

El “espejismo de la igualación”: comunidad, clase y etnia en la emigración de los kichwa Otavalo

Alicia Torres¹

(atorres@flacso.org.ec)

“Sí, para pedir para comunidad, como dijeron que cuando forma comunidad les dan proyecto, alguna cosa sale para comunidad, si no forman en comunidad no dan nada –dijo- no sale proyecto dijo, para la escuela no da, si es que formamos comunidad ya sigue dando proyectos, alguna cosa, lo que sea, aprender entonces, otros compañeros... formaron sin saber”.

Introducción

Si cualquier persona le pregunta a Eugenia -una mujer kichwa otavalo- de dónde es, su respuesta será: “de la *comunidad* de Agualongo”. Manuel (kichwa de Cañar), por su parte contestará: “soy de la *comunidad* de Gualapuro” (en la zona de Otavalo)...

Varias veces, los dirigentes de la Confederación de Nacionalidades Indígenas de Ecuador (CONAIE) frente a preguntas sobre decisiones políticas importantes, tales como llamamientos a paralizaciones o participación en elecciones, contestarían que primero deben seguir un proceso de consulta a las *comunidades*...

Sería imposible enumerar todas las formas y a todos aquellos que utilizan la palabra “comunidad” para referirse tanto al lugar de residencia de algún grupo indígena como a la forma de organización de los grupos indígenas de Ecuador. Y, fue precisamente esta constatación lo que me llevó a plantear la investigación “Comunidad, etnicidad y movimiento indígena” cuya principal pregunta buscaba cuestionar la forma en qué las poblaciones indígenas de los Andes ecuatorianos construyen esa entidad social llamada “comunidad indígena”.

Este trabajo investigativo lo llevo a cabo desde el año 2002, en las comunidades indígenas cercanas a la ciudad de Otavalo, localizada en la provincia de Imbabura, a 90 Km. al norte de Quito, la ciudad capital de Ecuador. Esta región está habitada por uno de los grupos étnicos más importantes de Ecuador, los kichwa otavalo².

La importancia de los Otavalo deriva del prestigio logrado por sus éxitos económicos como comerciantes, artesanos textiles y, últimamente, como músicos. Este grupo, además, ha tenido un rol importante en la escena política pues varios de sus miembros han actuado como líderes del movimiento indígena nacional y, como ministros de Estado (Luis Maldonado, ministro de Bienestar Social, Nina Pacari, Ministra de Relaciones Exteriores), alcaldes (Auki Tituaña en Cotacachi, Mario Conejo en Otavalo) etc.

Culturalmente, este grupo indígena es considerado como un “modelo” en Ecuador, más apreciado y valorado que otros grupos indígenas por la población mestiza. Esto no significa, por supuesto, que conductas y actitudes racistas y discriminatorias sigan presentes, especialmente en el desigual acceso que este grupo tiene a los servicios de salud y educación estatales y privados y, en el trato cotidiano con la población mestiza del país. Cabe mencionar que este grupo usa aún su vestido “tradicional” lo cual permite su fácil reconocimiento e identificación. La propaganda turística oficial del Estado usa a este grupo, vestido con su traje “típico”, como un icono de la identidad nacional³.

[este estudio](#)

¹Antropóloga, FLACSO Ecuador

² Durante este trabajo, utilizo “los kichwa Otavalo” (como nombre del pueblo indígena) para diferenciarlo de “los otavaleños”, el gentilicio de los habitantes de la ciudad de Otavalo y que no necesariamente son indígenas.

Otro factor que ha tenido especial influencia en este grupo ha sido los cambios en la escena política. Desde 1990, el movimiento indígena ecuatoriano ha ido adquiriendo cada vez mayor importancia en la política nacional. Sus demandas han estado dirigidas hacia dos campos: el de los derechos socio-económicos y el de los derechos étnico-culturales. Los logros alcanzados en estos campos y, en general, en sus demandas, son desiguales. Sin embargo, el posicionamiento de los grupos indígenas y del movimiento indígena ecuatoriano ha cambiado definitivamente. En la actualidad, participa en las elecciones nacionales, locales y seccionales. Y, por ejemplo, en la región de Otavalo, existen dos alcaldes indígenas: el de Otavalo y el de un municipio cercano, Cotacachi. Ahora, todos los presidentes de la república tienen presente que necesitan negociar, escuchar, dialogar y tomar en cuenta las demandas del movimiento indígena ecuatoriano y de sus organizaciones formales: CONAIE (Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador), FENOCIN (Federación Nacional de Organizaciones campesinas, indígenas y negras) y FEINE (Federación Ecuatoriana de Indígenas Evangélicos).

Como lo señalé anteriormente, este grupo indígena ha logrado éxito económico, especialmente después de la década de los años 70, gracias a su habilidad para situarse como “empresarios”, dedicados al comercio de artesanías, especialmente de textiles, y también como intérpretes de música folclórica. Esta forma de inserción en el mercado condujo a los indígenas Otavalo a una “aventura” transnacional que los ha llevado a comercializar sus productos en los otros países de América Latina, Estados Unidos, Canadá y Europa convirtiéndolos en “empresarios transnacionales” (Meisch 2002).

La base productiva y social de este empresariado indígena es, por un lado, la familia y, por otro, la comunidad; las dos construidas sobre la base de relaciones de parentesco, tanto consanguíneo como ritual. Académicos, científicos sociales, políticos indígenas y no indígenas, agentes de organismos no gubernamentales han teorizado sobre esta forma de organización social desde hace mucho tiempo y la han identificado como el rasgo característico del “espíritu” indígena de los Andes, atribuyéndole prácticas de reciprocidad, complementariedad e igualdad.

