

Linda D'Amico

**Etnicidad y globalización:  
las otavaleñas en casa  
y en el mundo**



**FLACSO**  
ECUADOR



**ABYA  
YALA**

© 2014 Flasco Ecuador; Ediciones Abya Yala  
Impreso en Ecuador, julio 2014  
Cuidado de la edición: Unidad Editorial de Flasco Ecuador  
La traducción al español fue realizada por  
Álvaro Hugo Alemán Salvador PhD

Originalmente publicado como *Otavalan Women,  
Ethnicity, and Globalization*  
© Editorial de la Universidad de Nuevo México, 2011  
Todos los derechos reservados.  
Impreso en los Estados Unidos de América

ISBN FLACSO: 978-9978-67-417-8  
ISBN Abya-Yala: 978-9942-09-184-0

Flasco Ecuador  
La Pradera E7-174 y Diego de Almagro, Quito-Ecuador  
Telf.: (593-2) 323 8888 Fax: (593-2) 323 7960  
www.flasco.edu.ec

Ediciones Abya-Yala  
Av. 12 de Octubre 14-30 y Wilson, Quito-Ecuador  
Telf.: (593-2) 250 6247 Fax: (593-2) 250 6267  
www.abayayala.org

---

D'Amico, Linda

Etnicidad y globalización : las otavaleñas en casa y en el mundo /  
Linda D'Amico. Quito : FLACSO, Sede Ecuador :  
Ediciones Abya-Yala, 2014

267 p. : fotografías y mapas

ISBN: 978-9978-67-417-8

INDÍGENAS ; OTAVALEÑOS ; MUJERES INDÍGENAS ;  
PEGUCHE ; ECUADOR ; ANTROPOLOGÍA CULTURAL  
Y SOCIAL ; IDENTIDAD CULTURAL ; GÉNERO ;  
GLOBALIZACIÓN ; LEMA, ROSA ; PARSONS, ELSIE  
CLEWS.

305.8 - CDD

---



En la serie académica Atrio se publican libros previamente evaluados por pares anónimos.

# Índice

Agradecimientos . . . . .	11
Introducción . . . . .	15
<b>Parte I</b>	
<hr/>	
<b>Capítulo I</b>	
<b>Rosa Lema, Elsie Clews Parsons y yo en Peguche: etnicidad de género, interculturalidad y metodologías feministas . . . .</b>	<b>21</b>
En la encrucijada con Rosa Lema . . . . .	21
Otavaleños, Otavalo, Peguche y las interculturalidades . . . . .	24
Situándome en Peguche . . . . .	31
Actualización sobre Peguche luego de sesenta años . . . . .	32
Prácticas transculturales e interculturales . . . . .	34
Metodologías feministas, interculturales y humanísticas . . . . .	36
<b>Capítulo II</b>	
<b>La globalización de género en Peguche, 1940 y 1941: Rosa Lema y Elsie Clews Parsons . . . . .</b>	<b>45</b>
Comienzos favorables . . . . .	45
Recuperando sus historias . . . . .	47

El <i>encuentro</i> : trabajo de campo de Parsons en Peguche (explotación de una rica genealogía antropológica) . . . . .	57	Peguche e Ilumán, 1992: la limpieza ritual de Gladis . . . . .	133
Etnicidad, género y cambio cultural . . . . .	59	El enfoque híbrido de Mamá Rosa para lograr el bienestar: transculturalidad, poder y religión . . . . .	139
“Ruego al lector que... se dé cuenta de que <i>blanco e indígena</i> no se refieren a sangre sino a estilos de vida” (Parsons, 1945: 1) . . . . .	61	Interpretando rituales y los valores que encarnan . . . . .	148
Vida y obra de Elsie: el desarrollo de un clásico . . . . .	64	<b>Capítulo V</b>	
Rosita y Elsie . . . . .	71	<b>Costumbres alimenticias otavaleñas</b> . . . . .	153
Las contribuciones de Parsons a la antropología andina . . . . .	75		
<b>Capítulo III</b>		Cultivando redes sociales y espirituales a través de la cocina, la agricultura y los rituales . . . . .	153
<b>Rosa Lema en la ciudad de Nueva York,</b>		Geografía, cultígenos nativos y no-nativos, dieta y etnicidad. . . . .	156
<b>noviembre de 1949: <i>indigenismo</i> reinventado</b> . . . . .	77	El poder de la alimentación según Mamá Rosa y el cambio en Peguche . . . . .	165
		Peguche, 1940-1964: la historia de vida de Luz . . . . .	170
“Me invitaron gracias a <i>mi</i> trabajo” . . . . .	77	La ejecución de la <i>parva</i> y la importancia de las relaciones sociales: Peguche después de la cosecha, julio de 1990 . . . . .	180
Otavalo prehispánico . . . . .	81	Peguche, noviembre de 1993: cocina ritual y alimentación de los muertos . . . . .	184
Otavalo colonial . . . . .	82	Sabores de identidad y cambio . . . . .	190
Independencia: la república emergente . . . . .	85		
Otavalo y la globalización en el siglo XX: el surgimiento del <i>indigenismo</i> como antídoto “moderno” del “subdesarrollo” . . . . .	89	<b>Capítulo VI</b>	
Mamá Rosa en la ciudad de Nueva York. . . . .	97	<b>Diseñando identidades transculturales en los mercados</b> <b>locales y globales</b> . . . . .	195
Un viaje sin precedentes: su historia . . . . .	98		
“Todos son amables conmigo” . . . . .	99	Peguche, Otavalo y más allá . . . . .	195
Repercusiones de su historia . . . . .	107	La feria . . . . .	196
		Alternando la historia con sus relatos: la feria indígena y Otavalo como “el valle de amanecer” . . . . .	205
<b>Parte II</b>		Peguche, 1992-1997: las flores de Marta . . . . .	208
		Peguche, 1989-1990: el ascenso de Ana en los negocios y el hogar . . . . .	213
<b>Capítulo IV</b>		Un encuentro transcultural con Isabel junto a una protesta contra la globalización: Barcelona, España, junio de 2001 . . . . .	217
<b>Construcción cultural del lugar</b> . . . . .	111	Barcelona, España, 2001: Isabel y las fuerzas macroeconómicas que la llevaron allí . . . . .	219
		Identidades anidadas en espacios transculturales . . . . .	224
Cómo las otavaleñas integran las montañas, la historia, los cuentos populares, la cosmología y el bienestar a través de la práctica . . . . .	111		
Leyendas duraderas: la base del bienestar en el paisaje andino . . . . .	121		
Ilumán, 1991: la piedra de María . . . . .	126		
Peguche, 1993: el arcoíris y la sirena de Marta . . . . .	129		

New York, New York, 1997-1999: Ricardo, Juana y otros . . . . .	227
Granada, España, 2001: Lourdes, Luciana, Marta y Pacarina . . . . .	233
De regreso al futuro: viviendo la historia en reversa por medio del canto . . . . .	237
Etnicidad de género a través del tiempo y los continentes. . . . .	242
<b>Epílogo</b> . . . . .	251
Posdata, marzo de 2010 . . . . .	254
Posdata final, diciembre de 2010 . . . . .	257
<b>Bibliografía</b> . . . . .	259

*Para Peonia y Ezra*

# Agradecimientos

Este libro está parcialmente basado en una investigación de doctorado de la Universidad de Indiana-Bloomington, financiada por las becas de la Organización de Estados Americanos (1989-1990 y 1991-1992), una de investigación Fulbright (1990-1991) y la beca de investigación del Centro sobre el Cambio Global y la Paz Mundial de Indiana, de la Universidad de Indiana. El libro se financió, también, con la beca posdoctoral Wenner-Gren (1999) para investigación en Nueva York y Pennsylvania rural, y la beca de la Facultad de la Universidad Estatal de Winona (2001) para la investigación en Granada y Barcelona, España. Estoy agradecida por el generoso financiamiento proporcionado por estas instituciones, el cual permitió llevar a cabo mi trabajo a lo largo de estos años.

Además, agradezco el apoyo, en Ecuador, del Instituto Otavaleño de Antropología, la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO), la Comisión Fulbright en Quito, y la Oficina de la Organización de Estados Americanos. Los bibliotecarios de la Sociedad Filosófica Estadounidense de Filadelfia fueron de gran ayuda en la apertura de los documentos de Elsie Clews Parsons, al igual que el archivista Richard Hourahan de la Sociedad Histórica de Rye, Nueva York, donde están almacenados los documentos de la familia Parsons. Conjuntamente, Carolina Mosquera localizó gentilmente las fotos del viaje de Galo Plaza y Rosa Lema a Nueva York en los archivos de la Fundación Galo Plaza en Quito y Zuleta. Los bibliotecarios de la Biblioteca Nacional de Madrid también ofrecieron su generosa ayuda para la localización de documentos sobre la exposición de

1892; así como también colaboraron conmigo Kendall Larson, de la Biblioteca Kruger de la Universidad Estatal de Winona, y los bibliotecarios de la Biblioteca Pública de Nueva York.

Estoy en deuda con mi antigua profesora Anya P. Royce, por su generoso apoyo y asesoramiento intelectual a través de los años. Joanne Rappaport ha sido un modelo a seguir y una amiga que continúa apoyando las oportunidades para la creatividad a partir de becas y contribuciones. Jeanette Sherbondy me introdujo a los Estudios Andinos, Lawrence Carpenter fue un profesor de quichua inspirador, John McDowell me enseñó cómo las historias de la gente son importantes, y Geoffrey Conrad me abrió al mundo de la arqueología andina. Bonnie Bird Kendall me mostró la posibilidad de la antropología como una forma de vida. Los revisores anónimos de la editorial de la Universidad de Nuevo México me proporcionaron valiosas opiniones para la reorganización del manuscrito, mientras que Rosemary Zumwalt, Regna Darnell y Quetzil Castañada contribuyeron con sugerencias importantes y motivación durante las primeras versiones. Kathleen Fine y Marc Becker me desafiaron a transformar piezas dispares en un trabajo coherente. Adicionalmente, Paul Stoller me introdujo a los estudios transculturales como parte de la antropología humanística, mientras que los comentarios y la asistencia editorial de Peonia Vázquez D'Amico y Mary Ellen Fieweger han hecho posible la realización de este libro. Niamichia Fernández ofreció valiosas opiniones durante las reuniones de la Sociedad Internacional para el Estudio de la Religión, la Naturaleza, y la Sociedad en Morelia, México, en 2007. Además, Peonia y Ezra Vázquez D'Amico me ayudaron a seleccionar y editar fotos, mientras que Dan Burman y los estudiantes del Centro de Recursos Profesionales, Universidad Estatal de Winona, digitalizaron mis diapositivas y fotos instantáneas. Peonia contribuyó con su talento creativo en la elaboración de los mapas. Los editores de la Universidad de Nuevo México me ofrecieron su generoso apoyo para llevar este proyecto a término. Un agradecimiento especial a Elizabeth Albright y Marie McHarry. En esta edición en español, hay que agradecer al Dr. Álvaro Alemán, por sus destrezas lingüísticas y literarias en traducirlo, y a la Dra. Alicia Torres, por incluir este libro en las ediciones de FLACSO, junto con Pepe Juncosa en Abya-Yala. Nadesha Montalvo Rueda y Bolívar

Lucio me apoyaron para completar la edición ecuatoriana. Finalmente, hay que reconocer la subvención de la embajada de los Estados Unidos, que facilitó la traducción.

Mi amistad con Rosa Lema enriqueció mi vida y me ayudó a enmarcar gran parte de este estudio. Como colaboradora, constantemente me ofreció múltiples perspectivas con respecto a su relación con Elsie Clews Parsons en 1940 y 1941, cuya esencia hizo posible un diálogo transcultural y feminista que abarca varias generaciones. La generosidad de su espíritu, sin duda, también abrió otras puertas para mí y mis hijos en el pueblo de Peguche, Otavalo, en Ecuador. Todos los amigos y conocidos que encontramos durante más de ocho años en ese país continúan enriqueciéndonos de formas inenarrables, y estoy extremadamente agradecida con una gran cantidad de personas, demasiadas para ser nombradas sin correr el riesgo de olvidar a alguna. Sin su ayuda, nunca hubiese tenido acceso a las historias ricas y complejas que conforman y aportan sentido a sus vidas. Tengo que agradecer a Mercedes Cotacachi y a su hermano Rafael Cotacachi, quienes me instruyeron en quichua. También quiero agradecer a Arvelio García-Rivas, quien apoyó mis ideas mientras me encontraba trabajando para la UNESCO, y a mis numerosos colegas en el Departamento de Educación Bilingüe Intercultural (DINEIB), por ser abiertos y cordiales con respecto a la colaboración intercultural mientras trabajamos juntos en las comunidades indígenas en todo el Ecuador. Esas experiencias agudizaron mis habilidades y me enriquecieron.

También agradezco a Peter Henderson, Ralph Townsend, Troy Paino, Yogesh Grover, Colette Hyman, Tamara Berg, April Herndon y otros colegas de la Universidad Estatal de Winona por haber leído o apoyado varias versiones de este trabajo. Sus comentarios fueron muy valiosos para mí. Otros amigos que me proporcionaron apoyo incondicional a través de los años incluyen a Cavery Bopaiah, Betti Sachs, Leonore Cavallero, Carlos Zorrilla, la familia Dexter, Sandra Statz, Diego Falconi, Geovanni Paz, Anga Miller (y su familia), Mieke de Vet, Kathy Siebold, Bob Dover, Carl Ziegler, Marshall Becker, Judith Olmstead, Katie Pastel, Shahyar Daneshar, Beckry Abdel-Magid, Juile Chiasson, Bruno Borsari, Joan Schnabel, Jeff Falk, John Campbell y Gloria McVay.

Debido a la herencia italiana de mi padre, tuve la suerte de aprender cuando niña sobre algunos de los deleites de las diferencias culturales. Mi madre, Helen Wallin D'Amico, quien falleció en 2008, estaría feliz de saber que completé este trabajo. Su trayectoria fue inusual para una mujer nacida en 1919. Desde temprana edad y durante toda su vida buscó y tomó ventaja de oportunidades educativas. Trabajó para el Departamento de Estado de Estados Unidos, en diversas capitales de Europa durante la Segunda Guerra Mundial, y reinventó profesiones (incluyendo su trabajo como asistente ejecutiva de Alfred Kinsey) antes de casarse con mi padre, en París, en 1949. Más tarde trabajó como profesora y especialista en lectura y, después de jubilarse, como periodista. Durante toda su vida le encantaron los viajes, los barcos, los amigos y apoyar las artes. Abrió caminos que ayudaron a crear posibilidades para mí y mi generación. La segunda esposa de mi padre, Diane Huszagh D'Amico, también me mostró las oportunidades para la creatividad de las mujeres profesionales, ya que pasó de profesora a arqueóloga, de arqueóloga a abogada, y de abogada a profesora nuevamente, durante el tiempo que la conocí.

Mis hermanos han sido mis grandes apoyos durante los momentos difíciles de mi vida, y le ofrezco a Antonia Demas, Dawn Gable y Bill D'Amico mi agradecimiento especial. Mi ex marido Efraín Vázquez Sánchez se aseguró de que supiera hablar bien el español y me mostró el camino hacia la cultura mexicana. Mis hijos, Peonia y Ezra, fueron amorosos compañeros durante nuestra prolongada estancia en Ecuador. Con ellos, la cadencia del trabajo de campo simplemente se transformó en el ritmo, las alegrías y los desafíos de la vida cotidiana. Sus espíritus generosos, su amor, su apoyo continuo y sus continuas críticas me han motivado a realizar este trabajo.

# Introducción

El tiempo de mi estadía en Ecuador (1989-1997) coincidió con el recrudescimiento de la reestructuración global y el surgimiento del movimiento indígena (Moreno y Figueroa, 1994; Selverston-Scher, 2001; Whitten, 2003). Durante este período, fui testigo de prácticas que aumentaron la interconexión global, disminuyeron distancias, y dieron lugar a un rápido intercambio de ideas, personas, bienes, información y tecnologías. Específicamente, mis vecinos en Peguche, un pueblo indígena en los Andes del norte, se vinculaban regularmente con docenas de países a través del comercio, medios de comunicación y familiares en el extranjero. Muchos respondieron a los nuevos retos y oportunidades acompañando sus habilidades interculturales con aptitudes pertinentes al siglo XXI.

Al familiarizarme con la vida cotidiana en Peguche y su relación con las tradiciones regionales, nacionales y mundiales, fue fácil reconocer la superposición y mezcla de diversos marcos culturales. Empecé a ver la sabiduría nativa de Otavalo como dialéctica, no solo entre los otavaleños, sino también uniéndose a ellos otros ecuatorianos y personas de orígenes extranjeros. Interactué con otavaleños repetidamente en diversas situaciones sociales que nos desafiaron a cambiar y adaptarnos a nuevas condiciones. A lo largo de nuestras vidas, que se desplegaban, empecé a entender cómo la esencia de la etnicidad se basa en las relaciones que tienen que ver con las especificidades culturales, sociales, geográficas e históricas que se improvisan para cumplir con las exigencias de realidades cambiantes. Esas historias se entrelazan en este libro.

En particular, mi amistad con Rosa Lema me ofreció una oportunidad casual para retomar un diálogo iniciado en 1940 sobre mujeres, orígenes étnicos y cambio. Ella estaba ansiosa por volver a contar sus recuerdos de “la señora Elsie”, Elsie Clews Parsons, cuyo trabajo de campo en Peguche, con Lema, fue la base para el desarrollo de la antropología feminista y los estudios étnicos. Mi estudio es un testimonio de la superposición de la vida de estas mujeres. Tal como se sostiene en el libro, algunos de los detalles y consecuencias de sus trabajos y prácticas vanguardistas proporcionaron modelos culturales nuevos que otros utilizaron como una base sobre la cual construyeron de forma creativa en respuesta a los fenómenos de globalización de finales del siglo XX.

Comienzo con el seguimiento de la vida de una persona extraordinaria como una forma de comprender mejor los procesos de la globalización en relación con el género. Nacida en 1908, la vida de Rosa Lema coincidió con la mayor parte del siglo XX y cuenta la historia de una mujer indígena que enfrentó retos y buscó oportunidades de manera activa en las esferas tanto pública como privada de su vida. Siguiendo la historia personal de Rosa Lema, también soy capaz de describir el aumento de la interculturalidad como una ideología indígena, no solo en respuesta a los procesos de globalización, sino también como teoría y reconocimiento de que los diferentes grupos culturales tienen mucho que aprender unos de otros. Esta teoría hace hincapié en la multidireccionalidad de los cambios culturales, y reconceptualiza estrategias para lograr una sociedad inclusiva y más equitativa.

Efectivamente, el más importante (y fortuito) pilar en la elaboración del marco general de este libro fue mi camino hacia Rosa Lema (a quien conozco como Mamá Rosa). Sus constantes rememoraciones de Elsie Clews Parsons en 1940 y 1941 y su continua insistencia en mi colaboración con la escritura de una actualización antropológica de Peguche me obligaron a pensar en las consecuencias de la antropología en el contexto de la globalización. El hecho de que la historia de Mamá Rosa se enreda con la vida y obra de Parsons, una de las madres fundadoras de la antropología, es providencial. Su relación era un presagio de otros tipos de interacciones sociales que proliferaron en Peguche en el cambio de milenio. De

hecho, Parsons eclipsó mi relación con Mamá Rosa de muchas maneras. Al redescubrir la obra de Parsons con Mamá Rosa, aprendí métodos interculturales y feministas que han demostrado ser cruciales para establecer conexiones. Terminé por tomar muchos puntos de su trabajo, además de tener la oportunidad de documentar nuevamente las narraciones, perspectivas y enseñanzas de Mamá Rosa. Esta etnografía tiene en cuenta algunas de las complejidades históricas y metodológicas que sacan provecho unas de otras. Al hacerlo, aprendí no solo nuevas formas de conocimiento, sino también algunos procesos para la adquisición de ese conocimiento. Por lo tanto, este libro muestra algunas de las posibilidades que las empresas interculturales ayudaron a crear y es un tributo a la relación fundamental entre Parsons y Lema, la cual constituye una extraordinaria visión a futuro de las maneras en que los procesos interculturales encarnan y sustentan realidades transnacionales. Redescubrir la voz de Rosa Lema también contribuye a la comprensión de la historia desde una perspectiva de género y etnicidad. Además, al revisar la etnografía de Parsons, aumenta la profundidad histórica del surgimiento de Rosa Lema como pionera de la interculturalidad y el feminismo.

El capítulo uno trata sobre cómo conocí a Rosa Lema y cómo vine a realizar trabajo de campo en Peguche<sup>1</sup>. Al explicar y continuar un diálogo a través de un marco metodológico feminista iniciado por Elsie Clews Parsons, sugiero que el intercambio entre y a través de diferentes culturas es clave para entender la interrelación entre género, etnicidad y globalización. El segundo capítulo ofrece una visión general de las vidas e ideas de Rosa Lema y Elsie Clews Parsons. A pesar de que venía de otro mundo, marcado por grandes privilegios, la vida de Parsons es paralela a la vida de Lema, por cuanto ambas fueron innovadoras y expertas en el cruce de fronteras culturales. Su asociación representa el naciente enriquecimiento mutuo de género e interculturalidad dentro de lo que resultó ser el creciente contexto de la globalización, que se intensificó a lo largo del siglo XX. Muchos

1 Mi estudio está basado en más de ocho años de residencia con mi hija e hijo en Ecuador, incluyendo un año en Otavalo y siete en el pueblo de Peguche, Otavalo (1989-1997). A esto cabe sumar varios viajes a Ecuador durante el verano (1988, 1998-2009) y varias visitas extendidas a la ciudad de Nueva York y a Pensilvania rural (1997-2000), además de algunos veranos en Barcelona y Granada, España (2001, 2002).

de los procesos sociales que surgieron de este cruce de caminos trazaron vías eficaces y más equitativas para las mujeres y los pueblos indígenas en términos de derechos socioculturales y económicos. El capítulo tres recoge las reflexiones de Rosa Lema acerca de su experiencia en la ciudad de Nueva York en 1949, como embajadora de la misión cultural del gobierno de Galo Plaza para promover la integración económica. Los precedentes históricos y las ideologías *indigenistas* que dieron forma a los programas de modernización ecuatorianos (así como a los de otros estados con grandes poblaciones nativas), y que moldearon el propósito oficial de su viaje son particularmente notables. El cuarto capítulo se centra en las formas en que los otavaleños interpretan su geografía sagrada y construyen su historia en relación con aspectos prácticos cotidianos que involucran salud y bienestar. En el capítulo cinco se destacan los principios centrales de la agricultura tradicional en relación con costumbres alimenticias y rituales. El capítulo seis describe la Feria del Sábado como un tropo para la representación performática de la identidad y ofrece perspectivas de otavaleños en el comercio con forasteros, bosquejando su estilo transnacional de vida. El epílogo ofrece un retrato de Mamá Rosa, en el fragor de la vida del pueblo la última vez que la vi, en el verano de 2002. Por último, la posdata de marzo de 2010 es una reflexión sobre la ética socioecológica de la reciprocidad como principio fundamental del *sumak kawsay* (o buen vivir/ bienestar), un concepto kichwa que integra los derechos de la naturaleza y la *Pachamama* con los derechos humanos en la Constitución ecuatoriana de Montecristi de 2008. La última posdata, de diciembre del mismo año, pone en consideración el hecho de que vivir multilocalmente significa que es posible volver a casa.

## Parte I

# Capítulo I

## Rosa Lema, Elsie Clews Parsons y yo en Peguche: etnicidad de género, interculturalidad y metodologías feministas

### En la encrucijada con Rosa Lema

A media mañana de otoño de 1990, regresé a Peguche desde el mercado de Otavalo en un bus repleto de gente, con una gran cesta de frutas tropicales y hortalizas en mis manos. “La comida siempre resulta un regalo útil y la fruta es una grata sorpresa,” era un lema que yo profesaba y compartía con muchos investigadores, estudiantes y otros que acudieron a mi casa en Peguche a través de los años, buscando orientación y asesoramiento informal. Mi concepto del espacio personal, sin embargo, se destrozaba cada vez que me abría paso entre la muchedumbre aglutinada como sardinas para salir de un bus. Siempre fue un alivio poder descansar, finalmente, junto a la carretera Panamericana, en lo alto de la colina que se levanta por encima de la ciudad de Otavalo, mientras el autobús ruidoso se marchaba en una oscura nube de gases de diesel y polvo. El día en cuestión, varias personas lograron salir del bus antes que yo, incluyendo a una mujer mayor que pareció detenerse un instante frente al pueblo. Llevaba un bulto en la espalda, y unos ojos negros brillaban con aplomo en su cara redonda, arrugada por la edad. Ella se volteó hacia mí, su cuerpo, encorvado pero fuerte, y de una forma completamente inusual para las mujeres otavaleñas, que tienden a ser reservadas en presencia de extraños, empezó a hablarme mientras caminábamos a través del polvoriento camino empedrado.

En una mezcla de español y kichwa, me preguntó qué hacía yo en Peguche. Su curiosidad estaba justificada ya que este lugar todavía no se había

convertido en una meca para turistas en busca de experiencias indígenas auténticas. Los *gringos*<sup>1</sup> escaseaban y eran difíciles de encontrar, y aquellos que lograban llegar al pueblo no cargaban pesadas canastas de alimentos consigo. Las cuatro pulgadas de cuentas de coral enrolladas alrededor de cada muñeca y la cantidad de collares que lucía la identificaban como una mujer de buena posición. Antes de llegar a la esquina donde el camino empedrado se bifurcaba y aparecían las nuevas casas de ladrillo, ella me dijo con un movimiento de su mano que todos los terrenos adyacentes habían pertenecido a su padre, proporcionándome así una pista acerca de su importancia. Cuando escuchó que yo era antropóloga pareció adquirir un resplandor especial. Y fue allí, bajo la sombra del Imbabura, donde conocí a Rosa Lema, la misma Rosita que Parsons describió cincuenta años atrás como “la persona más emprendedora en todo Peguche” (1945: 13).

Rosa Lema, a pesar de no poseer una gran estatura (apenas medía cerca de un metro cincuenta), tenía un porte majestuoso y, como comprendería más tarde, una voluntad de hierro. Ella sabía cómo hacer las cosas. Mamá Rosa parecía hacer justicia al título de “Princesa india” que *The New York Times* y *El Comercio* le otorgaron en 1949; ella aprovechó esa caracterización, llegando a ser considerada algo así como la “Princesa emérita” de Peguche. Respetada y querida por la mayoría de los pobladores, al igual que por los líderes de los condados y provincias a nivel nacional, Mamá Rosa mostraba una cordial firmeza, asegurando, sin modestia alguna, haber conocido a cada jefe del Estado ecuatoriano desde 1920.

Mamá Rosa también era hábil en el campo de la agricultura y el comercio, y no dudaba en recurrir a sus amplias redes sociales para solucionar asuntos en beneficio propio y de su familia. Siempre vestía atuendos tradicionales: faldas largas con cinturones —el *anaco*—, blusas bordadas con varios pliegues y un chal, elementos característicos de la vestimenta de las mujeres otavaleñas<sup>2</sup>. Mamá Rosa tenía buen ojo para los detalles y un oído

1 *Gringo (gringa)* es una palabra que se usa para denominar a los estadounidenses y, en algunas ocasiones, a todos los occidentales.

2 Esto recuerda la descripción que hizo Parsons sobre un vestido otavaleño en una ponencia leída durante las reuniones de la Asociación Antropológica Americana en 1940, donde decía: “estos indios, como la mayoría de indios andinos, hablan quechua. Las mujeres visten una falda que se ciñe a sus cinturas y los hombres un poncho y una camisa de algodón junto con unos pantalones

agudo para los chismes del pueblo. A través de su amplia red de amigos y familiares, su influencia comercial y política rebasó los límites de la región. Ella y sus parientes se mantenían siempre en posiciones de relativo poder.

Mamá Rosa estaba ansiosa por que continuaran la narración de su historia, que había sido iniciada por “la señora Elsitita” (Elsie Clews Parsons). Me convertí entonces en la clave para escribir un relato sobre lo que ella consideraba una vida distinguida. Me encontré en medio de una conversación iniciada décadas atrás por Parsons. A los diez minutos de nuestro encuentro, Mamá Rosa me había informado de su visita a las Naciones Unidas, al Ayuntamiento de Nueva York y a la Casa Blanca de Truman, en 1949<sup>3</sup>. Esta octogenaria afirmaba haber mejorado por sí sola las oportunidades de los otavaleños nativos, al notar cómo sus contribuciones generaron el auge de la economía cultural global que benefició a muchas familias de Peguche durante la década de 1990.

Casualmente, Mamá Rosa estaba alquilando la casa que su hija Matilde<sup>4</sup> utilizaba como residencia de fin de semana, y a los pocos meses de nuestra primera reunión, me mudé allí con mi hija e hijo. A lo largo de los años, ambas compartimos muchas horas de conversación sobre diferentes facetas de nuestras vidas y muchas otras actividades. Mamá Rosa siempre estaba dispuesta a hablar y, por lo tanto, era fácil volver a las preguntas formuladas por Parsons o explorar otras, nuevas. “Me levanto todas las mañanas a las cinco y me baño con agua fría”, me dijo el primer día que me mudé. Su energía vivaz estaba siempre lista para aprovechar el día a su favor.

dobladitos que apenas llegan a cubrir por debajo de las pantorrillas. Los hombres llevan el cabello largo, en un complicado arreglo de cinco trenzas. Las mujeres usan tres trenzas, amontonando su cabello hacia atrás” (Archivos APS, ECP).

3 A través de los años, Mamá Rosa me contó en varias ocasiones sobre su visita a la Casa Blanca de Truman, sin embargo, nunca puede encontrar registro alguno de esta visita en la Biblioteca del Congreso o en la Biblioteca Truman. Lo que sí encontré, en *The New York Times* y otros periódicos, fueron varios reportes de su visita a las Naciones Unidas, al ayuntamiento, y a varios otros lugares en la ciudad de Nueva York.

4 Matilde, la bebé nacida algunos días después de que Parsons iniciase su trabajo de campo en 1940, se convirtió en una exitosa mujer de negocios que en los noventa vivía en una lujosa residencia en Quito a tan solo una cuadra del edificio de las Naciones Unidas y la Universidad Católica. Matilde diseñaba ropa de algodón con bordados y la producción de su taller terminaba en mercados tanto nacionales como internacionales. Una de sus hijas se casó con un ecuatoriano-canadiense y ahora vive en Vancouver, Canadá, donde su familia tiene un próspero negocio de artesanías.



Rosa Lema en su casa de Peguche, 1995.

### Otavaleños, Otavalo, Peguche y las interculturalidades

Los otavaleños son un grupo Kichwa que vive en y alrededor de las cabeceras municipales de Otavalo y Cotacachi, en la provincia de Imbabura<sup>5</sup>. Aclamados por muchos ecuatorianos como la “minoría modelo” desde finales del siglo XIX, debido a sus características “sobresalientes” (Muratorio, 1993), los otavaleños se identifican por su vestimenta étnica, su conexión con el lugar, su conocimiento empresarial y su bilingüismo (kichwa y español, aunque muchos hablan también otros idiomas). Su elección de distinguirse por la ropa que usan sirve como un signo exclusivo de solidaridad y un distintivo étnico. Su *traje* étnico, o vestido, es diferente para

5 Me refiero de manera intercambiable a los indígenas Kichwas (también conocidos como Quichuas, antes de la unificación lingüística hacia finales de los noventa) de la región de Otavalo como otavaleños, otavaleñas u otavalos, tal como se ha notando en varios documentos. Meisch (2002) y Kyle (2000) estimaron que habría un total de setenta mil otavaleños dentro y fuera del Ecuador.

cada género e incluye una blusa bordada, dos faldas largas con cinturones, un chal y un pañuelo en la cabeza, para las mujeres. Por su parte, los hombres usan pantalones blancos acompañados por un poncho azul oscuro. Tradicionalmente, los peinados de los hombres incluyen largas trenzas individuales y los de las mujeres, un cinturón envuelto a través de una larga trenza. Estos símbolos manifiestos se complementan con otros menos visibles pero llenos de significado, que conectan a los otavaleños con creencias, valores, un pasado común, su entorno, y con sus semejantes.

Hasta hace poco, los otavaleños vivían principalmente en comunidades dispersas y marginadas (en lo que respecta a servicios), ubicadas alrededor del municipio de Otavalo o el municipio vecino, Cotacachi (ambos a una altura de aproximadamente 2 800 metros)<sup>6</sup>. En las últimas décadas, los otavaleños han transformado la región. Esto se evidencia en los hechos de que Mario Conejo y Auki Tituaña fueron elegidos como los primeros alcaldes indígenas en Otavalo (2000) y Cotacachi (1996), respectivamente; y Nina Pacari se convirtió en ministra de Relaciones Exteriores (2003) y actualmente es jueza en la Corte Suprema. Los otavaleños son, ahora, uno de los grupos más ricos y cosmopolitas de la región, a pesar de que muchos siguen siendo pobres y marginados. Dentro de estas y otras ambigüedades, mi prolongada estadía en la región de Otavalo en la última década del siglo XX demuestra las maneras en que los otavaleños desarrollaron un estilo cultural emergente y duradero para enfrentar los desafíos de una globalización intensificada. Las siguientes imágenes etnográficas expresan algunas de las complejidades de aquel momento, y resaltan la capacidad de las mujeres para recrear nuevas tradiciones que se adaptaran a las contingencias de la vida diaria.

Desde tiempos prehistóricos la región se destaca como un centro intercultural comercial para productos textiles y agrícolas (Ponce de León, 1992 [1582]; Hassaurek, 1964 [1868]; Herrera 1909 [1868]; Espinoza, 1988; Salomon, 1981). Los residentes del pueblo de Peguche (la sede parroquial de Miguel Egas, en el cantón de Otavalo) son especialmente conocidos por

6 Las unidades políticas y geográficas del Ecuador están organizadas en provincias, municipalidades que incluyen cantones, los cuales están divididos en parroquias. Por ejemplo, Otavalo es el nombre del cantón, de la parroquia y de la municipalidad. También es el pueblo más grande de la parroquia. De la misma manera, Cotacachi es el nombre de un cantón/municipalidad adyacente, ubicado al noroeste de Otavalo.

su creatividad y visión para los negocios en cuanto al diseño y venta de tejidos, al igual que por sus ricas tradiciones musicales (Parsons, 1945; Buitrón, 1947 y 1951; Buitrón y Collier, 1949; Villavicencio, 1973; Salomon, 1981; Chávez, 1982; Kyle, 2000; Meisch, 2002; Colloredo-Mansfeld, 1999; Wibbelsman, 2005). Las artesanías incluyen (pero no se limitan a) el diseño y fabricación de cinturones, tapices, chales y ponchos tejidos a mano; instrumentos musicales andinos; suéteres, mochilas, bolsas y hamacas tejidos a mano y a máquina. Los nativos de Peguche siguen vendiendo sus productos desde sus talleres o en el mercado de artesanías de la ciudad de Otavalo, lugar aclamado por propios y extraños como el más grande centro comercial indígena en América del Sur; algunos viven de forma multilocal dentro de lo que el sociólogo David Kyle llama el “comercio de la diáspora” (2000), viajando por el mundo como comerciantes, músicos y trabajadores; mientras que otros subsisten con salarios devengados como jornaleros itinerantes o agricultores. Muchos de los tres mil habitantes de la parroquia, el 98% de los cuales son indígenas, han aprovechado y desarrollado oportunidades de negocios, educativas, artísticas y políticas, y las coordinan dentro y a través de redes globales.



Otavaleña en su quiosco, Plaza de los Ponchos, Otavalo.

Este volumen de relatos hace que aquellas voces, hasta ahora desconocidas, sean traídas a la palestra como medio para aprender de las prácticas que con frecuencia han sido social, política y ecológicamente marginadas en términos de poder. Muchas de estas voces y prácticas son tradicionalmente inclusivas y, además, ponen de manifiesto los valores colectivos en los que el género es el principio central de organización que fortalece la vida cultural. También nos permiten observar las tensiones asociadas con el hecho de estar arraigado al norte de los Andes mientras se enfrentan a los procesos globales. Las metodologías feministas desarrolladas por Elsie Clews Parsons y otros abrieron las puertas para observar la manera en que los otavaleños manipularon símbolos y utilizaron la cultura en sus prácticas cotidianas para así lograr perdurar y surgir como grupo distintivo.

Mientras los otavaleños manejaban sus complicadas vidas en la década de 1990, negociaban también las tradiciones y el cambio con mucho esfuerzo a través de la innovación y ensayo de repertorios culturales. La amplia gama de expresiones étnicas que la gente rediseñó para satisfacer las circunstancias del momento revelan ciertas estrategias dúctiles para el mantenimiento y la evolución de la etnicidad, y, por otra parte, nos permiten ver específicamente las formas en que los indígenas otavaleños forjaron posiciones frente a la cultura dominante y continuaron creando identidades particulares como ecuatorianos nativos. Sus destrezas interculturales, incluyendo la capacidad de aprender de los foráneos a la vez que mantenían sus valores culturales, ejemplifica cierta sutileza al momento de hacer frente al poder y a las diferencias. Estas habilidades y principios están integrados en la ideología indígena de la *interculturalidad*. Este concepto está fundamentado en principios sociales y políticos a través de los cuales las interacciones entre grupos se construyen con base en el respeto e interés recíproco<sup>7</sup>. La interculturalidad propugna asociaciones *horizontales* entre

<sup>7</sup> La interculturalidad es una condición demandada a nivel político de manera constante por los pueblos indígenas, con lo cual se pide el reconocimiento del Ecuador como una nación pluriétnica. La querrela política al respecto ha logrado revertir políticas homogeneizantes que presuponían maneras hegemónicas de pensar y actuar. En términos prácticos, significó rehacer instituciones básicas. Esto llevó a formular planes de revitalización cultural consagrados en la Constitución ecuatoriana, en el Artículo 69, que anota: “El Estado habrá de garantizar un sistema de educación bilingüe e intercultural a través del cual el lenguaje primigenio de la cultura respectiva será utiliza-

grupos sociales. Idealmente, estas asociaciones conducen a relaciones no jerárquicas, donde los intercambios son mutuamente beneficiosos.

Para entender cómo los Kichwa del altiplano que viven en Otavalo y los pueblos aledaños se han labrado una posición relativamente ventajosa frente a otros grupos nativos en Ecuador, es importante tener una idea de cómo estos encajan en el contexto e imaginario nacionales. Atravesado por la línea ecuatorial y situado en la costa del Pacífico, entre Colombia y Perú, Ecuador y su rica diversidad han recibido la atención de científicos sociales y biólogos desde hace mucho tiempo. Hasta hace poco, los científicos políticos caracterizaban a la nación como “una isla de paz”, en contraste con el territorio de sus vecinos, donde los disturbios civiles y políticos han reinado durante décadas<sup>8</sup>. La diversidad ecológica y topográfica del Ecuador<sup>9</sup> se complementa con la heterogeneidad de la población humana, que es anterior a la invasión española. El CODENPE (Consejo de Desarrollo de las Nacionalidades y Pueblos del Ecuador, una agencia gubernamental) señala que entre el 30% y el 40% de la población es indígena (Wibbelsman, 2003: 376). Sin embargo, estas cifras varían mucho en función de los intereses de los grupos de poder y del contexto situacional, razón por la cual puede haber variaciones de entre 6,85% y hasta 55%<sup>10</sup>. Los kichwas, la mayor

do junto con el español para el establecimiento de relaciones interculturales”. Estos planes fueron codificados con el establecimiento del Departamento de Educación Intercultural Bilingüe como un directorio independiente en el Ministerio de Educación y Cultura, en 1992. El reconocimiento oficial por parte del Estado ecuatoriano de las diferentes nacionalidades nativas es bastante significativo en un país donde la clase dominante ha intentado suprimir las ideologías y culturas indígenas durante quinientos años.

