

José Almeida Vinueza

**LA ETNICIDAD
COMO PRINCIPIO
POLITICO ACTIVO
EN EL URBANISMO
LATINOAMERICANO:
EL CASO DE OTAVA-
LO, ECUADOR***

* Este artículo es una versión corregida y aumentada de un trabajo presentado por su autor ante la Maestría de Antropología de la FLACSO-Ecuador, período 1993-1995.

Erwin Frank (1994), al examinar la historia reciente de la ciudad de Otavalo, se percató de algo asombroso: pese a que varias familias indígenas se hallaban asentadas en ella ya en la década de los cuarenta, dentro del imaginario “blanco-mestizo” eran simplemente invisibles como vecinos. Esta visión, asumida en tales años incluso por la antropóloga Clews Parsons¹, se extendía hacia otra consideración insólita: para ella, la comunidad aledaña de Peguche estaba en proceso de aculturación y desindianización, “gracias” a la instalación y expansión de comerciantes mestizos

en la arteria principal del poblado. Sin embargo, a despecho de ella, pocos años después, los indígenas se consolidaron no sólo en tal parroquia sino también en la red urbana constituida por Otavalo y sus barrios periféricos.

Antes de entrar en explicaciones sobre las causas de este giro, cabe destacar la idea que subyace a las interpretaciones arriba mencionadas: por lo general, se piensa que lo indígena se encuentra reñido con lo urbano; tanto es así que, de advertirse la prensa de indígenas en este ámbito, no se les reconoce otro rango que el de "excepción", asignándoseles como destino, así mismo, nada más que su aculturación. A la luz de las evidencias que indican más bien la afirmación de grupos indígenas dentro de las ciudades latinoamericanas², conviene más bien formular preguntas en otra dirección: ¿a qué se debe la persistencia socio-cultural de los indígenas en las redes urbanas? y ¿cómo incide tal afirmación indígena en la conformación de

los nuevos imaginarios sociales sobre las ciudades?

En esta perspectiva, en este ensayo, en primer lugar, se discute criterios para abordar las persistencias étnicas en espacios urbanos, para luego entrar en el de los imaginarios sociales alternativos. Una vez efectuada esta revisión, se emprende la caracterización de la situación otavaleña al respecto.

LAS PERSISTENCIAS ÉTNICAS URBANAS

Esta problemática ha sido ampliamente tratada en las ciencias sociales, sobre todo a partir de las contribuciones de la "Escuela de Chicago"³. Aquí, la etnicidad surgió como criterio de caracterización dentro del esfuerzo por diferenciar a lo "urbano" como una "forma de vida" distinta a la rural. Para Wirth (1988), la modalidad urbana deviene de la concentración, densificación y heterogenización de grandes conglomerados humanos en espacios reducidos, lo que, en su conjunto, genera relaciones despersonalizadas,

utilitarias, segmentadas, superficiales, transitorias y especializadas. Empujados hacia la movilidad y competitividad exacerbadas, los ciudadanos no quedan con otra alternativa que juntarse según afinidades ocupacionales, de status u origen étnico para resistir esta explosividad social. La etnicidad, en consecuencia, sería tanto efecto como mecanismo asociados a los procesos de adaptación y segregación urbanas que los individuos experimentan en su confrontación diaria por el espacio y el trabajo. El resultado sería un mosaico socio-espacial conformado por territorialidades heterogéneas y desentendidas entre sí.

Esta visión, aunque acierta en recuperar el problema étnico en la constitución de las ciudades, sin embargo, no contiene elementos que permitan identificar las causas estructurales que lo activan. Por ejemplo, con ese enfoque es difícil responder a lo siguiente: ¿de dónde y por qué confluyen en las ciudades los contingentes étnicos? ¿Por qué se establecen jerar-

quías entre uno y otro segmento socio-cultural urbano? ¿A qué procesos socio-económicos se articula la configuración de estos espacios heterogéneos? En favor de esta tesis, se podría al menos reconocer que por primera vez nos hace ver que la constitución de las ciudades está atravesada no sólo por problemas de economía urbana, sino también por contradicciones culturales entre los diversos sectores que los componen.

