y Sobrevivencia» en **Difusión Cultural. Cultura e identidad. (10)**, Banco Central, Quito

Salomon, Frank 1981: «Weavers of Otavalo» en Whitten (ed.) **Cultural Transformations and Ethnicity in Modern Ecuador**, University of Illinois Press, Urbana, Chicago, London

Sherzer, Joel 1987: «A Discursive – Centered Approach to Language and Culture» en **American Anthropologist**, 2 (89) University of Texas, Austin

Stutzman, Ronald 1981: «El Mestizaje: An All-Inclusive Ideology of Exclusion» en Whitten (ed.) **Cultural Transformations and Ethnicity in Modern Ecuador**, University of Illinois Press, Urbana, Chicago, London

Urban, Greg & Joel Sherzer 1988: «The Linguistic Anthropology of Native South America» en **Annual Review of Anthropology**, 17, University of Texas Press

Vaca Bucheli, Rocío 1985: **Diferenciación campesina y estructura de poder: Un caso de estudio en la región de Otavalo**, Pontificia Universidad Católica del Ecuador, Quito

Villavicencio, Gladis 1973: **Relaciones interétnicas en Otavalo: Una nacionalidad india en formación?**, Instituto Indigenista Interamericano, México.