- 8 Durante los ochenta, el movimiento Sendero Luminoso, en Perú, y la respuesta militar consecuente causaron gran agitación civil y alrededor de setenta mil muertes. Véase Stern (1995) para mayor información.  
De acuerdo con Wibbelsman, “desde 1985 el conflicto armado en Colombia ha desplazado a más de dos millones de personas, muchas de las cuales han cruzado la frontera hasta Ecuador en busca de seguridad” (2003: 386). Recientemente, el 1 de marzo de 2008, el gobierno de Colombia ha bombardeado un campo de las FARC en el norte del Ecuador, precipitando así una crisis internacional resuelta tras una serie de negociaciones en la OEA.
- 9 La topografía estriba desde una costa naturalmente seca pero intensamente cultivada hasta las planicies y colinas de los Andes. Los valles interandinos están delineados por un callejón de volcanes nevados que se extienden a lo largo de las cordilleras ecuatorianas desde el norte hasta el sur. Estas elevaciones están ubicadas entre el Oriente (los bosques tropicales de la cuenca amazónica al este) y los bosques nublados al oeste, donde habita una gran cantidad de especies endémicas.
- 10 En noviembre de 2001, el censo conducido por el Instituto Nacional de Estadística y Censo

nacionalidad de los pueblos indígenas, se concentran en los Andes, y son también uno de los mayores grupos en la región amazónica<sup>11</sup>.



Mapa de Sudamérica.

(INEC) preguntó por primera vez cómo los ecuatorianos se autoidentificaban étnicamente. Los resultados indicaron que el 6,85% de ecuatorianos declararon ser indígenas, el 2,23% negros, el 77,42% mestizos, el 2,74% mulatos, el 10,46% blancos, y el 0,32% declaró pertenecer a un grupo étnico distinto a los mencionados (Vásquez y Saltos, 2007: 185). Estos resultados indicaron que admitirse oficialmente indígena en Ecuador todavía era un asunto problemático para muchos habitantes. La información recaudada sugería investigar por qué la población indígena no se reconocía a sí misma como tal; sin embargo, estas cifras sugieren la maleabilidad de la condición indígena, y la falta generalizada de estatus social asociada con ella en entornos oficiales.

- 11 Las nacionalidades en la región amazónica incluyen también a los Shuar, Achuar, Secoya, Siona, Huaorani, y Cofrán. Las comunidades indígenas en la costa incluyen a los Tsachila, Chachi, Épera y Awá (CONAIE, 1989: 283). Adicionalmente, los afroecuatorianos contribuyen a la rica diversidad cultural y social del Ecuador. Estos últimos viven principalmente en la provincia andina del norte Imbabura y en las regiones costeras de provincias como Guayas y Esmeraldas. Vázquez y Santos (2007) incluyen también a Manta-Wancavilva-Puná, en la costa, Zápara y Shuar-Achuar (en lugar de Achuar), Siwiar (en lugar de Shuar), y Andoas, en la Amazonía.

Históricamente, en Ecuador ha existido una jerarquía socioeconómica, sin embargo, siempre ha sido posible cuestionar y cambiar esa estructura (tema sobre el cual incluiré historias más adelante). Dentro de este marco jerárquico, las élites afirman ser descendientes de los conquistadores y colonizadores europeos. Se los conoce como “blancos” o “blanco-mestizos”. Los mestizos de ascendencia europea e indígena son personas dentro de un grupo diverso que abarca desde la *nueva generación* (aquellos que están forjando un nuevo camino acorde con el siglo XXI) hasta los que, de acuerdo a Lynn Stephen, “aspiran a la ‘blancura’ para así escapar del estigma que acompaña a todo aquello asociado con lo indígena, con la esperanza de obtener empleo en algún área donde los indígenas han sido usualmente excluidos” (1991: 320). Por último, al final de este legado de inequidades establecidas durante la época colonial están las nacionalidades indígenas y los afroecuatorianos (Wibelsman, 2003; Crespi, 1975; Stephen, 1991; Whitten, 1981).



Mapa de Imbabura.

Los otavaleños se encuentran en una posición singular y no se adhieren necesariamente a las restricciones de la histórica jerarquía socioeconómica. Por el contrario, esta investigación etnográfica resalta la etnicidad como una estrategia activa que ayuda a los individuos y al colectivo a dar sentido y manejar las complejidades en sus vidas mediante una conexión con las tradiciones a la vez que se involucran con el cambio. Su resistencia y tenacidad se mantienen firmes frente al racismo institucionalizado del Ecuador, que limitó las oportunidades para la mayoría de grupos indígenas durante siglos, y en particular durante el siglo XX, cuando los programas de modernización intentaron despojarlos de todo lo indígena a través de la asimilación y de proyectos campesinos (Becker, 1999).

### Situándome en Peguche

El profesor de kichwa Lawrence Carpenter me introdujo al tema lingüístico en Peguche, y me presentó varias familias allí. Descubrí que lo más valioso de mi trabajo de campo era similar a lo que Parsons consideró como tal, es decir, la orientación de género. En mi caso, esta fue tal vez una preocupación inevitable, dado que mi hija e hijo, de once y ocho años, al inicio de mi estadía en Ecuador, se encontraban conmigo. A menudo recuerdo los buenos consejos que la profesora Bonnie Kendall Bird me dio y que reforzaron mi confianza: “los investigadores que realizan trabajo de campo, si no tienen hijos, alquílenlos”<sup>12</sup>. Debido a mi doble papel, como madre e investigadora, tuve que hacer malabares para compaginar las tareas diarias del hogar y el cuidado infantil con el trabajo de campo, algo que era común para las otras mujeres de la aldea. Por ejemplo, durante mis cinco primeros años en Ecuador, realizar una llamada telefónica era, a menudo, un suplicio que podía tomar hasta medio día y aun así corría el riesgo de no tener éxito. Más desalentador era el hecho de que el acceso al agua potable en Peguche era una preocupación constante y nunca podía darse por sentado. Aunque las tareas eran a veces frustrantes, al ocupar gran parte de

<sup>12</sup> En agudo contraste con la perspectiva de muchos colegas, amigos y familiares que pensaron que llevar a mis dos hijos a Sudamérica era una idea descabellada y mal concebida.

mi tiempo, las experiencias sirvieron para desarrollar amistades con otras mujeres y lograr una mejor comprensión acerca de la vida doméstica en una comunidad indígena. En este sentido, mi vecina, Mamá Michita, me enseñó cómo soltar un balde ocho metros dentro de un pozo para obtener agua para cocinar, limpiar y asearse, mientras escuchaba anécdotas de su vida. Llevar el agua sobre mi espalda a casa (por una distancia de medio kilómetro) durante tres meses, en 1990, también me enseñó sobre cómo administrar los recursos vitales. Estos incluían los bienes materiales y las redes sociales que cultivé. La salud de mi familia dependía de ambos. Las alegrías y los problemas que compartimos iban más allá de la relación entre antropóloga e informantes, aunque a veces me enfrenté con dificultades y desacuerdos. A través de una amplia gama de experiencias, nuestras vidas se cruzaron a medida que nuestros hijos crecían, y en ocasiones me encontré con ciertos conocimientos locales en los momentos más inesperados.

#### Actualización sobre Peguche luego de sesenta años

Es justo y una extraña coincidencia que yo escriba una actualización sobre las configuraciones culturales en Peguche más de sesenta años después de Parsons<sup>13</sup>. Mamá Rosa, el nombre que cariñosamente utilizaban para referirse a ella durante mi permanencia en Peguche, junto con otras mujeres otavaleñas, me dieron la oportunidad de rastrear la continuidad y el cambio cultural en Peguche durante la década de 1990<sup>14</sup>. Si bien la obra de Parsons me ayudó a enmarcar mi agenda de investigación, fueron las propias mujeres las que me revelaron la importancia de las prácticas cotidianas y rituales, demostrando así las consecuencias del intercambio social cara

13 Ver Stoller (1989: 84-98) para un análisis de qué significa para los Songhay el llamarlo el “hijo” del etnógrafo francés Jean Rouch. Hay una ironía inherente a cómo los “otros” nos clasifican a “nosotros”.

14 En junio de 1989 me mudé a Otavalo, y después de un año me mudé de nuevo, esta vez a Peguche, donde viví desde 1990 hasta 1997. Allí completé mi tesis (1993) y luego trabajé en varias agencias internacionales y ONG locales. También llevé a cabo varios estudios de campo en los veranos de 1998-2009 y durante mi año sabático (2009-2010), cuando gran parte de mi investigación tuvo lugar en Intag. Rosa Lema murió en febrero de 2003, a la edad de 95 años.

a cara. Al participar en una metodología intersubjetiva, compartí cientos de actividades y conversaciones con una amplia gama de personas. Con el tiempo, esta participación me permitió ver cómo los otavaleños desarrollan valores que regeneran o reconfiguran significados culturales. Nuestras relaciones también me permitieron vislumbrar algunos de los ingeniosos funcionamientos internos que alimentaban una compleja dinámica transnacional e intercultural, la cual afecta y es afectada por la identidad otavaleña. Reconozco que mi vida y la vida de mis hijos fueron transformadas para siempre. Debido a que los predicamentos de la vida cotidiana se basaban a menudo en las experiencias de mis hijos, nos vimos expuestos a los intersticios donde las culturas kichwa, hispana y occidental se superponen. Al tener acceso a estos espacios y profundizar en ellos, aprendí a resolver los dilemas cotidianos y también acerca de la dinámica de aquella sociedad plural de la que formábamos parte. En ocasiones mi presencia era esencial para esa dinámica, ya que los ecuatorianos no dudaban en solicitar mis habilidades como traductora, consejera para obtener visas, o paño de lágrimas mientras se preparaban para viajes o esperaban el regreso de sus seres queridos. Yo aprendí a “leer” e interpretar sus realidades complejas, al mismo tiempo que criaba a mis hijos en un lugar donde los límites entre lo foráneo y lo nativo eran a menudo ambiguos y difusos.

Mi participación en las redes de mujeres me hizo tomar consciencia de las formas en que las mujeres mantienen redes sociales operables de interrelación a lo largo de los ciclos de la vida, incluso a grandes distancias. Estas valiosas relaciones me permitieron entender cómo los otavaleños fueron capaces de conservar y reinventar memorias de lo local a pesar del impacto que las nuevas experiencias globales estaban teniendo en sus vidas. Me familiaricé con la importancia de la reciprocidad en la vida cotidiana y las formas en que intercambios sencillos pueden estar arraigados en las esferas de lo natural y cosmológico, más allá del simple ámbito social. Estas redes holísticas están incorporadas en el término kichwa *Pachamama*, que significa la madre del cosmos, entidad que desenvuelve un papel material y espiritual dentro de la tradición andina. Estos modos, aunque en constante reconfiguración, eran la materia invisible que ayudó a estructurar las energías culturales en acciones y voces específicas, y ayudaron a mantener

a los otavaleños arraigados en el norte de los Andes, incluso cuando se encontraban lejos de casa.

En el comienzo del nuevo milenio, la cultura había perdido sus límites para muchos otavaleños, ya que sus vidas trascendían la geografía de sus aldeas. Con la ventaja de una identidad cultural vibrante, muchos lograron integrar elementos aparentemente dispares dentro de patrones fluidos y de una forma de vida donde las conexiones globales eran esenciales. Cincuenta o sesenta años después del trabajo de campo de Elsie Clews Parsons en Peguche, en ocasiones me encontré volviendo (casi literalmente) sobre sus pasos pioneros, empezando con mi relación con su informante principal, y en una posición fortuita para comprender cómo la etnicidad de género ha ido cambiando a través del tiempo.

### Prácticas transculturales e interculturales

Mi trabajo de campo “enfaticaba lo experiencial, tomaba un enfoque contextual e interpersonal del conocimiento, estaba atento a los mundos concretos de la vida cotidiana y la acción humana, y fue construido con empatía, conexión, diálogo y una elevación de la conciencia mutua” (Harrison, 1989: 24). Fue a través de estas metodologías que exploré cómo las mujeres, de manera individual, contribuían al cambio social. Para mí, la intersección de nuestras vidas abrió un marco para comprender algunas de las posibilidades con que las mujeres son capaces de crear mundos en vez de solo ser creadas por ellos. Además, al seguir los pasos de Parsons y Lema, logramos extender las fronteras culturales y personales. A través de mi inmersión y participación en la vida cotidiana, pude explorar la relevancia de cómo la gente experimenta etnicidad, género y clase dentro de las diversas tradiciones y coyunturas interculturales. En particular, vi cómo Mamá Rosa, María, Gladis y otras reorganizaban el conocimiento cultural de manera constante mientras utilizaban la cultura material, a la vez que reflexionaban sobre ideas y tecnologías externas dentro de su propia lógica. Tales coyunturas interculturales eran como las “zonas de contacto” discutidas por Mary Pratt (1999), terrenos fértiles que generaban transcul-

turaciones o préstamos culturales exclusivos, lo cual abrió nuevos caminos para ser otavaleña, y me enseñó a ser flexible. Estos encuentros transculturales múltiples proporcionaron a los otavaleños (y a mí) oportunidades para adaptar de forma creativa los conocimientos locales a las habilidades, ideas y tecnologías externas, o viceversa. Al mismo tiempo, estas nuevas posibilidades dieron paso a cambios dentro de los parámetros culturales, a la revalorización de la tradición o, en algunos casos, a ambos.

El sociólogo cubano Fernando Ortiz escribió por primera vez acerca de los procesos de transculturación en la década de 1940, para señalar la capacidad creativa de los pueblos marginales o colonizados. Basado en la experiencia cubana, explicó que, en gran medida, ellos determinaban lo que absorbían de la cultura dominante y de qué manera lo utilizaban. De este modo, refutó la idea reduccionista de que la cultura dominante simplemente absorbe o asimila a las culturas más antiguas o tradicionales. Su teoría me parece útil porque él, junto con Parsons, disipó la idea paternalista de los sujetos pasivos que necesitan de una aculturación. De hecho, mi estudio muestra las formas en que los otavaleños son expertos en apropiarse de elementos selectos de la cultura hispana y occidental para luego reinventarlos. A lo largo de esta investigación, ellos activaron procesos transculturales en sistemas de salud, costumbres alimenticias, religión y en los mercados de Otavalo y alrededor del mundo. Estas estrategias fueron desarrolladas a través de relaciones con foráneos e instituciones sociales que incluían cada vez más la educación formal.

Muchas de las interacciones entre Mamá Rosa y Parsons fueron documentadas por la última, y presentan un ejemplo *por excelencia* de interculturalidad interactiva. Los recuerdos de Mamá Rosa de esas y otras interacciones articulan un modelo que da cuenta de cómo funciona la interculturalidad: por un lado dio lugar al libro de Parsons y al inicio de innovadores enfoques antropológicos, y por otro, a las habilidades de Mamá Rosa para navegar dentro y fuera de Peguche. Estas prácticas transculturales permitieron una apropiación selectiva de los fenómenos globalizados, potenciada por la revolución digital y de las comunicaciones en el siglo XX. Específicamente, los amarres culturales de Mamá Rosa y su historia de vida revelan posibilidades sobre cómo incorporar ideas innovadoras para

enfrentar los desafíos que plantea la globalización. De esta manera, ella buscó y desarrolló relaciones con foráneos que fueron de beneficio mutuo.

### Metodologías feministas, interculturales y humanísticas

Fui privilegiada (1989-1997) al poder llevar a cabo interacciones interculturales diariamente a nivel comunal (lo cual configura el contenido de este libro) y a nivel profesional, al trabajar con colegas de la UNESCO, el Ministerio de Educación y Cultura / Departamento de Educación Bilingüe Intercultural de Pueblos Indígenas, y diversas ONG. Tanto en mi vida social como en mi vida profesional estaba constantemente en contacto con personas de diversos universos culturales y esto me retaba constantemente a comprender diferentes perspectivas y ampliar mis percepciones. No siempre fue fácil. Como mujer norteamericana, tuve que superar mis propias ideas preconcebidas al igual que aquellos estereotipos proyectados sobre mí. Con diligencia, práctica, y por necesidad, mis competencias interculturales evolucionaron. Esta monografía es el resultado de mi reposicionamiento a través de un prolongado trabajo de campo y el diálogo que mantuve con amigos y colegas, durante los cuales sentí curiosidad por comprender sus formas de entender el mundo<sup>15</sup>.

De manera específica, Rosa Lema y otras mujeres otavaleñas me enseñaron que el género constituye un eje fundamental dentro de la producción cultural y social. Lema, en particular, tenía la intención de “poner las cosas en claro”<sup>16</sup> y reiteradamente demostró cómo la identidad marginal, en términos de lo indígena y de género, cobró protagonismo en Peguche. Su capacidad enérgica sirve de modelo para que las mujeres puedan hacer cultura

15 Elaboro sobre la noción de doble consciencia de W.E.B. Dubois en gran medida de la misma manera en que la antropóloga Joanne Rappaport discute con respecto a los intelectuales colombianos nativos (2005). Ella corrobora su uso de perspectivas nativo-extranjeras como estrategias para la negociación en contextos tanto indígenas como nacionales (y todos los grises que hay en medio). En mi caso, parecería que a veces manejo una triple consciencia, pues no solo consideré mi propia perspectiva cultural como ciudadana estadounidense de primera generación, que vivió cerca de una década en México, sino también aquellas que venían de clases sociales, etnias y orientaciones de género distintas.

16 Agradezco el comentario de Kathleen Fine.

y se conviertan en sujetos de la historia. Ella fundamentó el derecho de las mujeres otavaleñas a ser libres y creativas, con la posibilidad de ser reconocidas y de reconocerse a sí mismas como actores importantes de una democracia pluralista en el nuevo milenio (Cuvi, 2006). Dentro de este marco feminista, el texto muestra a las mujeres dando forma y siendo moldeadas por la cultura otavaleña. La relación entre Lema y Parsons fue una fuente significativa desde la cual los lazos interculturales produjeron metodologías feministas que se sumaron a la teoría y mecanismos para la transformación social. Mi participación con estas dos mujeres, directamente en el caso de Mamá Rosa, e indirectamente en el caso de Parsons, saca a la luz una perspectiva de género que se manifiesta a través del tiempo y el espacio. Hace hincapié en los valores humanos que surgen de las experiencias vividas y que crean una forma única de percibir el mundo. Este tipo de metodología, basada en la vida cotidiana, ofrece una forma distintiva de conocimiento, uno que se genera por el pragmatismo al abordar las tareas, ya sea en la cocina, en la granja, con el curandero, en las celebraciones, o en el trabajo. Este marco feminista surge de las prácticas cotidianas, las cuales plasman o dan forma a la lógica cultural y son componentes básicos de la identidad étnica (Aptheker, 1989; Anzaldúa y Keating, 2002; Mohanty, 2003).

Al enfocarme en las contribuciones de las mujeres dentro y fuera de los espacios domésticos y públicos, a través de distintos continentes, también destaco la antropología como un proceso de transculturación, de transformación, tanto a nivel interno, en el sentido de que nuevos conocimientos sirven para replantear teorías, como a nivel externo, en el sentido de que las interacciones interculturales abren puertas para la transformación social (Castañeda, 2004; Pratt, 1999; Ortiz, 1947). En las siguientes páginas presento una serie de relatos sobre cómo Rosa Lema, Elsie Clews Parsons y otras cultivaron deliberadamente contactos a través de, dentro, y entre culturas, y fueron transformadas por dichos procesos.



Rosa Lema y la autora en el corredor de la casa de Lema en Peguche, 1995.

Estas estampas presentan un sentimiento común de hogar que es parte del vernáculo cultural articulado cerca o lejos de dicho hogar. Presento a las mujeres tejiendo, de forma creativa, ciertos valores básicos en la tela que representa sus vidas, a la vez que se muestran dispuestas a aceptar nuevas hebras. Como lo demuestro, las mujeres están a la vanguardia de la continuidad y el cambio cultural, ya que constantemente enfrentan situaciones difíciles de la vida contemporánea, ya sea en la mesa de cocina, alimentando a su familia, o en un mercado global, tratando de conseguir el mejor precio y red de distribución para un negocio. La tradición tiene importancia. La historia se vive, se lucha, se celebra, y se integra perfectamente en una eco-cosmología que arraiga a la personas al hogar en busca de comodidad, bienestar y alimento. La comida es un mensajero poderoso que llega a la gente de manera visceral y tradicionalmente es el

resultado de un arduo trabajo y cooperación. El comercio es una interacción social que tiene un efecto dominó dentro y fuera de los pueblos andinos. Todos ellos son fuentes de autonomía cultural y de apropiación, y reinscriben un parámetro estético en la acción a realizar para lograr que se hagan las cosas.

Estas historias ilustran patrones en un estilo estético con una amplia gama de idiosincrasias. Son la expresión de una ideología intercultural, en la que las redes sociales que los seres humanos construyen y mantienen también se extienden a los mundos naturales y espirituales. En última instancia, estos valores, representados como expresiones culturales, crean identidades emergentes y perdurables. Los códigos compartidos no son monolíticos o estáticos, sino que son interpretados de diversas maneras a través del tiempo y el espacio. Lo que aparece a la vista es un *collage* de imágenes complementarias y contrastantes que retrata parte de la diversidad dentro de las normas colectivas.

Las otavaleñas eran generalmente muy hábiles para enfrentar las complejidades de finales del siglo XX, pero el manejo de las transformaciones sociales dentro de las rúbricas de los valores tradicionales era aun más complicado y en ocasiones confuso. Esto último suponía lidiar con fuerzas políticas-económicas a nivel macro y con la reestructuración global, a razón de las cuales mujeres, hombres, y familias otavaleñas se vieron afectados de diferentes maneras. Dentro de las luchas por la supervivencia cultural y la igualdad social, ellos contribuyeron para lograr una revitalización cultural y política.

Luego de haber explorado la sinergia generada por el encuentro entre Rosa Lema y Elsie Clews Parsons, mi intención es actualizar y recuperar parte de la vitalidad y diversidad del legado femenino en Peguche. Dentro de la tradición metodológica de Parsons, mis bosquejos perfilan un grupo de pocas personas seleccionadas con el fin de ilustrar una narrativa compleja y a la vez coherente de la vida contemporánea. El cuadro etnográfico se inicia con detalles de las vidas de individuos específicos como medio para desmitificar el contexto de la aldea. Lo que emerge son patrones de algunas de las continuidades culturales, transgresiones y transformaciones desde la investigación de Parsons en 1940 y 1941. Estas prácticas expresan algo de la diversidad de los modelos familiares, expresiones culturales, y las mane-

ras en que las personas interactúan entre sí. Sus historias son ricas y variadas, y ofrecen un retrato de la vida de los otavaleños donde se demuestra que esta es inventiva, dispersa, fragmentada y versátil, experiencias que articulan valores holísticos, creencias y formas únicas de conocer el mundo.



Peonia y Ezra Vázquez-D' Amico con la autora alrededor del año 1989.

El hecho de que mi hija y mi hijo me acompañaron en 1989, y de que permanecimos allí por más de ocho años matizó mis hallazgos de una forma humanística y de género, a medida que nuestras relaciones sociales se profundizaron. De hecho, a través del tiempo, el concepto de trabajo de campo como una metodología de las Ciencias Sociales se disipó, a medida que logramos una mayor integración con la comunidad y nos dejamos llevar por las alegrías, pruebas y tribulaciones de la vida diaria. Cultivamos lo que han resultado ser relaciones para toda una vida con la gente del pueblo mientras nuestros hijos crecían juntos. Tuve la oportunidad de crear un amplio abanico de redes sociales que me ayudaron en los distintos roles que he desempe-

ñado. Ante todo, yo era una madre criando a dos niños pequeños, pero a la vez cumplía con el papel de antropóloga, estudiante de posgrado (al inicio), comadre, amiga, colega, extraña, extranjera y profesional. Cada uno de estos papeles me permitió incursionar en distintas dinámicas y perspectivas.

Residir en una casa bonita en Peguche no garantizaba que mis hijos y yo viviéramos sin mayores inconvenientes. Casi siempre había incertidumbre respecto de los servicios básicos, incluyendo la disposición o no de agua potable, el servicio muy irregular de electricidad, el hecho de que los teléfonos no llegaran al pueblo de forma masiva (con excepción de aquel en la oficina del teniente político) hasta 1995, y el transporte público, que, a pesar de ofrecer un servicio frecuente y generalizado, siempre iba atestado de gente y presentaba riesgos para la seguridad. Aprendimos a vivir con una serie de planes de contingencia y, como mínimo, siempre teníamos recipientes adicionales de agua potable a la mano. Todas estas alteraciones eran generalmente mitigadas por las relaciones satisfactorias que logramos desarrollar. Las experiencias que tuve en el pueblo me dieron un conocimiento de primera mano de la vida pueblerina, a la vez que desplegaban una amplia red social a través de la cual me era posible llevar a cabo las tareas diarias. A partir de ahí empecé a descubrir algunos de los principios y valores subyacentes en los que se basa y desarrolla el comportamiento.

Sin embargo, estos hechos, por sí solos, no me prepararon para el cambio imprevisible que experimentamos al instalarnos allí con mi familia durante casi una década. Al principio yo era una estudiante de antropología con una agenda para completar investigaciones y, como ya mencioné, también era una madre. Mis hijos estaban creciendo y, como la mayoría de los niños, simplemente querían encajar con sus compañeros, quienes vivían en realidades distintas. Muchas de las tensiones que surgieron y los desafiaron como foráneos fueron, precisamente, las que me enseñaron sobre el cambio en las fronteras culturales dentro de una sociedad plural y la importancia de las identidades múltiples. Así como aprendí a cambiar del inglés al español, y del español al kichwa, también aprendí a sentirme cómoda en los círculos de otavaleños, hispanos, mestizos, blancos y expatriados. Muchas veces las fronteras se superponían, y fue particularmente

en esos espacios donde pude aprender sobre interculturalidad. Aunque esto no quiere decir que no hubiera momentos en que fuimos testigos de un racismo brutal (como la vez que nos encontramos en un autobús y el ayudante del conductor golpeó a una pobre mujer indígena mientras le gritaba para que se moviera utilizando insultos raciales). Asimismo, las tensiones se encontraban a flor de piel entre distintos grupos locales, ya que muchos blancos-mestizos sentían que los otavaleños nativos habían usurpando algo suyo, dado que hubo un cambio de fortunas tanto política como económicamente. Como residentes de Peguche, nosotros cumplíamos el rol de mediadores entre ambos mundos. Así, pues, los encuentros interculturales se convirtieron en patrones repetitivos de nuestras vidas –en la escuela, en el trabajo, en el mercado, en el autobús, con vecinos y amigos, con la sofocante burocracia ecuatoriana, y con nuestra red cada vez mayor de relaciones sociales–. A través de este enfoque, que se basaba en experiencias reales a través del tiempo, surgieron ciertos patrones que me dieron una nueva perspectiva en cuanto a las tradiciones dentro de una sociedad cambiante.

No puedo pretender que alguna vez fuera vista como otavaleña o ecuatoriana. Las diferencias de poder se desarrollaban de maneras inesperadas y recibí muchas lecciones valiosas de humildad. Nuestra integración a la comunidad fue a veces incómoda y a veces rápida o superficial, y no siempre resultó fácil. Nos sentíamos atraídos hacia las personas con quienes desarrollamos afinidades emocionales, pero no podíamos evitar el trato diario con todo tipo de personas. A través de prolongadas interacciones a lo largo del tiempo, logré adquirir conocimiento sobre algunos de los funcionamientos internos de la sociedad y aprendí que muchas de las vidas de nuestros vecinos no solo expresaban las tradiciones actuales, sino también improvisaciones creativas que, cada vez más, incluían interconexiones de larga distancia. A medida que mis relaciones se profundizaban, me di cuenta de que el paisaje cultural no estaba limitado a Peguche, Otavalo, o incluso a Ecuador, y empecé a comprender, de primera mano, lo que significa vivir sin fronteras (como yo mismo lo estaba haciendo con mi familia); es más, llegué a entender que la importancia de la tradición, aunque representada por símbolos fácilmente

visibles y heterogéneos, estaba profundamente arraigada en la memoria y los sentidos de la gente. Estas formas simbólicas derivan en gran medida de una visión del mundo que integra de manera dialógica las diferentes formas de conocimiento y mantiene a la gente culturalmente arraigada aun cuando se hallan lejos de “casa”.

Volvimos a Estados Unidos en agosto de 1997<sup>17</sup>. Conseguí un puesto temporal en West Chester, Pennsylvania. A partir de ahí tuve la oportunidad de hacer contacto con personas de la comunidad otavaleña en Nueva York y en las zonas rurales de Pennsylvania. Después de un traslado a Winona, Minnesota, en el verano de 2000, conocí a otavaleños en Barcelona y Granada, España. Gracias al traslado a nuevos sitios de campo y al hecho de pasar algunos veranos en Imbabura, he tenido la suerte de poder continuar relacionándome con ecuatorianos.

Susan Paulson (2002) observa en Bolivia que el género y la etnia no son roles fijos, que estos, más bien, deben considerarse como verbos que encarnan una forma de ser. Esta es una manera productiva para enmarcar las posiciones cambiantes de los otavaleños en la sociedad. En los capítulos siguientes, mi análisis de etnicidad de género se centra, particularmente, en el ingenio que demuestran las otavaleñas en relación a las diversas condiciones espirituales y socioeconómicas de sus vidas. Busco destacar las formas dinámicas en que ellas moldean los mundos que se originan desde y más allá de sus rutinas diarias. Mis esfuerzos etnográficos revelan las maneras concretas en que los otavaleños desarrollaron identidades étnicas y de género, y cómo aparentemente vivían bajo el axioma: la tradición es cambio. Al describir la etnicidad de género en acción, demuestro la forma en que esta se construyó de acuerdo a las circunstancias complejas del individuo en cuestión. Los diferentes caminos de los otavaleños lograron unir elementos culturales dispares a través del desarrollo de valores compartidos

17 Fue entonces cuando mi hija entró a la universidad en la Cooper Union, East Village, Manhattan. Sus conocidos siempre se maravillaban con el hecho de que ella lograra ir de un pueblo indígena al norte del Ecuador andino hasta Nueva York, donde vive hasta el día de hoy. Sin embargo, ella está muy agradecida por su traslado a una ciudad cosmopolita como Nueva York, donde está rodeada por muchos tipos distintos de personas. Mi hijo asistió a West Chester East High School y fue reclutado en su último año para asistir a la Interlochen Arts Academy por las bases e intereses musicales que consiguió en Ecuador. Luego se graduó en Yale University.

adaptados a situaciones específicas. Estos valores mantienen a los otavaleños vinculados a un rico depósito de recursos culturales e históricos, algunos de los cuales se discuten a continuación. Pero en primer lugar haré una breve digresión para narrar la relación histórica de una famosa antropóloga, Elsie Clews Parsons, con una notable mujer otavaleña, Mamá Rosa, y cómo ambas lograron forjar nuevas alternativas en Ecuador y más allá.

## Capítulo II

### La globalización de género en Peguche, 1940 y 1941: Rosa Lema y Elsie Clews Parsons

#### Comienzos favorables

Mi padre no me permitía cocinar... Si yo hubiera sido hombre, me habrían considerado un verdadero premio. Ayudé a mi padre desde que tenía ocho años. Siendo la mayor de tres hijas, él me trataba como si fuera un varón. Me quería mucho, y yo me pasaba la vida trabajando para él. Nunca fui a la escuela. Solíamos viajar a pie hasta Quito y a las haciendas Zuleta, Cusín y Pomasqui, comprando y vendiendo ganado. Él me quería mucho y me hacía trabajar como un hombre, así fue como aprendí a hablar un poco de español.

[Luego de casarme,] el señor Gorrel vino a buscar tejidos y trajo a la señora Elsite [Parsons en 1940]. Su libro [*Peguche*] es importante. Hice el primer viaje a los Estados Unidos debido a mi trabajo. Sabía hacerlo todo: esquilar ovejas, mezclar lanas, hilado en zig-zag, teñir, tejer... Nosotros hacíamos los mejores casimires y tejidos de lana. Gente de la embajada de Estados Unidos venía y hacía pedidos (Entrevista a la octogenaria Rosa Lema, Peguche, Ecuador, 1991)<sup>1</sup>.

Investigaciones históricas y etnográficas revelan que los singulares procesos de globalización de principios de 1940 reunieron en Peguche a la sofisticada neoyorquina Elsie Clews Parsons con la otavaleña nativa Rosa Lema. Los datos sugieren que el encuentro de estas dos mujeres, quienes provenían de

---

<sup>1</sup> Todas las traducciones de textos en kichwa fueron hechas por mí, a menos que se indique lo contrario.

realidades culturales muy diferentes, resultó ser un augurio de los patrones de globalización que tendrían lugar durante el resto del siglo. Sus interacciones fueron de vital importancia para la creación de redes interculturales y transculturales que se extendieron más allá de las fronteras nacionales y tomaron prestados elementos de distintas culturas. Este tipo de diseño social era de beneficio mutuo para ambas mujeres, quienes se consideraban la una a la otra como iguales. En este caso, las pioneras Lema y Parsons crearon nuevas oportunidades en Peguche y en el emergente campo de la antropología feminista. Tal como lo acreditan los ejemplos a continuación, la colaboración entre las dos mujeres tuvo ramificaciones en las políticas de comercio, turismo e identidad de la década de 1990. Adicionalmente, las implicaciones de su encuentro para la antropología feminista siguen influenciando las metodologías practicadas en la actualidad. Mediante un cuidadoso delineamiento de las trayectorias e intersecciones de las vidas de Lema y Parsons, yo logro demostrar las formas en que los estatus de género y étnicos fueron negociados y desafiaron los límites culturales establecidos.

En concreto, este capítulo ahonda en las circunstancias que unieron a Rosa Lema con la señora Elsitita y analiza los cambios posteriores que se produjeron dentro del contexto de la familia, el pueblo y la región de la primera. También brindo una visión general de la vida de Parsons, con la intención de comparar y contrastar cómo ambas mujeres tuvieron impactos dinámicos en sus respectivos mundos. Lema compartió conmigo muchas de sus reflexiones sobre su larga vida, proporcionando de esta manera una imagen que aporta profundidad histórica dentro de la globalización de género. Ella implementó habilidades sociales excepcionales dentro y fuera de Peguche, y estableció relaciones interculturales que facilitaron transacciones comerciales y de otra índole. Sus relatos muestran cómo su destreza notable para manejar, de manera simultánea, realidades aparentemente incongruentes presagió la importancia de las dimensiones culturales y de género en la globalización durante la última década del siglo XX. El giro de acontecimientos a través del cual ella desarrolló muchas de esas capacidades está conectado con su encuentro con la señora Elsitita: la intersección de sus vidas ayudó a crear vínculos transnacionales e interculturales que son importantes y continúan resonando en la actualidad.

### Recuperando sus historias

Las historias de vida dan lugar a “voces” y experiencias. Vinculan lo personal y lo político, lo público y lo privado. Las historias de Mamá Rosa revelan una retrospectiva que arroja luz sobre los parámetros cambiantes de la cultura otavaleña, con esta misma como protagonista principal. A través de los años tuve muchas oportunidades para conocerla como figura maternal, amiga y persona influyente. Nunca le faltaban las palabras y sabía cómo conseguir lo que quería. Tampoco dudó jamás en autoalabarse y revivir sus gloriosos momentos de fama. Reiteró en varias ocasiones que ella fue la responsable del reposicionamiento de Peguche y de los otavaleños gracias a sus habilidades para la interacción con foráneos y a su actitud positiva. “Dios me acompaña, y yo he hecho que nuestra provincia [Imbabura] valga la pena ser conocida”, me dijo Mamá Rosa en septiembre de 1991, mientras estaba sentada en el portal de la misma casa donde cincuenta años antes había conversado con Parsons. Ella continuó:

Nací en Quinchuquí (1908). Mi padre era de Peguche. Mi madre, Andrea Cotacachi, era un tesoro. Ella era de Quinchuquí y cuando se casó se fue a vivir con la familia de su marido en Peguche. Mi padre se dedicaba al trabajo en lana. También compraba y vendía cerdos, y luego ganado. Cuando yo era niña, vivíamos totalmente aparte de los blancos. Cuando ellos llegaban, nos escondíamos. Mi padre nos escondía ya que ellos nos molestaban, especialmente a las niñas.

Mi padre me enseñó lo esencial: cómo hacer cálculos matemáticos, todo lo relacionado con los productos textiles, la forma de comprar y vender ganado, la forma de arar, cómo hablar español, y cómo tratar con el mundo fuera de nuestra comunidad. Yo lo acompañaba. Caminábamos por el campo, a veces durante ocho días seguidos, y visitábamos diferentes haciendas. Comprábamos animales y los llevábamos al mercado [en Quito]. Él me enseñó a comprar y vender lana. Aprendí a fabricar textiles de calidad. Gracias a mi padre, aprendí de negocios y cómo tratar con la gente. Pero nunca aprendí a leer. Nunca fui a la escuela. Mi padre pensaba que las escuelas eran para gente ociosa.

Los primeros recuerdos de Mamá Rosa en cuanto a las diferencias étnicas y de género corresponden a una infancia segregada. En una mezcla de español y kichwa, ella atribuye gran parte de su éxito en el comercio y los textiles a su bilingüismo y subsiguientes capacidades biculturales. A través de la tutoría de su padre, fue capaz de convertirse en una experta empresaria intercultural. Añadió que su padre, Manuel Lema, la crio a ella, la mayor de tres hermanas, como a un hijo. Cada vez que ella contaba su historia, me desafiaba con problemas hipotéticos utilizando libras de lana o carne como variables para poner a prueba mis habilidades matemáticas. Su mente era aguda a los ochenta y tres, la edad que tenía cuando nos conocimos, y se mantuvo así hasta la última vez que hablamos, en el verano de 2002. La infancia poco convencional de Mamá Rosa sirvió para crear un carácter fuerte con inquebrantable confianza. Incentivada por el espíritu emprendedor de su padre, supo de los beneficios de cruzar fronteras culturales y adquirió las habilidades sociales necesarias para lograr el éxito en interacciones con todo tipo de gente. Acerca de su matrimonio y vida laboral, ella dijo:

Mi vida ha sido así. Yo nunca peleé con mi marido. No estábamos enamorados cuando nos casamos. Él tenía treinta y tres años de edad y yo tenía dieciséis. Fue orden de mis padres y de los suyos, por eso nos casamos. Mi familia lo quería. Nuestros padres eran amigos. Ellos se reunieron y decidieron que querían ser familia. Ellos estaban de acuerdo. Ellos estaban felices.