Por otro lado, las interrogantes abiertas han permitido avanzar hacia una variedad de estudios de caso sobre adaptación urbana y reconstitución de redes sociales de inmigrantes agrupados por afinidad u origen étnico. El salto teórico más significativo, sin embargo, se dio con enfoques más estructurales. El equipo de De Gregori (1986), por ejemplo, al analizar la ciudad de Lima, entregó una propuesta interesante: además de identificar el origen y el sentido de los flujos humanos hacia la metrópoli, establece que los barrios populares se forman a partir de una confrontación o

contraste deliberado con los espacios y símbolos de los barrios “señoriales” o los de pronunciada “modernidad”; más todavía si éstos constituyen un obstáculo real para las actividades de simple subsistencia del advenedizo provinciano. De este modo, para estos autores, los espacios logrados por los migrantes son apropiados no sólo como ámbitos para la producción y reproducción, sino también como paisaje simbólico e identitario. Cada grupo acopia símbolos de sus respectivas tradiciones para enfrentar a su adversario y así apuntalar sus condiciones materiales de vida, precisamente para defenderlas objetiva y subjetivamente del limeño tradicional.

Este enfoque permite detectar no sólo la existencia fáctica de redes sociales o esferas culturales entre los habitantes de las ciudades, sino también de proyectos colectivos, políticos y culturales que confieren sentido y sustancia a sus actividades y reivindicaciones. Dentro de esta línea se ubica precisamente la contribución de Castells (1986):

los espacios urbanos son fruto de la lucha entre grupos sociales que portan, cada cual por su lado, propuestas y significados espaciales vinculados con la posición o trayectoria que cada uno tiene dentro de los procesos históricos y estructurales más globales. Los grupos en el poder, generalmente más antiguos, imponen el uso, significado, formas y funciones urbanas que más convienen a sus intereses, a lo que se contraponen la propuesta de los sectores advenedizos o perjudicados por la posición dominante.

Ahora bien, en tanto cada sociedad maneja no sólo su propio modo de producción, sino que también impone su propio “modo de desarrollo”⁴, en las sociedades capitalistas subsisten constricciones económicas, políticas y culturales que han provocado, respectivamente, la mercantilización, centralización y homogenización del espacio urbano. Las “masas” perjudicadas o dejadas al margen, en consecuencia, al movilizarse para contrarrestar este estilo de desarrollo, se tornan en

“movimientos sociales” el momento en que defienden, por el contrario, intereses que enfatizan la función de uso, la descentralización y la apropiación comunitaria de los componentes urbanos. Su desapego por la problemática del poder, el énfasis en las identidades locales, la independencia de clase y la “apuesta por la vida”, los diferenciaría de los otros movimientos contestatarios más “clásicos”, como el obrero o el gremial. En esta perspectiva, los sectores más tradicionales o marginales, teóricamente, estarían en mejores condiciones para llevar adelante un proceso de auténtica renovación.

En este punto, entonces, no es suficiente quedarse en la mera constatación de la existencia de movimientos sociales urbanos que luchan no sólo por el acomodo espacial o la lucha por servicios, sino que conviene también apreciarlos en la trama de la transformación histórica y estructural. Según esta línea de análisis, nada más pertinente que caracterizar la situación de los indígenas otavaleños urba-

nos no sólo en cuanto a sus formas socio-culturales, sino también en su inserción en la problemática estructural de un país.

LOS INDIOS URBANOS DE OTAVALO

Retornando al trabajo de Frank, cabe reflexionar más sobre el esquema de percepción urbana ya mencionado. Lejos de ser casual, esa división conceptual entre lo urbano y lo rural tiene que ver con la ideología dominante que todavía predomina en el país. Dentro de la clásica contraposición “civilización/barbarie”, por asociación de ideas, lo urbano aparece como el “progreso”, en tanto que lo rural es visto como lo “atrasado”. La urbanización aparece como una misión tendiente a “civilizar” a los “naturales”, lo que significa concentrar la ruralidad dispersa y, en definitiva, eliminar la indianidad mediante la urbanización. Con esta apreciación, entonces, no es raro que no sólo se reprimieran o extirparan las expresiones de cultura campesina en las ciudades,

sino que además se haya negado la condición de “indios” a aquellos que fueron adscribiéndose a las urbes, así hubiesen conservado rasgos que, en lo íntimo, acicalaran su identidad.