Si bien el “espíritu” de la comunidad indígena está basado en relaciones de parentesco (consanguíneo y ritual), estas relaciones no necesariamente son relaciones igualitarias y de no-explotación por definición. Son relaciones atravesadas por relaciones de poder. Son relaciones sociales de producción pero que pueden disfrazarse de relaciones de parentesco y ser usadas para contratar a jornaleros (parientes) con salarios más bajos a los legales o para ocupar a niños y niñas como sirvientes sin ningún tipo de remuneración, por ejemplo. Por tanto, los principios fundacionales de la comunidad indígena –como la reciprocidad y la igualdad– pueden ocultar relaciones de explotación.

Este “espíritu” de la comunidad –con sus rasgos idealizados y reificados– se mantiene produciendo lo que llamo el “espejismo de la igualación”. ¿Cómo funciona este “espejismo”? Primero, es usado políticamente. Cuando este grupo étnico debe enfrentar al “otro” (la población mestiza con mayor poder económico, político, social) necesita crear una diferencia que fortalezca su identidad: el espíritu comunitario es uno de esos identificadores identitarios.

Segundo, mientras actúa este “espejismo de la igualación”, la realidad puede ser idealizada y las diferencias internas pueden ser legitimadas a través de la permanente construcción de un discurso étnico y de prácticas que permitan reforzar ese discurso, tales como las fiestas y los ritos de reciprocidad.

En este trabajo, propongo que este “espejismo de la igualación” tiene una influencia económica definitiva en el proceso migratorio de los indígenas otavaleños pues considero que está en la base de la migración empresarial exitosa de este grupo. La comunidad, entendida como un espacio desterritorializado y transnacional de construcción de relaciones basadas en el parentesco consanguíneo y ritual que actúan como relaciones económicas –y en esta medida como relaciones de clase– ha servido para sustentar el “éxito” empresarial de un sector de la población indígena otavaleña. Es esta forma de construcción de la comunidad transnacional –reforzada con prácticas rituales (celebración de fiestas, compadrazgo, etc.) la que permite la supervivencia exitosa de estos emigrantes de largo alcance. Por tanto, lo que intentaré es desvelar este

³ En la página web del Ministerio de Turismo del Ecuador, en la sección “Cultura ecuatoriana”, la imagen que la ilustra es de dos jóvenes mujeres indígenas de la zona de Imbabura (<http://www.vivecuador.com/html2/esp/cultura.htm>). Consultada 16/04/2004)

“espejismo de la igualación” y mostrar cómo relaciones de clase y relaciones de género, legitimadas como relaciones de “igualación”, actúan; y, señalar cómo este proceso ha generado una migración diferenciada de clase (emigrantes empresarios vs. emigrantes laborales) pero atravesada por elementos étnico-culturales.

Creo que es importante revelar que las relaciones de poder atraviesan también las relaciones étnico-culturales, que éstas son históricas y, por tanto, están en permanente cambio. Finalmente, el desvelar estas relaciones tienen una importancia política: el conocer las diferencias internas puede servir para construir una sociedad más democrática. Mostrar una unidad interna es útil para enfrentar a un poderoso “otro”. Sin embargo, se trata de algo más que solamente el “mostrar”; es también una cuestión de “construir” relaciones democráticas.

El lugar de la etnografía y con quiénes

¿Dónde?

Las comunidades donde realicé el trabajo etnográfico⁴ se encuentran ubicadas en la sierra norte del Ecuador, en el cantón Otavalo de la provincia de Imbabura, asentado en uno de los valles que forman los dos ramales de la cordillera de los Andes a su paso por Ecuador. Se encuentra a 90 km al norte de Quito, la capital del país y a 150 km. de la frontera norte.

El paisaje de esta zona es una combinación de tierras altas con grandes elevaciones, el Imbabura y el Cotacachi, de valles, de zonas quebradas, elevaciones menos pronunciadas, de lagos y de ríos. Las comunidades se ubican a lo alto de este paisaje: las diferencias altitudinales de la zona van desde 2600 msnm (comunidad de Quitugo) con temperaturas medias de 10-12 grados centígrados hasta los 3600 (comunidad de Huayrapungo) con temperaturas medias de 6-8 grados. La altura de la cabecera cantonal, Otavalo es de 2460 msnm.

En las zonas altas todavía es posible encontrar (2800-3800 msnm) áreas de bosque nativo y de vegetación de páramo, no así en las zonas bajas las cuales están destinadas en toda su extensión al cultivo.

¿Quiénes?

Las comunidades antes nombradas, administrativamente pertenecen a las parroquias San José de Quichinche y Otavalo del cantón del mismo nombre, en la provincia de Imbabura. Su población es básicamente indígena, lo que no excluye la importante presencia de población mestiza. A continuación, ofreceré un breve perfil demográfico de esta población, obtenido a partir de la información del VI censo de población y vivienda del año 2001.

El cantón Otavalo cuenta con una población de 90,188 habitantes, 43,368 hombres y 46,820 mujeres concentrada en edades menores a 44 años, pues hasta este rango la población llega al 80 por ciento. La ciudad de Otavalo y su periferia concentra el 49% de la población urbana cantonal; la población de las parroquias rurales del cantón Otavalo es ligeramente superior a la urbana (51%). Al interior del cantón Otavalo, la parroquia rural San José de Quichinche cuenta con una población de 7,318 habitantes; 3,658 hombres y 3,660 mujeres⁵.

Con relación a la “autoidentificación étnica”⁶ de la población de este cantón y parroquia, tenemos los siguientes datos:

⁴ La conforman 18 comunidades indígenas pertenecientes a los cantones Otavalo (16) y Cotacachi (2).

⁵ A pesar que las comunidades que este estudio comprende también están localizadas en el cantón Cotacachi y en otras parroquias, la información censal solo se refiere al cantón Otavalo y a la parroquia Quichinche pues allí se concentran la mayor cantidad de comunidades (14 de un total de 18).