Yo era tan joven en la boda que me pusieron en una habitación como prisionera. Alguien se puso de guardia en la puerta y no me dejaba salir. Mi padre me dijo que quería que yo me casara, pero yo le contesté que era demasiado joven. “Depende de ti”, me dijo. Yo era la primera hija y él me indicó que ya era hora. La familia de mi esposo envió regalos cada mes. Esto continuó durante mucho tiempo hasta que todo se resolvió.

Todos los parientes se reunieron para la boda. Pusieron una mesa en el medio de un cuarto con claveles y el aroma impregnó la habitación. Ellos pusieron el *rosario* y los anillos en la mesa cerca de los claveles blancos y rojos; esos son los colores del Señor –el rojo representa la sangre y el blanco la pureza–. Convocaron a la novia y al novio y nos hicieron arrodillar a cada lado. La familia lo hizo todo. Un anciano que conocía las palabras del

Señor nos preguntó si queríamos casarnos. Yo dije que sí. Era una orden de mi padre y madre. Se trataba de un compromiso que nuestras familias habían acordado. Nos bendijeron en el nombre del Padre, Hijo y Espíritu Santo. Fue un acontecimiento solemne. Nos pusieron los anillos y entrelazamos las manos para luego abrazarnos. Luego nos arrodillamos frente a cada miembro de la familia para recibir la bendición. Después fuimos a la oficina del teniente político para el matrimonio civil. Aun así el matrimonio no se había consumado. Podíamos estar juntos solamente después del servicio religioso. Ahora ya no es así.

El presidente Isidro Ayora [1926-1929] fue mi padrino de matrimonio<sup>2</sup>. Él pasó por Peguche en el tren, camino a las corridas de toros en Ibarra. Se detuvo y me eligió como su ahijada. No pensé que me iba a casar, jamás, pero mi madre y padre querían que me casara. Ellos decidieron quién iba a ser un buen marido, [así es como] se decidía en ese entonces. Por supuesto, mi marido no tenía dinero. No éramos ricos. Mi padre también era pobre. Tenía que luchar para conseguir dinero. Éramos autosuficientes a excepción de la sal y manteca de cerdo, que era todo lo que comprábamos. Pero mi padre me enseñó a comprar y vender ganado, a hacer negocios.

Conocía todo acerca del proceso con la lana. Yo calculaba el peso del ganado. Los comprábamos a veinte sucres y los vendíamos a ochenta y cinco. Nos tomaba una semana llegar a Quito con el ganado. A Leonidas Plaza [el padre de Galo Plaza] le encantaban los casimires que nosotros hacíamos. Él era dueño de la haciendas Zuleta, Quilaba y Machaquí. Esos casimires se vendían como pan caliente. El Sr. Plaza nos daba tres mil sucres o más por lo que en Peguche se vendía en trescientos [diez veces su precio]. Yo regresaba a Peguche a toda prisa para hacer más casimires. Trabajaba en las noches para así poder ayudar a mi padre con el ganado.

Vendía casi todo el casimir a la familia Plaza –a los tíos, al padre y a sus suegros–. Y es por eso que Matilde [su hija viva mayor edad] tiene una casa en Quito en la calle Leonidas Plaza. Los Plaza eran propietarios de toda la manzana. Nos hicimos buenos amigos gracias a la tela. Esta es la verdad. Nadie más sabía cómo hacer los casimires. Ellos me presentaron a las personas de la embajada de Estados Unidos. Yo les compraba lana a Pedro Maldonado, José Fichamba y al Sr. Ruís. Ellos me ayudaban. Todos

2 Esto da cuenta de que la red social de su padre era más amplia de lo que antes se sugiere.

los hacendados querían comprar mis casimires, incluyendo los propietarios de las haciendas Carcelín, Pinsaquí y San Justín. Incluso Carlos Calisto, el suegro de Borja [presidente del Ecuador en 1988-1992], y el padre de Borja compraban mis casimires.

Mi marido murió en un accidente automovilístico en 1958. Mi padrino no me dejó quedarme a vivir aquí en Peguche. Él me llevó a mí y a los niños a Quito. Viví allí durante veintidós años.

Yo nací trabajando, y mi vida ha sido buena. Mi abuela siempre dijo que saludar a la gente es como saludar al Señor. Es la forma educada de ser. Y siempre he saludado a la gente, y la gente ha sabido responder.



Casa de Rosa Lema en Peguche, 1990.

El relato de Mamá Rosa revela cómo ella combinó su personalidad efervescente y arduo trabajo para promover un espíritu de emprendimiento que se extendió hacia su creciente red de relaciones. Su franqueza reflejaba un carácter más bien propio de un hombre en esos tiempos, cualidades que pretendían la innovación tecnológica al mismo tiempo que agilaban los intercambios interculturales. Mamá Rosa contaba con un asombroso sentido para estar en el lugar adecuado en el momento adecuado. Su historia de vida demuestra cómo tomó elementos y estableció relaciones con miembros de la cultura dominante con relativa facilidad. En última instancia, esas estrategias transculturales contribuyeron a la transformación de las típicas limitaciones de género. Tal vez la clave de su éxito fue la facilidad con que cultivó y mantuvo una amplia red social dentro y fuera de la vida del pueblo. Siempre estaba dispuesta a aprovechar las conexiones locales, regionales y globales.

Ella habló de cómo, antes de sus acciones pioneras, los residentes de Peguche generalmente desconfiaban de los forasteros. El legado de la opresión y dominación españolas estaba aún en sus memorias.

Ellos no querían que los blancos entraran [a Peguche]... pero yo tenía amigos de otros países, de lo contrario nunca habría dejado entrar a nadie. Al principio me amenazaron. Ahora están tranquilos, incluso viajan y son amigos de los extranjeros. Están tranquilos gracias a mí. Yo fui la primera. Antes los habrían matado debido a lo que sucedió con la brutalidad de los españoles.

Estaba claro que los límites de inclusión y exclusión eran tanto físicos como culturales. Con la incursión de Mamá Rosa hacia otros mundos, ella extendió esos límites y cultivó estrategias para lograr una identidad multifacética y dinámica.

Para comprender la posición de Rosa Lema dentro de la sociedad otavaleña, es importante tener una comprensión básica de las diferencias entre los roles de género otavaleños frente a la cultura hispánica dominante. Las relaciones de género entre los otavaleños son complejas: en algunos aspectos ellos continúan con los conceptos tradicionales de complementariedad

andina, pero, al mismo tiempo, es evidente que los valores y hegemonía españoles se filtran a la vida diaria, sobre todo con la inyección de quinientos años de catolicismo español.

En términos tradicionales, la vida diaria otavaleña está fuertemente moldeada por ideas culturales sobre los roles de las mujeres y los hombres. Especialmente para las generaciones mayores, casi todos los roles sociales, políticos, económicos o religiosos estaban fuertemente asociados con el género de cada individuo. Por ejemplo, se consideraba más natural (y hasta tenía ramificaciones cosmológicas) que los hombres araran la tierra (Lyon, 2002) y que las mujeres sembraran las semillas, o que las mujeres hilaran y solo los hombres tejieran. De hecho, los otavaleños mayores me han informado de la creencia de que caería mala suerte sobre el taller o el hogar si las mujeres entraban mientras los hombres trabajaban en los telares. Sin embargo, las mujeres formaban parte integral de las industrias artesanales textiles en tareas tales como la limpieza de la lana, el hilado y el cepillado del producto final. Estos roles claramente definidos reflejan la complementariedad andina o paralelismo de género, ya que ambos géneros trabajaban como una unidad complementaria para la subsistencia familiar. Sin embargo, la complementariedad no connota necesariamente la igualdad de género. Cuando consulté a una colega otavaleña sobre este tema, ella me indicó que antes de la conquista española, los incas seleccionaban a ciertas jóvenes que serían consideradas las elegidas para servir al imperio como hilanderas y tejedoras de telas finas, cocineras extraordinarias, y Vírgenes del Sol, o concubinas para la nobleza. “Las mujeres no podían elegir sino que eran elegidas en este modelo inca”, comentó. Además, cabe señalar, a partir de los escasos registros precolombinos existentes respecto a las relaciones de género, que las mujeres no eran contabilizadas en el censo inca y dependían de sus relaciones con los hombres dominantes en su hogar (Powers, 2005; Conrad y Demarest, 1984).

La conquista española redefinió los roles de género y se volvió más natural para los hombres tratar con el mundo externo, aprender español, y tal vez incluso ir a la escuela. Así, su poder dentro de la vida cívica (dominada por los valores hispanos) creció de manera desproporcionada frente al poder de las mujeres. Algunos hombres adquirieron destrezas importantes,

incluyendo la alfabetización, la habilidad para hablar español y lidiar con la burocracia, y la expectativa de que serían capaces de navegar con éxito en la sociedad civil hispanizada<sup>3</sup>. Mientras tanto, la vida de las mujeres generalmente consistía en preparar las comidas, ayudar en el campo, el cuidado de niños, el lavado, la cría de pequeños animales, la costura, y el cuidado de sus maridos y familias. Ellas también practicaban ciertas destrezas comerciales y añadían valor a sus hogares de innumerables maneras. En el caso de Peguche en 1941, según Parsons, las destrezas que se esperaban de una joven próxima a contraer matrimonio incluían la habilidad para:

sembrar, cultivar y cosechar, preparar los granos, cocinar, lavar la ropa, bordar camisas, usar una máquina de coser, cuidar de un bebé, y cuidar de un hombre cuando, a través de la bebida, este se vuelve tan indefenso como un bebé, pero mucho más problemático. Ella deberá aprender una parte u otra de la producción textil, ya que esto es de especial interés para su familia. Ella deberá aprender los valores comerciales de todo lo que debe utilizar así como las técnicas de negociación (Parsons, 1945: 53-54).

El relato de Mamá Rosa (en las páginas anteriores) hace hincapié en la importancia de la visión para los negocios y en el hecho de que las mujeres no deberían definirse en función de su habilidad para contraer matrimonio. Cuando se le preguntó, cincuenta años después de que Parsons enumerara los requisitos anteriores, una Rosa Lema reflexiva respondió que ella había más que dominado los elementos mencionados, al mismo tiempo que había creado nuevas posibilidades para las futuras generaciones de *mujeres y hombres* (su énfasis).

La división del trabajo en relación al género continuó siendo reestructurada para satisfacer las demandas contemporáneas que respondían, en gran medida, a los ajustes estructurales causados por la economía política neoliberal durante las últimas décadas del siglo XX. Al inicio de las reformas neoliberales en la década de 1980, esto se tradujo en

<sup>3</sup> Dolores Cacuango, de Cayambe, es una excepción notable y, de acuerdo con Mark Becker, “uno de los símbolos primordiales de la resistencia indígena en Ecuador” desde 1931 hasta su muerte, en 2009 (1999: 550). Ver también los testimonios de Dolores y otras mujeres indígenas recopilados por Martha Bulnes (1990).

la migración de hombres, al principio a Quito, en su mayoría, y luego también al extranjero, aunque algunas mujeres y niñas fueron reclutadas como empleadas domésticas para la ciudad de Quito y unas pocas emigraron fuera del país. Sin embargo, muchas otavaleñas seguían atrapadas en los ideales tradicionales españoles e indígenas que delimitaban comportamientos conservadores. Por ejemplo, en muchos hogares las niñas tenían menos oportunidades educativas y las mujeres un menor acceso a recursos financieros. La mayoría de mujeres no podía obtener préstamos bancarios sin la firma de su marido o su padre. Sin embargo, como jefas de hogar, muchas mujeres administraban sus economías familiares a nivel local e inclusive transnacional, barajando hábilmente sus conocimientos y capital social en economías formales e informales para acceder a lo que necesitaban. Estas destrezas ponen de manifiesto cómo, a través del aumento del estrés y un mayor trabajo, muchas mujeres salieron de sus roles tradicionales, no necesariamente con un fervor feminista para redefinirse a sí mismas, sino más bien para ganarse la vida en beneficio propio y de sus familias<sup>4</sup>.

Los estereotipos comunes en cuanto a género a nivel latinoamericano se expresan a través de los conceptos del machismo en los hombres —que son valorados por su individualismo, valentía y comportamiento competitivo—, y el marianismo en las mujeres —que deben ser discretas, modestas y maternales—. Dentro de tales conductas estereotípicas, se espera que los hombres sean egoístas, atrevidos y presumidos, mientras que las mujeres deben ser pasivas y abnegadas. Además, se espera que el comportamiento de las mujeres emule el sacrificio y devoción de la Virgen María. Dentro de tal ideología patriarcal, se pretende que las actividades de las mujeres se lleven tras bastidores, en el ámbito doméstico o privado, lo cual suele limitar la duración de sus relaciones y las posibilidades remunerativas. Hasta hace poco no se acostumbraba que las mujeres latinoamericanas de buena posición trabajaran en la sociedad civil, sino que se requería que se mantu-

4 La mayoría de mujeres latinoamericanas luchan a través de su diario vivir por la oportunidad de participar equitativamente en la sociedad. En general, sus esfuerzos se ven sumidos en una miríada de prácticas de supervivencia y en todos los diversos y creativos enfoques que estas comprenden. Estos modus operandi nacen de la práctica, contrastando así con los enfoques basados en teoría a través de los cuales la academia suele definir el feminismo en el norte.

vieran ocupadas dentro de las esferas de la familia y el hogar. Las mujeres que tienen que trabajar por lo general reciben salarios más bajos y tienen menos oportunidades. Por ejemplo, mujeres jóvenes que buscaban empleo en bancos durante la década de 1990 me indicaron, en varias ocasiones, que se les había pedido ser solteras, mientras que los hombres casados eran vistos como activos para la empresa. El gerente del banco consideraba que esta política era necesaria porque él creía que las mujeres casadas tenían probabilidades de quedar embarazadas, lo que invariablemente impediría o interrumpiría su trabajo y pasarían a ser una carga para el banco. Por el contrario, los hombres latinoamericanos, en general, pasan mucho más tiempo en la esfera pública, donde participan en organizaciones y actividades que se extienden mucho más allá del hogar y la comunidad. Estas posiciones económicas, sociales y políticas generalmente otorgan mayor prestigio, poder y posibilidades de creación de redes que las actividades en las esferas domésticas o privadas. Tal configuración encasilla a las mujeres y hombres en estructuras sociales que típicamente han mantenido a las mujeres en posiciones subordinadas.

En general, las mujeres indígenas no se ajustan necesariamente a la conocida jerarquía de género latinoamericana. En particular, muchos otavaleños contemporáneos construyen, nombran, negocian y contextualizan su género y etnicidad dentro de los marcos cambiantes de sus vidas. Esto se debe, en parte, a las fuerzas globalizantes, la necesidad económica, los mayores niveles de educación, y el subsiguiente reajuste de algunas estructuras institucionales y organizativas. Sin embargo, dentro de la vida del pueblo todavía se espera que las mujeres sean las protectoras de la moral y se ocupen del cuidado de la familia. En muchos hogares ellas terminan haciendo una doble y triple función para mantener las cosas bajo control, ya que las familias se encuentran bajo crecientes presiones emocionales y económicas.

En 1981, Susan Bourque y Kay B. Warren reconocieron y exploraron la evolución del contexto social en las vidas de las mujeres andinas en dos comunidades *serranas* del Perú. Al centrarse en un amplio espectro de acuerdos económicos y domésticos de siete mujeres, ellas formularon conceptos para la comprensión de la variabilidad del poder, la paridad y la influencia de las mujeres en sus hogares, en el mercado y en el desarrollo nacional.

Del mismo modo, yo examino el contexto social cambiante en la vida de las otavaleñas como un medio para comprender cómo las mujeres operan en diferentes marcos culturales y dan sentido a las cosas. Me concentro en algunos detalles de las vidas de Rosa, María, Gladis, Luz y otras mujeres, como medio para reconocer los aspectos de género que sirven para mantener y remodelar la sociedad otavaleña. Sus relatos ponen de manifiesto algunos de los conflictos y conciliaciones que jugaron un papel importante en la creación de una identidad duradera que se encuentra en constante evolución. En este sentido, regreso a algunas de las mismas cuestiones planteadas por Elsie Clews Parsons sobre la interacción transcultural entre españoles e indígenas en la década de 1940. La autora reconoció la importancia de la historia y de las interacciones sociales con foráneos y locales:

Ayer Rosita recibió la visita del padre Samuel, un fraile franciscano que nació en Burgos, España, hace treinta y un años y llegó al Ecuador cuando tenía once. Juanti [el ayudante de Rosita]<sup>5</sup> había visto al padre y a un joven acompañante acercarse por las vías del tren y corrió a casa para notificar a Rosita, del mismo modo que él, Andrea [la ayudante de Rosita] o uno de los niños solían hacer cuando yo empecé a visitarla. Se debe estar preparado para recibir a aquellos visitantes inusuales y de importancia. Una canasta de basura se retiró a toda prisa, se sujetó la gallina a una distancia prudente, y se colocó una silla para el visitante. Rosita parecía complacida y se encontraba agitada (Parsons, 1945: 160).

En este caso, el padre Samuel era el representante de una institución poderosa en Ecuador, la Iglesia católica, y Rosita ofreció su casa como una especie de centro cultural. Este tipo de relación no solo amplió su acceso a

5 Sobre Juanti y Andrea, Parsons dijo:

Por cuatro años Rosita y José han tenido dos sirvientes, una pareja casada que “vino desde lejos”, dice Rosita. *Gente de cerro*. No reciben paga alguna fuera de su vestido y comida. La ropa de trabajo de Juanti está muy gastada, pero tiene un buen poncho festivo. Las ropas de Andrea están en buenas condiciones, solo le faltan joyas. Rosita dirige su trabajo, y duermen en la cocina, lejos de la familia. Pese a esto, comparten la mesa durante las comidas. Desde nuestro punto de vista, son tratados más como “relaciones pobres” que como sirvientes. Rosita se dirige a ellos como compadre y comadre (Cumpa Junití y Cuma Andrea). Ellos, a su vez, se dirigen a Rosita como cumare. Andrea a veces usa la palabra madám. Madam Rosita luego despjoja, costa y peina el cabello de Andrea (Parsons, 1945: 162-163).

extranjeros importantes, sino también a muchos locales, al mismo tiempo que aumentó su estatus y confianza en sí misma en ambos frentes.

Por otra parte, las observaciones de Parsons sobre la construcción cultural de raza abrieron las fronteras en las Ciencias Sociales para el estudio de la etnicidad:

Entre raza y cultura existe una considerable confusión de pensamiento en Ecuador y en otros lugares [...] Como el siguiente estudio del altiplano se ocupa principalmente de la cultura, no de la raza [...] ruego al lector, en particular al lector ecuatoriano, mantener presente esta distinción, teniendo en mente que *blanco e indio* no se refieren a la sangre, sino a formas de vida (Parsons, 1945: 1).

*Peguche* presenta la raza como una negociación fluida entre grupos sociales con una preponderancia de ciertos rasgos culturales duraderos. Parsons estaba consciente de que el comportamiento sociocultural es algo aprendido y no genético. Sus obras ilustran una gama de experiencias humanas y comprensiones del mundo que buscan profundizar en la apreciación de las diferencias.

Algunas de las metodologías, al igual que el marco analítico de Parsons, resultaron ser muy valiosas para mi trabajo y colaboraciones, aun cuando los contextos sociales y económicos cambiaron rápidamente en los años 1990. Su texto sirvió como punto de referencia para medir y evaluar el cambio, la resistencia y la persistencia sociocultural.

### El *encuentro*: trabajo de campo de Parsons en Peguche (explotación de una rica genealogía antropológica)

Mamá es antropóloga de profesión. Es posible que la conozcas a través de la lectura, Elsie Clews Parsons. Ella es, entre otras cosas, amante de la belleza escénica. Le he dicho que aunque ella ha viajado mucho, estoy segura de que todavía no ha visto nada comparable a la magnificencia de tus Andes (Carta de Lissa Parsons a Colley, marzo 1 de 1940, citado en Zumwalt, 1992: 300).

Elsie Clews Parsons estaba en la cúspide de una larga y distinguida carrera cuando hizo lo que resultó ser su trabajo de campo final en Peguche, de marzo a mayo de 1940 y de septiembre a noviembre de 1941<sup>6</sup>. Fue una escritora e investigadora prolífica, pacifista y feminista, benefactora y filántropa, y en 1941, la primera mujer presidenta de la Asociación Americana de Antropología. Luego de una gira por Perú, Bolivia y Ecuador, en 1940, se instaló en el pueblo andino de Peguche para realizar investigaciones etnográficas. Por sugerencia de Julian Steward, quien recibió financiación, en 1939, de la Oficina de Etnología Americana para elaborar el *Manual de indios sudamericanos*, Parsons se propuso investigar el tema de la aculturación en el norte de los Andes ecuatorianos (Zumwalt, 1992: 372)<sup>7</sup>. Como señala Zumwalt:

[E]n las notas para el manuscrito “El mundo cambia”, Parsons escribió que la aculturación involucra “el conocimiento *tanto de las culturas como del punto de vista que sostiene que lo que está sucediendo ante sus ojos es tan importante como lo que ocurrió en períodos anteriores*”. Agregó que “con demasiada frecuencia los trabajadores de campo no han analizado comparativamente su propia cultura para poder ser observadores adecuados de cómo esa cultura está afectando a otra” (citado en Zumwalt, 1992: 332, énfasis en Parsons).

Parsons reconoció que los procesos históricos y las zonas de contacto cultural se transforman mutuamente. Comprendió algunas de las complejidades de los procesos transculturales, en que nuevas asociaciones dan lugar a una innovación cultural dinámica en múltiples direcciones. Como comentó Regna Darnell: “Lo que ella se lamenta es propio de las teorías del antropólogo Franz Boas; tanto la necesidad de ir más allá de la etnografía particular como la búsqueda de un modelo más razonable de aculturación” (Comunicación personal, 2001), o las formas en que los procesos de globalización, incluyendo el trabajo antropológico de campo, ayudan a impulsar variaciones culturales y cambios.

<sup>6</sup> Ver las cartas y documentos de Parsons en la American Philosophical Society (APS).

<sup>7</sup> Parsons financió el trabajo de campo que Steward hizo con los Hopi en 1928 (Deacon, 1997: 372).

## Etnicidad, género y cambio cultural

Las personas que conocí en Ecuador que no estaban confundidas eran los indios, porque a su modo de pensar, si se está viviendo como blanco, entonces uno es blanco, y ellos logran distinguir entre las dos formas de vida sin vacilaciones o titubeos (extraído de las notas de campo de 1941 de Elsie Clews Parsons, Sociedad Filosófica Americana, citada en Zumwalt, 1992: 308).

Parsons consideraba que su investigación en Peguche y el tiempo que pasó instalada en Otavalo le permitirían “observar el contacto entre blancos e indios y las formas específicas de la cultura hispana que los indios tomaron prestadas” (Parsons, 1945: iv). La autora enmarcó su estudio en lo que hoy en día los antropólogos identifican como construcción cultural de raza, etnicidad, o ambos. Ella fue muy clara en su consideración de que los roles culturales reflejan una “forma de vida”, y los valores culturales se aprenden, no tienen un origen biológico. Además, su estudio demuestra que los préstamos e intercambios culturales no son unidireccionales ni estáticos. Por último, y quizás lo más importante, también destacó a las mujeres como agentes activos de las tradiciones culturales y del cambio.

Parsons llegó al Ecuador con un fajo de cartas de presentación. Se reunió con la esposa del embajador británico, quien le presentó a Juan Gorrel, un estadounidense que era dueño de una finca en Cayambe. Gorrel era un coleccionista de textiles y conocía a los tejedores de la región. Finalmente fue él quien conectó a Parsons con Rosa Lema en Peguche. El biógrafo Delsey Deacon explica que “tal como Parsons le dijo a Gladys Reichards [su ex alumna], ella no pudo resistirse a la oportunidad que ofrecía Peguche: ‘Fui allí inmediatamente y me quedé hasta que fue hora de volver a casa’ ” (1997: 375). Según Parsons, “Rosita proporcionó un claro ejemplo de las oportunidades para la aculturación a través de su personalidad poco común”. Además, “las conexiones con los blancos le parecen importantes a Rosita y, más que nadie en Peguche, ella comprende cómo mantenerlas” (Parsons, 1945: 150-151). Parsons observó que era la extraordinaria capacidad de Rosita para construir capitales sociales y culturales dentro y fuera de la comunidad lo que la distinguía de las demás mujeres del lugar. Y de

hecho, la relación de Rosita con Parsons aumentó su capital social y le ofreció una amplia gama de habilidades sociales y destrezas que la mantuvieron como ciudadana insigne de Peguche hasta su muerte, en 2003.

Deacon analiza el trabajo de campo de Parsons en Peguche durante los años 1940 y 1941:

Su enfoque central y *razón de ser* es Rosita Lema. Si hay algo que tentó a Parsons a permanecer en Otavalo después de sus vacaciones fue esta joven mujer, tan parecida a ella a sus treinta años. En su capítulo sobre los chismes del pueblo, “En las casas de Peguche”, Parsons retrata vívidamente la cultura cambiante del pueblo a través de los ojos de Rosita, esta ecuatoriana “forjadora del futuro” (Deacon, 1997: 383).

Parsons compiló información empírica a través de la observación participativa y entrevistas en profundidad. Sus métodos etnográficos incluían comparaciones transculturales y sus análisis se centraban en las ambigüedades inherentes en la persistencia y el cambio cultural<sup>8</sup>. En *Peguche*, puso de relieve a Rosa Lema para explorar cómo un individuo era capaz de articular tradiciones al mismo tiempo que se dedicaba a la innovación. A través de estos retratos de Rosita, el lector llega a apreciar cómo una persona interpreta la cultura dentro de una estructura social y frente al cambio. Al igual que Parsons, Rosita representa un personaje carismático, dispuesto a experimentar y reevaluar las convenciones dentro de nuevos parámetros.

“Tal como Parsons observó autocríticamente en su discurso presidencial [1941] del AAA, que no vivió para pronunciar: ‘Estoy mezclando muchas cosas que debería mantener por separado’ ” (Babcock, 1991: 16). Rosa Lema también combinó creencias y actividades híbridas. Este tipo de mezclas implica préstamos culturales adaptados dentro de su lógica cultural. Tales procesos transculturales proporcionan una nueva forma para comprender las complejidades del cambio. Tanto Elsie como Rosa repre-

8 A través de esta etnografía, ella compara Peguche con los estudios que había hecho anteriormente en México y el Sudoeste. También traza paralelos con otras fuentes, incluyendo a los Incas, en Perú (Garcilaso), los Mayas, en Yucatán (Landa), y los Cunas, en Panamá (Stout); todo esto incluyendo, también, el trabajo de Karsten con los Shuar, en el Oriente. Adicionalmente, usa datos compilados por Gorrel, en Cayambe, para la comparación.

sentan a mujeres que lograron identidades multifacéticas en diferentes lugares y contextos. Ellas fueron pioneras culturales en el sentido de que desenredaron y recrearon fronteras culturales, de manera aparentemente fácil, a medida que recorrían mundos diferentes y reincorporaban nuevos elementos a los viejos. Esta relación muestra a la etnografía como una serie de procesos interculturales y transculturales que eran mutuamente estimulantes y beneficiosos<sup>9</sup>. Su asociación presenta estrategias creativas que fueron posteriormente incorporadas al tejido de la vida diaria otavaleña y a los anales de la erudición antropológica.

**“Ruego al lector que... se dé cuenta de que *blanco e indígena* no se refieren a sangre sino a estilos de vida” (Parsons, 1945: 1)**

Elsie Clews Parsons (1874-1941) estuvo a la vanguardia de la sociedad neoyorquina durante su vida como activista y científica social. Propulsó a la antropología en nuevas direcciones que iban más allá de los puntos de vista masculinos y etnocéntricos. Al enfocarse en cómo las mujeres operan en distintos marcos culturales, su trabajo demuestra las formas en que los procesos sociales de género crean valores, significados y espacios culturales específicos. Elogiaba las contribuciones de las mujeres y apreciaba totalmente su papel como protagonistas socioculturales. Al aumentar la importancia de sus roles, ella jugó un papel importante en su emancipación. Parsons practicaba la antropología a través de un extenso trabajo de campo, documentando explícitamente los distintos estratos de la historia, los sistemas culturales múltiples, y el cambio a su alrededor. Al reconocer género y raza como construcciones sociales o modos de vida, su trabajo fue precursor de los estudios étnicos y de género. Por último, la asociación de Parsons con Rosa Lema ayudó a impulsar y definir la globalización al norte de los Andes en nuevas formas.

9 Como Regna Darnell indica: “Tanto Parsons como Rosa Lema son subalternos en algunas interesantes maneras. Tal vez esta es la razón por la cual tantas mujeres han hecho un buen trabajo en antropología. Puede que sean marginalizadas, sin embargo hay un rol en este margen esperando por ellas” (Comunicación personal, 2001).

Las contribuciones de Parsons al campo de la sociología, el folclore y la antropología permanecieron casi olvidadas hasta que hubo un resurgimiento de interés por parte de los especialistas en estudios de mujeres y de género en las últimas décadas del siglo XX. Rosalind Rosenberg incluyó un capítulo sobre ella en *Más allá de las esferas separadas: las raíces intelectuales del feminismo moderno*, de 1985, el cual fue seguido por una serie de artículos y libros, incluidos aquellos escritos por el sobrino nieto de Parsons, Peter Hare (1985), Lousie Lamphere (1989), Barbara Babcock (1987; 1988; 1991), Rosemary Zumwalt (1992) y Desley Deacon (1997). Estos autores tenían la intención de dar a conocer una de las grandes mentes y madres fundadoras de la antropología moderna y los estudios de folclore. Ellos reconsideraron la importancia de sus escritos, porque a diferencia de sus predecesores y contemporáneos, en su mayoría varones, sus textos proporcionaban perspectivas femeninas para la interpretación de los acontecimientos. Parsons es considerada una pionera feminista porque su obra creó un espacio discursivo para entender a las mujeres como actores sociales importantes, a la vez que desafiaba a un amplio público a pensar acerca de valores sociales, género, sexualidad y raza de maneras distintas. Su erudición reconoció que el género y la raza no eran inmutables y proporcionó la base para teorías constructivistas que todavía se debaten.

Parsons se dedicó a la erudición antropológica y a las comparaciones interculturales como una forma de enfrentarse a lo que ella consideraba como restricciones sofocantes de las convenciones sociales a finales de la era victoriana. Su trabajo coincidió con el inicio del siglo XX y contribuyó a dar paso hacia la modernidad. Ella no dudó en cuestionar en repetidas ocasiones lo que consideraba que eran estructuras sociales constrictivas que marginaban a las mujeres. A través de la publicación de numerosos artículos y libros, promovió la igualdad de género y redefinió las clasificaciones sociales y las posibilidades para el futuro. Su vida desafió las normas opresivas que limitaban las oportunidades y roles de las mujeres. Por ejemplo, abogó por que las mujeres, incluso aquellas de buena posición, trabajaran fuera del hogar. En etapas tempranas (y con la oposición de su familia y su prometido, Herbert Parsons) puso sus teorías en práctica y fue una de las primeras mujeres en obtener un doctorado de la Universidad de Columbia,

en 1899. Demostró, a través de su trabajo y su vida, que las mujeres tenían un potencial académico, cuando la mayoría de estadounidenses creían que las mujeres habían nacido para ser madres y no intelectuales, y que no era posible ser ambas. Ella ejemplificó el cambio, en su muy independiente vida personal y profesional, liberándose de las cadenas victorianas de confinamiento del siglo XIX: viajó e hizo trabajo de campo en lugares lejanos, y tuvo amigos, colegas, compañeros activistas, colaboradores y amantes, a la vez que fue madre y esposa. “[...] Ella se vio a sí misma como una inventora del futuro, demostrando de manera consciente lo que podía llegar a ser un matrimonio moderno” (Deacon, 1997: 172). Era excepcional en muchos sentidos y como Deacon indica:

“Nadie está por delante de su tiempo”, señalaba Gertrude Stein, contemporánea de Parsons, “es solo que la variedad particular de creación de su tiempo es la que sus contemporáneos, que también están creando su propio tiempo, se niegan a aceptar [...] Esa es la razón por la cual el creador de una nueva composición [...] se encuentra fuera de la ley hasta que llega a ser un clásico” (Deacon, 1997: 171).

Así que, ¿cómo pudo Parsons estar “adelantada a su tiempo” en tanto que mujer rebelde y, finalmente, convertirse en un “clásico” durante las últimas décadas del siglo XX? ¿Por qué tomó tanto tiempo reconocer sus logros como pionera en la antropología? Además, ¿Qué la llevó a Peguche, Ecuador, en 1940? En las páginas siguientes, señalo aquellos caminos personales y profesionales que incluyen prácticas antropológicas, y que también ofrecen alternativas a las fuerzas patriarcales que forjaron distintas formas de conocer el mundo. En lugar de reforzar un sistema de conocimiento y poder controlado por los hombres, las etnografías de Parsons se adentraron en otros tipos de sabiduría y poder. Su trabajo sacó las perspectivas marginales fuera de las sombras y les otorgó valor.

### Vida y obra de Elsie: el desarrollo de un clásico

Según Deacon, el padre de Parsons, Henry Clews, emigró a Estados Unidos desde Inglaterra cuando tenía dieciséis años e hizo una fortuna vendiendo bonos durante la Guerra Civil. A partir de entonces fue un exitoso banquero de Nueva York con su propia casa de valores y se casó con la sureña de la alta sociedad Lucy Madison Worthington Clews (una descendiente del presidente Madison). Elsie nació el 27 de noviembre de 1874. Sus dos hermanos siguieron en rápida sucesión. Ellos crecieron en medio de fabulosas riquezas y privilegios en la ciudad de Nueva York. Institutrices francesas y alemanas educaron a Elsie en el hogar hasta su adolescencia, y a los trece años ella hablaba con fluidez ambos idiomas. Estas mujeres fuertes e independientes avivaron su curiosidad intelectual y fueron (en cierto modo) los modelos de la mujer en que ella se convertiría (Deacon, 1997).

Cuando Elsie alcanzó la mayoría de edad, no aceptó los designios impuestos por la genética como su único destino. Se rebeló, a pesar de las constantes quejas de su madre de que “una hija erudita no es sociable”, y completó una licenciatura en Educación y Sociología en el Barnard College, en lugar de convertirse en debutante (Deacon, 1997: 18). Después de su graduación, en vez de acompañar a su madre a París en un viaje de compras, en 1897 se volcó hacia el activismo social y trabajó en las casas de asentamiento para inmigrantes recientes en el Este bajo de la ciudad de Nueva York. Estas acciones inquietaban a su madre, a quien le preocupaba que el estudio pudiera arruinar la salud de Elsie. La ciencia, en aquel momento, apoyaba el desasosiego de su madre. En 1873, el Dr. Clarke, miembro de la Junta de Supervisores de Harvard y ex profesor de la escuela de medicina, señaló que demasiada actividad intelectual para las niñas adolescentes y mujeres jóvenes podría “dañar permanentemente su capacidad reproductiva”. Según el Dr. Clarke, la educación superior representaba un “grave peligro” para el sexo femenino (Deacon, 1997: 20; Rosenberg, 1982: 5). Sin embargo, Elsie fue capaz de manipular la ansiedad de su madre y dedicarse a la actividad deportiva rigurosa en la playa mientras permanecía en la casa de verano de la familia en Newport, Rhode Island.

Allí, fuera de los salones confinantes de la alta sociedad neoyorquina, interactuó con hombres y mujeres solteros, debatió sobre temas sociales e intelectuales, y se apartó de las normas sociales limitantes.



Elsie Clews Parsons al frente de su casa familiar de verano en Newport, Rhode Island, 1916. Cortesía de Rye Historical Society, Elsie Clews Parsons Papers.

El interés de Elsie en la sociología no decayó. A continuación, realizaría una tesis de maestría titulada *Sobre ciertas fases del auxilio a los pobres en la ciudad de Nueva York*. Claramente, se desplazaba cada vez más allá de los roles aprobados para las mujeres de su clase y tiempo. A pesar de las reiteradas objeciones de su familia, ella continuó estudiando, lo cual sus padres consideraban como el menor de dos males: temían que, de lo contrario, ella fuera a vivir en el Centro Comunitario de Greenwich<sup>10</sup>.

10 El centro comunitario de Greenwich, en la zona del Este bajo de la ciudad de Nueva York, era un

Elsie estableció nuevos parámetros de lo que era posible para las mujeres cuando obtuvo un doctorado en la Universidad de Columbia, en 1899. Su especialización principal fue en Educación, mientras que sus especializaciones secundarias fueron en Sociología, Filosofía y Estadística. La educación superior dio a Elsie la lógica intelectual y las redes sociales para aplicar las ideas de sus estudios en su propia vida. Este tipo de enfoque experimental de la vida se haría evidente en su matrimonio poco convencional y su larga carrera, la cual involucró trabajo de campo, antropología y estudios del folclore.

Según sus biógrafos, cuando Elsie Clews y Herbert Parsons, quien era un político republicano, se conocieron, en 1894, compartían un sentido de responsabilidad cívica e intentaron utilizar sus grandes riquezas y su posición para el bien común de la sociedad. Aunque Herbert tenía la esperanza de casarse después de que ella completara su primer título de posgrado, Elsie estaba decidida a completar su doctorado y establecerse profesionalmente. Ella consideró su matrimonio, en 1900, como una relación de prueba, la cual le sirvió para reunir información acerca de los roles del matrimonio y el género. Se consideraba poco ortodoxo que una mujer de su posición trabajara después del matrimonio, sin embargo ella tenía la intención de romper las convenciones y continuó trabajando durante su embarazo y maternidad. Dio clases de sociología en el Barnard College, continuó haciendo trabajo social activista en el Centro Comunitario de Greenwich y publicó artículos en la prensa y el mundo académico, a la vez que cumplía con sus roles de esposa y madre. Aunque se consideraba escandaloso, escribió abiertamente sobre la sexualidad utilizando comparaciones interculturales como medio para sugerir que el género es una construcción social más que un hecho biológico. Ella utilizó su posición privilegiada de mujer casada como una plataforma desde la cual promovió los derechos reproductivos y el control de la natalidad más de una década antes que Margaret Sanger<sup>11</sup>.

refugio socialmente progresivo que proveía asistencia a los inmigrantes pobres. Abrió sus puertas para mejorar la calidad de vida en el sector más congestionado de la ciudad de Nueva York, Greenwich Village, y para ayudar a los recién llegados a adaptarse en Estados Unidos.

11 Katharine Dexter McCormick era una cercana amiga de la infancia de Elsie. Su hermano, Sam

Su primer libro, *La Familia*, fue publicado en 1906 y contiene ensayos compilados, en gran medida, de las conferencias que formaban parte del curso que dictó en el Barnard College. Las últimas ocho páginas del libro fueron polémicas e impactantes, pues en ellas se propone que las mujeres trabajaran fuera del hogar para lograr su independencia y seguridad financiera, y que el matrimonio de prueba podría realmente fortalecer las relaciones. Tales libertades sociales fueron consideradas como blasfemia. Los títulos de dos reseñas del libro del *New York Times* muestran cuán escandalosas fueron consideradas sus ideas: “El Dr. Dix sobre el matrimonio de prueba: rector de trinidad afirma que los puntos de vista de la señora Parsons son bárbaros” (18 de noviembre de 1906) y “La idea de matrimonio de prueba es denunciada en las iglesias: el Dr. Parkhurst la llama simplemente poligamia consecutiva: asqueroso, dice el Dr. Wylie” (30 de noviembre de 1906). Las ideas de Parsons sobre los derechos sociales y de la mujer eran “adelantadas para su época”, y ciertamente no eran apropiadas para la esposa de un congresista (Deacon, 1997).