La sobrevaloración socio-económica, política y cultural de los espacios “blancos”, en consecuencia, ha tenido por objetivo tanto el aprovechamiento de recursos y mano de obra indígenas, como la negación de sus derechos políticos y culturales. También ha involucrado intentos de combatir todo rasgo de “ruralidad” en los centros poblados para así explotar mejor a la población indígena allí asentada.

No obstante, como ya se había indicado, en la ciudad de Otavalo ha ocurrido un fenómeno especial: los indios se han localizado en ella, pero sin perder su identidad; más bien han reprocesado su identidad como indígenas, sin someterse por completo a los procesos y símbolos urbanos blanco-mestizos; o al menos dándoles otra coloración. Desde luego, ha habido

población indígena desde antaño⁵. Pero es indudable que es sólo durante el “boom” artesanal de los sesentas cuando los artesanos y comerciantes indígenas se lanzan a la “reconquista” de Otavalo, convirtiéndose en un pronunciado sector social, ubicado principalmente en torno a la “plaza de los ponchos”, al norte de la ciudad. El poder económico adquirido gracias al control de la producción y comercialización de artesanías, no sólo les significó a estas familias indígenas mejorar sus condiciones de producción y adquisición de bienes muebles e inmuebles, sino también el acceso a servicios educativos, salud e infraestructura.

Cabe suponer el tremendo suceso que esto habría provocado en la vieja percepción que sobre los indios tenía la sociedad “blanco-mestiza”. Por cierto, para este sector, Otavalo tenía —y tiene— un significado imbricado en la función terciaria que, por herencia colonial, caracteriza a casi todos los centros poblados serranos de segundo y tercer orden. Nutrida de símbo-

los, formas y funciones “señoriales”, la ciudad transmite todavía a sus habitantes “criollos” el proyecto “civilizador” contrapuesto al de los indios⁶. Verlos instalarse dentro de “su territorialidad”, y para colmo premunidos de un gran potencial económico, no podía haberles provocado otra cosa que un gran impacto emocional, político y cultural.

En esta medida, los indígenas otavaleños estarían apropiándose y llenando de significados nuevos a su espacio urbano en función de su confrontación con los “otavaleños de cepa”⁷. Pero, ¿cómo explicar su afirmación espacial en la ciudad más allá de las ventajas económicas de localizarse cerca de la plaza o de reconstruir redes de solidaridad y apoyo en base a sus tradiciones “rurales”? ¿Por qué se agrupan en una virtual “barriada” y, por otro lado, por qué recrean allí expresiones culturales que no corresponden a la “cultura urbana”?

Dentro del campo semántico ya anotado, Otavalo adqui-

rió símbolos, formas y funciones que definitivamente excluían al indio. No obstante, existían en su espacialidad resquicios susceptibles de aprovecharse desde la perspectiva de los indígenas. Sobre todo, en cuanto a la apropiación simbólica y real de las plazas de mercado⁸.

Para la percepción “blanco-mestiza”, estos espacios estaban “contaminados” por la indianidad. Esto se traducía en una virtual desvalorización tanto simbólica, como real, como terreno urbano. De allí que para los indios resultara relativamente fácil, atractiva y procesable su adquisición, sobre todo de las áreas aledañas a la ya mentada plaza de ponchos. Desde luego, este espacio, además de ofrecer ventajas comerciales, conservaba cierta línea de continuidad con residencias de antiguas familias de indios urbanos y con las comunidades de los alrededores.

De este modo, como cuna, este resquicio abrió una brecha en el espacio urbano otava-

leño y en el imaginario social de los “blanco-mestizos”. En realidad, ésta se constituía en una flagrante contradicción: si bien se confirmaba la “función comercial” de Otavalo, su cooptación por parte de los indios comprometía por completo su valoración. Paradójicamente, tal función, en manos de los indios, además de no contravenir ni contradecir la propuesta urbana del dominador, oxigenaba la crítica situación económica de los sectores criollos fiscal y civil⁹. Al parecer, aunque se había “civilizado” a medias al indio, convenía tolerar su persistencia étnica como una conveniencia para todos, pese a su alto grado de conflictividad.

Con esta incrustación india, de todos modos, cabía esperar la gestación de un proceso tendiente a colocar al indio en las esferas administrativas o los espacios de representación político-institucional, acorde con su logro económico. Pero esto chocó abiertamente con el proyecto político del sector dominante, el que de todos controla gran parte de la institucionalidad oficial.