⁶ En la boleta que se aplicó en el censo de 2001 se incluyó la pregunta “Cómo se considera: indígena, negro (afro-ecuatoriano), mestizo, mulato, blanco u otro”. Esta pregunta, en un inicio, se incluyó por demanda del movimiento indígena y tenía como objetivo acceder a información sobre la auto-adscripción étnica de la población.

En una comparación entre el total de población cantonal y la declaración de identidad étnica, se puede ver que en Otavalo, el 55.35% de la población se declara como indígena. Es el mayor porcentaje al nivel de la provincia (ver Anexo: Cuadro No. 1). En referencia a las parroquias, son las rurales del cantón Otavalo las que concentran esta variable: el 63.3% (31,602) de la población rural del cantón se declara indígena. Sin embargo, se debe mencionar que, de acuerdo a la nomenclatura del censo, en la periferia de la ciudad de Otavalo, el 22.4% también se declara indígena (INEC, VI Censo de Población y V de Vivienda, Noviembre 2001). En la parroquia San José de Quichinche el 17.1% se declara indígena (INEC, VI Censo de Población y V de Vivienda, Noviembre 2001).

En relación con esta misma variable, de acuerdo al sexo, tenemos que la tendencia es que más mujeres que hombres se declaren indígenas, la cual está en relación con la tendencia nacional (hombres: 48.7%; mujeres: 51.3%) (cfr. Cuadro No. 2)

Una variable importante a analizar es la que se refiere al idioma predominante en la zona de estudio. De acuerdo con la información censal, el 52.68% es de habla castellana y el 35.6% es bilingüe (castellano-kichwa) y el 11.08% es monolingüe kichwa (Ver Cuadro No. 3)

Si a las variables autoidentificación étnica e idioma que habla, se incorpora la variable de sexo, el dato a ponerse de relieve es la diferencia en lo que podríamos llamar el monolingüismo kichwa. Es decir, si tomamos en cuenta que el 19.7 por ciento de la población que se considera indígena en el cantón Otavalo, es monolingüe, de ese porcentaje, el 60.34% es población femenina.

Las principales actividades económicas de los kichwa otavalo de esta zona son la agricultura, la ganadería, la venta de mano de obra y la artesanía. De éstas, las agricultura y la ganadería está básicamente destinada al autoconsumo, mientras que las otras permiten un ingreso monetario. Cabe recalcar que la venta de mano de obra está relacionada directamente con la emigración a la ciudad de Otavalo, a Quito y fuera del país.

Los niveles de los índices de pobreza de la zona pueden ofrecernos una idea de la situación de estas comunidades: la desnutrición afecta al 68.3% de los niños de la parroquia Quichinche (la media nacional es 41.1); la pobreza en los niños es de 85.6 (nacional: 71.9); y niños que no asisten a la escuela 27.8 (nacional: 11.8).

La comunidad indígena-andina

La literatura que ha abordado el tema de la definición de la comunidad indígena de la región andina y de los Andes ecuatorianos es de larga data, extremadamente profusa y proviene de distintos ámbitos: académico, político, estatal, paraestatal, ONG, movimientos sociales, etc. y, tratar de rastrearla, desborda el objetivo de este trabajo. Sin embargo, debo mencionar que esta discusión se ha referido, en el caso ecuatoriano específicamente, a una forma de organización social y económica de los grupos indígenas pero siempre asociada a una forma de ocupación territorial. Es decir, las largas y tortuosas definiciones y discusiones han partido siempre de la amalgama de estos dos aspectos: la comunidad es igual a organización social más territorio.

A partir de esta confusión de base, los estudios realizados hasta la década de 1990 se ubicaban de acuerdo a dos tendencias básicas (Martínez, 2002:17): aquella que defiende la tesis continuista y pan-andina, que ve a la comunidad como una institución permanente e intocada del mundo andino y la tendencia que únicamente ve en la comunidad procesos de “desestructuración y proletarización cercana”.

Martínez (2002) identifica, además, las siguientes líneas en los estudios de la comunidad. Iturralde y Chiriboga (citados en Martínez, 2002: 20-21) hacen una diferencia entre comuna y comunidad, en la cual la primera estaría constituida primariamente por vínculos de parentesco, los cuales llevan a la constitución de la comuna y no al proceso contrario. La segunda, por el contrario, estaría referida básicamente a la “comunidad económica compleja, titular del dominio de los medios de producción” (Iturralde 1980, citado en Martínez, p. 20).

Esta perspectiva, en la cual el estudio de las comunidades se engloba bajo el concepto de comuna, privilegia el papel que cumplen hacia la sociedad capitalista sin llegar a explicar la especificidad de su

funcionamiento interno. Chiriboga, por su parte, usando el concepto de comuna, le atribuye roles de "legitimación de valores, modos y prácticas indígenas; representación política y defensa; gestión social de los recursos naturales fundamentales y de otros necesarios para la reproducción; y, cohesión social e ideológica que genera un sentimiento de identidad" (Chiriboga, 1984: 24 citado en Martínez, 2002:21). Uno de los problemas que genera esta confusión, es que las características de las comunidades indígenas, no resultarían propias de ellas, sino de cualquier "grupo de campesinos que se asocian para obtener determinadas ventajas económicas y socioculturales" (Martínez, 2002: 21).

Según Martínez, otra confusión presente en los estudios sobre comunidades ha sido la de inferir un proceso de comunalización por el hecho de organizarse en comunas. Desde esta perspectiva, trabajada por autores como Santana (1983) y Ramón (1981), las comunidades se conciben como instituciones milenarias "ya existentes en el mundo andino, en torno a las cuales se organiza no sólo la economía sino también el complejo mundo cultural andino (Martínez, 2002: 21) donde la reciprocidad, la complementariedad y la redistribución serían características inmanentes y ancestrales, además de "precondiciones para alcanzar un aprovechamiento de los recursos" (Ramón, 1981:89 citado en Martínez, p.21)

Otros autores como Almeida (1981), introducen elementos como la relación como un medio ecológico difícil y el desarrollo de lazos de solidaridad y apoyo ("patrones culturales de cooperación") que surgen en respuesta a las dinámicas que plantea el medio. Por otro lado, los estudios de Guerrero (1984), definen la comunidad enfatizando no en las dinámicas de ocupación del espacio sino en las relaciones sociales de producción, reproducción y de parentesco (Martínez, 2002:22-23).