Herbert fue elegido al Congreso en 1905 y poco después se mudaron a Washington DC. Allí, Elsie tuvo problemas con el asfixiante ambiente intelectual para las mujeres. En su vida personal experimentó la muerte de un bebé, un aborto involuntario, y las indiscreciones de Herbert con otra mujer. “En Washington, como en la India”, informó, “una mujer asume las cualidades de su marido”, y “la esposa, sin importar cuán joven, de un senador o un funcionario del gabinete precede a la esposa, no obstante su avanzada edad, de un representante o general. *Les femmes n'ont pas de rang* [Las mujeres no tienen rango]” (Rosenberg, 1982: 162). Casualmente, el estrecho colaborador de su marido, William Taft, secretario de guerra en ese momento, invitó a Elsie para ir a una gira parlamentaria en Filipinas. Este viaje resultó fundamental en su carrera como antropóloga, y al regresar comenzó a leer vorazmente sobre otras culturas. Después del nacimiento de su tercer hijo vivo, en 1909, Elsie renovó su afición por los viajes.

Dexter, a quien Elsie apreciaba mucho, murió súbitamente poco después de terminar sus estudios universitarios. Katharine siguió adelante y estudió biología en el MIT, luego dedicaría gran parte de su riqueza y energía profesional a respaldar las investigaciones sobre la píldora anticonceptiva oral para mujeres, que finalmente sería desarrollada en 1960. También estuvo involucrada en el movimiento por el sufragio de las mujeres (Deacon, 1997).

Sus intereses intelectuales estaban totalmente centrados en la antropología luego de un viaje al suroeste de Estados Unidos. Ella hizo contactos con museos en Washington y leyó ávidamente sobre el Suroeste a lo largo del embarazo y parto de su cuarto hijo, en agosto de 1911. La familia regresó a Nueva York ese mismo año después de que Herbert perdiera su escaño en el Congreso. En Nueva York ella se encontró con una red de mujeres radicales con ideas afines que trabajaban en temas de justicia social y que se convirtieron en sus colegas y amigas de toda la vida. Ella y Herbert se apartaron cada vez más y vivieron existencias independientes, a pesar de seguir casados (Deacon, 1997).



Banquete testimonial en honor a Herbert Parsons, Washington DC, 1911. (Elsie y Herbert son la segunda pareja de pie a la izquierda). Cortesía de Rye Historical Society, Elsie Clews Parsons Papers.



Elsie viajando hacia Filipinas invitada por William Taft. Cortesía de Rye Historical Society, Elsie Clews Parsons Papers.

La asociación de Parsons con los antropólogos Robert Lowie, Alexander Goldenweiser y Pliny Goddard en el Museo Americano de Historia Natural y en la Universidad de Columbia la acercaron al medio intelectual que tanto anhelaba. Además, su fortuna<sup>12</sup> le proporcionó los medios necesarios para llevar a cabo trabajo de campo, lo que le permitió poner a prueba sus ideas acerca de las convenciones sociales a través de la comparación intercultural. A medida que desarrollaba relaciones profesionales con Franz Boas en la Universidad de Columbia, su afluencia le permitió trasladar a Ruth Bunzel y Esther Goldfrank, que trabajaban en posiciones secretariales dentro del Departamento de Antropología, y a Gladys Reichard, para que realizaran trabajo de campo y se dedicaran a la antropología profesional (Deacon,

<sup>12</sup> Después de la muerte de su padre, en 1923, Parsons recibió una herencia que le permitió ser financieramente independiente (Deacon, 1997: 281).

1997: 179). Aunque Parsons nunca ocupó un puesto titular como profesora dentro de una institución académica, canalizó parte de su fortuna para mantener viva a la American Folklore Society y guió a más de una generación de trabajadores de campo. Gladys Reichard recordó su “sentido innato de sencillez, que le permitía estar a gusto en compañía de cualquiera” (Deacon, 1997: 372). Como intelectual feminista pública, Elsie, junto con amigos y colegas (en parte como protesta contra la Primera Guerra Mundial), apoyó un experimento dentro de la enseñanza superior mediante la fundación de la “Escuela libre”, en 1919, que más tarde se convirtió en la New School for Social Research (Nueva Escuela para la Investigación Social).

Parsons escribió decenas de artículos y varios libros, tanto para lectores no especializados como para académicos, sobre las políticas de género y los roles de las mujeres en diferentes culturas. Examinó cómo el poder de la clasificación generaba limitaciones culturales que no eran naturales sino construcciones sociales<sup>13</sup>. Realizó trabajos de campo en el suroeste y sureste de Estados Unidos, el Caribe y México, pero también viajó extensamente por todo el mundo. Como talentosa trabajadora de campo, ella disfrutaba del toma y daca de las interacciones personales y la participación en la vida comunitaria como método para entender el cambio cultural. En su libro de 1936, *Mitla: town of souls* (Mitla: ciudad de las almas), se mostró “preocupada por la aculturación, con aquello que la cultura Indígena tomó de la española” (xi-xiii) y evaluó las maneras en que las acciones individuales moldean las instituciones. Sus investigaciones se enfocaban en las mujeres como individuos dentro de la sociedad, y tenían el propósito expreso de desafiar a los estadounidenses para que reconfiguraran la familia y los acuerdos sociales al iniciar el siglo XX. En *Pueblo indian religion* (Religión de los indios Pueblo) (1939), Parsons proponía elaborar una enciclopedia de la cultura Pueblo con comparaciones interculturales para comprender mejor la religión Pueblo en tanto “instrumento de vida” o manera de percibir el mundo. Sus escritos demuestran las formas en que la antropología puede ser una herramienta para educar al público sobre la diversidad humana y para pensar críticamente acerca de las diferentes realidades sociales y culturales.

13 Regna Darnell indica que mucho del trabajo de Parsons prefigura la obra de Margaret Mead, pese a esto, Parsons rara vez recibe crédito alguno.

## Rosita y Elsie

Elsie conoció a Rosa varios días antes de que Rosa diera a luz a su tercer hijo, Matilde. En gran medida, Parsons retrata la vida cotidiana y ritual en el pueblo en 1940 y 1941 a través de la perspectiva de Rosa. En el primer capítulo de *Peguche*, ella toma nota de la autosuficiencia de la mayoría de residentes:

La mayor parte de las personas en Peguche poseen tierras –el sitio donde se encuentra la casa y un terreno adjunto a la casa–. Algunos tienen un terreno o terrenos adicionales. De los 122 hogares, solo tres corresponden a “indios de hacienda”, es decir, aquellos inquilinos que devengan su renta trabajando en la hacienda. Los indios a lo largo del valle son generalmente independientes en el aspecto económico, y poseen más tierras que otros indios de la serranía (Parsons, 1945: 8).

Parsons menciona que el “vecino pueblo de Quinchuquí presenta una mayor penetración de blancos que Peguche”, debido a que las actividades comerciales y de la Iglesia rodeaban la plaza y se encontraban junto a la empedrada carretera Panamericana<sup>14</sup>. Se reúne con José Cajas, a quien identifica como uno de los pocos indios con una casa en el centro de la ciudad y quien fue “el primer indio en utilizar un telar español” (Parsons, 1945: 9)<sup>15</sup>. A través de entrevistas, Parsons supo que miembros de la familia Cajas se casaron y pasaron a formar parte de la familia Ruis, en Peguche (la tía paterna de Rosita se había casado con un Ruis), y consecuentemente, el telar de pedal español fue llevado a Peguche. Ella reconoció que las innovaciones tecnológicas abrieron mercados especializados para la producción textil otavaleña, y observó con agudeza el taller de tejido en el hogar de Rosita, además de sus actividades agrícolas y comerciales.

Parsons describió la segregación residencial que existía en aquella época. Los blancos vivían en la sede cantonal/municipal de Otavalo, y los

14 La autopista Panamericana fue pavimentada a mediados de los setenta con dinero proveniente del boom petrolero, y fue redirigida al este de Peguche.

15 En una de sus anotaciones (en la página 25) explica que el yerno del dueño de la hacienda Cusin, F. A. Uribe, recibió un poncho hermosamente tejido cuando se casó, en 1917. Este poncho, tejido por José Cajas, inspiró a Uribe a entregarle un telar español, muestras de casimir y tweed y un mercado en Quito, lo cual hizo que el trabajo en tweed valiese la pena.

indios vivían en las aldeas periféricas, con escasos servicios básicos, a saber, agua potable, electricidad y servicios sanitarios. Observó que los otavaleños iban a la ciudad para comprar y vender, especialmente al mercado de los sábados, “quizás el mercado más destacado del país”, para realizar algún trabajo ocasional, y para hacer trámites en las oficinas y en la Iglesia. La autora identifica las interacciones sociales entre grupos como relaciones de “conveniencia económica mutua”, y que “[e]n la iglesia y otros lugares, la actitud de los indios no era en absoluto servil, sino que era una cuestión de mantenerse en su lugar como garantía de independencia” (Parsons, 1945: 10). En el Capítulo III, “Tecnología y cultura material”, describe en detalle las herramientas utilizadas en la agricultura y el tejido, la alfarería, las costumbres alimenticias, el vestido, y el mercado de los sábados. Según Parsons, algunos valores culturales compartidos por la comunidad de Peguche consistían en mantener la tierra dentro de la familia, el trabajo duro, la vestimenta distintiva y el cuidado del cabello. Presentó una visión global de la vida familiar, la religión, el folclore y los rituales. En particular, Parsons señaló la importancia de las interacciones interculturales. Por ejemplo, durante la estadía de Parsons, la bebé de Rosita, Matilde, fue bautizada por padrinos de Otavalo que no eran nativos.

El contacto que Rosita mantiene con las personas blancas no está limitado de ninguna manera a los representantes de la Iglesia. Ella realiza negocios con blancos en Otavalo y Quito, y elige a los blancos sobre los indios como compadres. Uno de sus compadres es el comisario municipal de Otavalo, otro es un comerciante adinerado de productos alimenticios, cuya esposa se crió en la hacienda de Quinchuquí, y otro es el mejor cirujano de Quito. Las conexiones con los blancos le parecen importantes a Rosita y, más que nadie en Peguche, ella comprende cómo establecer y mantener tales conexiones (Parsons, 1945: 150).

Además, Rosita llevaba a sus hijos a la escuela blanco-mestiza de la ciudad cada día, y ella y su marido abrieron su hogar (de manera gratuita) a un *maestro de capilla*, quien impartía instrucción religiosa en la comunidad. Estos son ejemplos de cómo Rosita perfeccionaba sus habilidades interculturales a la vez que construía un capital social entre culturas a principios de 1940.

En “Casas de Peguche” (Capítulo IX), Parsons describe algunos de los ritmos diarios de la vida del pueblo y presenta un perfil de la posición de Rosita dentro de la comunidad.

Rosita tiene un sentido embrionario de clase y no sería difícil para ella pensar en sí misma como una coya (título de nobleza Inca), si conociera algo sobre la sociedad Inca o sobre una sociedad india estratificada en clases. Y cuando me imagino a las coyas veo a Rosita (también veo a Flora Surni de Zuni).

Es primordialmente a través de su sentido de distinción, no a través de halagos y adulaciones, que Rosita se asocia fácilmente con la aristocracia blanca. Sin duda, existen otras razones, como lo indica la siguiente anécdota. Ningún miembro de la casa de Rosita asistió a la minga<sup>16</sup> de Otavalo, por lo que el agente del comisario municipal fue, y en ausencia de Rosita y José, confiscó una mantilla que costaba alrededor de seis sures de los alambres de colgar ropa en el patio. Rosita me pidió un aventón a la ciudad, y obtuvo del comisario, quien era su compadre, una nota que ordenaba al director de la minga a devolver la tela. Rosita le dio la nota a un pariente en la minga para que se la entregue al director y así poder recuperar su tela. A la mañana siguiente, Matilde llevaba puesta la mantilla (Parsons, 1945: 163).

A través de su red de relaciones, Rosita desarrolló un sentido de confianza y de creer que el mundo estaba en deuda con ella, lo cual la hacía inmune a la intimidación y reforzaba su posición relativa de privilegio. Como indica el pasaje anterior, ella contaba con una red social para ejercer poder y manipular los resultados a su favor. Ella manejó este tipo de poder hasta el final de su vida, como cuando utilizó su influencia sobre los jueces en un caso que involucraba a su hijo, acusado por otros familiares de estafarlos y hacerlos perder la mayor parte de sus ahorros. Efectivamente, su capital social fue amplio, de largo alcance y bien cultivado, incluso en 1940, cuando Parsons observó:

16 Minga es el término kichwa que denomina un acto de trabajo comunitario. Las mingas contribuyen con proyectos tanto públicos como privados en la comunidad, como irrigación pública o distribución de agua, y proyectos agrícolas familiares o la construcción de casas y albergues. Las migas simbolizan y vuelven operacionales a los valores andinos de ayuda comunitaria, cooperación y reciprocidad.

Debido a sus relaciones comparativamente estrechas con la Iglesia, a sus relaciones comerciales en el extranjero, y a su buen conocimiento del español, Rosita se está volviendo más y más consciente de la cultura blanca y cada vez más crítica de varios aspectos de su propia cultura, por ejemplo, de la validez de los sueños o de la brujería. Y sin embargo, no es distante con sus vecinos. Ella recibe a muchos visitantes dentro y fuera del vínculo familiar, y en nuestras visitas a otras casas ella siempre es agradable y muy conversadora. “Hablaste mucho con ellos”, le comenté un día camino a casa. “Sí, les gusta eso”, dijo ella. Su personalidad y su prestigio como comerciante la convirtieron en alguien llamativa, supongo, para sus vecinos, algo muy revelador. Rosita proporciona un ejemplo de las posibilidades de aculturación a través de una personalidad inusual; de hecho, este es uno de los ejemplos más destacados que he podido observar (Parsons, 1945: 151).

Parsons regresó a Peguche por dos meses en 1941 y se quedó consternada al encontrar a Rosita decaída y postrada en cama. Un sacerdote de Otavalo ya le había dispensado los últimos sacramentos. Ninguna cura había tenido éxito, ni las nativas ni las occidentales, y su estado era verdaderamente grave. Como último recurso, hizo un peregrinaje a la Virgen del Quinche, pero su familia no le permitió que acompañara a Parsons a Quito por temor a que muriese. Rosita “no quería ir al hospital [...] porque había demasiada gente enferma allí” (Parsons, 1945: 167). Su diagnóstico iba desde una anemia severa hasta el *espanto*<sup>17</sup>. Parsons registró una variedad de tratamientos y se lamentó del ineficaz sistema de salud: “sin un conocimiento de la vida familiar indígena y sin los servicios de la enfermera del distrito”, estaban mal equipados para tratar a Rosita (Parsons, 1945: 169). La obra de Parsons presagió el desarrollo de la antropología médica en el último párrafo, cuando se planteó preguntas acerca de “las presiones culturales” y la importancia de la comunicación intercultural para un tratamiento eficaz. En 1995, Mamá Rosa recordó su último encuentro con la señora Elsitá: “Ella confiaba en mí y me amaba. Yo estaba enferma e inmovilizada cuando ella regresó. Cuando se fue, estaba muy, muy triste. Luego, ella murió en vez de mí. Ella trabajó tal como usted lo hace ahora”.

17 Ver el capítulo cuarto de este volumen para la descripción de Parsons.

### Las contribuciones de Parsons a la antropología andina

La erudición de Parsons presenta un cambio de paradigma en las ciencias sociales. Ante todo, su trabajo reposicionó a las mujeres como agentes culturales activos y destacó la forma en que vivían sus vidas complejas y multidimensionales. Se enfocaba en el cambio cultural y la cultura cambiante. Recalcó que la historia, el género y la raza/etnicidad no eran construcciones monolíticas inmutables. Mediante el uso de ejemplos etnográficos detallados, ella logró una deconstrucción de las clasificaciones occidentales comunes, y al hacerlo alteró las estructuras de poder existentes. A medida que Parsons desafió las nociones positivistas de progreso, impulsó a las ciencias sociales a desarrollar metodologías para una mejor comprensión y apreciación de las diferencias. Estas metodologías eran variantes de la etnografía de Boas, que se centró en las diferencias étnicas y de género. Las metodologías feministas que desarrolló ofrecen un enfoque holístico para la realización del trabajo de campo, cuyos resultados incluyen perspectivas que hasta entonces habían sido marginales como elementos centrales para la comprensión de diferentes realidades. De esta manera, su trabajo de campo creó puentes interculturales que ponen en relieve nuevas posibilidades para lograr la equidad social.

Su última obra, *Peguche*, es notable por las descripciones detalladas de la vida del pueblo y se destaca por el retrato que hace de Rosa Lema. Ella describe a Rosita como alguien que aprovechó los intercambios culturales para construir su capital social, a la vez que mantenía cuidadosamente las redes tradicionales de familiares y parientes ficticios dentro de su propia comunidad. Al ofrecer un perfil de Peguche en general, y de Rosita en particular, la obra de Parsons sugiere que, a través de circunstancias históricas reales y de la mezcla de realidades culturales, los límites raciales, étnicos y de género no son fijos. También mostró la capacidad de un individuo para lograr el cambio.

En los capítulos que siguen, mi trabajo redescubre la voz de Rosita como medio para acercarnos al cambio que se produjo en Peguche después de la partida de Parsons. También presenta un retrato de la vida cotidiana del pueblo, mostrando cómo sus visiones tradicionales del mundo se su-

perponen con las realidades globales. Pero primero, en el siguiente capítulo, recojo los recuerdos que Rosa Lema tenía de Elsie Clews Parsons y de su viaje a Nueva York como punto de referencia histórico para comprender algunos de los enredos creativos del género con la globalización en espacios locales y transnacionales hacia el final del siglo XX.

### Capítulo III

## Rosa Lema en la ciudad de Nueva York, noviembre de 1949: *indigenismo* reinventado

#### “Me invitaron gracias a *mi* trabajo”

“Aquí todo el mundo era tan provinciano y tan temeroso. Gracias a mí, y a mis amigos importantes, todo ha cambiado. Fui invitada a la exposición gracias a *mi* trabajo: yo sabía cómo hacer todo con lana”  
(Entrevista a Rosa Lema, 1991).

“La *nueva mujer* significa aquella mujer que aún no ha sido clasificada, que tal vez no se puede clasificar, es aquella mujer *nueva* no solo para los hombres, sino para sí misma” (Parsons, *Social rule*, 1916, citada en Babcock y Parezo, 1988: 14).

Las palabras de Rosa Lema hacen eco de las de Elsie Clews Parsons y reflejan la autoestima de una “nueva mujer”. Ella reconoce la importancia de sus redes sociales y otras habilidades, y reflexiona sobre su memorable viaje a Nueva York, en 1949. Mamá Rosa transmite su sensación de autoengrandecimiento, al atribuirse audazmente la apertura del comercio mundial y la transformación de Peguche. Ciertamente, sus palabras acentúan las observaciones que Parsons hizo cincuenta años antes:

Rosita está muy consciente de que dentro de su propia comunidad ella es alguien excepcional, y esto le da un sentido de superioridad que, a mi entender, estuvo siempre dispuesta a expresar [...].

El método de Rosita para sentirse superior consiste en sobredimensionar tanto a su familia como a sí misma en lugar de minimizar a otros. Ella rara vez criticaba a las personas y se puede decir que no era chismosa. A menudo yo deseaba que sí lo fuese (Parsons, 1945: 151, 152).

Mamá Rosa utilizó su excepcional sentido de identidad para aumentar sus contactos interculturales, encaminándose deliberadamente hacia una ruta de nuevas oportunidades. Durante su vida se desplazó con facilidad dentro y fuera de distintos círculos junto a otros comerciantes y tejedores indígenas, además de interactuar con clérigos blanco-mestizos, médicos, empresarios y políticos, y por supuesto, extranjeros, como Parsons y yo. A través de estas interacciones ella tomó prestadas ideas y formas de hacer las cosas, a la vez que conservaba valores culturales fundamentales, y con ello facilitó un modelo flexible para aceptar el cambio. De esta manera, contribuyó a la exitosa comercialización mundial de las artesanías y la cultura indígena en la última década del siglo.

Cuando Parsons culminó su trabajo de campo, en 1941, la vida de Rosita en Peguche cambió rápidamente. Poco después, los estadounidenses de la embajada de Estados Unidos en Quito frecuentaron su casa/taller por varios de fines de semana para comprar productos textiles, y ella hizo amistad con algunos de ellos. Además, Rosita dio a luz a otros dos niños, Cecilia y Amado, mientras que el taller textil de José creció y empleó a más trabajadores. Durante este período se desarrolló su amistad con Galo Plaza Lasso, quien estaba en la cima de su carrera cívica. Ella había conocido a su familia desde la infancia, cuando vendía ganado vacuno y lana en la hacienda Zuleta, ubicada no muy lejos de Peguche, en un valle al otro lado del volcán Imbabura. Como hijo de un ex presidente y representante de la élite terrateniente, Galo Plaza se desempeñó como embajador en los Estados Unidos (1944-1946) y fue uno de los signatarios originales de la Carta de las Naciones Unidas. Fue elegido presidente del Ecuador en 1948 con base en una plataforma de “desarrollo y democracia”, y gobernó duran-

te un período de relativa estabilidad política y prosperidad<sup>1</sup>. Su gobierno aplicó un modelo occidental de desarrollo en las zonas rurales del Ecuador, con la intención de modernizar la agricultura como medio para acelerar la integración del país a la economía global. Esta política se centró en la agricultura industrializada y la producción de monocultivos para mejorar los rendimientos y las exportaciones. Sin embargo, al mismo tiempo, su gobierno perpetuó el statu quo a través de la gestión de políticas socialmente conservadoras que mantenían el poder, los privilegios y la tenencia de la tierra en manos de las élites.



Galo Plaza Lasso intentó que Ecuador se abriera al desarrollo. Cortesía de la Fundación Galo Plaza, Quito, Ecuador.

<sup>1</sup> En 1952, fue el primer presidente, en 28 años, que logró terminar su período de mandato.



Galo Plaza con dos otavaleñas. Cortesía de la Fundación Galo Plaza.

Eventos sísmicos inesperados proporcionaron un conjunto de circunstancias que inadvertidamente comenzaron a agitar la jerarquía social. El 5 de agosto de 1949, un terremoto, cuyo epicentro se ubicó en Ambato, Tungurahua (dos horas directamente al sur de Quito), devastó la Sierra ecuatoriana. Gracias a los contactos de Galo Plaza, las Naciones Unidas respondieron rápidamente con ayuda para las víctimas. En noviembre de 1949, Rosa Lema fue seleccionada para visitar la ciudad de Nueva York como embajadora cultural para agradecer a las Naciones Unidas por ese apoyo.

Tal vez el hecho de que la persona seleccionada fuese una otavaleña nativa es algo sorprendente, dado el legado colonial que mantenía a la mayoría de indígenas vinculados a las haciendas como sirvientes bajo contrato, hasta la reforma agraria de la década de 1960. Sin embargo, un estudio más detenido revela que su selección fue parte de una agenda política de modernización que representaba una ideología de indigenismo. A través de América Latina, los *indigenistas* comenzaron a analizar el “problema

indígena” en los años 1920 y 1930. En general, dichos indigenistas provenían de la clase dominante y tenían las mejores intenciones para mejorar la condición económica de los indígenas. Ellos plantearon que la integración nativa era imprescindible para la construcción de un Estado-nación moderno y cohesivo. El indigenismo surgió como parte de un proyecto político deliberado para la consolidación de las naciones en Perú, México, Bolivia, Ecuador y Guatemala: este movimiento reconocía que la pobreza y la marginación social de los grupos indígenas eran un obstáculo para el desarrollo nacional. Los indigenistas apoyaban aquellas políticas que buscaban asimilar a las poblaciones marginales dentro de una identidad nacional homogénea. A pesar de sus buenas intenciones, el indigenismo representaba una ideología paternalista, ya que no tomó en consideración las perspectivas de los pueblos indígenas con respecto a su propio futuro. Por el contrario, los indigenistas desarrollaron estrategias “benevolentes” para “rescatar a víctimas pasivas” a través de la asimilación, considerando que así el indio dejaría de ser un obstáculo para el progreso. Para comprender la marginación de las poblaciones nativas del Ecuador que dio origen al indigenismo, la condición particular de los otavaleños nativos, y por qué Mamá Rosa fue seleccionada como embajadora cultural, a continuación presentaré una breve reseña histórica y prehistórica.

### Otavalo prehispánico

Los arqueólogos y etnohistoriadores coinciden en que antes de la llegada de los Incas, en la segunda mitad del siglo XV, la diversidad agrícola, la producción textil y complejas organizaciones sociales conformaban los cimientos de una sociedad próspera en el valle de Otavalo (Espinoza Soriano, 1988: 217). Antes de la llegada de los Incas, el norte ecuatoriano se encontraba bajo la influencia de los cacicazgos Cara y Carangue (Salomon, 1981; Oberem, 1981; Buitrón, s.f.; San Félix, 1988; Kyle, 2000; Colloredo-Mansfeld, 2002). Según Salomon, estos cacicazgos incluían una clase particular de especialistas de intercambio, o cuerpo *mindalá*, “no son empresarios tanto como operadores políticos, y el objeto de sus viajes no era

la acumulación de riquezas sino la canalización de los flujos interzonales en dirección favorable a los intereses de sus señores patrocinadores” (Salomon, 1981: 99). Por lo tanto, los líderes prehistóricos crearon una economía política que combinaba el intercambio de productos especializados provenientes de microzonas ecológicas con la diplomacia como modelo para alcanzar la paz y la prosperidad. Sin lugar a dudas, este tipo de maniobras políticas involucraba aptitudes interculturales bien desarrolladas, ya que existían múltiples grupos lingüísticos en los diferentes cacicazgos.

Los estudiosos generalmente concuerdan en que los Incas estuvieron presentes en la región norte del Ecuador menos de cincuenta años antes de la llegada de los españoles, en 1534. La importancia de la presencia inca aún no es comprendida en su totalidad, aunque está claro que ellos escogieron Otavalo como uno de sus centros administrativos debido a su ubicación al norte del imperio (Kyle, 2000; Espinoza Soriano, 1988). El mayor impacto inca supuso la introducción de llamas y alpacas como proveedores de lana y la imposición de una *lingua franca*, el quechua (ahora conocido como kichwa), sobre la clase dirigente de aquel floreciente centro de comercio interregional.

### Otavalo colonial

Los españoles introdujeron las ovejas, los cultivos europeos y el telar de pedal como una forma de expandir la ya próspera producción textil y agrícola y los mercados. Sin embargo, para los nativos de la región, el trauma y la devastación ocasionados por la conquista fueron incalculables. La geógrafa Linda Newson estima que la población de Otavalo se redujo de aproximadamente 150 mil a menos de 25 mil habitantes en los 65 años después de la ocupación (Newson, 1995: 341). El historiador Kris Lane señala que gran parte del cataclismo demográfico fue resultado de la enfermedad, la violencia, la degradación de las tierras, la deforestación y la sobrecarga de trabajo. Además, la población nativa fue objeto de la cristianización y la aplicación de la ley colonial española, incluida la institución de trabajos forzados denominada *encomienda*. En el marco del sistema de encomienda, “los conquistadores y

otros españoles disfrutaban de las rentas o tributos derivados de los excedentes de la producción indígena y el trabajo masculino” (Lane, 2002: 89). A los colonos españoles se les concedieron los derechos de usufructo de la tierra y el control de los pueblos indígenas que vivían allí. La ley requería que los habitantes nativos sirvieran como obreros y trabajaran la tierra. Bajo el poder de la Corona española, el *encomendero* (colono/administrador español) asumía la responsabilidad de defender el territorio, recaudar los impuestos y cristianizar a la población nativa, a cambio de la tenencia de la tierra.

Los españoles administraron Otavalo hasta que los cambios en el sistema administrativo real convirtieron el trabajo indígena en *conciertos*, o trabajo por contrato temporal, a finales del siglo XVIII. La reforma tenía por objeto mejorar las condiciones laborales de los trabajadores indígenas, pero era, en realidad, una forma de servidumbre por deudas. La agricultura fue el principal interés económico en Ecuador y el sostén para la mayoría de los pueblos indígenas a través de los siglos XVIII y XIX: muchos trabajaban como *huasipungueros*, es decir, en condiciones de cuasi-servidumbre; recibían una pequeña parcela de terreno para cultivo al igual que los derechos de agua y leña a cambio de su trabajo en las haciendas. Un pequeño porcentaje de la población nativa estaba compuesto por indios libres que cultivaban sus propias parcelas de tierra. Durante este período, los pueblos indios continuaron siendo separados de los asentamientos blancos por ley, lo cual, de manera involuntaria, les permitió mantener una cierta independencia y sus tradiciones culturales. Además, los *obrajes*, o maquiladoras textiles, fueron importantes para la estructura económica de la región, donde los tejedores eran reclutados como mano de obra.

En Peguche operó un obraje desde el siglo XVI hasta el siglo XVIII y este produjo gran parte de la tela para los mineros en Bolivia, Perú y Ecuador (Deler et al., 1983: 138). El alcance de tales instituciones económicas era global y concentraba la riqueza y el poder de la producción textil y agrícola en manos de una pequeña élite. A lo largo del siglo XVIII, Álvaro San Félix señala que el cuerpo mindalá de Otavalo, o especialistas en intercambio, llevó a cabo un comercio independiente de productos de nicho de mercado desde distintas zonas ecológicas. Estos expertos pagaban tributos bajo la forma de productos especializados, a diferencia de otros *yanaperos*,

o súbditos libres, que servían directamente a un cacique o señor nativo (San Félix, 1988: 209). Este modelo político y económico se destacaba por su comercio intercultural y relativa autonomía, con agentes mindalá que combinaban la diplomacia social y el comercio de tal forma que lograban diferenciar a los otavaleños de otros grupos. El historiador Andrés Guerrero señala el alto porcentaje de yanaperos o indios libres en las listas de tributos de Otavalo y Cotacachi de 1804-1805: 63% en comparación con las comunidades aledañas, con menos de 15% en esta categoría (Guerrero, 1991: 156; Oberem, 1981: 348). En muchas comunidades, los grandes terratenientes todavía ejercían el control sobre el otro 37%, que eran, en su mayoría, huasipungueros y trabajaban para el propietario en una forma de servidumbre por deudas. Sin embargo, el hecho de que los otavaleños fueran un grupo heterogéneo, con un alto porcentaje de independencia económica, sirvió para que muchos de ellos tuvieran ciertas ventajas que se desarrollaron de maneras interesantes hacia finales del siglo XX.

A comienzos del siglo XVIII, con el surgimiento de un sistema mundial capitalista más fuerte a través del cual era posible una mayor capacidad para buscar materias primas y mano de obra, los ciudadanos no europeos se vieron más involucrados en los procesos globales. El Imperio británico ingresó a la fuerza en los mercados mundiales gracias a sus artículos tejidos de forma mecanizada, que contenían valor agregado y costos comparativamente bajos. El amplio uso en Inglaterra de telares mecánicos y la introducción de máquinas a vapor en el siglo XIX precipitaron el cierre de muchos obreros en Ecuador. Los tejidos hechos a mano ya no podían competir en la misma escala con los textiles producidos industrialmente que se importaron al país. Sin embargo, las respuestas locales no se hicieron esperar y sirvieron para dar forma a los desenlaces culturales en las comunidades rurales del Ecuador. La fábrica textil en Peguche pudo permanecer abierta, aunque bajo manos privadas, y el tejido para consumo local continuó abasteciendo a un nicho de mercado interno en la región (Stephen, 1991: 323) gracias a la creación de más mercados en Colombia y Venezuela por parte de los otavaleños.

### Independencia: la república emergente

La independencia de España en 1822 permitió un traspaso de poder; el mismo que se trasladó desde los *peninsulares* de origen español, quienes administraban las Colonias para la Corona, hacia los *criollos*, o miembros de la élite española nacidos en Ecuador. Para los pueblos indígenas, la estructura de poder se mantuvo intacta. Friedrich Hassaurek, el primer ministro estadounidense en Ecuador, visitó Otavalo en 1863 y documentó la situación en Peguche:

En la fábrica de Peguche, se confeccionan artículos de lana gruesos, tales como *bayetas* para los ponchos, *jergas* para los indios, y *chales* para sus mujeres [...] tela para abrigos, chalecos, pantalones, alfombras, etc. Estos productos se exportan principalmente a Nueva Granada, hasta Pasto y Popayán en el interior, y Barbaçoas en la costa. Los trabajadores en la fábrica son casi todos indios. Ellos son *concertados* o peones. La fábrica produce cerca de treinta piezas de tela por mes (Hassaurek, 1964: 151).

Hassaurek también señala que:

Los jornaleros agrícolas indígenas –cabe recalcar que solo los indios y los negros trabajan en la granja– eran quienes, con el sudor de sus frentes, mantenían a la población blanca, misma que los oprimía y llamaba *gañares* o *concertados*, o *peones*. Sus salarios no superan un *medio* (la mitad de un *real* por día, lo que equivaldría a 23 dólares por año). Además de esto, el terrateniente tiene la obligación de dar a cada uno un traje de tela gruesa y un sombrero cada año. También les da una pequeña parcela de tierra que ellos pueden cultivar por sí mismos, y en la que pueden construir sus chozas llamadas huasipungos. Por esta asignación miserable, se ven obligados a trabajar desde el alba hasta las cinco o seis de la tarde [...]. Además del trabajo que ellos deben realizar para sus amos también están obligados a hacer un millar de pequeñas cosas para los párrocos, que son generalmente más déspotas y crueles que el terrateniente (Hassaurek, 1964: 169-170).

Según Guerrero, en 1887 Pedro Fermín Cevallos, un importante escritor e intelectual de la época, logró captar el sentir de las élites. Él trató de justificar la servidumbre por deudas diciendo que esta era una institución social que “ayudaba” a los indios “hambrientos y desnudos”. Como señala Guerrero, la deuda era un medio de dominación económica y, tal vez más significativamente, un arma legal que garantizaba una fuerza de trabajo a través de generaciones: los trabajadores que se encontraban en deuda e intentaban salir de la hacienda eran encarcelados, y sus deudas eran heredadas por sus hijos (Guerrero, 1991: 50-51).

La oligarquía terrateniente, especialmente en la Costa, estaba empeñada en lograr que el comercio ecuatoriano encajara dentro de un sistema económico mundial<sup>2</sup>. Sus políticas liberales buscaban abrir los mercados. El cacao era el producto perfecto para la exportación, sin embargo, los climas tropicales donde este crecía contribuyeron a la desaparición de las poblaciones nativas a razón de enfermedades después de la conquista. Para facilitar lo que resultó ser un *boom* económico (1860-1920), los líderes políticos buscaron a trabajadores de la Sierra e iniciaron reformas, incluida la liberalización del comercio<sup>3</sup>. Su meta era ampliar los mercados y promover la integración económica internacional, para lo cual estaban dispuestos a presentar una cara “civilizada” ante la madre patria y otras potencias europeas.

2 En el vecino Perú, los mediados del siglo XIX se constituyeron como la “Era del guano”, lo cual llevó a la integración económica global a través de la exportación de toneladas de fertilizante proveniente de las eses de los pájaros. Esta “cosecha” era llevada a las plantaciones de algodón al sur de Estados Unidos para potenciar la producción en suelos desgastados. Con respecto a Ecuador, en un artículo fechado el 22 de octubre de 1855, el *New York Times* sugiere una “manía de especulación” por parte de los inversionistas estadounidenses, “con fe en las representaciones realizadas por DeBrissot, de Nueva Orleans, que sugerían que estas islas contenían una gran cantidad de valiosos depósitos de guano. El Sr. Benjamín y Philo White, ministro en Quito, negociaron un tratado para una suerte de Protectorado de las Galápagos, lo cual [por supuesto] respondía a los intereses de los norteamericanos, quienes se propusieron trabajar esta supuesta mina de riquezas”. El hecho de que las “historias sobre el guano no tuviesen fundamento” los decepcionó. Un general estadounidense estuvo examinando las Galápagos, junto con otras cincuenta islas rocosas durante cuatro meses sin encontrar guano suficiente para siquiera “llenar una carreta” (Genovese, 1967). Sin embargo, estas acciones demostraron la urgencia por un mercado global integrado a mediados del siglo XIX y la explotación de recursos naturales en la periferia pare beneficiar a las élites de los centros urbanos.

3 Eloy Alfaro condujo la Revolución liberal (1895-1912). Sus principales logros incluyen cambios en la ley relacionados con la tradición, la secularización del Estado, la construcción del ferrocarril para integrar la Sierra con la Costa, la construcción de caminos y telégrafos, y la educación pública (Ayala Mora, 1983: 121-66).

La antropóloga Blanca Muratorio examinó los registros históricos de 1892, año que marcó cuatro siglos desde el primer viaje de Colón a las Américas. La investigación de Muratorio en los archivos del Congreso Ecuatoriano indica que se pidió a los legisladores enviar nativos y artefactos a una exposición en Madrid para la celebración del cuarto centenario. Esto provocó un debate respecto a qué grupo podría representar mejor al Ecuador. El congreso calificó a los otavaleños como “indios modelo”, en comparación con lo que denominaron sus “salvajes” contrapartes en el *Oriente* o Amazonas. El objetivo de los organizadores, la élite política y económica, era demostrar al mundo civilizado que Ecuador estaba listo para la inversión extranjera y para aumentar sus exportaciones. Muratorio cita el informe de 1892 del Congreso del Ecuador, que destaca el “valor de entretenimiento” de los otavaleños.

Por el contrario, a pesar de que los indios otavaleños no son “puros”, según el señor Pallares, ellos siguen siendo “excepcionales” por sus “rasgos correctos”, su “estatura por encima del promedio”, y sus “formas vigorosas”, características que han “conservado” de sus antepasados “Cara”. Además, son “inteligentes, trabajadores, sobrios, de buenos modales, y acostumbrados a la pulcritud, orden y limpieza”. Lo más importante, sin embargo, es que los otavaleños tienen “habilidades especiales”, tales como sus “San Juanitos”, su “juego de pelota”, y sus barcos de *totorá* [una caña con la cual se tejen una serie de artículos] con los que podrían navegar en los lagos del Parque Madrid. Todos estos talentos exóticos no solo atraerían y divertirían al público sino que la pequeña tarifa que se cobraría por este entretenimiento podría “incluso ayudar a pagar todos los gastos ocasionados por el transporte y alojamiento de los mismos indios” (Muratorio, 1993: 24).