Esto explica entonces que empezara a forjarse al interior de la población indígena, tanto urbana como rural, un movimiento social tendiente a conseguir beneficios no sólo materiales sino también de orden político y cultural al interior de la ciudad.

De este modo, aunque la población indígena del Cantón Otavalo se nucleara políticamente con mayor fuerza en torno a la demanda agraria, también fue apreciable el avance organizativo de artesanos, comerciantes y grupos artístico-culturales en su cabecera cantonal. Pero, cabe una duda: ¿hasta qué punto éste último impulso alcanzó connotaciones de movimiento urbano, al menos en los términos de Castells? En este sentido, ¿existe un proyecto indígena alternativo de transformación de la ciudad de Otavalo?

Aquí existe una complicación: desde la óptica de los indígenas, es difícil delimitar lo que es “urbano”. De hecho, la circunscripción física es complicada: las “comunidades” circundantes

ya han sido atrapadas tanto por el “urbanismo como forma de vida”, como por el fisco estatal. Esto implica relativizar tanto el concepto de lo urbano como la base misma de existencia de un “nuevo movimiento social” a este nivel: la espacialidad indígena es una continuidad entre Otavalo y el cinturón de comunidades agro-artesanales que rodea a la ciudad, lo que convierte a sus expresiones políticas también en una plataforma que recoge como un solo conjunto reivindicaciones tanto urbanas como rurales.

Al sector “blanco-mestizo”, en cambio, esto le significa un virtual asedio indígena la flagrante transgresión de los límites étnicos convencionales, a un grado tal que se le presenta como una verdadera catástrofe civilizatoria¹⁰. Abona esta impresión el que los indígenas hayan llegado a movilizarse no sólo por demandas relacionadas con los servicios o acceso a recursos, sino también —y quizá con mayor fuerza— en torno a la impugnación del sistema de representación política vigente y

la búsqueda de derechos culturales proclives a lo ancestral y comunitario, aspectos que guardan estrecha correspondencia con el proyecto indígena nacional¹¹.

Entonces, aunque sea difícil postular un movimiento social indígena específicamente urbano, es factible verlo como parte de la lucha política que los indígenas han planteado a nivel nacional. De hecho, con la “recuperación” del espacio otavaleño, se ha marcado una pauta que incluye aspectos de enorme significado para el resto del movimiento indígena ecuatoriano:

- a) se ha roto la vieja dicotomía “urbano/rural”, que antes se utilizaba como dicotomía básica y exclusiva para definir lo indio.
- b) el “progreso” y la “civilización” es también accesible a los indios, sin que esto signifique minar su distinción étnica y cultural.
- c) es posible proyectar todo esto hacia una propuesta

de desarrollo nacional, aspecto que constituye la sustancia de la plataforma política del movimiento indígena ecuatoriano.

Con esta contextualización, cabe insistir sobre el papel que correspondería en ella a los indígenas localizados en espacios urbanos del resto del país, sobre todo en lo que concierne a la transformación social del Ecuador.

No se trata de una nueva clase destinada tan sólo a adquirir bienes, expandir el comercio y reproducir el sistema. Desde luego, por sí solo, este “resurgimiento indio” ya expresa un cuestionamiento a una gestión política que contradice las mismas reglas del juego al impedir el acceso a cuotas de representación a los que tienen éxito económico. Su lucha, desde luego, podría canalizarse dentro de los conductos vigentes y, en parte, así han procedido la mayor parte de sus organizaciones. Pero no es suficiente; de allí que hayan proliferado asociaciones de toda índole y formato, tales co-

mo las de artesanos, artistas, comerciantes, educadores y estudiantes, las que, si bien adoptan características similares a las de toda organización urbana latinoamericana, contienen novedosos elementos impugnadores del sistema socio-cultural vigente. Aunque con contradicciones marcadas por un inevitable proceso de diferenciación socio-económica interna, estos indígenas se hallan unificados por la fuerza aglutinante de la etnicidad contestataria. Esta situación, lejos de colocarlos dentro de la ciudad en condiciones de segregación, los articula a una red social y politicidad más amplias, no sólo en términos de ruralidad, sino en cuanto a su condición socio-cultural de pueblos. En este sentido, los indios urbanos, cultos y pudientes, son un factor importante en la contingencia política nacional¹².