Este recorrido por las definiciones históricas sobre la comunidad, y luego de analizar intentos más recientes de especificar qué es la comunidad indígena, Martínez sintetiza los elementos centrales referidos a las comunidades: "la tenencia comunal de algún recurso; conformada por grupos de familias que interactivamente enfrentan situaciones y necesidades concretas; presencia de relaciones de cooperación e interacción; las relaciones de parentesco conforman el tejido social..." (Martínez, 2002: 27).

Si bien el intento de Martínez por desmontar las concepciones ideológicas que han permeado los estudios sobre las comunidades es válido y útil pues nos plantea la necesidad de abrir la "comunidad" a los procesos históricos, me parece que su análisis no logra despojarse de ciertos elementos de "tradición": la posesión de algún bien comunal y la confusión que ya había señalado entre organización social y territorio. Entonces, la pregunta siguiente es cómo concebir una comunidad sin propiedad comunal, sin un territorio anterior a la "creación" de ese espacio, como un espacio de construcción de identidad y de relaciones económicas y a través de estos elementos identificar cómo se ha construido el "espejismo de la igualdad".

La comunidad "paradójica" de los kichwa otavalo

Según el diccionario de la Real Academia Española, una de las definiciones de paradójica es "figura del pensamiento que consiste en emplear expresiones o frases que envuelven contradicción"⁷. Es, en este sentido que utilizo la palabra paradójica en este trabajo, no como una figura del pensamiento, sino para dar cuenta de cómo la comunidad envuelve contradicción. Ahora bien, para dar cuenta de esa construcción paradójica de la comunidad, utilicé elementos tales como la constitución del territorio, acceso a bienes comunales, y la presencia de relaciones de cooperación para la producción y, elementos relacionados con las relaciones de parentesco y la organización para las fiestas.

En la tradición de los estudios antropológicos, generalmente, se asocia de manera casi mecánica personas con un lugar específico y, el tema de investigación se plantea sobre la base de esa asociación, aceptando de hecho, como algo "natural" el territorio donde se asientan esas personas, sin cuestionar cómo esa base territorial ha sido construida, como –de acuerdo a Gupta y Ferguson (1997)– "se ha hecho del espacio, un lugar"; es decir, cómo las percepciones de localidad y territoriales, en este caso de la comuna, han sido construidas social e históricamente.

La construcción del "lugar" en los términos de Gupta y Ferguson, para el caso de las comunidades que analizo está unida a dos elementos inseparables: al origen de estas comunidades y cómo acceden al

⁷ www.rae.es (consultada el 20/09/04)

territorio. Los testimonios recogidos en las entrevistas dan cuenta de un proceso de constitución del espacio que no guarda ninguna relación con esa visión de la comunidad como una forma organizativa natural y esencial del mundo indígena andino. Las comunidades de la zona de Otavalo tienen un origen real y concreto. Las diversas comunidades, las que los habitantes de ellas las identifican como tales se han ido formando en diferentes épocas y, generalmente, como respuesta a los procesos que las comunidades han debido enfrentar: las más antiguas son producto de la aplicación de las leyes de reforma agraria y, por ende, del proceso de disolución del sistema hacendario⁸; otras son producto de las intervenciones del Estado y sus programas sociales, educación y salud y políticas de desarrollo agropecuario; otras son producto de la presencia de proyectos de desarrollo y, finalmente, otras son producto del desmembramiento de comunidades más extensas o, aunque son raros los casos, de compra de tierras. En ninguna de las entrevistas que hemos realizado, encontramos alguna referencia a un origen milenario. El origen de las comunidades está en la memoria presente de los “comuneros”, es un proceso del cual pueden dar cuenta y si bien pueden o no tener confusiones sobre ese proceso, ese origen es un “hecho” cotidiano, o mejor dicho, la comunidad es un espacio que responde a su práctica cotidiana. La expresión “la comuna se hizo...” expresa ese proceso de construcción.

La comuna se hizo, en ese tiempo estaba por parcelar la propiedad, la hacienda de Muenala, ahí entraban los tenientes políticos, ahí como que venía para apoyar a que tenga el terreno los arrendatarios, *ahí entró la palabra comunidad*, el IERAC (Instituto Ecuatoriano de Reforma Agraria y Colonización) también ya dio un apoyo diciendo que esta comunidad de Muenala ya está parcelando el terreno. *Ahí se trató de escuchar la palabra comuna* (Entrevista J.Lanchimba).

También la comuna se hizo para que no pueda llegar otras personas de afuera, para que no compré esa propiedad de esa comunidad, por eso se hizo la comunidad, para tener una buena garantía, o sea para que garantice ahí como comunidad, por eso se conformó la comunidad para que no pueda ingresar otros compañeros de afuera. Antes en tiempo de juventud no había la palabra comunidad... Cuando salíamos a la ciudad, cuando preguntaba alguien de dónde son ustedes, decíamos que somos de sector de Muenala así decíamos, no decíamos soy de la comunidad de Muenala, esa palabra no sacábamos sino que decíamos soy de Muenala o soy del campo así sabíamos decir.

Cuando yo aún no entraba a la escuela me acuerdo poquito, no estaba formada aún la comunidad, cuando comenzó la escuela recién empezó a formarse la comunidad, no había ni agua ni luz, no pagábamos de nada, era así no más, después nos reunimos toda la gente y luego ya conversamos entre todos para hacer una comunidad, no había reuniones nada, cuando yo tenía unos cinco años y medio recién comenzó la escuela, nosotras somos las primeras que terminamos la escuela en la comunidad, después no había agua cogíamos de la vertiente y aquí vivíamos con lámparas de kéréx, así vivíamos (BMorán).