Debido a la atención dedicada al debate parlamentario respecto a qué grupo indígena debían enviar a la Feria de Madrid, sentí curiosidad por ver cómo los otavaleños fueron recibidos en España<sup>4</sup>. Busqué en los archivos de las publicaciones periódicas de la Biblioteca Nacional Española. Des-

4 Las Ferias Mundiales en Estados Unidos (Chicago-1893 y San Luis-1904) dieron lugar al mismo tipo de exotismo y voyeurismo. Para mayores detalles, ver: Bolotin y Laing (2002), Mattie (1998) y Rydell (1987).

pués de revisar la prensa popular de Madrid, de septiembre a diciembre de 1892, encontré escasa información sobre la exposición con respecto a los “indios” del “nuevo mundo”. Las publicaciones que revisé exaltaban las actividades heroicas del venerado Cristóbal Colón y prestaban poca o ninguna atención a los ilustres funcionarios visitantes de las antiguas colonias. El hecho de que no encontré ninguna declaración directa sobre los pueblos indígenas en la exposición dice mucho de su falta de estatus —ellos, simplemente, no eran dignos de mención—. En cambio, la exposición fue vista como una investigación científica sobre el pasado arqueológico como medio para demostrar el progreso que los “iluminados” españoles habían forjado a través de ideologías positivistas.

Desde la perspectiva de la madre patria y la Europa civilizada, Colón había hecho un “gran favor” a los pueblos de las Américas. Un artículo publicado en *La Ilustración Española y Americana* establece que “la última piedra de cuatro siglos de labor histórica está siendo colocada en el *Exposición Histórico-Americana*. Por lo tanto se puede decir que el genio de Europa se debió a España y al descubrimiento de América por Colón en 1492, y que el genio de Europa vuelve a España en 1892 como medio para explorar América antes de su descubrimiento” (noviembre de 1892). En otras palabras, España estaba nuevamente a la vanguardia de la ciencia y el descubrimiento, con el continente americano como su objeto del pasado listo para el desarrollo. En la conocida publicación *Blanco y Negro* (25 de septiembre de 1892), una caricatura retrataba a unos indios “puros” bailando escandalosamente con anillos en la nariz, plumas y rasgos raciales exagerados, mientras que *El Álbum Ibero-Americano* (14 de octubre de 1892) presentaba a una mujer india pasiva e increíblemente hermosa. El *Catálogo Especial de la República del Ecuador* incluye una visión demográfica del país que aplaude el hecho de que “poco a poco la vida de la civilización cristiana está ingresando [al Ecuador], gracias al Gobierno y a las misiones”. El catálogo enumera las máscaras de cerámica, herramientas de piedra y otros artefactos suministrados por el comité ecuatoriano y anuncia la ilustre delegación de políticos ecuatorianos, entre ellos el presidente Antonio Flores y Pallares Arteta, pero no se menciona a ningún otavaleño ni a ningún otro pueblo indígena.

La imagen de país moderno proyectada, en parte, por el perfil de los indios “civilizados” durante la exposición en Madrid, a través de la cual las élites ecuatorianas esperaban recibir beneficios, parece haber pasado desapercibida por la prensa española en vísperas del siglo XX. Sin embargo, de regreso a casa, esa valoración privilegió la identidad otavaleña en el imaginario ecuatoriano. Según Muratorio, fue entonces cuando los otavaleños se convirtieron en indios “modelo” en la psique nacional (Muratorio, 1993: 25)<sup>5</sup>. Sin duda, esta representación de la cultura indígena como una curiosidad bien recibida por los no-nativos es la que resurgió una y otra vez en los debates sobre indigenismo, folclorización, renacimiento cultural y turismo étnico, en los acontecimientos que rodearon el quinto centenario de la llegada de Colón, cien años después.

### Otavaló y la globalización en el siglo XX: el surgimiento del *indigenismo* como antídoto “moderno” del “subdesarrollo”<sup>6</sup>

El crecimiento poblacional en Ecuador aumentó drásticamente: se triplicó, pasando de 816 000 en 1850, a 1 400 000 en 1900, y a más de 2 160 000 en 1930 (Weaver, 2000: 70). En el año 2000 llegó hasta más de 12 000 000. Este rápido crecimiento demográfico necesitaba de y promovía los mercados internos. También ayudó a presionar para lograr la reforma de tenencia de tierras e impulsó la migración hacia las ciudades y la costa, tendencias que persisten, además de la migración extranjera. Los mercados de capital globales se expandieron a comienzos del siglo XIX, más materia prima de América Latina estaba siendo intercambiada por productos manufacturados de países industrializados. Las élites regionales

- 5 Varias veces, durante mi residencia de casi nueve años, los taxistas en Quito me preguntaban dónde vivía y qué hacía en Ecuador. Generalmente se sorprendían al enterarse de que vivía en la aldea indígena de Peguche y mostraban desdén ante el hecho de que una mujer blanca pudiera rebajarse tanto. Usualmente trataban de suavizar sus comentarios con un “por lo menos los otavaleños son indios limpios”.
- 6 Pongo moderno y subdesarrollado entre comillas para llamar la atención sobre la relatividad de estos términos de valor, los cuales dan cuenta del poder de aquellos que los acuñan. Estos términos contribuyen a la consolidación de un modelo homogéneo y positivista que, casualmente, procura conservar las jerarquías sociales en su lugar.

de la costa consolidaron su poder con el control de la producción de cacao y el *boom* económico prolongado (1860-1920). Como se ha señalado, la producción masiva de textiles británicos disminuyó el sistema de obraje en la Sierra, incluso antes de la independencia en 1822. Sin embargo, los comerciantes-tejedores indígenas poco a poco volvieron a colmar algunos de los mercados internos del Ecuador, y para la segunda década del siglo XX estaban ofreciendo diseños innovadores que competían con los tejidos de lana extranjeros. Un nicho de mercado se abrió en 1915, cuando la Primera Guerra Mundial interrumpió el comercio internacional. De manera significativa, fue entonces cuando el administrador de la hacienda Cusín les pidió a dos tejedores nativos de la localidad de Ilumán (dos kilómetros al norte de Peguche) que reprodujeran el *tweed* inglés (Buitrón, 1952, citado en Stephen, 1991: 323)<sup>7</sup>. Su producción innovadora de tejidos de lana de alta calidad abrió nuevos e importantes mercados regionales y nacionales para los productos textiles otavaleños.

El Estado ecuatoriano tuvo una visión político-económica bien articulada durante las últimas décadas del siglo XIX, que incluía la promoción del comercio internacional de larga distancia y la inversión en un cultivo, el cacao. Este modelo de monocultivos equivalía a poner todos los huevos en una sola canasta; sin la diversificación de productos, estaba condenado a ciclos económicos de grandes ganancias o fuertes pérdidas, acompañados de sus respectivos períodos de inestabilidad política y social. La economía ecuatoriana de exportación estaba estructurada con base en preocupaciones financieras, monetarias y comerciales a nivel internacional que representaban los intereses de un minúsculo porcentaje de la población. Gran parte de la zona rural de la Sierra seguía operando en condiciones casi feudales, con los huasipungos como relaciones laborales predominantes<sup>8</sup>.

Después de la depresión económica mundial de la década de 1930, cuando el comercio internacional se redujo en gran medida, el gobierno

7 Parsons ubica el lugar de origen de los primeros tejidos de *tweed* otavaleños en Quinchuquí.

8 Refiérase a la novela *Huasipungo*, de Jorge Icaza. Un escrito publicado en 1937 que muestra la brutalidad de la vida de hacienda en la Sierra ecuatoriana durante las primeras décadas del siglo XX. Ver también *Shamanismo, colonialismo y hombre salvaje* (1987), de Michael Taussig, para una etnografía que da cuenta de estas complejidades en el contexto colombiano.

ecuatoriano buscó modernizar la agricultura y otras industrias de manera urgente<sup>9</sup>. No es casualidad que la ideología indigenista continental surgió como un principio de modernización que buscaba promover la integración nacional a través de la asimilación de los indios al Estado. Especialmente luego del conflicto fronterizo con Perú, en 1941, el gobierno ecuatoriano estaba ansioso por que la gran y diversa población indígena tuviera una identidad nacional. Sin embargo, los derechos plenos de ciudadanía, al igual que el derecho al sufragio, se limitaban a las personas alfabetizadas, hasta que las leyes cambiaron en 1979.

El primer Congreso Indigenista Interamericano se celebró en 1940 en Pátzcuaro, México<sup>10</sup>. El presidente mexicano Lázaro Cárdenas intervino en el Congreso, y Franklin D. Roosevelt envió al comisionado John Collier de la Oficina de Asuntos Indígenas, quien había desempeñado un papel fundamental en el desarrollo del tratado internacional para la protección y promoción de los pueblos indígenas en las Américas<sup>11</sup>. Estas actividades elevaron los temas indígenas a la esfera internacional y crearon lazos más allá de las fronteras nacionales, para lograr un enfoque transnacional que pudiera resolver el “problema indígena”. Este tipo de indigenismo oficial trató de asimilar los pueblos nativos a las culturas nacionales y a la sociedad, pero sin aceptar sus aportes o contribuciones<sup>12</sup>. La conferencia brindó

9 En la Costa, el cacao fue reemplazado por plantaciones de banano después del decaimiento y erradicación casi completa de la especie monocultural Gros Michel en Centroamérica. En Ecuador, la variante Cavendish, el “oro amarillo”, daba lugar al nuevo *boom*. Actualmente las plantaciones costeras producen el 25% de banano en el mundo (Vásquez y Saltos, 2007).

10 Mercedes Prieto nota que con el empoderamiento de la Unión Soviética, Roosevelt desarrolló la política del “Buen vecino” en Latinoamérica, y estaba dispuesto a integrar a los indios al Estado. En Pátzcuaro, Roosevelt envió representantes que llamaban a la participación de los indios para hacerle frente al fascismo europeo. El científico social Moisés Sáenz advirtió que si los indios eran olvidados por el gobierno, podrían ser fácilmente transformados en peones por los líderes totalitaristas (Prieto, 2008: 161).

11 Para una discusión detallada del impacto de Collier, ver la reseña de Vina Deloria Jr. en *The nations within*. De acuerdo a Deloria, Collier abogó por la revisión radical de los asuntos indios en Estados Unidos, “comparado con cualquier otra legislación que los comités indios en el Congreso ha considerado jamás, la propuesta de Collier era sobrecogedora [...] el acta estaba dividida en cuatro títulos versando sobre autogobierno, educación especial para los indios, sus tierras y una corte para Asuntos Indios” (Deloria, 1984: 66).

12 El movimiento indígena o pan-indígena al final del siglo XX demandaba la autodeterminación como un derecho humano individual y colectivo, y estaba fundado en bases populares, orga-

la apertura política y económica para incorporar políticas indigenistas en todo el hemisferio. Más significativamente, ayudó a promover oportunidades educativas para los pueblos originarios.

En Ecuador, Pío Jaramillo Alvarado puso en marcha al movimiento indigenista con la publicación de su libro *El indio ecuatoriano*, en 1922. Él glorificó el pasado indígena, a la vez que luchó por sus derechos y abogó por la necesidad (de acuerdo a él y a las ideologías modernistas) de integrarlos a la cultura nacional. La posición activista de Jaramillo presionó para lograr reformas legislativas con poco éxito; sin embargo, su influencia intelectual sobre los indigenistas posteriores fue considerable. Él ayudó a fundar la filial ecuatoriana del *Instituto Indigenista Interamericano* y se desempeñó como su director desde su concepción inicial, en 1941, hasta 1960. Un estudiante de Jaramillo, Gonzalo Rubio Orbe, se convirtió en el antropólogo indigenista más prominente del Ecuador. *Punyaro*, escrito en 1956, evaluó varios aspectos de la cultura indígena del norte del Ecuador y analizó el impacto de las incursiones misioneras en la vida de los nativos. Rubio también promovió el desarrollo de las comunidades indígenas y cultivó intercambios transnacionales con los principales indigenistas mexicanos.

En 1947, el antropólogo ecuatoriano Aníbal Buitrón escribió varios artículos para *América Indígena*, donde reconoció dos grupos de otavaleños; aquellos que poseían tierras, ya sea en el fondo de los valles (como en Peguche) o en las laderas empinadas y remotas; y los que vivían como esclavos, o huasipungueros<sup>13</sup>, en las haciendas. Destacó que los que tenían microempresas en las cercanías de los blanco-mestizos y blancos por lo general disfrutaban de un mejor nivel de vida. Subrayó que la cooperación y las redes de reciprocidad formaban la base para una integración social dentro de la sociedad nativa, pero también observó que tan

nización comunitaria y cohesión social alrededor del globo. Estos ejemplos dan cuenta de dos maneras muy distintas de fuerzas globalizadoras y de la manera en la cual funcionan: la primera, indigenismo oficial “desde arriba”, y la segunda en la base, “desde abajo”. Ver la discusión sobre la globalización del tomate de D. Barndt (2002) para analizar la resistencia a las tendencias corporativas en la producción de comida.

13 *Huasipungueros* es el término kichwa que se utilizaba para aquellos que tenían un *huasi*, o casa, en algún lugar del terreno del patrono, que se manejaba en términos semif feudales a través de servidumbre por deudas. Generalmente trabajaban sus tierras sin recibir paga alguna y siendo maltratados.

estrecha cohesión social limitaba la interacción con el grupo dominante (Buitrón, 1947).

Si bien los indigenistas simpatizaban con la situación del “indio”, su objetivo general era crear una sociedad culturalmente homogénea dentro de una única identidad nacional. A pesar de que ellos no tenían la intención de redistribuir ningún recurso a la subclase de los pueblos indígenas y campesinos, su intento por integrarlos en una fuerza laboral moderna se consideraba un pensamiento avanzado para la época. El simple hecho de que consideraran mejorar la situación de las personas económicamente desfavorecidas era algo progresivo. De acuerdo a la lógica indigenista, los pueblos indígenas carecían de oportunidades para lograr su pleno potencial económico ya que fueron marginados y pobres, y solo a través de la integración podrían superar tal atraso. En este sentido, los indios eran considerados como víctimas pasivas que necesitaban de foráneos bien intencionados para protegerlos y dirigirlos. Esta actitud no tomaba en consideración el panorama político-económico total, que incluía cuatro siglos y medio de sometimiento civil y económico. Las preocupaciones de los indigenistas eran totalmente paternalistas, románticas y humanitarias. Ellos siguieron una ideología unidireccional, que reconoció que si bien los indígenas habían tenido un pasado glorioso, solamente la noción occidental de modernidad podía salvarlos —ellos necesitaban de una guía para alejarlos de sus “formas anticuadas” y encaminarlos hacia un futuro productivo (Barre, 1985)—. Casualmente, en este esquema de modernidad, los pueblos nativos y campesinos podían asumir roles como trabajadores productivos en las nuevas industrias. Bajo tal lógica, ser ecuatoriano y ser indígena eran mutuamente excluyentes —para ser verdaderamente ecuatoriano, uno debía despojarse de su identidad nativa—. Sin embargo, hubo un debate entre los indigenistas, y algunos propusieron integrarlos económicamente a través de la producción de artesanías. Así, la clave para la modernización del Ecuador era asimilar e integrar a los indígenas a una cultura fuertemente influenciada por Europa. En este sentido, Galo Plaza, durante su presidencia, señaló:

El problema indígena es algo que ningún gobierno puede solucionar en el lapso de cuatro años. Yo considero que no se puede hacer mucho con la

generación indígena actual. Sin embargo, con un programa educativo que incluya instrucción en el campo de la agricultura e industria nacional, y la enseñanza al niño indígena de hábitos de higiene y las necesidades de la vida civilizada, se puede desarrollar una generación que será capaz de producir milagros (Jaramillo Alvarado, 1983: 239-240).

El enfoque de Galo Plaza no significaba un fortalecimiento de la identidad indígena y la autodeterminación. En la Costa significó atraer a los indígenas y campesinos como mano de obra para la floreciente agroindustria del banano, el cacao y el café. En la Sierra, la agricultura, el turismo y las artesanías para exportación se consideraban como importantes caminos hacia la modernización.

En ese sentido, en 1949, John Collier Jr., un talentoso fotógrafo, y Aníbal Buitrón, un antropólogo ecuatoriano, publicaron la imponente etnografía visual *El Valle del Amanecer*, sobre Otavalo. Este libro era una metáfora para el progreso. Cabe destacar que el padre de Aníbal Buitrón era ex *comisario nacional* (director de la Policía Nacional<sup>14</sup>) del cantón Otavalo, y John Collier Jr. era hijo de John Collier Sr., el comisionado de la Oficina de Asuntos Indígenas bajo Franklin Roosevelt. Collier padre era considerado un activista de asuntos indígenas y un líder comunitario que reformó la política indígena federal de Estados Unidos. El libro de Collier Jr. y Buitrón consta de fotos en blanco y negro que destacan la vida cotidiana y comunitaria de los otavaleños. Con el espectacular entorno natural como telón de fondo, el autor y el fotógrafo colocaron metafóricamente a los otavaleños en un umbral para “despertar al valle” a través de su ingenio singular, y los aclamaron como los “indios” diferentes.

Ahora los indios de Otavalo tienen la oportunidad de ganar dinero sin trabajar lejos de casa o en las haciendas locales. En el transcurso de una generación, una cultura agrícola primitiva se ha transformado en una economía de comercio y manufactura. Estas utilidades han permitido a los otavaleños comprar más tierras. En un tiempo relativamente corto, han desarrollado una nueva forma de cultura que los distingue de los demás

14 Probablemente un compadre de Rosa Lema (ver Parsons, 1945: 163).

indígenas ecuatorianos. Ellos se han vuelto tan laboriosos y tienen tal emprendimiento personal que tanto viajeros como ecuatorianos están llegando a considerarlos como distintos en relación a otros grupos indígenas. Resulta difícil darse cuenta de que los otavaleños son las mismas personas que un día trabajaron como esclavos en las haciendas. El éxito de *El valle de amanecer* aún no ha alterado el concepto despectivo del hombre blanco sobre los “indios irremediables”. Sin embargo, aquella caracterización no se ajusta a los otavaleños, porque un cambio de economía los ha vuelto un pueblo nuevo (Buitrón y Collier, 1949: 160).

¿Eran realmente un “nuevo pueblo” o simplemente hábiles para aprovechar las circunstancias históricas? *El Valle del Amanecer* contribuyó a preparar el camino para el renacimiento cultural de la década de 1990, especialmente en el sentido de que los otavaleños se apropiaron y redefinieron la imagen en sus propios términos. El libro de Buitrón y Collier fue adoptado como plan oficial por el gobierno municipal para promover el turismo cultural y la producción artesanal en pos del desarrollo regional<sup>15</sup>. Sin embargo, los cambios sustanciales para resolver el “problema indígena” no se dieron sino hasta la época de las reformas agrarias de 1964 y 1973, esta última luego del descubrimiento de importantes yacimientos de crudo en la Amazonía ecuatoriana<sup>16</sup>. La reforma de 1964 tenía como premisa la idea de que el desarrollo económico solo podría darse si existía una reorganización de las relaciones laborales, que a su vez fomentaría el aumento de la productividad en las granjas (Iturralde, 1988). Según la politóloga Liisa North, “a fines de 1956 todavía era posible encontrar anuncios de prensa sobre venta de propiedades

15 Este período, hasta 1960, fue un tiempo de relativa estabilidad política, particularmente en la Costa, donde el banano se convirtió en el producto de exportación agrícola primario del país. Durante el período 1948-1962, la era del *boom* bananero, las políticas gubernamentales proveían subsidios para la modernización en la agricultura y se construyó la infraestructura necesaria para facilitar la exportación, como caminos y puertos. Estas intervenciones favorecieron los intereses económicos de los políticamente poderosos. Al mismo tiempo, la presión demográfica forzó a muchos serranos que no tenían tierras a desplazarse hacia la Costa para trabajar en plantaciones bananeras (Weaver, 2000).

16 La reforma agraria de 1964 requería a los propietarios de tierra cultivar cuando menos el 80% de sus propiedades para evitar la expropiación. Pese a esto, tomando en cuenta el poder de estos propietarios, fue difícil llevar a cabo esta disposición. Incluso cuando la tierra fue redistribuida, el espíritu de la reforma era raramente respetado, y la mayoría de las haciendas tan solo vendieron las empinadas laderas alrededor de las ricas llanuras del valle.

en la Sierra con ‘caballos, tierra sembradas y *huasipungueros*’ ” (North, 2000: 1). La reforma agraria liberó a los huasipungueros de “condiciones laborales semifeudales –lo cual permitió que se les otorgaran aquellos derechos civiles anteriormente negados– y delineó mecanismos para que pudiesen tener acceso a tierras. Los programas sociales en educación, salud, seguridad social e infraestructura también acompañaron a la reforma agraria” (Yashar, 2005: 92). El período de gobierno militar en Ecuador, de 1972 a 1979, consolidó el poder político al ejercer control sobre los recursos petroleros y construyó una agenda nacionalista con reformas. Al mismo tiempo, los programas de industrialización de sustitución de importaciones (ISI), recomendados por la Comisión Económica de las Naciones Unidas para América Latina, aumentaron los indicadores de calidad de vida en este período de relativa prosperidad<sup>17</sup>.



Entrada a Otavalo, Valle del Amanecer, vía lago San Pablo con el Cotacachi enmarcando el cielo.

17 El Abstract estadístico de Latinoamérica, documentado por las Naciones Unidas, nota que los indicadores sociales de salud (moralidad infantil, expectativa de vida, plazas en los hospitales, doctores y dentistas per cápita), educación (alfabetismo y volumen de inscripción en todos los niveles educativos) y comunicación (teléfonos, circulación de periódicos y vehículos por persona) incrementaron en un 30% de 1940 a 1980, generalmente mejorando la calidad de vida (como lo indica Weaver, 2000: 130).

### Mamá Rosa en la ciudad de Nueva York

Otro tipo de cambio se estaba produciendo en Peguche después de la Segunda Guerra Mundial. Posterior al trabajo de campo de Parsons, extranjeros y demás continuaron visitando el pueblo para comprar telas finas. Por otra parte, un cambio trascendental ocurrió luego del terremoto de 1949: Rosa Lema, junto con su primo e hija, fueron seleccionadas para visitar las Naciones Unidas en la ciudad de Nueva York. El gobierno ecuatoriano las eligió como parte de su estrategia de desarrollo para exhibir a los “indios inteligentes” como “atracciones” a través de las cuales se podía despertar una curiosidad étnica e impulsar la naciente industria del turismo. La selección de Lema y sus familiares refleja la preferencia por los otavaleños como representantes nacionales para el cuarto centenario que tendría lugar en Madrid, en el año 1892. Ambas instancias buscaban promover una economía política cultural que hasta cierto punto intentó comercializar su identidad. Después de la Segunda Guerra Mundial, Otavalo fue escogida como un lugar para la inversión extranjera y el turismo, una importante industria lista para desarrollarse. Rosita Lema era carismática y un medio comprobado para lograr conexiones con otros mundos. Siendo mujer, los hombres de las élites que tomaban las decisiones la consideraban como alguien comprensiva que no presentaba amenaza alguna. Pensaban que ella podría ser un objeto de interés sin necesariamente ser una parte interesada, una opción estratégica que tomó el gobierno ecuatoriano para mostrar el país en la ciudad de Nueva York. El desarrollo del turismo requería de recursos financieros en muchos niveles y Rosita era considerada un activo con espíritu emprendedor comprobado. La correspondencia entre Galo Plaza y su cónsul general en Nueva York, Clemente Durán Ballén (hermano de Sixto, quien asumió la presidencia en el período 1992-1996), indica que ellos habían leído la etnografía de Parsons, por la cual seleccionaron a Rosa Lema como su embajadora cultural. La misión cultural tenía objetivos específicos, incluyendo que ella actuara como mensajera para el turismo, promover la diversificación de las artesanías y fortalecer la educación indígena. Además, según la antropóloga Mercedes Prieto, Nelson Rockefeller presentó un informe titulado “Desarrollo económico en Ecuador” a Galo Plaza, el 3 de

marzo de 1949, donde se solicitaba el desarrollo de industrias artesanales dentro de las áreas densamente pobladas de la Sierra, al igual que la construcción de mercados para artesanías (Prieto, 2008: 180-181). Ciertamente, la misión cultural de Rosa Lema encajaba dentro de estos parámetros: se creía que su viaje facilitaría la integración internacional y la modernización. El gobierno de Galo Plaza describió el objetivo de la misión cultural en un folleto donde indica:

Nuestros visitantes estudiarán la manera en la que pueden cooperar con el gobierno del señor Plaza como medio para adoptar nuevos métodos de producción, diversificar las industrias de artesanías con el fin de alcanzar un mejor nivel de vida a través del trabajo propio, con el apoyo y una clara visión de los líderes oficiales (Gobierno de Ecuador, 1949: 22-23, citado en Prieto, 2008: 180-81).

Sin embargo, el viaje de Rosa Lema a Nueva York en 1949 fue una señal de lo mucho que estaba por venir para las mujeres y hombres otavaleños. Su historia refleja su habilidad para forjar una identidad multifacética, una identidad con profundas raíces históricas que continuó siendo moldeada por fuerzas dentro y fuera de las fronteras ecuatorianas. Ella no consideró que estaba siendo utilizada por la élite ecuatoriana: no había duda en su mente de que ella era su igual. En términos de lo que más tarde se denominaría interculturalidad, puso en práctica relaciones horizontales que resultaron ser de beneficio mutuo. Además de desatar corrientes importantes en una economía cultural global que repercutieron durante el resto de ese siglo y el siguiente.

### Un viaje sin precedentes: su historia

A Mamá Rosa le encantaba hablar de su primer viaje a Nueva York, en noviembre de 1949. Ella saboreaba sus recuerdos y los hacía desfilar de una manera no muy distinta a un pavo real que despliega sus plumas para recordar a la gente el majestuoso esplendor que siempre está a su alcance.

Reconocía la importancia de las relaciones que cultivó con los extranjeros después de conocer a Parsons, a inicios de 1940, y especialmente después de la publicación del libro *Peguche*, en 1945. Esas relaciones giraban en torno a los visitantes que llegaban a su casa para comprar textiles. Ella me relató la siguiente historia el 11 de noviembre de 1993, de la cual yo había escuchado versiones muchas veces antes y las volví a escuchar en el futuro. En esa ocasión ella estaba sentada en el pasillo de su querida casa desenredando madejas de hilo sintético mientras hablaba. Los niños corrían por el patio, jugando y ayudando cuando se les pedía. Gregorio Panamá y su familia vivían allí —ella lo llamaba su hijo adoptivo (su relación era similar a la que tuvo con Andrea y Juanti en 1940, cuando Parsons observó las clases sociales y la economía del hogar, dentro de las cuales son inherentes las expectativas culturales y las responsabilidades)—. Mientras Mamá Rosa hablaba, la esposa de Gregorio, Luz María, terminaba de cernir la cebada, mientras él cortaba la leña y les daba agua a los animales antes de salir a los campos.

### “Todos son amables conmigo”

Desde que era muy pequeña, sabía cómo hacer las cosas, aprendí todo y seguí trabajando. Mi padre era tejedor, pero él no quería que yo tejiera. Sin embargo, me escondí y aprendí, él estuvo orgulloso de mí. Yo trabajaba y viajaba a pie a Quito. Tomaba un día y medio llegar a Quito a pie. La mayoría de personas tardaban tres días, pero nosotros hacíamos el viaje en uno y medio. Comprábamos textiles y los vendíamos a los comerciantes. Entregábamos la mercancía y luego regresábamos.

Yo trabajaba con casimires [*tweeds*] —nadie podía hacer el paño como yo, los tejidos de lana [*tweeds*] eran hilados a mano-zigzag<sup>18</sup>. Nosotros llevábamos los casimires a las familias con haciendas en la Sierra. Ellos compraban toda la tela que teníamos, las familias Plaza, Velasco, Barba y Ponce. Todos ellos tenían grandes haciendas en el norte.

18 Zigzag es una técnica de hilado que consiste en entramar manualmente dos hilos, colocándolos en direcciones opuestas, uno sobre otro. El resultado es una hebra muy fuerte y, ultimadamente, un tejido de igual fuerza cuando se lo combina con tela.

El señor Plaza me envió a vender en la embajada de los Estados Unidos. Yo tenía una pequeña bebé [Cecilia] a quien llevaba en la espalda, y cargaba toda la mercancía a Quito, a sus casas. “¿Quieren comprar piezas de casimir?”, les preguntaba. Trabajé muy duro. La familia Plaza reconoció mi trabajo y me envió a la embajada de los Estados Unidos. Luego, por mi propia iniciativa, fui a las embajadas de Gran Bretaña, Cuba, y otras.

Mi trabajo se hizo muy conocido –todo el mundo sabía el trabajo que hacía–. Empezaron a venir aquí [Peguche] directamente. Ese cuarto era solo para almacenamiento [señaló a una gran habitación de su casa que parecía una bodega]. Teníamos doce telares grandes aquí en la terraza. Nosotros comprábamos lana de las haciendas. Así es como yo conocía a todas las personas en Quito. Había un hombre, Carlos Calisto, él era dueño de tres grandes haciendas. Era el suegro de Rodrigo Borja<sup>19</sup>. Su esposa era muy amable conmigo. Éramos buenas amigas.

Yo estaba bien preparada<sup>20</sup>. Mis amigos en Quito dijeron que debía hacer una exposición. Hicimos casimires para abrigos y chaquetas para hombres y mujeres, colchas y mantas.

Fui a Estados Unidos en 1949. Ellos me enviaron *a mí* [su énfasis]. Mucha gente vino de la embajada en Quito para averiguar acerca de mis tejidos y para comprar mercadería.

Gracias a Galo Plaza, que nació en Estados Unidos y tenía muchas amistades con muchos turistas, ellos vinieron. Muchos miembros de su familia trabajaban allí. Su hermana Laurita Plaza era guía turística, y [en ese momento] todos los turistas iban a Guatemala, nadie venía a Ecuador. Nadie había oído hablar de Otavalo, y casi nadie sabía dónde quedaba Ecuador, a excepción de en un mapa.

Pero ellos vinieron aquí –teníamos doce telares– solo tejíamos casimires. El presidente llegó a esta casa, setenta personas vinieron y almorzaron aquí. Comimos solo alimentos de nuestros campos: pequeñas papas moradas, quinua, diferentes platos de maíz, cebada, habas y fréjoles, y *chicha*. Tuve que preparar todo de mis campos. Había gente que me ayudó. Nos sentamos en esteras en el suelo y comimos con cucharas de madera.

Ellos querían llevarme en esa ocasión. Pero yo tenía una pequeña bebé. Cecilia solo tenía sesenta días de nacida, y no podía ir con una niña tan

tierna. “Tienes que ir. El dinero está ahí y se quedará ahí hasta que lo utilices. Ellos quieren verte y quieren saber lo que tú puedes hacer. Este dinero es para el turismo”, me dijo Plaza.

Años más tarde quise llevar a mi marido, pero él no podía dejar a todos los trabajadores y todo su trabajo aquí en Peguche. En cambio, llevé a Daniel Ruiz, el sobrino de mi marido [quien murió y fue el padre de Alonso Ruiz, magistrado de Peguche]. Daniel era muy tranquilo, considerado, y se casó con mi prima. Él era humilde [respetuoso y nada presuntuoso] y pensé que tal vez él podría ganar algo de dinero allí.

La exposición incluía mis casimires, los ponchos de Daniel, y los bordados de mi hija Lucila.

Primero fuimos a Panamá. Allí nos recibieron con un saludo militar, bandas y fuegos artificiales. Me llamaban la “Reina de las indias”. Hubo una fiesta para nosotros desde las siete hasta las once de la noche y luego tomamos otro vuelo a Miami. Me saludaron como la “Princesa india”.

A continuación llegamos a Nueva York. Fue como un sueño, realmente no puedo explicarlo, tal como un sueño. Vinieron de todas partes a nuestro encuentro en el aeropuerto. Había indios de Colorado y México. Nos presentaron la pipa de la paz. Yo no sabía cómo fumar, pero tomé la pipa en el aeropuerto. Había bandas para darnos la bienvenida que incluso tocaron un poco de música ecuatoriana. Los militares nos saludaron.

Daniel tocó la flauta de pan.

[Ella canta con un tono de voz alto]

*“En toda Imbabura, Otavalo es lo mejor  
En Otavalo, las flautas de pan abren las puertas para lo que deseas”.*

Fue maravilloso cómo nos recibieron. Nos enseñaron todo y nos llevaron por todas partes.

Tuvimos una reunión especial con el arzobispo. Nos visitaron presidentes de todo el mundo. Hubo una cena realmente enorme –como de aquí a Otavalo– en la Plaza de las Naciones Unidas, donde varios dignatarios me saludaron y besaron mi mano.

Nos llevaron a los mejores teatros y lugares. Recuerdo las calles anchas. Tuvieron un desfile. El cardenal dio una misa para mí en la Catedral de San

19 Rodrigo Borja fue presidente del Ecuador desde 1988 hasta 1992.

20 “Preparada” se refiere, además, al hecho de tener entendimiento e inteligencia.

Patricio. La guardia de honor nos acompañó por la Quinta Avenida. Ellos fueron por delante y detrás de nosotros en motocicletas con sus uniformes. Un día caminamos por dos cuadras. La calle estaba muy concurrida y ajetreada. Pero los otros días fuimos en los enormes automóviles de los diplomáticos.

Este es mi orgullo. He vivido y disfrutado de mi vida. Yo no soy tan vieja [decrépita] porque todo el mundo me ha brindado su *cariño* y buena voluntad. Es por eso que no soy tan vieja y todavía soy feliz (Entrevista a Rosa Lema, 1993).

Los recuerdos vívidos de Nueva York y de sus amistades en las altas esferas alimentaron su imaginación y estaban aparentemente en la punta de su lengua para ser relatados cada vez que se lo solicitaran. Lo que se destaca en su historia es el acceso que tuvo a la gente poderosa, las deferencias que recibió en su viaje, la solidaridad pan-indígena, además de su sentido de propósito con respecto al gran valor que ella otorgó a las relaciones humanas mientras extendía su red lo más lejos posible. Entendió que su rol comprendía ser comerciante y diplomática, una enviada altamente calificada que abrió las puertas al turismo y al comercio. Ella no dudó de que fueran su talento y relaciones los que la colocaron en el lugar correcto en el momento oportuno, y los que, consecuentemente, pusieron al Ecuador y a Otavalo en el mapa para el turismo. Tampoco dudó de lo que consideraba su importancia en el reposicionamiento de los otavaleños en el escenario global, ya que ella inició y ayudó a definir una nueva ola de globalización en Otavalo.

*The New York Times* y *El Comercio*, el diario más grande de Quito, informaron sobre el viaje de Rosa Lema. Ella fue patrocinada por Panagra, la aerolínea estatal del Ecuador, y el Ministerio de Turismo, “para presentar la cultura nativa y abrir mercados para las artesanías”. En artículos que aparecieron del 16 al 23 de noviembre de 1949, ambos periódicos identificaron a Rosa Lema como la “Princesa india” que viajó junto a una caravana de vehículos policiales a la oficina del alcalde Flint, visitó al secretario General de las Naciones Unidas, Tryvie Lie, y al presidente de las Naciones Unidas de la Asamblea General, Romolos; y más tarde posó para fotografías con el cardenal Spellman, arzobispo de Nueva York. Mamá Rosa también afirmó

que fue invitada a la Casa Blanca en Washington<sup>21</sup> y nunca dejó de deleitarse al recordar el viaje y la fama posterior que este le otorgó. Recordaba el maravilloso paisaje urbano y le gustaba mucho acordarse de lo bien que había sido tratada. Su comitiva asistió a una presentación con “ángeles” en el Radio City Hall y fueron invitados especiales de Guy Lombardo y su orquesta en el Club Nocturno.



Rosa Lema con su primo Daniel Ruis y su hija Lucila en la parte superior del edificio Empire State. Noviembre 1949. Cortesía de la Fundación Galo Plaza, Quito, Ecuador.

21 No hay registro de este viaje en la Truman Library.



Rosa Lema en la Catedral de San Patricio en Nueva York, noviembre de 1949. Cortesía de la Fundación Galo Plaza, Quito, Ecuador.

Según la prensa en Ecuador, el viaje fue parte de la política de modernización y aculturación del gobierno, destinada a proporcionar un vehículo para que los pueblos indígenas pudieran

presentarse a sí mismos y a sus productos, observar cómo otras personas viven y actúan, [ver] el nivel de cultura que han alcanzado, y para cooperar posteriormente con el gobierno ecuatoriano en la introducción de nuevos métodos de producción [y] la diversificación de la industria artesanal como medio para elevar el nivel de vida, con el apoyo y clara visión, por supuesto, de los líderes oficiales (*El Comercio*, 24 de noviembre de 1949).

La serie de artículos publicados en *El Comercio* describen a Rosa Lema en una misión a Nueva York “organizada por el sector turístico, que cree que es importante revalorizar al indio con el fin de que [...] ellos se convezan de su valor, mismo que podría incrementarse si aprovecharan la civilización sin perder sus valiosas cualidades nativas” (*El Comercio*, 16 de noviembre de 1949). El artículo señala que estos indios “superlativos” “se destacan como líderes. Es importante recalcar que ellos son descendientes de una tribu que nunca fue conquistada<sup>22</sup> [...] [E]llos representan una cultura milenaria que conserva y respeta sus tradiciones [...] Todos nuestros indios son muy buenos con las manos”.

Con el objetivo de la integración nacional, el artículo se remonta a un pasado glorioso, mantenido por la tradición y unas habilidades manuales muy loables. El subtexto anuncia la “llegada” de otavaleños como atracciones turísticas internacionales. La prensa ecuatoriana destacó las actividades de una “india modelo”, quien por ser mujer no era percibida como amenaza para las relaciones de poder existentes durante más de cuatrocientos años. Rosita y sus acompañantes fueron presentados como algo “exótico” dentro de lo étnico, al igual que como creadores ingeniosos de artesanías. Sin embargo, desde la perspectiva de Rosa, ella fue tratada como una persona de importancia, algo que nunca olvidaría.

El viaje de Rosa Lema sirvió para dar un impulso inesperado a los otavaleños, sentando las bases para lo que eventualmente se convirtió en una industria multimillonaria en el campo del turismo y las artesanías. Sus protagonistas han reinventado, en cierta medida, esta historia de progreso en sus propios términos. Por otra parte, este viaje y dos visitas adicionales al extranjero avivarían la imaginación de Rosa Lema durante el próximo medio siglo. Ella contaría la historia en varias ocasiones, des-

22 Buitrón discute la misión cultural en *América indígena*. Primero alaba la idea de la misión, pero luego critica cómo Rosa Lema es retratada como una “princesa india” pues no existían tales títulos reales en Ecuador. Además, reconoce a Lema como una gran empresaria y fabricante, pero señala que ella no tejió, cargó o hiló ninguno de los productos. Adicionalmente, afirma: “es bonito decir que son parte de una tribu que nunca fue conquistada, pero es triste ver cómo viven [...] Francamente, es un insulto que puedan mentir tan abiertamente y con tanta facilidad [...] esta retórica en realidad perjudica al país porque da a entender a los extranjeros que Ecuador no necesita ningún tipo de ayuda” (Buitrón, 1951: 272). Más adelante señala las diferencias de clase en la sociedad otavaleña.

tacando su propio rol en la apertura de un sinnúmero de oportunidades para su pueblo.