Entre tanto, en forma simultánea al cambio de la imagen del indio, el significado de Otavalo se ha ido transformando de una manera dramática. Ante el incremento de indígenas

y el éxodo de las familias blanco-mestizas tradicionales, para cualquier ecuatoriano o extranjero, la ciudad está más representada por lo indígena que por otros símbolos “blancos”. Desde luego, el sector no indígena, con todo el derecho, también pulsa por reelaborar o crear nuevos símbolos que le afirmen en la ciudad de disputa. Pero, lo paradójico es que su esfuerzo inevitablemente tiene que pasar por el referente indio, sea para aprovecharlo como para combatirlo.

Pero esta imagen es engañosa: el poder de decisión todavía está en el sector blanco-mestizo. Por eso no se podría hablar de una auténtica transformación urbana, ya que, en virtud de esta constricción política, las familias indígenas se han visto obligadas a forzar sus costumbres y adoptar los patrones vigentes, ya sea en lo material como en las mismas expresiones de vida y organización social. Las nuevas generaciones de indígenas otavaleños urbanos, de hecho, se encuentran bajo el riesgo de homogenización, pese

al cuidado que existe por mantener rasgos propios dentro de sus círculos familiares. Incluso varios han caído en la dinámica económica mercantilista y explotadora, al punto de convertirse en expresión genuina del “progreso” a la manera “blanca”.

Desde la perspectiva de un proyecto indio global, en consecuencia, ante esta situación y riesgo, a los indígenas urbanos se les presenta una disyuntiva:

- a) “blanquearse”, en términos de asimilar matrices culturales que en plazo mediano bloquearía su propuesta india nacional; o,
- b) apuntarse en un proyecto indio nacional, el que, además de interesarse por la situación de los demás indígenas del país, asegure sus derechos políticos y culturales al interior de su espacio urbano.

En cuanto al sector “blanco-mestizo”, la disyuntiva tam-

bién es doble:

- a) Entrar en un proceso de recuperación de espacios y símbolos, en abierta confrontación con lo indio; o,
- b) Abrirse a una posibilidad de tolerancia y apoyo a una modalidad de gestión y representación política multicultural.

A LA MANERA DE CONCLUSIÓN

Por todo lo visto, efectivamente, lo étnico es un componente constitutivo de los procesos urbanos contemporáneos; pero, su incidencia no depende tanto de su persistencia "natural", como de situaciones en que sus rasgos son evocados por grupos sociales concretos para dirimir conflictos relativos a la disputa de recursos y espacios.

En este sentido, los escenarios concretos, sean o no urbanos, constituyen campos de fuerzas, donde los grupos sociales se confrontan no sólo como

entidades étnica, cultural o económicamente adversas, sino como expresión de contradicciones estructurales de mayor escala que asignan sitio y sentido a las confrontaciones locales.

Por eso, en los espacios urbanos confluyen movimientos sociales que buscan plasmar sus propuestas de ordenamiento y semantización urbanas que chocan con las formas, símbolos y funciones urbanas anteriores. Esto configura un campo de fuerzas múltiple y las perspectivas de transformación urbana dependen tanto de esta correlación específica de fuerzas como de las contextualizaciones a nivel nacional. En todo caso, son los movimientos contestatarios los que marcan las posibilidades de transformación urbana, ya sea por su intervención directa, como por el desencadenamiento de un proyecto reactivo del adversario.

Desde esta óptica, la ciudad de Otavalo es un campo de confrontación de fuerzas; pero no de esferas étnicas contrapuestas, sino de múltiples vec-

tores de fuerzas de diverso contenido y peso, donde se dirimen posiciones e intereses de toda índole. Por lo visto, la confrontación no está matizada únicamente por aspectos que tienen que ver con la posición socio-económica de los involucrados, sino también por ingredientes de índole étnica y cultural. De todos modos, en lo que concierne a los indios, su acción es indicativa de lo que está pasando en la sociedad nacional: actualmente está en marcha un proyecto político que, adverso al neoliberal; pugna por la democratización de la sociedad civil, la ampliación de la representatividad política y la afirmación de la diferencia socio-cultural a todo nivel.

NOTAS

- 1 Su trabajo, lamentablemente, se truncó por su abrupto fallecimiento. Sus materiales, fueron aprovechados por John Murra y Aníbal Buitrón. Cfr. Frank, E. op. cit.
- 2 Según el Instituto Indigenista Interamericano, para 1978, la población urbana indígena de América Latina llegaba a los 5 millones (1979). Para varios autores, tales

cifras no reflejan la situación real ya que muchos indígenas ocultan su condición étnica ante las encuestas o censos tanto rurales como urbanos. Los indicadores, además, pecan por ser imprecisos y discriminantes.