TPERUGAC: ...la comunidad de Agualongo también pertenecía a esta hacienda. Sí, de esta comunidad se fueron ahora ya estamos separados... Eran bastantes personas las que estaban en la hacienda y se fueron a vivir en Agualongo, otros en Quichinche, Larcacunga, Quillupamba, Rinconada, Gualsaquí, Moraspungo. Esas personas salieron a otras partes comprando los terrenos porque que no podían servir por el suficiente maltrato que recibían por los hacenderos, más al

⁸ La literatura sobre el sistema de hacienda en Ecuador es tanto o más amplia que la de comunidad. Las características básicas de ese sistema eran: grandes latifundios cuya producción estaba basada en la explotación de la mano de obra indígena asentada, generalmente, en los mismos terrenos de la hacienda o en zonas aledañas. A cambio del trabajo en la hacienda, el dueño del latifundio entregaba una parcela (conocida como “huasipungo”), además del derecho al uso de zonas de pastoreo y de zonas para recolección de leña para usufructo del “jornalero” y su familia. Este sistema fue abolido por la Ley de Reforma Agraria de 1964.

principio les había regalado el terreno que era plano entonces cuando salieron les quitaron todo diciendo que es bueno para trabajar con maquinarias y así se acabaron saliéndose otras partes. La comunidad no ha sido necesaria para solucionar el problema porque las personas se han salido más antes, el grupo de personas que se fueron no podían conversar el castellano con nadie y peor con los abogados. Cuando ya formaron el grupo, después si ha sido necesario la comunidad.

Por otro lado, la forma de acceso al territorio de las comunidades está directamente relacionada con ese origen. Como he señalado, se accede a la tierra después del proceso de Reforma Agraria, tanto por compra de tierras del Estado, como por la entrega de huasipungos. Esta forma es la más extendida. Ello ha implicado algunos efectos: primero, la inaccesibilidad a tierras comunales; es decir, la entrega de huasipungos supuso únicamente la entrega de lotes de tierra a los extrabajadores de las haciendas y nunca se contempló la entrega de tierras comunales. Segundo, la imposibilidad de “convertirse” en comunas; es decir, los huasipungueros no necesariamente debían ser una comunidad y/o cooperativa para acceder al lote entregado por el dueño de la hacienda, por tanto, no era necesario la conformación legal de comunas y/o cooperativas.

En el caso de algunas comunidades que accedieron a la tierra por venta de tierras baldías, y a pesar de que la ley de Reforma Agraria contemplaba el requerimiento de formar comunas o cooperativas para la entrega de la tierra, estas comunidades prefirieron la venta individual antes de formar comunas legalmente reconocidas.

Este proceso de acceso a la tierra, básicamente de manera individual, ha generado que en la zona, la comunidad indígena se construya sobre una base no necesariamente territorial, en el sentido de un espacio asignado a un ente reconocido, ya sea este reconocimiento de hecho o de derecho. Por tanto, el proceso origen-asentamiento territorial ha sido más bien completado a partir de la “asociación” de lotes individuales.

Posteriormente, el proceso de subdivisión de comunidades por presión demográfica o por la necesidad de acceder a recursos y servicios, ha seguido la misma lógica: un acceso individual a lotes de tierra cada vez de menor extensión.

Frente a este proceso de constitución de las comunidades y de acceso al territorio que hace referencia a condiciones concretas de desigualdad y, por ende, de relaciones de poder, varias veces durante el trabajo de campo, comprobando, además, la presencia de empresas agrícolas que poseen grandes extensiones de tierra en la actualidad, pregunté a varios “comuneros” porque el acceso a la tierra/territorio no era un elemento presente en las discusiones de las comunidades. No obtuvimos nunca una clara respuesta. Nos preguntamos entonces y me pregunto ahora ¿es posible una comunalidad sin territorio?

Otro de los rasgos imputados a las comunidades indígenas ha sido el de la cooperación para la producción, un elemento que, obviamente iba unido al acceso a tierras comunales pero que, sin embargo, podría darse en otros aspectos de la producción. En general, en las comunidades que abarca el estudio, la producción es una tarea que se la lleva a cabo individualmente o, con el apoyo del grupo familiar más cercano. El tamaño de los predios en propiedad de los comuneros permite un manejo familiar, un tamaño que no requiere de mayor inversión en mano de obra y, por tanto, que puede ser fácilmente suplido por la familia o, en ocasiones, con el contrato de jornaleros por día o por semana.

Las tareas de la supervivencia, es decir, el trabajo productivo destinado a la reproducción es, de esta manera, una cuestión que se resuelve individualmente y que no pasa, bajo ningún aspecto, por una resolución comunal. A pesar de que la agricultura y la ganadería siguen siendo las principales actividades económicas de la zona, parecería ser que éstas tienen sobre todo el fin de la reproducción familiar, es decir, que están destinadas al autoconsumo y a las obligaciones de retribución y a la participación en las fiestas; mientras que otras actividades económicas, como el empleo fuera de la comunidad, se han convertido ahora en la principal fuente de ingreso monetario y, en esa medida, la reproducción es aún más un problema individual.

“Entonces la gente que no tiene tierras aquí se asocia o se junta con las personas que tienen terrenos más grandes y ahí siembran al partido⁹. Algunos siembran partidos, algunos tienen terreno y sembramos solos para la casa, para las familias y lo demás sacamos al mercado”

“En familia, nosotros trabajamos, la comunidad a nosotros particularmente han prestado nada, nada, nosotros mismos todo, aquí para nosotros, para lo que sea...guaguas, solos, marido, guaguas así, trabajamos para bien de nosotros. En comunidad muy raras veces... mano pero algunitas si dan mano pero...pero así nosotros vuelta en cambio así a veces ellos piden”.