Rubio Orbe (1953) señala que luego de la innovadora misión cultural de Lema siguieron tres exposiciones más a Nueva York, incluyendo dos exhibiciones de sombreros de paja en 1950 y una de alfombras Salasaca presentada por Olga Fisch<sup>23</sup> en 1950. Él afirma que estas actividades facilitaron un nuevo reconocimiento público de los indígenas y su cultura material. Se propuso que el Gobierno debería proporcionar asistencia para la diversificación de productos y la formación de cooperativas indígenas. Sin embargo, este no tenía planes de distribución o una manera para comercializar los productos, incluso con la promoción a través de canales diplomáticos. Esto llevó a la formación del Instituto Ecuatoriano de Antropología y Geografía y del Punto IV para capacitar a los artesanos indígenas. Muchas de esas responsabilidades fueron trasladadas a la Casa de la Cultura Ecuatoriana, encabezada en ese entonces por Jan Schruder. Él era un artista holandés e instructor de pintores indígenas cuyo objetivo era estimular el renacimiento de la creatividad nativa, generar mercados y preparar a los artesanos para volver a sus comunidades y organizar cooperativas. A través de sus contactos con el gobierno holandés, posteriormente consiguió los fondos para la construcción de la Plaza de Ponchos, que catalizó y se convirtió en la principal atracción para el turismo y la innovación de artesanías en Otavalo.

Prieto (2008) sugiere que la misión cultural de Estados Unidos formaba parte de un proyecto de modernización mediante el cual las élites revalorizaron a los indígenas como sujetos de desarrollo y no como objetos de la civilización, lo que indica un cambio en las relaciones de poder. Sin duda, el hecho de que Lema allanara el camino ciertamente hizo posible la inauguración de la primera Feria de artesanías nativas otavaleñas, en 1951 —a la que asistió el presidente Galo Plaza—, así como innovaciones comerciales durante el resto del siglo.

23 Olga Fisch era una húngara judía que emigró a Ecuador durante la Segunda Guerra Mundial y reconoció inmediatamente el valor de las artesanías indígenas. Abrió un negocio que promovía los productos de alta calidad.

### Repercusiones de su historia

La reflexión de Rosa Lema sobre su viaje a Nueva York en 1949 demostró su creencia de que una persona —ella misma— era capaz de lograr cambios. Ella negaba la noción indigenista de una india pasiva y sumisa “a la espera de ser salvada de sí misma”. En cambio, su viaje plantó las semillas para el renacimiento cultural y la política indígena de identidad que tardaría otras cuatro décadas en florecer plenamente. Su historia pone de relieve la importancia de una mujer dentro de una historia y estructura social particulares, y es consistente con una cuestión central que Parsons planteó: ¿cuál es el papel de la creatividad y del individuo dentro de la sociedad? Al presentar al lector un retrato de Rosita, Parsons muestra la capacidad y estrategias de un individuo para lograr el cambio. En lugar de apuntar a una imagen uniforme y esencialista de la vida y cultura de Peguche, el lector obtiene una visión general de la cohesión interna, las diferencias y los conflictos que existían dentro del pueblo. Los hallazgos de Parsons en 1940 y 1941 fueron directos e inequívocos; las diferencias culturales no son ni estáticas ni biológicas. Su retrato de Rosita demuestra que la cultura es algo que se aprende, que impregna la vida cotidiana y que es responsable de las diferencias entre los grupos humanos en una mucho mayor medida que los genes. En retrospectiva, las experiencias de Mamá Rosa desafiaron las fronteras convencionales de género y etnicidad en Peguche, y abrieron nuevas puertas.

La historia de Rosa Lema en Nueva York ilustra la forma en que sus redes dieron frutos, y cómo las relaciones interculturales potenciaron sus posibilidades. Ella era experta en la construcción de relaciones que la conectaban con las esferas públicas y políticas que estaban fuera del alcance de la mayoría de indígenas en aquel momento. Como se ha indicado, el espacio histórico posterior a la Segunda Guerra Mundial era el apropiado para alcanzar el progreso, el cual tenía a la modernización como su mantra, mientras que la economía mundial se recuperaba y penetraba en lugares aislados. Dentro de la política oficial de una agenda indigenista, el viaje de Rosa aseguraría al mundo que Ecuador estaba avanzando. Como la “Princesa india” en Nueva York, ella representaba a un Ecuador atractivo, seguro y listo para la inversión. Sin embargo, para ella y su comunidad,

la invitación marcó un cambio en las posibilidades con respecto a cómo podía ser desplegado el poder; en lugar de asimilación, representaba la posibilidad de una mayor independencia económica y autodeterminación cultural. Después de su regreso, fue capaz de reposicionarse y establecer más relaciones que promovieron la innovación económica con beneficios directos para las comunidades indígenas de Otavalo. Pero esto no sucedió sin el arduo trabajo de muchas personas y muchas dificultades emocionales. En la década de 1990, Mamá Rosa y otros me contaron historias sobre sus vidas, las mismas que serán relatadas en los siguientes capítulos.

## Parte II

# Capítulo IV

## Construcción cultural del lugar

### Cómo las otavaleñas integran las montañas, la historia, los cuentos populares, la cosmología y el bienestar a través de la práctica

Un día de 1991 una oveja curiosa que perseguía a nuestro gato se soltó de su amarre y se metió a la casa cuando Mamá Rosa se encontraba de visita. Después de que el divertido alboroto bajó de tono y la oveja fue nuevamente atada (dando lugar a que se dedicara a cortar y fertilizar el césped de manera eficiente), nosotras pudimos descansar en la terraza frente al *taita* Imbabura, el volcán hacia el oeste, disfrutando del sol de media mañana. Mientras tomábamos el té, le pregunté acerca de la historia de Peguche. Mamá Rosa comenzó:

La *Ley de Comunas*<sup>1</sup> o acaso fue la *Ley de Comunistas* (reflexionó en voz alta), devolvió a los pueblos indígenas lo que era suyo por derecho. Pero,

---

1 La ley de 1937 que reconocía la propiedad comunitaria de tierras agrícolas. De acuerdo con Selverston-Scher, “la *comuna* constituye una unidad administrativa que permite al gobierno lidiar con comunidades rurales. El liderazgo de la *comuna* se denomina *cabildo*. Estas unidades administrativas eran necesarias para presentar reclamos de tierra al Instituto Ecuatoriano de Reforma Agraria y Colonización (IERAC). Las comunas son todavía una unidad política fundamental para la mayoría de comunidades indígenas, y muchas de ellas se unieron para formar asociaciones de producción y se han unido a federaciones indígenas durante los ochenta” (Selverston-Scher, 2001: 8). Sin embargo, Marc Becker usa estudios de caso en Cayambe, Pichincha, que ofrecen un entendimiento distinto de la Ley de Comunas. Becker nota que “en lugar de preservar los valores sociales, locales, culturales y económicos, la Ley de Comunas tuvo una fuerte intención modernizadora que buscaba enterrar el pasado indígena del Ecuador en busca de incorporar las comunidades rurales al orden capitalista emergente [...] y probó ser una fuerza conservadora en una sociedad rural” (Becker, 1999: 56-57).

¿cómo obtuvieron la tierra los españoles? Nadie se la vendió. Los últimos dirigentes indígenas, Atahualpa y Rumiñahui<sup>2</sup>, eran *muy bravos, sinchic, sinchic* [feroces y valientes] [...] Pero los españoles los engañaron con falsas promesas, espejos y cuentas. Luego obligaron a los indios a trabajar largas horas en tareas extremadamente agotadoras. Los españoles azotaron a muchos de ellos, y obligaron a las mujeres embarazadas a realizar trabajos agrícolas pesados, eran crueles e injustos [...] pero la población indígena, a pesar de que no sabía leer ni escribir, logró copiar ciertas palabras. ¿Con qué piensas que lograron escribir?

Aquí ella se detuvo mientras hacía un gesto y esbozaba el volumen de una montaña con sus manos y brazos. Luego continuó:

Ellos escribieron con lignito [carbón], algo proporcionado por *taita*<sup>3</sup> Imbabura. Estos registros constituyen nuestro derecho legal a la tierra. Ellos (nuestros antepasados) guardaron los documentos en un cofre y los enterraron en las profundidades de la montaña para que los blancos no pudieran quemarlos. En última instancia, esta es la forma como los indios pueden comprobar que toda esta tierra es nuestra.

Sus gestos, a la vez que imitaban el perfil del paisaje circundante, enfatizaban la narración de una manera que incluía al mundo natural. Al relatar la historia, ella conecta las formas geofísicas con su narrativa, la tenencia de la tierra y el indigenismo. Las montañas son consideradas como una especie de parientes lejanos que registran el espacio y el tiempo de manera concreta. Para Mamá Rosa el entorno físico actuaba como un texto en toda su magnitud que terminaba por grabar los recuerdos culturales. Su lógica cultural e imaginación la vinculaban íntimamente con los accidentes geográficos circundantes. La narración revela que ella consideraba al campo como un aliado vivo, que no solo era testigo de atrocidades sino que mantenía en custodia los documentos que garantizaban el derecho

2 Estos son los nombres de los líderes incas que gobernaban sobre el norte del Ecuador durante la conquista española. Para más detalles, ver Conrad y Demarest (1984) o Hurtado (1985).

3 *Taita* es el término kichwa que denomina de manera afectuosa al padre. En este caso ella se está refiriendo al padre Imbabura, la montaña donde vive.

legítimo de su pueblo sobre la tierra. Junto a los cuentos populares de las montañas alborozadas<sup>4</sup>, la historia de Mamá Rosa ilustra cómo la geografía local es una manifestación de la relación hereditaria de los otavaleños con la tierra, mediante la cual *taita* Imbabura es el depositario de principios sagrados que reflejan una red de interconexión. Aunque analfabeta, ella reconoció el poder del alfabetismo y se apropió de ese poder dentro de su lógica cultural: las montañas son el testimonio vivo de las luchas y creencias de los pueblos nativos. De esta manera, su interpretación del alfabetismo va más allá de las formas lineales escritas, y considera a la tierra como un texto multidimensional que incluye al tiempo y al espacio. Su lectura del paisaje capta su significado simbólico en términos morales y reclama legalmente los derechos de su pueblo a la tierra. En consecuencia, lo que para ojos occidentales podría parecer una simple montaña hermosa, es, para muchos andinos (como Mamá Rosa), la personificación de las fuerzas naturales y sobrenaturales que actúan como un archivo de su historia<sup>5</sup>. De esta manera, las montañas son historia viva y se graban en la conciencia histórica como afines.

Esta relación con el medio ambiente encierra la visión otavaleña del mundo y resuena dentro de las prácticas tradicionales. La narrativa de Mamá Rosa ilustra su arraigo al paisaje, un rasgo que se mantiene vivo a pesar de, o junto con, su ser cosmopolita. Ella reconoce el litigio de la tierra como un problema entre grupos, no solo en términos de lo que se recuerda, sino también en términos de cómo se recuerda y en relación a cómo se distribuyen los recursos. Su lógica histórica da a conocer de forma concomitante una manera cultural del saber que integra el medio ambiente con la memoria y el lugar único que los otavaleños ocupan en el mundo: la historia no es una progresión lineal guardada únicamente en los libros, sino que se refleja también en el entorno andino y recuerda a los otavaleños de dónde provienen. Esta epistemología se deriva de una red de relaciones que se extienden desde la tierra. La clave para entender este sistema ho-

4 Ver los capítulos cuatro y cinco para mayor información sobre las leyendas populares y la imaginación cultural.

5 Para mayores detalles sobre la relación de la historia andina con la tierra, ver Abercrombie (1998), Rappaport (1991), Allen (1988) y Bastein (1978).

lístico del conocimiento es la noción de un espíritu de reciprocidad que mantiene las diversas dimensiones de la realidad coherentes y en relativa armonía. Este tipo de metafísica presenta una visión del mundo que no considera las diferencias en términos duales. Por el contrario, este enfoque es incluyente y funciona como un ecosistema, donde las interacciones humanas con el medio ambiente y lo sobrenatural están a la par y enlazadas con las relaciones sociales. Nutrir esas interconexiones es esencial para el bienestar social y personal.



El volcán Imbabura, repositorio ancestral de la historia de Otavalo.

Por lo tanto, en términos tradicionales, el medio ambiente es un importante recurso histórico, espiritual-religioso, y social, así como un proveedor de sustento a través de la agricultura. En particular, las otavaleñas tejen símbolos del paisaje y los incorporan directamente en prácticas que influyen en el bienestar y la buena o mala fortuna. Su capacidad para leer o estar en sintonía con las características topográficas de la tierra demuestra destrezas culturales importantes para la continuidad espiritual e histórica, y es de crucial importancia para la salud y el bienestar. Como Keith Basso nos dice acerca de los Apache:

Para los hombres y mujeres indígenas, el pasado se encuentra impregnado en las características de la tierra —en los cañones y lagos, montañas y arroyos, rocas y campos baldíos, que en su conjunto dotan a sus tierras con múltiples formas de significado que llegan a sus vidas y moldean su forma de pensar—. El conocimiento de los lugares está estrechamente vinculado al conocimiento de uno mismo, a comprender la posición de uno dentro del gran esquema de las cosas, incluyendo la comunidad de uno, y para garantizar un sentido de lo que uno es como persona (Basso, 1996: 34).

A continuación describo las prácticas específicas de los otavaleños para dilucidar las múltiples facetas del mosaico del pensamiento andino. Sus inconfundibles formas del conocimiento tienen resultados pragmáticos. Las fotos etnográficas muestran las formas en que las mujeres interpretan la cosmología nativa en su búsqueda de bienestar. Los otavaleños me enseñaron que el sitio donde habita la gente es algo más que un lugar de refugio o una comunidad, es una constelación de relaciones donde lo que distingue a lo animado de lo inanimado es a menudo ambiguo. Los relatos detallados muestran las formas en que las otavaleñas expresaban sus creencias y valores trascendentales a través de acciones destinadas a la curación. Poseían una espiritualidad multidimensional y a menudo híbrida que las conectaba a los mundos sobrenatural, natural y social como un medio para abordar los problemas en sus hogares. A la vez que ponían en práctica sus creencias, ellas apoyaban la continuidad cultural y (re)definían la visión del mundo de muchos en la próxima generación a través del cuidado y el trabajo expresado en las actividades cotidianas. Sus acciones demostraban enfoques continuos y creativos para mantener hogares saludables. También encarnaban estrategias interculturales, las cuales representaban tradiciones, a veces y en diversos grados, junto a nuevas formas culturales.

En particular, me centro en los esfuerzos específicos de Marta, María, Gladis y Mamá Rosario, además de las estampas de Mamá Rosa en 1940 y 1990. Así, ofrezco la visión de una serie de mujeres que intentan conseguir bienestar, o aquel estado de buena salud física, espiritual y mental para ellas y sus familias. Su despliegue de técnicas y símbolos para realizar curas estaba ligado a la topografía local. Sus prácticas sugieren un modelo cul-

tural flexible desde donde se organizó, interpretó e improvisó con base en la experiencia. Las imágenes etnográficas están vinculadas a la etnografía de Parsons a través de las variaciones vistas en los espectáculos de curación mediante valores culturales compartidos y mutables. Estos valores se desarrollaron en respuesta a la crisis individual que era inminente, pero todos demuestran la importancia de la reciprocidad entre los diversos actores sensibles que incluían humanos, rocas, montañas y otros seres.

Las acciones específicas de Marta, María, Mamá Rosario/Gladis y Mamá Rosa, junto a la etnografía de Parsons, indican las formas en que las creencias y valores están relacionados con el pasado y el futuro, ayudando a garantizar su bienestar y supervivencia. Sus acciones representan una especie de lógica cultural integradora que se distingue de los conceptos occidentales que separan el cuerpo del espíritu. Tal conocimiento cartesiano hace hincapié en la naturaleza racional del individuo y por lo general tiene una progresión lineal con explicaciones empíricas para las enfermedades y dolencias. Es una ciencia reduccionista que separa a la gente del mundo natural. Por el contrario, el bienestar en términos tradicionales andinos incluye a la comunidad y está impregnado con el conocimiento local que se extiende más allá del ámbito humano. Se deriva de un sentido de morada, y se puede activar a través de curaciones chamánicas, sueños y adivinaciones. Al mismo tiempo, la biomedicina está fácilmente disponible en los consultorios médicos y farmacias.

Curiosamente, Parsons observó que el enfoque “eclectic” de Rosa Lema respecto a la salud tuvo una resonancia intercultural en 1941.

Al volver a Peguche en 1941 encontré a Rosita acurrucada en la cama, más débil aún que después del nacimiento del bebé dieciocho meses antes [...] Estaba lánguida y ni el broche dorado que yo le traje despertó su interés [...] Rosita no estaba trabajando y realizaba poco o ningún tipo de comercio [...] Todos en Peguche sabían que Rosita estaba enferma, y en todos los sitios a los que iba de visita me preguntaban cómo estaba, particularmente después de un colapso que tuvo durante el cual incluso llegó a recibir los últimos sacramentos. Eso, por supuesto, era el aviso público de una muerte inminente. Había, en efecto, un aviso doble, porque, ecléctica hasta el final, Rosita había pedido que enviaran a un franciscano

para que la confesara, y al día siguiente solicitó que fuera su párroco a darle los sacramentos.

En Otavalo, los tres doctores blancos, así como las hermanas que mantenían la botica, habían sido visitados. Le dieron a Rosita recetas para una anemia, sin haber realizado un análisis de sangre o un examen general.

Sin embargo, Rosita fue más experimental con otros *remedios*. Un día después de visitar a la Virgen milagrosa en el nuevo *municipio* Andrade Marín<sup>6</sup> y de encender dos velas y rezar una larga oración mientras se arrodillaba en un reclinatorio con Lucila a su lado, nosotras recogimos en la carretera a Ibarra a Mamá Dolores, una anciana que regresaba a su casa en la hacienda Palestina. Dolores era bien conocida como curandera de espanto, y ¿acaso Rosita no tenía todos los síntomas de esa enfermedad –dolores de cabeza, cuello y espalda, falta de apetito, languidez–?

[...] “¿Cuánto tiempo enferma?”

“Un año, y ningún doctor puede curarme”. Dolores pronuncia una pequeña oración a la Santísima, e inicia un masaje vigoroso mientras Rosita se sienta de espaldas a ella. Duele un poco, no lo suficiente como para quejarse pero sí lo suficiente como para indicar que se trata de espanto. (“*Si hay dolor, hay espanto; si no hay dolor, no hay espanto*”). Luego Dolores sujeta a Rosita de la cintura y la sacude arriba y abajo diciendo: “Rosita, ¡levante, levante! ¡shungo! ¡shungo!”

Dolores toma unas hojas de granadilla de su canasta y les aplica un poco de manteca para que se peguen juntas en pares [...] masajea las sienes un poco y sopla tres veces en la parte superior de la cabeza de Rosita [...] Ella deberá ir a la casa de Rosita el viernes por la mañana –hoy es martes– y los tratamientos deben administrarse los martes y viernes.

En mi última visita a Rosita yo la encuentro sentada en la cama porque “estaba cansada de estar acostada”, y en una silla junto a ella se encontraban apoyadas sus imágenes de santos, con una serie de cabos de vela al

6 “La iglesia fue construida aquí en el año 1932 después de que la Virgen apareciese frente a una pastorcilla en una piedra (los *veredos* en el gran altar representan esta piedra). La historia le fue contada a Rosita por un indio que también estaba venerando el altar de la Virgen, la cual ‘te ayuda en cualquier trabajo que estés haciendo’. Esta leyenda fue tomada de la Virgen de Las Lajas en Colombia poco después de que la iglesia en Las Lajas fuese construida, pero la iglesia de Imbabura y los indígenas locales reprodujeron la leyenda en menos de una década. Ahora, Rosita llevaría una versión más elaborada a Peguche. Todo lo que había conocido hasta entonces era que la Virgen ‘nació en una piedra’” (Parsons, 1945: 167). Nótese que no es en una cueva, sino en una piedra, tal como apareció el primer Inca.

frente indicando que habían rezado, probablemente la noche anterior. En ese momento, Carmen, la hermana de Rosita, fumigaba cerca de la cama con palma y *romero* contra una fuente de enfermedad que no mencionan. ¿*Mal aire*? O, dada la disputa familiar, ¿acaso han sucumbido a la brujería? (Parsons, 1945: 166-169).

Esta es una visión íntima de la crisis de salud de Rosita en 1941 y sus deliberadas búsquedas para remediar la situación. En asuntos espirituales graves que tenían que ver con la vida y la muerte, Rosita buscó a diversos asesores dentro de las diferentes órdenes religiosas católicas. Además, buscó a las boticarias de las Hermanas de la Caridad (quienes hacían las veces de farmacéuticas), asistió a una peregrinación y ofreció oraciones a la Virgen en el Andrade Marín, también buscó los servicios de una curandera tradicional. Parece ser que la urgencia que enfrentaba demandó un enfoque multifacético para poder mejorar. El *modus operandi* de Rosita, incluso al encontrarse grave de salud, consistía en formar tantas relaciones como pudiera. Ella buscó a través y dentro de los espacios sociales, culturales y étnicos, y estaba dispuesta a incorporar nuevas tecnologías y medicamentos dentro de una visión flexible del mundo. Esto, en un momento en que la segregación residencial y cultural era la norma. A los 31 años, ella vivió para hacer historia y contar muchos relatos más. Por desgracia, Parsons falleció poco después de su regreso a Nueva York.

Durante mi permanencia en Peguche, las personas generalmente ensayaban con un sistema de salud híbrido para ver qué funcionaba mejor. En términos tradicionales, esto podría requerir la unión del cuerpo y la mente del individuo con valores colectivos a través de una curación chamánica, donde los pacientes se reconectan con el cuerpo topográfico, es decir, las montañas<sup>7</sup>. A través de cuentos tradicionales y remedios culturales, los otavaleños (y otros) recuerdan los tiempos antiguos y las características vivientes de su entorno. No es raro que los otavaleños se refieran cariñosamente a las montañas como seres animados y sensibles, como si fueran sus parientes lejanos. En particular, “*taita* Imbabura” y “*mama* Cotacachi” son

<sup>7</sup> Véase Allen (1988), Bastein (1978), Basso (1979; 1996), Witherspoon (1977); y Rival (1998), para más información sobre la relación espiritual de los indígenas con su entorno.

los términos kichwa diminutivos y afectuosos para madre y padre, pero en este caso se utilizan comúnmente para referirse a las dos mayores montañas de origen volcánico que enmarcan el valle<sup>8</sup>. Tales interpretaciones compartidas del entorno físico evocan sentimientos que mantienen a la gente culturalmente vinculada entre sí y arraigada a la geografía local.

En general, los otavaleños creen que la enfermedad puede ser causada por una variedad de fuentes. Estas incluyen, aunque no se limitan a, comer los alimentos equivocados, beber agua contaminada, verse afectados por un cambio en el clima, el *susto/espanto*, *envidia*, *mal de ojo*, y la brujería. El *susto* (o espanto) tiene matices psicológicos y connota una enfermedad que se produce por un susto repentino y diversos grados de pérdida del alma. El susto también puede ocurrir a causa de la ira, el miedo, el dolor y la ansiedad. Recuerdo que en varias ocasiones, cuando de repente tropecé o me caí, mi compañero de inmediato recitó: “*shungo, shungo, shungo* (corazón, corazón, corazón)”, un conjuro kichwa para ayudar a mantener alejados a los malos espíritus (como se indicó anteriormente con Mamá Dolores, en 1941). Si yo o mis hijos alguna vez enfermábamos, siempre se me preguntaba si nos habíamos caído o algo fuera de lo común nos había asustado. En varias ocasiones nos remitieron a sanadores o chamanes que actuaban para restablecer el equilibrio y la salud.

*La envidia y el mal de ojo*, por el contrario, pueden ser una forma de brujería. Una importante estrategia social a nivel de la aldea consiste en buscar amplias redes sociales, basadas en el parentesco real y ritual. Como resultado de entrelazarse firmemente con estas asociaciones, los miembros de la comunidad se mantienen informados sobre los acontecimientos de la vida de sus familiares y parientes. Este sistema también sirve como un sistema de apoyo y puede ayudar a crear oportunidades de negocios y/u otras. Sin embargo, estas interacciones a veces pueden provocar conflictos, especialmente bajo la forma de la envidia, e incluso podrían llegar a ser el

<sup>8</sup> Parsons delinea los usos lingüísticos de la siguiente manera: *tai'ta*, “padre”, es un término de respeto bastante general y de amplia aplicación, se lo usa para relaciones de parentesco, para denominar a los hombres de cualquier distinción especial como sacerdotes o “maestros” que enseñan “la doctrina”, para el Sol, (*Indi tai'ta*), y para Dios (*tai'ta Yus*). *Mama*, “madre”, se aplica de manera similar para las relaciones de parentesco, para la luna (*luna mama*) (Parsons indica “*mama-quilla*” en Garcilaso, I, 274), y para Eva (*mama Eva*) (Parsons, 1945: 42).

origen de enfermedades físicas y psicológicas. Algunas personas atribuyen este tipo de enfermedades a la brujería. La investigación que George Foster llevó a cabo en México en la década de 1960 es de carácter informativo con respecto a su noción de la “imagen del bien limitado”. Según Foster,

por “imagen del bien limitado” me refiero a que amplias áreas de la conducta campesina están estructuradas de manera tal que los campesinos visualizan sus universos sociales, económicos y naturales –su entorno total– como uno en el que todas las cosas deseadas en la vida, como por ejemplo la tierra, la riqueza, la salud, la amistad, el hogar, la hombría, el honor, el respeto, el estatus, el poder, la influencia, y la seguridad, *existen en cantidades finitas o limitadas y siempre son escasas* (Foster, 1965: 304, énfasis en el original).

Puede extraerse un ejemplo de esto de mi experiencia en el pueblo. Si pasaba un tiempo en la casa de X, Y podría sentirse ofendida porque yo tendría menos tiempo para pasar con ella, disminuyendo así su oportunidad de crear el tipo de capital social que podría desarrollarse en las relaciones con los extranjeros. En Peguche, las relaciones, el conocimiento y otros activos pueden incrementar o disminuir las posibilidades de obtener ganancias a nivel social, espiritual, financiero o material. Por lo tanto, es importante posicionarse como corresponde. Si solo fuera posible adquirir una cantidad limitada de capital social o de ganancia, las interacciones sociales podrían ser falsas o calumnias como medio para lograr un mejor posicionamiento. En consecuencia, las tensiones sociales a veces eran difíciles de manejar y producían como resultado el descontento o la envidia, y estos, a su vez, podían producir hechizos que se manifestaban como enfermedades. Aunque en la superficie la cortesía era una conducta necesaria, la gente generalmente no era muy abierta y se mostraba reticente a revelar demasiado.

Yo debía andar por la cuerda floja al tratar asuntos de política intracomunitaria para así no alienar a un aliado o potencial aliado. Era importante estar conectada a los rumores con el fin de saber qué estaba sucediendo y cómo esos hechos estaban siendo interpretados. El chisme<sup>9</sup> era la forma

<sup>9</sup> No uso la palabra en el limitado sentido que indican los diccionarios: “insignificante y a menudo infundado rumor. Usualmente de carácter personal, sensacionalista o íntimo. Habladurías.” (*The*

dominante de comunicación, a menudo teñido de matices cosmológicos, con roles asignados a Dios, a las divinidades de las montañas o a ambos, y a los *brujos*, que eran aquellas personas capaces de lanzar conjuros. Además, los rumores en cuestión –por lo menos aquellos de los que yo estaba al tanto– eran contruidos y mantenidos en su mayor parte por las mujeres. Sus roles en la articulación fluida del discurso cultural se hacen evidentes en las siguientes páginas. Ellas aparecen como negociadoras en la primera línea de la reproducción cultural y el cambio. Además, sus historias relacionan las montañas con la medicina tradicional y el bienestar, y con ello muestran cómo la religión y la cosmología logran reunir dimensiones de la realidad aparentemente incongruentes, a través de los valores profundos de la reciprocidad. En última instancia, las mujeres buscaban su salud y bienestar y el de sus familias mediante la construcción de relaciones que transmitían los cánones culturales y creaban redes de significados para la vida cotidiana y para las generaciones futuras.

#### Leyendas duraderas: la base del bienestar en el paisaje andino

*Taita* Imbabura y *mama* Cotacachi son las dos montañas de origen volcánico que forman el eje este-oeste del valle de Otavalo. *Taita* Imbabura es considerado masculino y *mama* Cotacachi, femenino. Las leyendas cuentan que son esposos, y se supone que las numerosas montañas circundantes son sus hijos. El cuento de las montañas animadas y juguetonas que esta-

*American Heritage Dictionary of the English Language*, 1982), sino en un sentido mucho más amplio y menos peyorativo (como hizo Parsons). Es decir, como el intercambio de noticias e información, muchas veces de naturaleza íntima, sobre individuos y eventos directa o indirectamente relacionados con las vidas de aquellos involucrados en aquel intercambio. En otras palabras, el “chisme” discutido aquí, pese a que suele ser íntimo y personal, generalmente no es sensacionalizado, y no es de ninguna manera trivial. Tampoco pretendo reforzar el prejuicio común que relaciona a las mujeres con el “chisme”. Mi red social en Peguche estaba constituida principalmente por mujeres, y tomando en cuenta los roles de género que jugaban un papel importante en esas relaciones (y en la mayoría de relaciones), yo no estaba al tanto de los chismes que sin duda se intercambiaban en los círculos masculinos. (Agradezco a Mary Ellen Fieweger por ayudarme a subrayar la importancia de esta problemática).

blecen el estado de ánimo durante el día fue muy popular entre los niños y adultos otavaleños durante mi vida allí. Mamá Rosa relató la siguiente historia a Parsons en 1940.

### *Imbabura visita a Cotacachi*

El Viejo Imbabura (Mt. Imbabura) estaba enamorado de Huarmi Rasu, la Mujer Nieve (Mt. Cotacachi). Él fue a visitarla. En la casa de su amor ellos prepararon la cena. El Viejo Imbabura cenó. Comieron pavo al horno. Después de la cena, el Viejo Imbabura sintió un dolor en el estómago. Estuvo a punto de morir. Luego lo atendieron. Cuando le dieron la medicina, él vomitó todo. Vomitó culebras, serpientes, lagartos y sapos.

Imbabura dijo que estaba asustado; nunca volvería a comer pavo, y jamás regresaría allí. Él y la Mujer Nieve dejaron de ser amigos. Todo terminó.

El remedio que la Mujer Nieve le dio fue orina. Así que hasta nuestros días se acostumbra tomar la orina para el dolor de estómago. El dolor desaparece. La orina es el remedio de Imbabura. Se trata de un remedio seguro (Parsons, 1945: 127-128).

Mamá Rosa y otros me contaron la misma historia con ciertas variaciones en diversas ocasiones entre 1990 y 1999<sup>10</sup>. Esta leyenda nos lleva hacia los tiempos míticos y recuerda a las personas que las fuerzas cósmicas actúan a través de medios geofísicos. El hecho de que se vuelva a contar generación tras generación muestra su poder de permanencia como una buena historia, a la vez que sirve como una especie de modelo de creencias indígenas fundamentales. Muchos otavaleños continúan imaginando la misma historia mítica u original, de la cual provienen valores compartidos que los mantienen en sintonía con su entorno. A través de las travesuras de las queridas montañas, los oyentes escuchan cómo las formas geofísicas son capaces de mantener relaciones sexuales y exhibir debilidades humanas.

10 Historias como esta se han difundido a través de la publicación de textos educativos y de turismo cultural bilingüe, sobre todo a partir de la Constitución de 1998, en la cual se garantiza la educación en lenguas indígenas (Artículo 27). Ver también Jara (1982), Moya (1980; 1981) y Cotacachi (1986).

Muchos otavaleños coinciden en que los estados de ánimo de la sierra son responsables de las condiciones climáticas cambiantes. Además, el Imbabura, Cotacachi y Mojanda son montañas cuyo carácter interviene directamente en la vida de los otavaleños. Esos picos circunscriben el cielo lleno de estrellas y son el lugar de donde provienen las nubes y las lluvias, tan importantes para el ciclo agrícola. Escuché relatos de varias personas que decían que *taita* Imbabura y *mama* Cotacachi tenían dolores de cabeza cuando sus picos se encontraban entre nubes. El trasfondo es terrenal y sexual e impregna la vida de los otavaleños con acciones pragmáticas y otras creencias más etéreas.

En el mismo sentido, la siguiente historia sobre el concurso mítico entre el pícaro espíritu de la montaña *Chuso Longo* y la montaña Imbabura fue recopilada por Parsons en 1940, y me fue contada en varias ocasiones.

### *Las montañas juegan a la pelota*

Chuso Longo tenía el pelo muy largo. Tenía un pequeño poncho. Él tenía un bastón de oro brillante<sup>11</sup>. Era fuerte, fuerte. Nadie podía luchar contra él. Vivía en Yanaurco, la Montaña Negra.

*Taita* Imbabura fue a buscar a Chuso Longo para jugar a la pelota. No era realmente una pelota la que tenían, era una roca tan grande como esta casa. Chuso Longo debía lanzarla a Imbabura, e Imbabura debía devolverla. Chuso Longo tuvo éxito en el lanzamiento de la misma pero Imbabura no podía lanzarla. La pelota cayó a mitad de camino, en *Jatunyacu*, "Agua grande"<sup>12</sup>. Imbabura no tuvo éxito en su lanzamiento; él perdió el juego y Chuso Longo ganó. Gracias al triunfo de Chuso Longo, Montaña Negra cuenta con todo: agua, madera, árboles de todo tipo y tierra cultivable. Habiendo perdido, Imbabura se quedó sin nada, ni agua, ni leña, ni árboles; él se quedó pobre (Parsons, 1945: 128).

11 En una nota al pie, Parsons señala: "Este detalle fue una contribución del maestro de Riobamba e Ibarra, quién escuchaba esta conocida historia. ¿Es esta una reminiscencia del famoso cetro de oro del mito del origen de los Incas?" (Garcilasso I: 64; II: 236, en Parsons, 1945).

12 La transcripción de Parsons incluye esta nota al pie: "La desembocadura de la laguna de San Pablo. Fluye a través de la hacienda de Peguche y provee de energía al molino de algodón ubicado en la esquina suroeste del asentamiento indio" (Parsons, 1945:128).



Campo recién arado y casa en Peguche a 2 835 m con el Cotacachi de 4 939 m de altitud.

Mi amigo Alfredo me contó la historia de *jatun rumi* (roca gigante) un domingo en 1990. Fuimos a una excursión, él, su hija, mis hijos y yo, montaña arriba, más allá de la aldea de Quinchuquí, por encima de la línea de los árboles, a una altura donde era difícil respirar y donde ni el maíz, los chochos o las papas podían crecer. La vista era espectacular y presentaba una perspectiva similar a la de un cóndor: se divisaban ambos valles al mismo tiempo, el de Otavalo, con su comercio ajetreado, y el de San Pablo, con su brillante lago del mismo nombre. Casi tan sorprendente era la *jatun rumi*, atascada sobre el campo empinado, del tamaño de un edificio de apartamentos de varios pisos. Él nos mostró por dónde subir en la parte posterior, y una vez de pie sobre la roca gigante, nos sentimos literalmente en la cima del mundo.

Alfredo contó la siguiente historia para explicar la presencia de *jatun rumi* y otra roca menos importante abajo, en la ladera del Imbabura. Mientras permanecíamos parados sobre el *jatun rumi*, él señaló con un gesto de su la mano las características de la topografía local, incluyendo el

río *Jatun Yaku* (agua grande) que recorta las ricas tierras bajas del valle al pie del Imbabura y es el límite entre Peguche y Otavalo. Indicó que en el lado correspondiente a Peguche se encuentra otra roca, grande y llamativa. “¿De dónde salieron estas dos grandes rocas?”, preguntó retóricamente. Según Alfredo, Chuso Longo es el espíritu travieso de la montaña que representa a la Montaña Negra o Mojanda, ubicada en el extremo norte del valle. Chuso Longo e Imbabura participaron en un juego aparentemente inocente que tuvo repercusiones duraderas con respecto a la distribución de los recursos en las dos montañas. Las dos grandes rocas son la evidencia de sus juegos cósmicos.

Lo que no está incluido en la versión de Parsons, pero es tradición común, según Alfredo, es que Chuso Longo, aunque algo andrajoso, poseía un arma mágica para su lucha con Imbabura. Cada uno se paró en su propia montaña, en lados opuestos del valle, y ambos arrojaron sus rocas para ver cuál llegaba más lejos. Chuso Longo salió victorioso debido a su habilidad con un aparato similar a una honda. Él fue capaz de conseguir que su gran roca llegara muy alto, al otro lado del valle, a la montaña de su oponente, mientras que Imbabura solo atinó a enviar la roca más pequeña chisporroteando por su propio flanco a orillas del río. “Debajo del poncho de Chuso Longo”, se me dijo con una mueca avergonzada, “estaba escondida su arma secreta”. La ventaja de Mojanda provenía de la virilidad de Chuso Longo, que lanzó la roca sobre el valle y muy por encima de la línea de árboles del Imbabura. Alfredo continuó explicando el cuento como una alegoría de por qué el Mojanda tiene más recursos naturales—el Imbabura era perezoso, y, tal como un adolescente inmaduro, tardaba en levantarse por la mañana.

En la versión de Parsons, el bastón<sup>13</sup> proporciona una pista sobre el poder de Chuso Longo como líder entre los seres humanos y como ser divino. Pero la catapulta secreta desató poderes inesperados y Chuso Longo ganó un juego cósmico muy serio para Mojanda. La historia sugiere que las apariencias pueden ser engañosas, y que uno debe, por tanto, estar alerta. Es importante ser capaces de leer la topografía y entender las historias inscritas y sus subtextos. El hecho de que esta historia se siga contando más de

<sup>13</sup> El bastón es un símbolo clave de la autoridad política y religiosa tradicional de los Andes. Ver Isbell (1978: 85, 132, 139, 148, 149, 150), para ejemplos de Chisco, Perú.

sesenta años después de que Parsons la documentó, ilustra la importancia duradera de las características geológicas en la vida y la imaginación de las personas. Los cuentos cósmicos acerca de montañas y sus personalidades caprichosas son elementos importantes en una tradición donde las relaciones de reciprocidad con el medio ambiente son muy apreciadas como parte integral del bienestar espiritual, social y físico. Estos relatos son la moneda corriente con que se difunde creencias y valores culturales.

### Ilumán, 1991: la piedra de María

Conocí a María en 1989, en parte debido a que nuestros niños jugaban juntos. Ella vivía con su familia en Ilumán, donde luchaba por sobrevivir entre una economía de subsistencia y una de consumo. En varias ocasiones le pregunté acerca de los famosos chamanes de Ilumán<sup>14</sup>, pero ella siempre ignoró mi pregunta. Aprendí a tragarme mi frustración hasta un día en que estuvimos en la cocina, lavando y pelando papas en cubos de agua que habíamos acarreado del grifo público. Mientras trabajábamos, unos cuyes salieron de los rincones oscuros de la cocina de María. Ellos chillaban mientras devoraban las cáscaras, engordándose para el día en que serían el plato principal en una comida especial. Mientras avivaba el fuego, María, de manera inusual, inició el relato de una historia extraordinaria que hablaba sobre el poder de una piedra<sup>15</sup>.