- 3 Esta escuela enfoca los problemas sociales urbanos como procesos de adaptación ecológica: los grupos humanos compiten por el espacio disponible y se ajustan a sus constricciones en función a su pertenencia a tradiciones o esferas socio-culturales que determinan su particular forma de asentamiento y vida social. Cfr. Castells (1973).
- 4 Modo en que se combinan la fuerza de trabajo, la materia y la energía. Actualmente coexisten dos modos: el industrial y el informacional. El primero orienta a la sociedad hacia el crecimiento económico, en tanto que el segundo lo inclina más hacia lo tecnológico y la acumulación de conocimiento.

Los países más "avanzados" pertenecen a este último estilo (Castells, 1986: 414 y ss.).

- 5 Varios caciques otavaleños se localizaron en Sarance, que luego adoptó el nombre de Otavalo, para cumplir las funciones asignadas por el aparato colonial. algunas familias actuales son descendientes de esos primeros pobladores indios. (Cfr. Espinoza Soriano, 1988).
- 6 Ver el interesante trabajo de Alvaro San Félix (1974), donde con

- profusión se narra lo que Otavalo significa para los "blanco-mestizos".
- 7 Caso paradigmático es la reapropiación del monumento a Rumiñahui, en el parque central de la ciudad. Pese a haber sido colocado por ediles indigenistas de los años sesentas, ahora es objeto de homenaje indio todos los años, dentro de su perspectiva de reivindicar la plaza como un "antiguo centro ceremonial indígena".
- 8 Otavalo cuenta con tres mercados: además del de artesanías, hay uno de comestibles que actualmente ha sido readecuado como espacio cerrado. También hay una plaza para la venta de animales en el sector San Juan Capilla, en la periferia Oeste de la ciudad.
- 9 El mercado turístico, abierto por los indios, significa ingresos tanto para el municipio como para el resto de actividades terciarias en manos de los mestizos (transporte, finanzas, comunicación, etc.). La propia imagen "digna" del indio otavaleño ha beneficiado al conjunto de la ciudad, la que como atractivo turístico es calificada como "la más amable del Ecuador".
- 10 Nada más complicado para los jóvenes mestizos de Otavalo, que ver a los indios en carro y cortejando por extranjeras, aspectos "embleáticos" de lo que querrían tener, pero que no pueden alcanzar no sólo por la falta de medios, sino por la condición socio-cultural.
- 11 En ésto, los indígenas ecuatorianos estarían relativizando la propuesta de Evers (1986) en cuanto a las características de los "nuevos movimientos sociales". Asumiendo el discurso de la CONAIE, los indígenas otavaleños estarían gravitando explícitamente en torno a la problemática del poder.
- 12 Los otavaleños, a nivel político, no solo han incursionado en la dirigencia indígena regional y nacional, sino también en cargos públicos de alto nivel.

BIBLIOGRAFIA

- CASTELLS, Manuel
1973 *Problemas de Investigación en Sociología Urbana*, Siglo XXI Eds., México.
- CASTELLS, Manuel
1986 *La Ciudad y Las Masas: Sociología de los Movimientos Sociales Urbanos*, Alianza Editorial, Madrid.
- DE GREGORI, I. et. al.
1986 *Conquistadores de un Nuevo Mundo*, IEP, Lima.
- ESPINOZA SORIANO, Waldemar
1988 *Los Cayambes y Carangues: Siglos XV y XVI. El Testimonio de la Etnohistoria*, Tomo I, Curiñán, IOA, Otavalo.
- FRANK, Erwin
1994 "La (Re) conquista Indígena del Otavalo Urbano", Doc. inédito, Otavalo.

INSTITUTO INDIGENISTA INTERAMERICANO
1979 *Anuario Indigenista*, Vol. XXXIX, México.

SAN FELIX, Alvaro
1974 *En lo Alto Grande Laguna*, IOA, Otavalo.

WIRTH, Louis
1988 "El Urbanismo como Forma de Vida", en Fernández, M. (comp.). *Leer la Ciudad*, Icaria, Barcelona.