Ahora bien, si por un lado es evidente la ausencia de cooperación para la producción, o mejor dicha, no existe una práctica comunitaria en la producción sea ésta para el consumo o para el mercado, no sucede lo mismo cuando se apela al trabajo comunitario para la construcción u obtención de servicios: la construcción de una cancha de fútbol, de la escuela, de un camino, por ejemplo, es decir, de obras que van a beneficiar a todos, es una práctica más frecuente en las comunidades sin que ello signifique tampoco aceptación incondicional. En algunas comunidades, por ejemplo, las autoridades han debido imponer multas a quienes no participan en las mingas¹⁰.

Dentro de lo que podríamos llamar las prácticas de ayuda y/o cooperación tradicional, donde la ayuda prestada al familiar, vecino, compadre, etc. supone siempre la retribución de la ayuda y/o favor prestados, en el caso del trabajo comunitario de mayor alcance, no existe esa retribución y puede ser por eso que la convocatoria a ese tipo de trabajos sea cada vez más difícil de conseguir.

Pero es, talvez, en el espacio de la fiesta en donde se evidencia con mayor claridad cuáles son las prácticas de igualación de estas comunidades. El *aumento* y la *rama de gallo*, prácticas que podrían ser consideradas festivas, son ante todo, muestras de prácticas económicas. Y, al mismo tiempo, no son solamente festivas, ni económicas. Son una combinación de las dos. El *aumento*, por ejemplo, en términos estrictamente económicos podría ser considerado un préstamo con altísimo interés. Sin embargo, es más bien un “favor” que establece una relación y que crea, sobre todo, la obligación del pago o de la retribución. El *aumento* al establecer una relación actúa, casi siempre, como un regulador de las relaciones sociales, como un “igualador” en las relaciones de clase y cumple con el objetivo de amalgamar estas relaciones con relaciones personales y relaciones de parentesco.

La fiesta es, también, una empresa comunitaria en la que participan los miembros de la comunidad con aportes en dinero o en productos, especialmente en el caso de celebraciones como la fiesta de San Juan. Sin embargo, la fiesta acompaña al bautizo, al matrimonio, a la muerte, en cuyo caso la organización no solamente involucra a la familia, sino también al grupo familiar más amplio.

“En San Juan, ese tiempo hacían una fiesta de la rama de gallo, si, también se le daba dos, una gallina, un gallo o dos gallinas para que esa gallina misma siga creciendo, le hacían amarrar y daban a quien interesaba coger su gallo y para el próximo año entregaba. Entre ellos, entre la familia o yo que sé otra persona que tiene su voluntad, ellos pedían, decían que yo necesite que usted me de un gallo y yo para el próximo año yo le entregaré, pero organizadito, con familias, con su música, con comida, pero el que entregaba el gallo también igual tenía que entregar con su mediano que se llama, unas tazas enormes o sino con un castillo, plátano, naranja, pan, vino, un trago, piña, huevos, por cantidad.

Es en la creación y activación de esta red de relaciones sociales donde se activa la idea de comunidad. Una comunidad que maneja un cierto código compartido, no necesariamente explícito, que permite a todos sus

⁹ La siembra al partido significa un contrato de palabra entre el dueño de una parcela y quien lo va a cultivar, es decir, uno pone el medio de producción y el otro la fuerza de trabajo. El producto de la recolección se divide en partes iguales entre quienes participan.

¹⁰ Forma de trabajo colectivo para la realización de obras tanto comunitarias como familiares.

miembros tener prácticas que se saben compartidas, entendidas y respondidas por los demás miembros de la comunidad.

La comunidad, o la idea de comunidad, se construye principalmente sobre dos ejes: la ampliación de la red de relaciones sociales (por parentesco real o ficticio) y sobre la base de la reciprocidad, el intercambio y la retribución. El compadrazgo al ampliar la red de relaciones sociales supone también la posibilidad de acceder a bienes tangibles e intangibles, tales como productos de otras zonas ecológicas o, contactos con autoridades y sobre todo, permite a un bien importante: el prestigio. La práctica de la reciprocidad, intercambio, retribución, al generar la obligación de devolver, supone crear el espejismo de la "igualación". Como toda sociedad, la indígena es también una sociedad atravesada por conflictos, por diferencias y por desigualdad. Sin embargo, tanto la práctica del compadrazgo como la de la reciprocidad, son mecanismos que permiten invisibilizar esas diferencias, esas desigualdades y crear ese espejismo.

La comunidad paradójica y la emigración

D. Kyle (2000) y L. Meisch (2002), han dado cuenta del éxito empresarial de los kichwa otavalo, considerándolo un caso notorio de adaptación a la globalización. El éxito de este grupo, según estos autores, se debe a que han sabido insertarse en el mercado internacional mediante la comercialización de productos "étnicos": artesanías, música folclórica y el turismo. El comercio de artesanías y de música ha llevado a este grupo, desde hace 30 años, bastante más lejos de las fronteras nacionales: Europa, Estados Unidos, América Latina, Asia no son continentes desconocidos para este grupo étnico. El turismo, por su parte, ha convertido a Otavalo en un centro turístico de gran importancia en Ecuador y en América del sur. Meish afirma que los kichwa otavalo se han tomado la ciudad de Otavalo a través de la instalación de negocios de artesanías, servicios turísticos, servicios de transporte de mercadería, etc. y desde hace cuatro años, también por medio de la alcaldía pues uno de sus miembros es actualmente su alcalde.

Kyle y Meisch insisten que este proceso ha generado un fuerte proceso de diferenciación. Meisch lo enuncia; Kyle, por medio de la comparación de dos comunidades, una principalmente agrícola y otra artesanal, ilustra como los cambios económicos en Otavalo han creado profundas desigualdades entre quienes han tenido acceso a la tierra o al comercio y quienes no. Sin embargo, parecería ser que el "éxito" de los kichwa otavalo obscurece esa diferenciación. Una diferenciación que, por supuesto, tiene historia.