La historia tuvo lugar en un día despejado, de esos que se usan para lavar ropa, un día de arduo trabajo para las mujeres que carecen de agua corriente, máquinas o tablas de lavar en sus hogares<sup>16</sup>. María juntó una pesada carga de ropa en una sábana grande que luego ató a su espalda y llevó a un arroyo, a un par de kilómetros de su casa. La monotonía se compen-

14 Los rumores decían que Rodrigo Borja Cevallos (presidente del Ecuador durante 1988-1992) visitó a un chamán en Ilumán previo a las elecciones para hacerse una limpia e invocar buena suerte.

15 Ver Sharon (1978), para más acerca de las piedras sagradas en Perú, así como Parsons (1945), Isbell (1978), Conrad y Demarest (1984) y Allen (1988), para información acerca de otras creencias andinas acerca del poder espiritual de las rocas.

16 La mayoría de casas en Ilumán no contaban con agua corriente hasta finales de 1990, e incluso entonces el suministro era, en el mejor de los casos, intermitente.

saba por el hecho de que el día de lavado era, a menudo, un evento social, por lo que María preparó un almuerzo tipo *picnic* y esperó con ansias el momento en que podría descansar con familiares y amigos mientras secaba la ropa. Ese día, como siempre, lavó docenas de prendas de vestir, golpeándolas sobre las rocas y teniendo cuidado de no utilizar demasiado jabón. A continuación, las extendió a secar sobre las rocas grandes y la hierba en la orilla del arroyo.

Luego descansó y miró a través de los campos de cereales madurando que formaban un mosaico en el paisaje circundante. Mientras estaba sentada en una roca a la orilla del río, comiendo maíz tostado, la torre del campanario en el extremo opuesto del valle en las faldas de la montaña Cotacachi atrapó su mirada. Un escalofrío rompió su ensoñación: la luz llegaba en un ángulo más pronunciado desde el oeste, y las sombras aumentaban rápidamente. Era el momento de recoger la ropa, subir de regreso a la colina, traer las vacas a casa, y preparar la cena. A medida que los rayos del sol se hacían más tenues, María ató el bulto a su espalda y miró hacia el arroyo. Allí se fijó en una piedra negra con la superficie lisa, redonda y brillante. Parecía llamarla. Ella la recogió de manera casi robótica, la envolvió en su ropa y se la llevó a casa.

La roca pasó al olvido hasta un mes más tarde. La enfermedad de Juan había llegado de repente y en el peor momento posible. Era la época de siembra de papa y él debía poner el yugo a los bueyes para preparar el campo, una tarea demasiado exigente, que solo podían realizar las mujeres más fuertes. El arado tenía que hacerse mientras la luna todavía era nueva. Para entonces, Juan había estado en cama por una semana y su condición se deterioraba. María incluso llamó al doctor del pueblo. El médico no tenía idea de cuál era el problema, pero dejó una botella de medicina con muy mal olor y una gran cuenta por pagar.

Afortunadamente, uno de sus yernos regresó de un viaje justo a tiempo para encargarse del arado. Luego comenzó la siembra. Una noche, después de haber sembrado papas todo el día y con Juan todavía enfermo en cama, María se sintió inusualmente cansada y durmió profundamente. Fue entonces cuando vino el sueño, justo antes del amanecer. Se despertó momentos más tarde y reconstruyó las imágenes.

En el sueño apareció la piedra lisa negra y le dijo a María que era una emisaria de Cotacachi, el espíritu femenino de la montaña. En su sueño, María notó que se encontraba en el arroyo junto a sus familiares lavando la ropa. El espíritu se acercó como una brisa y separó las aguas. Apareció una puerta y el espíritu la abrió. María atravesó la puerta, entrando en la cámara interior de la montaña. Las paredes brillaban con joyas y había fuentes que producían una música tan encantadora que María se sintió hechizada. En el centro de la cámara se encontraba un altar cubierto con una tela, y en la tela se podía ver la misma piedra que aparentemente había llamado a María en el arroyo, pues era negra y brillante. María también reconoció la tela: era el viejo poncho de su marido, aquel que había manchado hace años mientras recogía moras. Entonces comprendió que tal ofrenda representaba la cura para su enfermedad. En su sueño, ella repasó los detalles mnemónicos para que pudiera replicarlos al despertar; colocados alrededor de la piedra estaban los alimentos favoritos de los espíritus malignos que molestaban a su marido. También había flores que proporcionaban alimento y que harían que el espíritu dejara a Juan en paz. Pero las velas en la mesa se estaban consumiendo, y María entendió que esto significaba que la vida de su marido estaba a punto de extinguirse.

María se incorporó de un salto y buscó bajo la cama, en la penumbra, hasta que encontró la piedra. Luego tomó el viejo poncho de Juan y lo llevó al ático, donde montó un altar. Reunió alimentos de la cocina y flores del jardín. El tiempo era de vital importancia. Le dijo a su hija que hiciera el desayuno y corrió a la tienda por velas, cigarrillos y licor. Ella no le dijo a nadie sobre el altar. A media tarde, la ofrenda había surtido efecto: Juan recobró el conocimiento.

Desde ese día, María ha empleado la piedra, los sueños y los alimentos para restaurar la armonía en tiempos de crisis. El espíritu no come las ofrendas en el mismo sentido que lo hacemos nosotros, me dijo, pero consume la esencia de los alimentos, dejándolos sin sabor. Ella puede ofrecer, por ejemplo, “sémola de maíz con sal, un plato delicioso, que al ser consumido por el espíritu, queda sin sabor”.

Así es como aprendí que los espíritus de la montaña aparecen en los sueños como presagios de enfermedad y salud, y que las piedras de ciertas

montañas son parte de la memoria cultural colectiva, símbolos cargados de significado espiritual. Afortunadamente, con la ayuda de la piedra vista a través del conducto de su sueño, María logró restablecer el bienestar de su marido y la armonía en su hogar.

### Peguche, 1993: el arcoíris y la sirena<sup>17</sup> de Marta

Marta era una madre soltera con acceso a pocos bienes de consumo. Ella se consideraba con suerte al tener un arroyo bordeando su terreno en Peguche, aunque dicho terreno estaba ubicado en un barranco. Tradicionalmente, los barrancos son considerados como espacios marginales, portales que pueden ser beneficiosos o causar y albergar el mal. En el caso de Marta, el arroyo significaba que siempre había abundante agua para lavar la ropa, para el ganado y para su jardín de flores. Sin embargo, ella me dijo que los espíritus a veces se ocultaban allí, y no siempre se trataba de espíritus benevolentes. Durante una conversación en 1993, ella señaló un sarpullido en sus tobillos y explicó:

El arcoíris me hizo esto. Sale de allí, directo de la montaña, donde parece llorar, donde se encuentra el agua. Yo me encuentro allí, lavando la ropa en esa gran roca y este pequeño arcoíris sale y yo me peleo con él y digo: “Tú no eres el dueño aquí”. Seguramente es por eso que se enojó y me dio este sarpullido.

La experiencia de Marta refleja una creencia general sobre los arcoíris: a diferencia de la noción común de Occidente, con su promesa de la proverbial olla de oro, el arcoíris en la tradición del mundo andino representa la incertidumbre, el posible peligro y el mal. Más tarde ella describió la forma en que el barranco estaba lleno de otros poderes especiales:

17 Parsons sugiere que “el arcoíris (*cuichi*) [...] es claramente considerado como un ser sobrenatural, que frecuenta las rocas y que envía enfermedades, un receptor de ofrendas, un ser malévolo excepto en tanto puede ser asociado con la lluvia, e incluso entonces no es necesariamente benevolente, ya que las lluvias pueden arruinar los cultivos tanto como favorecerlos”. Luego se referiría a las “Enfermedades del arcoíris” y “Más acerca de las enfermedades del arcoíris” en el apéndice (Parsons, 1945: 91-92 / 197-198).

Mi padre siempre habla de la *Sirena* y el *Sireno*<sup>18</sup>, ambos espíritus que viven allí. Él dice que a menudo se los oye en la noche tocando música desde lo más profundo de la montaña. Ellos tocan tan fuerte que la música “se transmite afuera”, más allá del barranco. Él incluso puede escuchar su música aquí, en la casa [a unos cien metros de distancia, a pesar de ser medio sordo, según su hija].

Sí, yo también los escucho tocando muchas noches. La música es buena. Se rumorea que los músicos, y también aquellos que viajan<sup>19</sup>, gustan de ir allí y escuchar por la noche. Se ubican con sus instrumentos en un camino cercano, y tocan en la oscuridad con la esperanza de obtener energía [inspiración] de los espíritus. Pero incluso cuando aprenden a tocar muy bien, ellos están en deuda con la Sirena y el Sireno y deben recordar el barranco.

En este caso, Marta articula la importancia de la geografía física como fuente de placer, poder e inspiración, y sugiere que los seres sensibles de otros mundos, como los espíritus del agua en forma de Sirenas y Sirenos, nunca están lejos de la superficie de la vida de las personas. Ella relata cómo, desde las profundidades de las montañas, las sirenas interpretan música, y cómo estos espíritus se comunican con los seres humanos. Para ella, las maravillosas melodías que emanan de las formas geofísicas son evocadoras de un pasado antiguo, y al mismo tiempo afirman la continuidad cultural. Su texto implica que las canciones viven en la tierra. Al rastrear la fuente de ciertas expresiones creativas en los pliegues de una montaña, en un barranco, se logra comprender ciertos principios tradicionales religiosos-estéticos. Al mismo tiempo, ella nos recuerda el increíble y ambiguo poder de aquellas fuerzas naturales y cósmicas, y sugiere que la humildad es el mejor camino para lidiar con ellas<sup>20</sup>.

18 Sireno y sirena son palabras que se derivan de la construcción mítica occidental presente en historias como las de la Antigua Grecia. Es difícil comprobar el nombre y la descripción andina original de esta clase de espíritus luego de quinientos años de proceso de extirpación. Es necesario realizar investigaciones adicionales para descubrir los términos andinos originales en que se referían a estos espíritus del agua y la montaña. Agradezco a Niamichia Fernández por señalarme esto (2008).

19 Marta se refiere a la ráfaga de músicos folclóricos que tocaban en comunidades otavaleñas y en el extranjero durante el inicio de la década de 1990.

20 Parsons también relata historias acerca de los espíritus del agua: Los lagos son personificaciones. Los lagos, riachuelos, manantiales y cascadas son refugios espirituales. Durante la fiesta de San Juan, la gente visita y se baña en un manantial cerca de la

Estos relatos divulgan lo que Paul Connerton denomina “un texto simbólico colectivo” (1989: 5), en el cual los espíritus emisarios proveen a Marta, María y otros con nuevas perspectivas y poder. Sus cuentos describen algunas de las posibilidades comunicativas entre los humanos y los espíritus, y entre los humanos y el lugar. A través de los sentidos, ellas y otros se vincularon a lugares concretos de maneras trascendentales. Su enfoque para comprender y hacerse un lugar en el mundo encaja perfectamente con la interpretación que Connerton hace de Bakhtin: ellos logran “crear una dialógica y trastornar la jerarquía” (Connerton, 1989: 5), es decir, el medio ambiente, los espíritus y toda la humanidad tienen un lugar en el mundo. Este espacio compartido depende de las relaciones recíprocas y el respeto mutuo, y extiende la noción de interculturalidad más allá de la esfera de lo humano. Su disposición tradicional para compartir y aprender de esferas naturales y cosmológicas no significa que las desigualdades sean invisibles, sino que establece una visión del mundo con más ecuanimidad y conciencia ecológica, una conciencia integradora que destaca esta interrelación incluyendo e incluso trascendiendo los lazos sociales.

Las historias de Marta y María muestran las formas en que las montañas llegan a sus vidas, a veces como protagonistas importantes. En el primer caso, con la ayuda de la piedra vista en sus sueños, María fue capaz de elegir un camino alternativo para restablecer el bienestar de su marido y la armonía de su hogar. En el segundo, Marta luchó y aplacó al espíritu del arcoíris para deshacerse de su sarpullido. Ambas mujeres se conectaron con su entorno, de manera individual y como parte de una comunidad más amplia, y esta conexión ayudó a dar forma a su manera de pensar. Según esta visión del mundo, la mala salud no solo se presenta por medio de las bacterias o virus. Ellas cultivaron un sentido agudo de morada y

capilla: *el baño del santu*. Antes de la fiesta de San Pedro [...] los indios de Peguche y otros lugares pueden visitar la gran cascada de Imbabura, llamada *Anga Facha (Pacha)* (la Cascada del Halcón); bañarse en ella “les da fuerza”. Los hombres que quieren ser luchadores fuertes pueden visitar esta cascada en cualquier momento, yendo solos o de a dos o tres personas. Los visitantes de la cascada hacen ofrendas de cuyes, alimentos, bebidas y cigarrillos. Piden fuerza, pero no “rezan”, dice Rosita, “porque no quieren a Dios, quieren al Diablo”. En la cascada viven espíritus, de acuerdo con Rosita, quien los llama *kuku* o *duendes* [...] Al igual que los *Auka*, no están bautizados [...] pueden hacer el bien o el mal (Parsons, 1945: 93-94).

operativizaron su conocimiento cultural como fuente de empoderamiento para resolver problemas en sus vidas. Sus experiencias ilustran el aprovechamiento de los recursos tradicionales para la curación. Marta también pone de relieve cómo los músicos aprovechan las fuerzas creativas para la innovación musical. Ellas utilizaron nociones tradicionales del mundo para negociar con éxito en una economía cultural política cambiante, donde sus aptitudes dentro de la música popular eran comercializables en ese momento. Incluir piedras, arcoíris renegados y sirenas dentro del léxico de la vida cotidiana logra que estas prácticas se conviertan en respuestas pragmáticas a las enfermedades y a las fuerzas globalizantes que a menudo impulsan la migración. María y Marta manipularon símbolos para poder aceptar algunas de las promesas, desafíos y crisis de sus vidas. Y lo hicieron creando y utilizando un marco cultural que incluye la interdependencia de los seres humanos con otras especies vivientes y la tierra. Estos puntos de vista holísticos incluyen la integración sistemática de diferentes formas, vivientes y no-vivientes, y demuestran una especie de pluralismo socioecológico donde la difuminación de los límites no privilegia necesariamente perspectivas antropocéntricas. Sus experiencias nos ayudan a centrarnos en algunos de los aspectos prácticos del pluralismo socioecológico, una especie de interculturalidad donde los seres humanos comparten el privilegio de estar en la tierra con otros seres animados e inanimados.

Después me enteré de que es común que los curanderos indígenas llamen a los espíritus de la montaña, dondequiera que se encuentren, para aumentar sus poderes durante los rituales de curación. En la experiencia de María, estos espíritus se encontraban en rocas especiales que pasaban a ser el punto focal de la ceremonia de curación o limpieza. En un caso, una curandera hizo un llamado a tres parejas de montañas –*taita* Imbabura y *mama* Cotacachi, *taita* Chimborazo y *mama* Tungurahua, Santo Domingo y *mama* Francia–, en una ceremonia de curación donde yo participé a finales de 1991. El hecho de que mencionara a *mama* Francia sugiere conexiones chamánicas con el Oriente, o el Alto Amazonas, donde las órdenes de los jesuitas franceses tuvieron asentamientos de misioneros en el siglo XVIII. Este también es el sitio, según la tradición local, donde se sabe que viven los chamanes poderosos. Estas conexiones interculturales entre

la Sierra y la Amazonía evidencian la persistencia de creencias tradicionales en relación a montañas con género y vida propios que habitan en pareja. El “llamado” que hace el chamán para conectarse con estas energías acopladas y sagradas a través de vastas zonas geográficas nos ofrece una oportunidad para ver cómo se desarrolla la oración extendida dentro de los rituales de curación, incluso frente a la autoridad religiosa cristiana. Estos vínculos espirituales interzonales incluyen el intercambio de piedras poderosas, plantas y otros símbolos, y son un testimonio del poder del chamanismo como respuesta a las fuerzas hegemónicas y como una forma de resistencia y tenacidad cultural.

#### Peguche e Ilumán, 1992: la limpieza ritual de Gladis

Me hice amiga de Gladis a principios de la década de 1990. Ella estaba casada con Marco, un hombre de familia prominente en Peguche. Su labor artística era ampliamente reconocida por haber aportado al movimiento renacentista del pueblo indígena. Gladis era una mujer que bordeaba los treinta años y conoció a Marco en su pueblo, mientras él estaba completando un proyecto para sus estudios universitarios. Más tarde se casaron y se mudaron a Peguche. La pareja vivía en una casa grande de ladrillo con vista a un barranco y un pequeño bosque de eucaliptos al borde. La casa fue construida en un terreno heredado que se ubicaba al extremo de un complejo familiar. Pertenece al hermano de Marco, quien vivía y trabajaba en Ibarra, la capital provincial. Las personas que arrendaban la casa a Gladis eran una pareja de maestros bilingües que visitaban con frecuencia a sus familiares en Peguche, los fines de semana y días festivos. Aunque los hermanos en familias grandes a menudo se ayudaban unos a otros de esta manera, en este caso existían serias tensiones entre las esposas, que casi no se hablaban.

Al momento del episodio aquí relatado, Gladis tenía tres hijos pequeños. En Peguche, a medida que la fui conociendo, ella parecía cada vez más frustrada por el hecho de encontrarse aislada de su familia. Marco viajaba con frecuencia para asistir a reuniones en Quito o a conferencias en el extranjero. Los viajes de su marido alrededor del mundo no le proporcio-

naban un sentido de realización personal, ya que ella debía lidiar con las tareas poco glamorosas de cuidar a los hijos y ocuparse de los quehaceres domésticos, en particular por tratarse de un lugar donde los servicios básicos eran, en el mejor de los casos, irregulares. Además, ella me habló de la creciente inquietud que sentía viviendo en casa de su cuñado, especialmente cuando su marido se encontraba ausente.

Las cosas llegaron a un punto crítico en los primeros meses de 1993, cuando Gladis se quejó acerca de los problemas de salud que ella y sus hijos tenían. Visitó a los médicos del pueblo de manera regular y se le recetó todo tipo de medicamentos. Al principio, el hecho de que una dolencia siguiera a la otra no pareció quebrantar su fe en la medicina occidental. Sin embargo, también se dirigió a un vecino mayor, *taita* Nico, para hacer una limpia a sus hijos cuando ellos presentaron los síntomas repentinos de fiebre y susto. *Taita* Nico era un agricultor de subsistencia que incursionó en curaciones simples; era un curandero con poca experiencia, que no poseía el virtuosismo de un chamán con poderes extraordinarios. Su técnica básica para realizar una limpia consistía en soplar el humo del tabaco sobre el paciente y pasar un huevo crudo entero por el cuerpo del mismo. A medida que frotaba en ciertos puntos, el huevo parecía endurecerse y se escuchaba un sonido de traqueteo dentro de la cáscara, clara evidencia de que su composición había cambiado en el curso de diagnosticar el problema. Luego, a modo de fundamentar el diagnóstico, el viejo curandero rompía el huevo dentro un vaso de agua para mostrar la clara nublada con una “obstrucción” dentro. Poco después de que *taita* Nico completara la cura, el niño regresaba a sus actividades normales, en los casos que yo pude presenciar; pero a veces los métodos de *taita* Nico no daban ningún resultado, y la ansiedad de Gladis aumentaba.

Gladis también fue a unos remotos baños termales ubicados en el norte, por sugerencia de algunos amigos. Las aguas que surgían de las profundidades de la montaña volcánica aliviaron sus preocupaciones, pero sus males reaparecieron unos pocos días después de la visita; por lo tanto, como último recurso, decidió visitar a una *yachac mama* –mujer chamán– en el cercano poblado de Ilumán. Se le aconsejó que el mejor momento para la curación era el atardecer de un día martes o viernes, y decidimos ir juntas.

Hicimos una visita preliminar al chamán para saber lo que se requería para la ceremonia. Mamá Rosario, una mujer diminuta que parecía ser muy vieja, tenía fama de ser una curandera poderosa. Ella había aprendido la técnica y heredó su poder de su padre a una edad muy temprana. Nos dijo que su vocación le había llegado en un sueño. Después de las presentaciones preliminares, hicimos una cita para la tarde del siguiente viernes.

El día señalado, Gladis y yo caminamos por el sendero hacia la vivienda de tierra apisonada de Mamá Rosario, ubicada muy arriba del centro del pueblo, en Ilumán Alto. Allí, por encima de la línea de los árboles, vimos la montaña Cotacachi en el oeste, enmarcada por el rosa y púrpura de la puesta de sol. Nuestra llegada fue anunciada por el ladrido incesante de los perros flacos con costillas protuberantes que custodiaban la modesta casa. Una mujer joven en traje occidental vino del patio acompañada por varios niños para llevarnos donde Mamá Rosario. Para entonces hacía frío en el porche, donde había evidencia de las actividades diarias –una cantidad de mazorcas de maíz a medio pelar se encontraban apiladas en la esquina, al lado de un torno de hilar–. La joven nos invitó a tomar asiento (en español) y dijo que su abuela estaría con nosotros en breve. Luego ella regresó a su torno de hilar, rodeada de montones de lana cardada y fibras sintéticas.

Gladis y yo llevamos los artículos solicitados para la ceremonia: un paquete de cigarrillos con filtro, media docena de claveles rojos, dos litros de licor de caña de fabricación local, un frasco de colonia, cuatro panecillos, cuatro huevos, velas y ramas de arbustos fragantes del campo. Mamá Rosario también había dicho que llevásemos una bufanda o chal que hubiera estado cerca del cuerpo del paciente. Además, llevamos la *yapa* o paga por sus servicios, la cual incluía frutas, dulces, huevos y pan extra. Cuando nos sentamos en las estrechas bancas talladas a mano, temblamos por la humedad que se deslizaba a través de la montaña al caer la noche.

Entonces Mamá Rosario salió de las sombras. Hizo un gesto para que entráramos en la choza de bareque que contenía una sola habitación. Nos sentamos en una estera mientras ella avivaba el fuego en la esquina. No había electricidad. La oscuridad, excepto por el resplandor de la hoguera, era completa. Ella nos pidió la bufanda, velas y otros artículos esenciales para montar un pequeño altar en el tapete. En ese momento, su nieta, escoltada

por unos niños, nos interrumpió para pedir dinero y pan para la cena. Mamá Rosario se apartó de nosotros y bajó una gran cesta que colgaba del techo. Sacó unos billetes y se los entregó a su nieta, quien luego se fue a su modesta casa al otro lado del campo.

En este punto, las interrupciones cesaron y la atmósfera se tornó solemne. Fue entonces cuando Estela, vestida con su atuendo tradicional, ingresó brevemente para ayudar a su madre. La mujer chamán se subió a una plataforma de madera rústica, aproximadamente a un metro sobre el suelo, que utilizaba como cama. Metió la mano bajo los tablones de madera y sacó cuatro piedras negras grandes y unos soldados de plástico de color amarillo que medían tres pulgadas y estaban guardados en una caja. Mientras tanto, Gladis extendió la bufanda sobre la estera en la esquina de la habitación, según lo indicó Mamá Rosario. Las rocas eran pesadas y casi redondas, lisas y de color negro. Estela ayudó a su madre a llevar las piedras a la estera y luego salió de la habitación.

Mamá Rosario, quien hablaba en kichwa, pidió a Gladis que le entregara los claveles. Pasó algún tiempo examinándolos y preguntó sobre su procedencia. A continuación ella acarició las flores y, con mucho cuidado, separó los pétalos de color rojo oscuro, combinándolos con sus dedos hasta formar cuatro cruces individuales. Ella encendió varios cigarrillos y sopló humo sobre el altar. El aire estaba espeso cuando pidió la colonia para atraer a los espíritus a la habitación. Luego sopló más humo sobre los claveles y los roció con colonia mientras los colocaba en el altar. A continuación, con gran concentración, colocó las cuatro rocas sobre los claveles, mientras seguía echando humo y cantando en voz baja. A medida que colocaba los soldados de plástico alrededor del altar, llamó a *mama* Francia. Ella levantó una piedra y explicó que provenía del Oriente (en referencia a las poderosas tradiciones curativas que aún se practican en la región amazónica y como forma de legitimar aun más su arte). Luego colocó los soldados de plástico en el altar. Por último, puso cuatro panecillos y cuatro cigarrillos sobre la bufanda en cada uno de los puntos cardinales, explicando que eran ofrendas. Y dijo que entonces el altar estaba listo para recibir a los espíritus.

Con gran parsimonia, Mamá Rosario tomó las velas y nos las entregó. Nos ordenó frotarlas sobre el cuerpo, especialmente alrededor de nuestros

corazones. Mientras hacíamos esto, abrió la botella de licor y probó un bocado. Luego nos quitó las velas, las colocó en el centro del altar y las encendió. La habitación permaneció en un silencio absoluto mientras se preparaba para leer nuestros males en el fuego. Pero entonces vaciló. La cuestión del pago debía ser resuelta primero. Su tarifa resultó ser alta según los estándares locales y superaba lo que la mayoría de médicos cobraban. Añadió que le gustaban mucho los peces, una manera de insinuar que la próxima vez esta forma de pago sería muy apreciada. Ella nos informó que el pago de su hija era algo extra, ya que ella asumiría la tarea más desagradable asociada con la curación, a saber, la eliminación de las sustancias contaminadas extraídas durante el curso de la sesión.

Las velas parpadeaban frenéticamente cuando comenzó la adivinación. En el silencio, sentimos que el viento giraba a través de los espacios entre el tejado y las paredes de tierra. Las pequeñas llamas parecían bailar con frenesí mientras Mamá Rosario murmuraba un monólogo dirigido a los espíritus. Mientras escuchaba nuestras respuestas a las preguntas que formulaba, ella leía las velas titilantes, logrando así reconstruir la causa de la enfermedad dentro del contexto de la vida de Gladis.

Finalmente, Mamá Rosario presentó su diagnóstico en relación a Gladis: dos mujeres, una de las cuales vivía cerca, la habían embrujado. Ella nos dijo que la persona en cuestión estaba llena de envidia y trabajó junto con otra para crear el malestar que aquejaba a Gladis. Mi diagnóstico era de carácter menos grave y solo requería de una limpia sencilla para librarme de algún impedimento en mi pasado. Las llamas parpadeaban y rebotaban mientras ella nos decía esto. Nos estremecimos, imaginando y sintiendo a los espíritus deslizándose subrepticamente a nuestro alrededor. Entonces Mamá Rosario llevó la botella de licor a sus labios, tomó varios sorbos, y se la pasó a Gladis. “Vamos”, dijo ella, “que te dará fuerza y te protegerá”. Ella explicó que muchos de sus problemas de salud se debían a la energía negativa que estas dos mujeres habían enviado. Además, podía “ver” en las llamas que una de sus adversarias había dejado uñas molidas y cabello quemado alrededor de la casa de Gladis, una maldición perversa. La botella se pasó una vez más y se volvieron a encender cigarrillos. Gladis relató que cuando iba a vaciar la basura en el barranco cerca de su casa, a

menudo regresaba con una sensación de mareo. Al oír esto, Mamá Rosario se levantó y anunció que tendría que hacer una limpia de la casa y del patio. ¿A su marido le molestaría? ¿Acaso él sabía dónde estaba ella en ese momento? Gladis contestó que ella contaba con su bendición.

Otra ronda de licor y más cigarrillos lograron soltarnos la lengua, calentarnos y prepararnos para recibir el tratamiento. Luego, con los brazos alzados, Mamá Rosario llamó a los espíritus de la montaña, dando pitadas a los cigarrillos, inhalando y exhalando para atraer a los poderes invisibles, a la vez que soplabla sobre las piedras. Dio un paso en cada uno de los cuatro puntos cardinales mientras murmuraba un cántico y rociaba licor y soplabla humo. Luego calló. Solo la lluvia que había empezado a caer interrumpió el silencio. Sonaba como una música tintineante, un agudo contraste con el ambiente pesado de la habitación.

A continuación se inició la curación. Gladis se quitó la ropa de la cintura para arriba y se paró a varios pies del altar. Mamá Rosario se acercó con una vela en una mano y las botellas de licor y colonia en la otra. La enorme sombra de la pequeña mujer chamán cubrió a Gladis. Ella tomó un trago de licor y lo sopló a través de la llama. La luz llegó en forma de cascada hacia un rincón oscuro de la habitación. Repitió el proceso, pero esta vez con la colonia y se observaron repentinos fuegos artificiales irrumpiendo y bailando a través de la oscuridad. Luego se puso de pie junto a Gladis y comenzó a extraer las fuerzas malignas. Realizó la tarea con gran energía y seriedad, succionando el cuello, la espalda y los ojos de la paciente para purgar los espíritus malignos de su cuerpo. Varias veces se detuvo y escupió una sustancia negra, asegurándose de que nosotras lo notásemos<sup>21</sup>.

Después de que Mamá Rosario extrajo toda la materia nociva, ella la levantó como evidencia y salió de la habitación apresuradamente. Volvió

21 Ver Parsons (1945: 71-72) para descripciones de dos ceremonias similares en las que ella participó. Misías Terán, un hechicero residente en Peguche, quien era de herencia étnica mezclada, succionó y extrajo del cuello de Parsons sustancias de color marrón [...] “de aspecto fibroso” y le pagó a una persona para que “se llevara a los *animalitos* a un barranco lejano, una tarea peligrosa”. El diagnóstico de Parsons de “deshacerse de todos los ‘animales’ destructores dentro de su cabeza” habría requerido doce tratamientos. “Rosita, que nunca había sido curada por brujería ni había asistido a una curación antes, dijo que al principio sintió ganas de reír, pero que luego empezó a tener miedo” [...] Según Parsons, “Misías claramente aprovechó la oportunidad de impresionar a Rosita. Probablemente, es más visitado por blancos que por indios”.

con una bolsa plástica para depositar la inmundicia dañina. Luego roció alcohol y colonia en todo el cuerpo de Gladis. Por último, la *yachac mama* levantó las ramas y golpeó a su paciente, gritando para que los espíritus malignos se fueran, indicándoles que ya no había lugar para ellos allí. Ella los barrió fuera del lugar con fuerza.

El tiempo, que parecía haber suspendido su marcha durante la cura, volvió a retomar su curso. Gladis bebió otro sorbo de licor mientras se sentaba y se vestía. Luego fumamos un cigarrillo, llenando la habitación con el humo que se mezclaba con el olor a colonia barata y licor. Mamá Rosario desmontó el altar, le devolvió la bufanda a Gladis y le entregó uno de los claveles para que lo comiera. Ella le dijo que no se bañara o tuviera relaciones sexuales durante al menos veinticuatro horas, así como también debía abstenerse de comer ají y ajo durante ese tiempo. La hija de Mamá Rosario apareció y se llevó las sustancias contaminadas. Las sostuvo con el brazo extendido para depositarlas en un barranco lejano donde, Mamá Rosario nos aseguró, serían enterradas y perderían su energía. Nos marchamos en la oscuridad, bajo una lluvia torrencial, sintiéndonos revitalizadas.

### El enfoque híbrido de Mamá Rosa para lograr el bienestar: transculturalidad, poder y religión

En 1993, la matriarca otavaleña tenía 86 años de edad cuando volvió a informarme sobre el importante papel que había desempeñado en la transformación de su pueblo: “la historia de Peguche es la historia de cómo *yo* lo volví importante”. Luego hizo una pausa y, sentada en un banquito de madera en el portal de su casa en Peguche, rodeada de niños y adultos que realizaban trabajos ocasionales en la tarde, hojeó una copia del libro de Parsons. La autora comentaría reiteradamente la confianza de Mamá Rosa, presagiando la fama que iba a adquirir a raíz de la publicación de *Peguche*. Este libro aumentaría exponencialmente el estatus de Lema. No hay duda de que Mamá Rosa se sentía empoderada al volver a relatar su historia personal, y, a medida que las personas escuchaban este relato a través de las décadas, ella contribuyó a la reconfiguración de las fronteras sociales dentro y fuera de las comunidades.

La (re)interpretación de la historia y la cultura por parte de Mamá Rosa refleja lo que Arturo Escobar describe como un énfasis en “convertirse en lugar de ser, posicionamiento en lugar de esencia, y discontinuidad así como continuidades en el plano cultural” (Escobar, 1998: 66). Ante todo, ella manejó su tremendo capital social para hacer las cosas de manera flexible y a veces poco ortodoxa, incluyendo el cerrar acuerdos de negocios y tratar con los foráneos como si fueran sus iguales. Ella tomó prestados algunos rasgos de la cultura dominante y los trasladó hacia la suya.

En 1940, Parsons nos proporciona una imagen de la rotación del santo católico San Antonio a través de una red de treinta familias de Peguche. Ella se había sorprendido al llegar a la casa de Rosita y encontrar a Lucila saliendo a comprar una vela:

[...] Rosita abre la puerta de la habitación que generalmente permanece abierta pero por hoy se encuentra cerrada. En una mesa en el centro de la sala se encuentra el santo, una pequeña imagen de yeso pintada dentro de una caja de cristal, con una ranura en la parte delantera para poner monedas. Una pequeña vela blanca encendida se encuentra sobre la mesa, nada más, ni siquiera flores. Yo estaba tan sorprendida por esta presencia inesperada que me olvidé de hacer la señal de la cruz (Parsons, 1945: 164).

Mamá Rosa formaba parte de una red social que estaba abierta a ideas católicas. En su análisis, Parsons insistía en que “[e]stas novenas fueron introducidas hace solo quince años, con la llegada de los franciscanos, pero son evidencia de cómo la Iglesia hace uso de la organización social indígena y la enriquece –al igual que a sí misma” (Parsons, 1945: 165).

Dentro de estos contextos cambiantes, ¿cómo hizo ella para ocuparse de su propio bienestar y salud en la última década del siglo? A continuación Mamá Rosa reflexiona sobre las relaciones de poder cambiantes al final de su larga vida:

Ellos solían tratarnos [a los indios] como les daba la gana, pero yo protesté. Así que yo lo detuve [al policía] y le dije: “¿Por qué? [...] Verá, señor policía [...] Verá, un día mi corazón y espíritu van a madurar”. Entonces usted vendrá a rogarme.

Ahora, nadie, ni una sola persona, se atreve a molestarme. Ahora todo ha cambiado gracias a mí, sí señor. Dios está conmigo. Ellos no pueden golpearme o hablarme con groserías. Ellos me respetan [...] Nadie, *nadie* es cruel, todo el mundo es bueno conmigo. Todo está listo en mi corazón. La Iglesia mormona es buena para escuchar lo que dicen en el Antiguo Testamento<sup>22</sup>. Mi corazón está con Dios. Yo fui y traje a los turistas (Entrevista a Rosa Lema, 1991).

Esta es una historia de liberación, donde ella equipara el bienestar con la dignidad y el respeto. Su testimonio se refiere a la maduración de su corazón y su espíritu dentro de un contexto histórico como medio para reclamar sus derechos (y, por extensión, los derechos de otros). Hablar acerca de sus creencias y sentido de paz es algo muy personal para ella. Mamá Rosa se enorgullece de lo que logró llevar a cabo en su vida. Sus comentarios revelan un ego infatigable combinado con una religiosidad sentida e híbrida que reúne dimensiones aparentemente disímiles. Ella da a entender que el hecho de estar ligada al cristianismo le proporcionó una brújula moral que ayudó a transformar inequidades sociales. También le permitió tener relaciones importantes con los foráneos. Mamá Rosa resalta su capacidad individual: ella no era tímida para desafiar al statu quo con respecto a las relaciones de poder en Otavalo. Su sentido de sí misma, condimentado con ciertas creencias y valores, la vinculan tanto a la cultura de Otavalo como al mundo exterior. En esta narrativa, ella reconoce las disparidades en el poder al igual que la reestructuración de las relaciones sociales en Otavalo. Por otra parte, su narrativa demuestra un enfoque analítico donde las esferas espirituales y sociales se extienden en una relación dialéctica, abriendo un espacio mediante el cual estructura y práctica se transforman e informan entre sí.

La historia de Mamá Rosa es un ejemplo de cómo la religión o las ideas acerca de la espiritualidad reaccionan, se ajustan y se adaptan a los cambios, y se convierten en una fuerza transcultural en el sentido de

22 En varias ocasiones, Mamá Rosa vino a mi casa y me pidió que le leyera el Nuevo Testamento. También disfrutaba oír “las palabras de Dios” en la Iglesia mormona, donde uno de sus yernos era lo que ella llamaba un “diácono” y un miembro del consejo.

que seleccionan ciertos elementos y los recombinan en nuevas formas. Ella utiliza símbolos para negociar y cruzar a través de las culturas de manera eficaz. En el valle de Otavalo, la religión es y ha sido una fuerza poderosa y una fuerza de los poderosos: está vinculada a ciertos privilegios y al acceso al conocimiento, a las oportunidades económicas y a las oportunidades de viaje. La astucia de Mamá Rosa para comprender las maquinaciones de la autoridad le permitieron reconfigurar la religión para satisfacer sus propios fines. Para ella, las ideas que se superponen no representan necesariamente doctrinas que chocan y se contradicen entre sí. Más bien, su creencia es un espacio discursivo donde las fuerzas locales y globales compiten. Ella elige de acuerdo a la situación del momento. En este caso, su preferencia por leer la biblia mormona y, como se evidencia en el siguiente relato sobre su adhesión a la doctrina católica y animista, su lealtad y compromisos son lo suficientemente amplios como para contener varias convicciones a la vez. Tal enfoque híbrido es un ejemplo de préstamo cultural, donde ella maneja varios sistemas a la vez mediante la combinación e interpretación de diferencias para poder negociar eficazmente dentro de una sociedad plural. Ella revela una religiosidad en la cual un sistema de creencia no es exclusivo, sino que permanece en un estante (a veces) utilitario para ser barajado, mezclado, y retirado cuando sea necesario. Este enfoque también implica lidiar con una amplia red de personas a través de vínculos horizontales; un claro ejemplo de interculturalidad que posibilita ampliar el ámbito y las posibilidades de cada individuo.

En el siguiente relato, Mamá Rosa transmite la infusión de las creencias religiosas occidentales en la vida espiritual animista de los otavaleños.

Antes la gente no tenía religión. [Ellos creían que] Dios, el Sol, salía. Incluso ahora la gente todavía cree [eso]. Ellos no sabían acerca de la religión, acerca del Nuevo Testamento. Pero ellos me han contado, porque yo era una persona importante: “Señor Jesús, ayúdame, tú haces todo lo que es bueno para mí”. En lugar de esto, algunas personas todavía rezan: “Montaña de Nieve [Cotacachi], Luna, ayúdame”.

Mamá Rosa se detuvo por un largo tiempo, y luego agregó: “Imbabura [la montaña/divinidad masculina], dijo que todos ellos [los indígenas] tienen que ser mis hijos. [...] y tengo que pedirle a Dios un gran favor en beneficio de mis hijos, para que mañana él pueda repartir la herencia (Entrevista a Rosa Lema, 1991).

Las capas de sincretismo religioso son evidentes en esta historia, que destaca (otra vez) el papel de Mamá Rosa como interlocutora cultural. Ella yuxtapone las fuerzas espirituales del Sol, la Luna y la montaña Cotacachi, con Jesús y el Dios de las tradiciones cristianas. Atribuye gran parte de su éxito a su apertura al cristianismo y al mundo social al que este le introdujo. Mediante la implementación de nuevas ideas mientras recorría y se aclimatava a diferentes realidades, ella mostró la forma en que opera la transculturalidad. Además, el hecho de que ella no se permitiera sentirse o ser intimidada e insistiera en interacciones equitativas presenta un claro ejemplo de esta interculturalidad. A través de estos procesos, las tradiciones otavaleñas también perduraron.