El proceso de comercialización de artesanías se inicia alrededor de los años 70, y su creciente éxito provoca que las comunidades vivan un proceso de especialización: dejan de ser comunidades agrícolas-artesanales para convertirse en comunidades exclusivamente artesanales. Aquellas comunidades que no se insertan en la lógica del comercio siguen siendo comunidades agrícolas básicamente. Esta especialización en la producción significa una inserción distinta en el mercado nacional e internacional y, por tanto, genera ya un fuerte proceso de diferenciación.

Ahora bien, ¿cuál es la base productiva del éxito? Como podemos suponer, la figura del comerciante no necesariamente coincide con la figura del productor. Cuando esto sucede, el productor acude al trabajo de su familia tanto nuclear como ampliada para cubrir las demandas de producción. En este caso, la extracción de ganancia se da por dos canales: las condiciones laborales y salariales del productor hacia los miembros de la familia pues éstas generalmente no cumplen los mínimos legales, por el empleo de menores de edad y por las jornadas sin horario; y el otro canal es del comerciante al productor pues el pago por los productos artesanales será mínimo frente al valor de esos productos en los mercados nacionales e internacionales.

Cuando la figura del productor coincide con la del comerciante se utilizan los mismos mecanismos antes descritos, es decir, el trabajo de la familia ampliada en las mismas condiciones antes mencionadas: bajos salarios (en el caso de que éstos se paguen), largas jornadas, empleo de niños¹¹.

En los casos antes analizados, la "comunidad" juega un rol diferente: el productor acude a la familia nuclear y ampliada que generalmente es de base comunal, pero no necesariamente. Es decir, el productor puede acudir a su familia ampliada en otras comunidades. El comerciante, por su parte, acude a sus lazos de

¹¹ Si bien los niños no necesariamente son empleados en las tareas artesanales, ellos se dedican a suplir el trabajo doméstico: cuidado de hermanos menores, cocina, aseo, cuidado de animales menores, etc.

parentesco real y ficticio de manera inter-comunal para adquirir la mercadería necesaria. El productor-comerciante, por lo general, tiene una base más comunal; es decir, los pequeños talleres se ubican en una misma comunidad y es en donde se recluta la mano de obra.

Esta es la base, descrita muy esquemáticamente, que ha permitido el “éxito” de los kichwa otavalo. ¿Es muy pretencioso afirmar que es un éxito de los kichwa otavalo en su totalidad? Por supuesto que lo es. Es el éxito de un empresariado indígena –una elite- que ha tenido el mérito de aprender a comerciar con la etnicidad, sobre la base de extraer ganancias gracias a la recreación de una de sus formas de organización social: la comunidad. Pero, esta recreación de la comunidad no tiene límites territoriales y es una de las claves para entender cuál es la relación con la emigración.

Como se conoce, todo proceso migratorio se inicia gracias a la activación de redes, básicamente familiares, las cuales sirven como ayuda, apoyo, referencia en el establecimiento inicial. En el caso de los kichwa otavalo, se da un proceso similar y, sin embargo, diferente. En el caso de estos empresarios indígenas transnacionales, no se trata de vendedores de fuerza de trabajo, sino de empleadores de esa mano de obra, quienes activan esas redes familiares pero no para brindar ayuda, apoyo, referencia para quienes llegan después, sino para recrear la base productiva de base comunal y, en esa medida, han generado un proceso migratorio diferente.

Los empresarios transnacionales kichwa otavalo, acudiendo a relaciones de parentesco real o ficticio, reclutan emigrantes como mano de obra “contratada” para su servicio como vendedores ambulantes de artesanías y discos de música folclórica. A cambio de la inversión del empresario en el pasaje, el emigrante no percibe salario hasta que cancele ese valor. El tiempo en que lo hace puede variar de acuerdo al “contrato” que suscriba, el cual se firma antes de partir y contempla no solamente la obligación de cancelar en trabajo el valor del pasaje sino también se estipulan las horas de trabajo diario¹². En la práctica, el tiempo que toma pagar ese pasaje se extiende por meses y a ese descuento se suma los costos de alimentación y vivienda que, en un principio, y mientras dura la deuda del boleto aéreo se suponía estaba a cargo del empresario; es decir, el emigrante no tiene acceso a su “salario” sino varios meses después¹³.

De otro lado, las motivaciones del emigrante “contratado” son las mismas que cualquier otro emigrante: acceder a un mejor ingreso, aunque en el caso de los kichwa otavalo, esta motivación tenga además cierto componente de “tradicón”: la emigración para el comercio es algo cotidiano para estas personas y, seguramente, antes ya otros miembros de su grupo han viajado. Además, se asienta sobre la confianza de las relaciones de parentesco real o ficticio. Cuando estos emigrantes regresan, su situación económica es igual o peor comparada con la de antes de la partida y, sin embargo, puede ser que nuevamente intenten una aventura de este tipo. En otros casos, estos emigrantes logran desconectarse de las redes de los empresarios y se convierten en vendedores de fuerza de trabajo, como otro emigrante. Y, en el mejor de los casos, luego de pasado algún tiempo, él mismo puede convertirse en “empresario” aunque mantenga lazos con quien lo llevó la primera vez.

Al proceso descrito anteriormente lo podríamos llamar el de la emigración étnica. Sin embargo, a partir de 1999, después de la crisis financiera de Ecuador, cuando se inicia una nueva ola migratoria, esta migración étnica toma un nuevo rumbo o, mejor dicho, se generan otras formas de emigración. La crisis de 1999 que luego conduce al proceso de dolarización afectó gravemente a la economía ecuatoriana y, por supuesto, al comercio artesanal. Es frecuente oír en la actualidad en el mercado de Otavalo, principal feria artesanal de Ecuador, las quejas por la falta de compradores, por la ausencia de visitantes. Pues bien, este proceso afectó también al de la emigración y en la actualidad, los kichwa otavalo son emigrantes, vendedores de fuerza de trabajo. Es decir, en el otro modelo de emigración también eran vendedores de fuerza de trabajo pero lo eran para empresarios de su propio grupo étnico; ahora lo son para empresarios del lugar de destino y básicamente se emplean en el sector agrícola. Otro rasgo importante es que este modelo de emigración incluye la emigración de mujeres, un rasgo muy raro en el caso anterior. También en este caso, el proceso migratorio se inicia por contactos de familiares pero adquiere la lógica del contacto, ayuda, referencia inicial.

¹² Un contrato firmado en Otavalo ante un abogado, al que tuve acceso, establecía que el emigrante se comprometía a trabajar diez horas diarias como mínimo y si el trabajo lo demandaba, más horas aún

Si se van mucho, se van señoritas,
se van así ya casados también con todo
su mujer, todo se van.

E1: Y adónde se van?

JM: A Europa, allá se van, por eso es
que la comunidad está solo, está
desorganizado, no puede como trabajar
como es debido, no pueden hacer un
adelanto.

Saliendo fuera de país ahí también sin
atinar por no saber leer se sufren,
así mismo un compañero de abajo se
salio a Europa, allí se había chocado
con carro, de eso los familiares se
sufren con penas.

se activan esas redes familiares la base productiva fundamentada en relaciones de parentesco se reproduce en ultramar

Conclusiones

1. La comunidad indígena, en la zona objeto de este estudio, es un juego que se mueve en dos niveles: uno que hace referencia al lugar de habitación, al lugar de residencia, al lugar donde se llevan a cabo las prácticas cotidianas de subsistencia, de reproducción vital como social. Es el lugar de la familia nuclear, el lugar de la chacra, y de las celebraciones vitales. Pero la comunidad es también un espacio sin referente territorial, donde se recrea de manera vital, el propio concepto de comunidad, el espacio donde se amplían las relaciones de parentesco, donde se encuentra al “padrino”, el lugar donde se activan los lazos de reciprocidad y donde se produce aquello que hemos llamado el lugar de la igualación. El lugar de la igualación hacia el interior de las comunidades, pero de diferenciación hacia el “otro”.
2. Estas comunidades, al no haber dispuesto históricamente de bienes comunales, han debido buscar formas de crear esa idea de comunidad. Esas formas son, básicamente, prácticas de cohesión social. La idea de la comunidad como un espacio para la práctica económica colectiva no está presente en la zona: la reproducción económica es una empresa individual.
3. Es necesario preguntarse, además, el papel que la hacienda ha jugado y juega en la construcción del espacio comunitario. Muchas de las que ahora son comunidades indígenas nacen de la entrega de huasipungos y están actualmente rodeadas por grandes propiedades en donde se vende la fuerza de trabajo. ¿Qué efecto tiene aún hoy la presencia de las haciendas en el imaginario de las comunidades indígenas?
4. La identidad de la “igualdad”>>> el espejismo de la igualación hacia el interior.

Este trabajo, bajo ninguna perspectiva, desconoce la validez y sobre todo, las consecuencias políticas del éxito de la migración otavaleña pues ésta les ha situado en posiciones de poder en los campos económico, político y cultural. Los indígenas Otavalo pueden afirmar ahora que han desplazado a los “blancos” y “mestizos” de la ciudad de Otavalo; pueden decir que han “reconquistado” una ciudad que una vez fue suya. Los Otavalo pueden enviar a sus hijos/as a mejores escuelas, pueden acceder a una mejor dieta alimenticia; pueden viajar a cualquier lugar del mundo con más facilidad que cualquier mestizo de clase media de la provincia, aún del país; y, pueden dialogar *vis á vis* con el presidente de la República, con los ministros o con cualquier otra persona de los sectores oficiales. Pero, este no es un logro de los Otavalo por sí mismos, es un logro que debe ser compartido con el movimiento indígena nacional.

ANEXO

Cuadro No. 1

Provincia: Imbabura			
Cantón	Población total	Población que se declara indígena	%
Ibarra	153,256	13,680	8.9
Antonio Ante	36,053	6,606	18.3
Cotacachi	37,215	13,879	37.3
Otavaló	90,188	49,927	55.35
Pimampiro	12,951	1,833	14.15
San Miguel de Urququí	14,381	1,061	7.4
Total población	344.044	86.986	

Fuente: VI Censo de Población y V de Vivienda, noviembre 2001

Elaboración: este estudio

Cuadro No. 2			
Provincia: Imbabura			
Cantón Otavaló			
Parroquia	Total	Hombres	Mujeres
Otavaló	7,129	3,274	3,855
	100	45.93	54.07
Periferia	11,196	5,429	5,767
	100	48.49	51.51
Parroquias rurales:	31,602	15,080	16,522
		47.72	52.28
San José de Quichínche	5,428	2,701	2,727
	100	49.76	50.24

Fuente: VI Censo de Población y V de Vivienda, INEC, Noviembre 2001

Elaboración: este estudio

Cuadro No. 3

Idioma que habla, a nivel cantonal				
Categorías	Número	%	% acumulado	
OTAVALO				
Solo español	46566	52.68	52.68	
Lengua nativa	9797	11.08	63.76	
Extranjero	134	0.15	63.91	
Español nativa	31512	35.65	99.56	
Otro	388	0.44	100	
Total	88397	100	100	

Resumen Provincia				
Solo español	269671	79.93	79.93	
Lengua nativa	15425	4.57	84.5	
Extranjero	491	0.15	84.65	
Español nativa	50383	14.93	99.58	
Otro	1423	0.42	100	
Total	337393	100	100	

Fuente:

www.inec.gov.ec;

procesado con

Redatam+G4

Elaboración más de un año.