En la década de 1990, las creencias religiosas occidentales de Mamá Rosa provenían de dos fuentes: ella se consideraba católica, pero en general asistía cada semana a los servicios mormones en un templo donde su adinerado yerno era miembro del consejo. Su último comentario en el cual combina al monte Imbabura y a Dios en un solo ente que tiene un canal directo de influencia sobre las personas que habitan en el valle está lleno de ambigüedad. Para Mamá Rosa, las diversas orientaciones religiosas no son contradicciones, son oportunidades para la improvisación donde las ideas se complementan entre sí de forma creativa. Esto permite una gestión exitosa de los recursos espirituales, sociales y materiales.

Parsons ofrece retratos etnográficos de curaciones que se asemejan mucho a las escenas que yo observé en la década de 1990. Por ejemplo, Rosita “sufrió dolores” dos días después del nacimiento de Matilde y la madre de Rosita organizó una “cura con el huevo, causada por el *aire*”. Parsons exploró tratamientos chamánicos con José María Romero, quien también ofrecía tratamientos para pacientes en Quito, y Misías Terán, cuyo padre era blanco. Ambos practicantes tenían fama de ser grandes bebedores. José María adivinó el paradero de un anillo que había desaparecido, el cual no

fue robado sino que se había extraviado (por segunda vez), y ofreció una ceremonia a Parsons para que no perdiera las cosas. Con Misías, la cura consistía en un ritual de limpieza para librarse de las energías negativas provenientes de un (supuesto) pretendiente que ella había rechazado.

*Se dirige hacia la puerta, dándonos la espalda* [cursivas en el original]. Desde allí pregunta impacientemente si todavía quiero que saque los gusanos. “Sí, por supuesto”. Al regresar, él se para sobre mí, gruñe y bufa violenta<sup>23</sup> y brutalmente<sup>24</sup>, se abalanza sobre mí y chupa<sup>25</sup> un lado de mi cuello con fuerza pero sin dolor, y luego extrae de su boca un pedazo de tabaco cilíndrico de color café oscuro con alrededor de dos pulgadas de largo y lo pone en la hoja de papel cerca de la vela. “¡Ahora lo ves, lo ves!”, exclama con entusiasmo.

Arriba, Parsons describe a Misías como un intérprete cultural (no muy diferente a Mamá Rosario en las páginas que describen la limpieza ritual de Gladis), quien ofreció a Parsons “doce tratamientos para deshacerme de todos los ‘animales’ destructivos dentro de mi [su] cabeza”. Parsons estaba perturbada por el hecho de que Misías casi no hizo un altar. “*Todos los brujos tienen piedras que les son entregadas en las montañas por los espíritus (duendes) que los acompañan* [de acuerdo a] (*Rosita*) [cursivas en el original]” (Parsons, 1945: 77).

En la década de 1990, Mamá Rosa continuó teniendo un enfoque ecléctico en relación al bienestar, mismo que se edificó con base en creencias tradicionales y occidentales. Ella es la representante de muchas mujeres otavaleñas que tienen a la mano una profunda y diversa reserva a la cual recurrir. En el caso de Mamá Rosa, en gran medida, el enfoque más significativo fue el cultivo y mantenimiento de una amplia red social,

23 Parsons escribió en una nota al pie: “Descrito como *bravura* en Cayambe [...]. El comportamiento de Misías es sin duda el de un poseído, aunque no exista una expresión verbal de este concepto (Cf. Lowie: 423, para *South American parallels*)” (Parsons, 1945: 71).

24 Parsons escribió en una nota al pie: “Entre los indios Canelos se invoca al jaguar o al tigre, el *supay puma*, en las curaciones. Estas bestias son hombres de medicina encarnados (Karsten 4: 387). El chamán Tapirape está relacionado con un jaguar (Wagley I: 236; también Carajá, Lipkind: 250)” (Parsons, 1945: 71).

25 Parsons escribió en una nota al pie: “*Shimiwa shupang*, ‘con la boca, chupa’; *shupashpami shitang* (*mala kunata* en español), ‘chupando, él expulsa todos los males’ ” (Parsons, 1945: 71).

anidada con parientes reales y rituales en el núcleo, y una onda expansiva con círculos cada vez más lejanos de relaciones menos familiares. Como se muestra anteriormente en este capítulo, los círculos de relaciones incluyen la topografía local, especialmente el Imbabura, aquella montaña en cuyos flancos Mamá Rosa leía la historia de su pueblo y se conectaba con sus predecesores. Su red social se construyó con gran esfuerzo durante una larga vida y estaba formada por alianzas locales, regionales, nacionales e internacionales. De acuerdo con sus propios cálculos, ella había criado a una gran cantidad de niños de la localidad y por lo tanto tenía un gran número de seguidores<sup>26</sup>. Ella resumió su estrategia para abrir las puertas a diversas redes de reciprocidad de la siguiente manera: “Siempre hay que sonreír y saludar a la gente si quieres que te reconozcan”.

A medida que envejecía, Mamá Rosa seguía manejando las fronteras intraculturales e interculturales a su favor durante la década de 1990. Ella se mantuvo activa incluso después de celebrar su nonagésimo aniversario, y conservaba su energía para la consecución de tareas en el orden social, político, empresarial y agrícola. Tenía lazos sociales y de negocios con muchos productores de artesanías en la región, así como con investigadores extranjeros y exportadores. En términos de Parsons, su carácter seguía evidenciado “una apertura hacia nuevas ideas, pero a través de un filtro que re-inventa” (Parsons, 1945: 307). Ella vivía en Peguche de manera bastante simple, en lo que respecta a los tipos de accesorios materiales que la rodeaban y en comparación con los estilos de vida de otros empresarios exitosos que contaban con camionetas todo terreno y casas ostentosas de varios pisos. Sin embargo, su vida no estaba circunscrita únicamente al territorio de Peguche, y siempre podía contar con la ayuda de sus hijos adinerados en Otavalo, Quito y más allá para tomarse unas pequeñas vacaciones lejos del pueblo en caso de encontrarse enferma o melancólica. No era raro que pasara unos días, semanas o incluso meses con sus hijos para compensar el aburrimiento, o si se encontraba postrada en cama y necesitaba atención médica. Sus hijos le rogaban, con el paso de los años, que abandonara Peguche y se quedara con ellos; y lo hacía de vez en cuando, pero siempre an-

26 Ver Weismantel (1995) para los detalles acerca de la adopción en los Andes.

helaba volver a su casa en las faldas del Imbabura. Allí tenía una magnífica vista del valle y de Cotacachi a la distancia. Este era el lugar donde se sentía más cómoda y el sitio desde el cual siguió cultivando su red de relaciones recíprocas, que consideraba su mayor fuente de riqueza.

Sin embargo, con la edad, sus dolores y molestias se multiplicaron, también existieron crisis familiares, incluyendo un robo en la casa de su hija. El futuro parecía más precario con la migración, los viajes y el turismo crecientes. Para las dolencias físicas, Mamá Rosa iba con frecuencia a ver al médico blanco-mestizo que la había atendido durante medio siglo. Ella contó cómo había ayudado al hijo de su médico mientras él estudiaba en Quito. Ella juraba que no creía en el chamanismo, sin embargo visitaba a un adivino ocasionalmente, aunque no con tanta frecuencia como a su médico. En 1998 vendió una pequeña parcela de tierra y para el verano de 1999 se quejaba de que los siete millones de sucres que recibió como pago habían sido gastados en medicamentos<sup>27</sup>. Sin embargo, las enfermedades de la vejez continuaron.

Pese a su negación, en determinadas situaciones Mamá Rosa se basaba en estrategias no-occidentales para interpretar y solucionar sus males. En la primavera de 1991, lo que había sido un problema local para su familia se volvió algo más individualizado y global, a saber, la elección del cónyuge de uno de sus nietos. El nieto, un otavaleño apuesto de unos veinte años, músico talentoso y vendedor de artesanías, había vivido en Italia de forma esporádica y ahora regresaba a casa con su novia italiana. Mamá Rosa estaba ansiosa. ¿Acaso se casarían? Su propio matrimonio había sido arreglado cuando solo tenía 16 años, y todos los miembros de la siguiente generación se habían casado con personas conocidas de comunidades cercanas. Estaba inquieta y curiosa acerca de la relación de su nieto. Para resolver el problema, Mamá Rosa decidió visitar a un espiritista. Me invitó para que la acompañara.

El nombre del adivino era don Rafael. Él era un hombre mestizo de mediana edad que vivía en Natabuela, una comunidad interétnica a unos veinte kilómetros al norte de Peguche. Él nos recibió en la oficina de su casa y luego entró en una habitación contigua a prepararse para recibir a

27 Estos tenían un valor aproximado de mil dólares en el verano de 1998, y alrededor de 700 dólares en 1999, debido a la devaluación constante.

Mamá Rosa. Esperamos más de cuarto de hora. Mientras tanto, estudiamos su tarjeta de presentación, que decía lo siguiente:

AQUÍ USTED ENCONTRARÁ AL CÉLEBRE MAGO QUE LE AYUDARÁ A RESOLVER PROBLEMAS TALES COMO: ROBOS, PÉRDIDAS, AMOR, ENFERMEDADES ORGÁNICAS, NERVIOSAS Y MENTALES gracias a la auto-hipnosis, medicina, espiritismo y la ayuda de su médium famoso.

La sesión de Mamá Rosa se llevó a cabo en una habitación especial en casa de don Rafael. En tres paredes sin ventanas colgaban carteles de terciopelo negro pintados con paisajes de montañas, y en la cuarta, también sin ventanas, colgaba una capa de terciopelo negro con forro de satín rojo. El mobiliario de la habitación estaba tapizado con terciopelo carmesí profundo y al entrar pisamos una alfombra del mismo color. Don Rafael salió con una intensa calma, lentamente, desde una habitación contigua. Llevaba una postura señorial mientras se dirigía hacia una pequeña mesa cubierta con un manto púrpura detrás de la cual se sentó. Mamá Rosa conocía a aquel hombre porque su hija Matilde lo invitaba a su casa en Quito a menudo cuando ella estaba enferma. Por desgracia, Matilde había sido asediada por problemas de salud a lo largo de sus veinte años de matrimonio y posterior divorcio, durante los cuales fue sometida a ocho operaciones. Ese día me enteré de que don Rafael había hecho muchas visitas a domicilio en Quito, a veces quedándose en casa de la paciente durante varios días, hasta que ella lograra restablecer el equilibrio físico y emocional.

Entre las preguntas que quería hacer había una referente a la salud de su hija. Sin embargo, mientras don Rafael organizaba las grandes cartas del tarot sobre la mesa frente a nosotros, centró su atención en el romance del nieto y el robo sin resolver. Comenzó con un breve discurso mientras estudiaba las cartas: “El espiritismo es la más profunda de las ciencias. Puedo ver y curar cosas de cuya existencia los médicos no tienen ni idea, aunque estos [fenómenos invisibles] son la causa de muchos trastornos... Incluso puedo ver los robos hipnotizando a un médium. Nombre un médico que pueda hacer eso.

Cuando alzó la vista, explicó que el romance sería algo transitorio y que necesitaba la evidencia física del robo con el fin de “ver” el cuadro completo, incluido el ladrón. La ansiedad de Mamá Rosa fue aplacada, o al menos suspendida gracias a su pronóstico. Nos marchamos.

El enfoque de Mamá Rosa hacia la salud y el bienestar se basa en un sistema médico plural. Por un lado, ella se adhería a un modelo biomédico y frecuentaba un doctor blanco-mestizo de la ciudad. Sin embargo, también hacía uso de la medicina popular al cultivar hierbas en el jardín de su cocina para preparar remedios caseros y utilizaba la medicina tradicional bajo la forma de un adivino. Tal pluralismo médico produce discursos interétnicos que yuxtaponen y combinan la medicina occidental con la tradición. En su elección de médico y espiritualista, Mamá Rosa optó por especialistas externos a la comunidad, a quienes consideraba autoridades con poderes terapéuticos que podrían aliviar sus dolores físicos y psicológicos. Ella creía de todo corazón en la biomedicina occidental desde su relación con Parsons, en 1940, cuando desacreditó a los chamanes locales. Curiosamente, desde ese momento ella eligió la biomedicina como su preferencia, lo cual desarrolló casualmente su facilidad para alinearse con los poderes políticos y económicos en Otavalo. A medida que ejercitaba sus capacidades en busca del bienestar, ella reveló un cierto confort con la hibridación médica y el cruce de fronteras étnicas y de clase.

### Interpretando rituales y los valores que encarnan

Los enfoques de María, Marta, Gladis y Mamá Rosa en relación al bienestar son respuestas complejas a problemas de salud, tensiones e incertidumbres en sus vidas. Sus acciones, en combinación con Mamá Rosario, en el caso de Gladis, resolvían problemas reales y representaban principios culturales para restablecer el bienestar. María descubrió la forma de apaciguar al espíritu maligno que afectaba a su esposo a través del contacto con un formidable espíritu de la montaña. Marta logró apaciguar al arcoíris entregando una ofrenda y otorgándole el respeto que se merecía. Gladis, con la ayuda de Mamá Rosario, entró en el mundo de los espíritus de la montaña para

purificarse de aquellos males asociados con su familia transnacional. Mamá Rosa consultó a un adivino para responder a incertidumbres sociales. Además, al yuxtaponerse con los relatos de Parsons, estas escenas representan prácticas que han perdurado junto a la apertura de las otavaleñas hacia las diferencias. Estas viñetas etnográficas muestran la interculturalidad puesta en práctica, donde las mujeres aprovechan los poderes espirituales y curativos para resolver problemas de salud o alguna desgracia. A pesar de las diferencias en las circunstancias de estas mujeres, las ceremonias lograban aliviar muchos de sus males físicos, psicológicos y espirituales. Los rituales de curación se basaban en elementos estilizados, muchos de los cuales fueron documentados por Parsons, para efectuar cambios y, en definitiva, dar a María, Marta, Gladis y Mamá Rosa un mayor control de sus vidas.

En los casos analizados, las tres primeras mujeres operaban hábilmente dentro de un *ethos* cultural que integra los mundos físicos y espirituales a través de la experiencia sensorial. Las rocas, hierbas, velas, comida, licor, colonia, humo y movimientos despertaron todos los sentidos y vincularon a los participantes con una profunda memoria cultural. Los elementos están cargados de significado simbólico a través de la tradición común, los sueños y la purificación chamánica. Todo esto logra conectar a los otavaleños con las cualidades restauradoras de las montañas. María obtuvo su poder de curación de un espíritu femenino de la montaña que le enseñó, a través de un sueño, cómo curar a su marido y restaurar el equilibrio en su familia. Marta se basó en su conocimiento del arcoíris para librarse de un sarpuellido irritante. También sugirió la importancia de canalizar poderosas fuerzas creativas ubicadas en lo profundo del barranco a favor de músicos nativos (afortunados) que estaban atentos a la voz y canciones de la tierra. Mamá Rosario diagnosticó con precisión la discordia social en la vida de Gladis y extrajo la maldad asociada (literal y metafóricamente), lo que finalmente la facultó para ver y resolver la situación en su hogar. De manera irónica, al elegir soldados de plástico de color amarillo como parte de su arsenal para llamar a los espíritus a su altar, Mamá Rosario demostró cómo los juguetes del mundo desarrollado se habían globalizado, tomando significados nuevos e híbridos, y convirtiéndose así en armas para lograr una salud física y espiritual a través de medios tradicionales. Por otro lado, durante su larga

vida Mamá Rosa recurrió a gente fuera de su comunidad para obtener remedios, confort, restaurar su salud y lograr tranquilidad de espíritu, en las formas de San Antonio, la medicina occidental y un espiritualista.

Las curaciones tuvieron consecuencias a otro nivel para María y Gladis. Después de años de problemas maritales y violencia doméstica, María logró convertir la enfermedad de su esposo en una oportunidad para lograr cambios radicales en su relación. De las profundidades de un sueño, logró obtener una cura que le salvó la vida. Posteriormente, y tal vez por el respeto obtenido gracias a su talento, ella fue capaz de remodelar las relaciones familiares de una manera no abusiva. En cuanto a Gladis, dos eventos significativos ocurrieron después de su sesión con la *yachac mama*. En primer lugar, ella enfrentó a la esposa de su cuñado, insistiendo en el pago del alquiler. Se trataba de una demanda algo incómoda que añadía un elemento monetario a la relación entre hermanos. Sin embargo, mitigó la ira y el resentimiento de la cuñada. Luego, una tarde, mientras estaba guardando la ropa limpia se encontró con un fajo de cartas en la parte posterior del cajón de su marido. Pertenecían a una mujer francesa con quien él había tenido una aventura en uno de sus viajes al extranjero. Era evidente que la mujer tenía la esperanza de que la relación pudiera continuar. La reacción de Gladis no se hizo esperar. Esa noche, cuando él volvió, ella le jaló de la trenza, lo golpeó en la cabeza con un zapato y le dijo que saliera y no regresara nunca más. Ella me dijo, más tarde, que Marco lloró y prometió que no volvería a ver ni a escribir a esa mujer, suplicando su perdón. Ella lo perdonó, con el tiempo. Mientras tanto, al haber tomado la iniciativa en relación a su cuñada y su esposo, ella recuperó la autoestima y sintió confianza en sus propias capacidades. Al igual que ocurrió en el caso del nieto de Mamá Rosa, vivir transnacionalmente tuvo consecuencias inesperadas.

Anyá Royce incluye las curaciones como una especie de arte escénico en su discusión sobre la estética. La autora reconoce que “el papel del curandero en las culturas [...] representa la elección de los individuos para vivir vidas sumamente artísticas, con gran dedicación y estética” (Royce, 2004: 5). Su evaluación resulta instructiva en los casos aquí descritos: Marta, María, Mamá Rosario y don Rafael utilizaron técnicas bastante estilizadas y deliberadas que provenían de un repertorio cultural común. Estos curanderos

se basaron en formas particulares de un conocimiento especializado. En circunstancias particulares, ellos diseñaron recursos dentro de los lineamientos de un profundo *ethos* cultural que permitieron que nuevos elementos se mezclasen dentro de la estructura existente. Estos puntos de vista los colocaron al frente de la tradición y el cambio, allí donde las tensiones dramáticas de la discordia social y la enfermedad deben ser resueltas. A través de sus acciones, la vida cotidiana se volvió a poner en equilibrio con una inclinación hacia el futuro. Dentro de un contexto más amplio, sus acciones ponen de manifiesto la forma en que las mujeres organizan el bienestar en la esfera privada de sus hogares. Ellas demuestran capacidades ágiles y de gran alcance para lograr cambios positivos. En estos casos, eran guardianes en el umbral de la salud: negociaban el bienestar a través de la mediación de las esferas socioecológicas tradicionales dentro de las incertidumbres transculturales, afinando los símbolos necesarios de maneras innovadoras.

## Capítulo V

### Costumbres alimenticias otavaleñas

#### Cultivando redes sociales y espirituales a través de la cocina, la agricultura y los rituales

“Somos amigos si comes, no somos amigos si no comes”  
(Rosa Lema en notas de campo, 1940,  
manuscritos ECP, archivos APS).

“El otro día llevé un plátano a la casa para Lucila. Alberto y su pequeño tío Segundo estaban allí. Entonces Rosita le dice en voz baja a Lucila: ‘¡Divídelo!’. Lucila partió el plátano en dos y entregó la mitad a Alberto, dividió la otra mitad nuevamente y le dio un pedazo a Segundo. Dividir entre tres es demasiado difícil, pero no la orden de compartir” (Parsons, 1945: 155).

Como Mamá Rosa se lo planteó claramente a Parsons, la comida constituye un elemento vital para establecer relaciones. Al mismo tiempo, la historia de Parsons donde obsequia un plátano a Lucila muestra las formas en que la importancia de compartir la comida ya había sido inculcada en el comportamiento de la pequeña, su hermano y su tío. Fue un regalo apropiado. La comida es un símbolo complejo: transmite sabores y valores mientras brinda a las personas fuerza física y consolida los lazos sociales, proporcionando así alimento cultural y espiritual. Como señala Paul

Stoller (1989), la gente saborea literalmente el parentesco cuando come y comparte. Además, como se describe en los siguientes casos, las cocinas son generalmente espacios controlados por mujeres, las cuales establecen el ambiente a través de los platos servidos. Adicionalmente, ellas definen el estilo del discurso, el cual acompañan con modales idiosincráticos propios de cada hogar, y comunican historias sustentadas por valores culturales.

Por otra parte, la historia natural y cultural de la región está impresa en las costumbres alimenticias otavaleñas. Estas expresan conjuntos distintivos de conocimiento que se derivan de una perspectiva holística: las formas de recordar involucran conocimientos ecológicos, nutricionales, sociales y cosmológicos que se superponen y refuerzan mutuamente. Es notable el hecho subyacente de que todas estas ramas del conocimiento están arraigadas a la tierra. Esta visión integrada del mundo comunica valores y conductas, además, ha demostrado ser flexible y duradera, incluso dentro de las muchas encarnaciones de la globalización en Peguche.

Durante la década de 1990, las costumbres alimenticias de muchos otavaleños incluían una cocina cotidiana que estaba conectada con el panorama agrícola y ocupaba un lugar protagónico dentro de los rituales. Este capítulo esboza una amplia gama de escenarios que tienen que ver con las costumbres alimenticias. Los fenómenos de globalización reinventan el paladar con nuevos alimentos y sabores en cada generación. El cambio de hábitos alimenticios afecta lo más íntimo de las personas y está relacionado con el hogar, la familia y la identidad cultural. Debido a que las costumbres alimenticias implican la base de la supervivencia, estas son, a menudo, lo más cuidado o lo último en cambiar dentro de un sistema cultural. Los siguientes relatos ilustran las formas en que las comidas mediaban la vida cultural y, en conjunto, ofrecían un panorama alimenticio que incluía la comida, la agricultura y los rituales. Estas descripciones etnográficas establecen una “filosofía pragmática que busca una solidaridad práctica en una comunidad viva” (Stoller, 1989: 141). De hecho, las costumbres alimenticias encarnan valores culturales altamente apreciados en torno a los cuales la gente se reúne tres veces al día.

Los siguientes panoramas alimenticios trazan eventos y lugares específicos, con la intención de evocar una sensación de hogar e identidad

otavaleña a través de olores, imágenes y sabores. El repertorio culinario otavaleño, incluyendo los cultivos nativos y no nativos, esboza limitaciones y posibilidades geográficas, ecológicas y agrícolas que contribuyen a los hábitos alimentarios. La discusión de Parsons sobre la producción agrícola en Peguche en 1940 ofrece un punto de referencia para medir el cambio. Mamá Rosa valoraba la comida como una fuente distintiva de poder y forma de conocimiento. Algunos otavaleños anhelaban sus comidas favoritas mientras estaban lejos de casa. Por último, este capítulo destaca el papel de la comida en el proceso ritual. A pesar de los cambios en Peguche desde la década de 1940, el ciclo anual sigue estando marcado no solo por las crisis de vida, sino también por los ritmos de la agricultura y el calendario ritual. Para los eventos festivos y trascendentales, muchas mujeres otavaleñas todavía hacían uso de todos sus recursos para preparar banquetes dignos de un rey. Particularmente en tales ocasiones, los alimentos representaban símbolos importantes que, como comenta Weismantel, encarnaban “cosas materiales que evocan una riqueza de significados condensados y ambiguos” (1988: 142). En este sentido, cuando mi amiga Paula y su familia hacían pan para el Día de los Muertos, reavivaban sentimientos de tristeza y alegría, los niños socializaban en actividades que involucraban todos los sentidos, y aseguraban la transmisión del conocimiento cultural a través de las experiencias táctiles y sensoriales. De este modo, la peregrinación anual al cementerio se suma a la imagen etnográfica sobre la centralidad de las costumbres alimenticias en la cultura, al mostrar cómo las relaciones de reciprocidad y respeto se extienden por medio de la ritualización de los símbolos culturales a través de generaciones, entre los vivos y los difuntos.



Una mujer otavaleña que contribuye a los ingresos de la familia ofreciendo delicadezas preparadas en su casa.

### Geografía, cultígenos nativos y no-nativos, dieta y etnicidad

Geográficamente, la región de Otavalo se encuentra en un valle interandino, salpicado de lagos. Se extiende desde el fondo del valle a unos 2 800 metros de altura, con tres picos volcánicos que se elevan por encima de los 4 300 metros. En las proximidades se encuentran las zonas subtropicales, ubicadas a los costados de ambas cordilleras a menor altitud. En lo que respecta a la agricultura, la topografía andina se destaca por sus diferentes niveles, tipos de suelos y orientaciones, los cuales determinan la cantidad de luz solar en las laderas dependiendo de la exposición. Estos factores contribuyen a un mosaico de microclimas, los cuales han creado nichos ecológicos únicos, adecuados para el crecimiento de diferentes cultivos.

Desde la época prehispánica, los agricultores andinos han usado sus conocimientos eco-agrícolas para cultivar una gran variedad de plantas adaptadas a microecosistemas específicos. Durante siglos, los agricultores han accedido deliberadamente a microzonas diferentes con el fin de producir e intercambiar productos que proporcionan una dieta variada y nutritiva (Murra, 1972; Brush, 1977).



Otavaleñas pelando maíz en Peguche, 1990.

En la época precolombina, Otavalo surgió como un centro comercial donde se llevaba a cabo el comercio agrícola y textil. Hoy en día los agricultores todavía siembran en sus campos más altos, allí donde el maíz no puede crecer, una multitud de raíces nativas, tubérculos, papas y legumbres. La cebada y el trigo, cultígenos traídos de Europa, fueron adoptados poco después de la conquista y se los cultiva en los flancos escarpados de la montaña y en los valles.

Los agricultores andinos siembran maíz, aquella comida omnipresente en la cocina cotidiana otavaleña, y también la más sagrada, por ser fundamental para la mayoría de los rituales en las latitudes intermedias, donde se concentran las poblaciones humanas. Ellos siembran conjuntamente maíz, fréjol y calabaza, las “tres hermanas” americanas originales que se complementan entre sí para lograr una fertilidad de suelo sostenida y duradera, ya que los fréjoles fijan el nitrógeno en el suelo, mientras que el maíz es responsable de su agotamiento. Además, el maíz proporciona un tallo por donde los fréjoles pueden subir<sup>1</sup>. Al mismo tiempo, la calabaza crece en vides extendidas que dan sombra con sus hojas enormes y ayudan a retener la humedad del suelo. Las semillas de calabaza son muy nutritivas y se utilizan para preparar salsas especiales. Adicionalmente, los aminoácidos combinados presentes en el maíz y las legumbres forman una fuente de proteína vegetal de mejor calidad para la nutrición humana. Los agricultores realizan cultivos intercalados de quinua y chochos a lo largo de sus parcelas para repeler a los insectos nocivos y añadir estas potencias nutritivas a su cosecha.

De acuerdo con la académica otavaleña Mercedes Cotacachi:

El maíz es un ser divino. Es un símbolo de fertilidad y abundancia. Desde la antigüedad, se vestían [mazorcas de maíz] como muñecas y las adoraban. Las mujeres dormían con ellas para asegurar la fertilidad [...] Para los kichwas, el maíz, al igual que todo lo encontrado en la naturaleza, tiene cualidades humanas: llora, habla, y siente dolor. El maíz no se reproduce, necesita del hombre. Para los andinos, la agricultura es el corazón de la vida (Cotacachi, 1986: 14-15).

A continuación Cotacachi describe la planta de maíz con características antropomorfas, incluyendo el tallo como su cuerpo, las hojas como sus brazos, las raíces como sus pies, la flor como su cabeza, y los nuevos brotes como su corazón. Se habla, de una manera afectuosa, de *milpa* (la planta entera de maíz)<sup>2</sup>, tal como si fuera un pariente lejano que requiere de amor

<sup>1</sup> Doy las gracias a un revisor anónimo por señalar esto.

<sup>2</sup> En México, *milpa* también se refiere a un campo o sembrío de maíz, tal como me lo indicó Peter Henderson.

y dedicación y que, con el cuidado adecuado, sería capaz de devolver esas atenciones. Esta relación familiar con el maíz subraya tanto el genuino afecto que sienten por esta planta como la responsabilidad con la realización de la próxima cosecha. Tal compromiso describe un espíritu de reciprocidad que vincula a los otavaleños unos con otros, con su paisaje, con otras especies y con el cosmos. Es un código para vivir.

El maíz y sus prácticas asociativas crean recuerdos sensoriales que incluyen sabores, olores y sonidos del campo y el hogar. El maíz tostado está presente en la mayoría de las comidas, y las variedades especiales marcan ciertas ceremonias rituales. El aroma, el sonido, el sabor y la textura se mezclan para crear bocados deliciosos. Mediante acciones repetitivas en las cocinas y campos a través de generaciones, el sustento físico y emocional se mezcla en un elemento central de etnicidad, un gusto que es importante incluso en aquellos casos de otavaleños que pueden tener vidas transnacionales lejos de su hogar.

El poeta otavaleño Ariruma Kowii escribe sobre el maíz:

Nos dicen también  
que cuando en el suelo  
encontremos botado  
un granito de maíz  
un muyu  
nos postremos ante él  
con reverencia  
lo tomemos con devoción  
como un padre o una madre  
a un hijo  
y que luego lo sembraremos  
para que crezca, madure  
y se multiplique  
que dejar morir un muyu  
es dejar que muera un runa...

(Ramón, 1993: 17)

En el poema de Kowii, el *muyo* (término kichwa para semilla) encarna una genealogía común que conecta a las generaciones humanas entre sí a través del tiempo y el espacio, las vincula con la germinación del maíz y con la tierra. Dentro de esta visión del mundo, un *runa*, o persona indígena, tiene una responsabilidad reverente en el ciclo agrícola y cósmico de cultivar y cuidar a las futuras generaciones, donde los límites entre *runa* y maíz se difuminan. Este ciclo involucra una compleja red de relaciones sociales y conocimientos especializados para sembrar, cultivar, cosechar y, en última instancia, preparar y compartir el alimento cultural alrededor del fogón en las cocinas del pueblo. Para los kichwas como Cotacachi, Kowii y otros, la agricultura constituye una interacción con lo divino y es parte de la esencia de la vida. El maíz es algo vivo que necesita del hombre para dar frutos. El trabajo en el campo da para comer y energiza lo sagrado. El mismo requiere de una sabiduría que incluye sensibilidad para conocer las estaciones y los estados de ánimo de la naturaleza, junto con mucho trabajo y una pizca de buena suerte.

A pesar de que las costumbres alimenticias y la cocina casera son reconocidas como elementos centrales e integradores de los sistemas culturales, de hecho, las fuerzas externas afectan en gran medida sobre lo que la gente ingiere. La globalización en la producción y consumo de alimentos tiene una influencia notable sobre lo que la gente cultiva, compra y come<sup>3</sup>. La conquista, la colonización y las condiciones económicas y climáticas inciden sobre la mezcla de culturas, la cual, a su vez, determina la nutrición, la salud, el acceso a la alimentación, la función social de la cocina y las identidades locales. La cocina es una especie de laboratorio para la expresión creativa y una plataforma para el cambio, donde las tensiones y los conflictos se representan a través de la elección de alimentos y sus significados. Los procesos transculturales son fácilmente discernibles en las nuevas recetas, por lo que los cocineros con inventiva logran adaptar nuevos ingredientes a su repertorio culinario. Los cam-

3 Deborah Barndt (2002) y Sidney Mintz (1985) escriben sobre la globalización de los tomates y el azúcar, respectivamente, y aportan a la comprensión de la importancia de los alimentos en las economías políticas. El estudio de Richard Wilk (2006) sobre alimentos en Belice demuestra cómo el colonialismo, la globalización y la cultura de consumo están interconectados.

bios en las costumbres alimenticias reflejan las capacidades diferenciales para la reformulación de ideas y prácticas sobre lo esencial de la vida. Las costumbres alimenticias tradicionales se encuentran con retos cada vez mayores para responder a las economías políticas internacionales, que han inundado los mercados locales con productos agrícolas subsidiados provenientes del exterior, mientras que los anuncios en los medios de comunicación intentan convencer a los consumidores locales de adquirir alimentos procesados.

La cocina tradicional ecuatoriana refleja una rica diversidad de culturas, geografía e historia, e incluye cocinas autóctonas de la América precolombina fusionada, en diversos grados y en diferentes momentos, con cocinas importadas de Europa, África y Asia. Mientras que los conquistadores españoles introdujeron sus propias tradiciones culinarias en los pueblos originarios de América del Sur, los ingredientes indígenas también cruzaron el Atlántico y cambiaron las cocinas del Viejo Mundo –traten de imaginar a Italia sin el tomate o a Irlanda sin la papa<sup>4</sup>–. Los cultivos del Nuevo Mundo incluyen una multitud de variedades de papas y otros tubérculos, maíz, fréjol, calabaza, así como también cacao, pimientos picantes (“aji” en Ecuador), guayabas, camote, mandioca (yuca), tomates, aguacates, nueces, quinina, vainilla, papaya, pavos, cuyes y llamas. Es difícil imaginar al resto del mundo sin estos productos, al igual que es difícil imaginar una cocina andina sin cebada, trigo, plátanos (los plátanos ecuatorianos representan el 25% de la producción mundial), azúcar, arroz y otros productos.

Algunos platos que son emblemáticos de una cocina en particular representan también procesos transculturales *por excelencia*. Podemos considerar la máchica en la zona norte de los Andes, una cebada tostada y molida finamente que se sirve frecuentemente en los hogares indígenas. La cebada es un cultivo del viejo mundo que se remonta a los inicios de

4 “Fue recién en 1535, cerca del lago Titicaca, en el sur de Perú, que los europeos –los conquistadores españoles– dijeron haber visto por primera vez este tubérculo que había sido domesticado por los indios andinos miles de años antes. En su *Crónica del Perú*, Pedro Cieza de León escribió la que posiblemente es su primera descripción. ‘[...] Las raíces [...] son del tamaño de un huevo, más o menos, algunas redondas y algunas alargadas; son de color blanco y morado y amarillo, harinosas raíces de buen sabor, un manjar para los indios y un plato delicado, incluso para los españoles” (Popenoe et al., 1989: 23).

la agricultura en el Creciente Fértil. Debido a que la planta crece bien en ambientes fríos y en altitudes elevadas, la cebada se convirtió en un alimento básico en los Andes luego de su imposición por los conquistadores españoles, deseosos de cultivar sabores de casa y abrir nuevos mercados. Sin embargo, los andinos nativos crearon nuevas recetas y formas de procesar y consumir la cebada. Actualmente, por ejemplo, la máchica es un alimento casero para muchos kichwas. Se sirve comúnmente en el desayuno o como refrigerio, es fácil de transportar, y no se echa a perder con facilidad. También se puede preparar en forma de una papilla espesa cuando se le añade al agua hervida, con panela y, en ocasiones, con frutas de temporada. A través de la larga historia cultural de la cebada y la compleja economía política mediada por la conquista y la colonización, su sabor se relocalizó en los Andes y tomó un nuevo significado como comida casera. La máchica, de manera concisa y útil, incorpora los resultados imaginativos de las fuerzas transculturales. De acuerdo con Mary Weismantel, también es aquello a través de lo cual los nativos en Zumbagua (una comunidad andina en la provincia de Latacunga, al sur de Quito) se autoidentifican –“nosotros, los que comemos máchica”, en contraste con la sociedad blanca-mestiza—. Además, para los habitantes de Zumbagua que viven a una altitud por encima de los límites ecológicos para el cultivo del maíz, el consumo de cebada cultivada por ellos mismos representa hospitalidad y continuidad cultural –“un símbolo cultural central que le calienta a uno” (Weismantel, 1988: 161)–. La máchica es fundamental para su identidad cultural y para su nutrición diaria, aunque sus orígenes se encuentren en el Viejo Mundo.

Con respecto a las costumbres alimenticias en Peguche, en 1940, Parsons comenta:

Noviembre es el tiempo principal para la siembra. En este mes se siembra maíz, fréjol, quinua, calabazas, trigo y cebada. Los indígenas prefieren la cebada al trigo para sembrar en sus pequeñas parcelas. Las papas se siembran en julio o agosto, y de acuerdo a los locales, en varias otras ocasiones. Un campo grande de papas junto al terreno de José Lema se sembró en febrero.

La cebada es el primer cultivo en madurar, el segundo es la quinua, ambos en marzo, y las papas comienzan a aparecer en el mercado. Las calabazas también maduran. En abril aparecen las habas y el maíz dulce<sup>5</sup>, y se reúnen las hojas de maíz (*sara-panga*) para forraje. Los pequeños fréjoles de colores diferentes maduran en junio, y en ese momento se da una segunda cosecha de quinua. La gran cosecha de maíz (blanco, amarillo, rojo, negro, moteado) y morocho (duro, fuerte), un maíz duro blanco (de dos variedades), es en agosto, y en agosto, también, se cosecha el trigo (1945:18-19).

A lo largo de mi residencia en Peguche, en la década de 1990, los agricultores rediseñaban deliberadamente el paisaje con cada estación del año, no muy distinto a lo que Parsons describió. El efecto mosaico cubriendo las laderas escarpadas era impresionante e incluía la rotación de los campos sembrados de maíz, papas, habas, quinua, trigo, guisantes, chochos y cebada. Cada rotación marcaba acciones específicas relacionadas con el trabajo y múltiples otras variables, como la tenencia de la tierra, las responsabilidades sociales, el calendario ritual, las cosechas potenciales, las preferencias alimentarias, los valores de los productos básicos y los ingresos. En gran medida, la base de subsistencia del pueblo de Peguche todavía era la agricultura, y en la superficie, la aldea se asemejaba a lo descrito por Parsons, una “comunidad basada en el comercio, el tejido y las labores agrícolas” (Parsons, 1945: 32), aunque durante mi permanencia allí, las actividades del pueblo se inclinaban hacia lo primero. La agricultura, el tejido y el comercio son actividades fundamentales que la gente sigue combinando para poder subsistir, y como parte de esa estrategia, muchas familias tienen por lo menos un miembro que emigra de manera temporal o permanente. Luego de la época de Parsons, la implementación de electricidad, escuelas y otras infraestructuras básicas continuaron transformando al pueblo. Además, el acceso a los medios de comunicación globales, mayores recursos financieros, viajes, el turismo y los cambios demográficos –de 122 casas en el tiempo de Parsons a 390 en 1993<sup>6</sup>– han causado grandes transformaciones y ejercido presión sobre la gestión de la tierra.

5 De la nota al pie de Parsons: *tierno* [sic], una mazorca blanca de grano llamada *choclo*, a diferencia del *maíz* y el *morocho*.

6 Encuesta de Kyle de 1993 (s.f.).

Peguche muestra muchos de los accesorios de una sociedad de consumo, incluyendo autobuses, camiones, vehículos deportivos utilitarios, televisores, DVD, computadoras, ropa de moda, hoteles y edificios de concreto de dos y tres pisos que alojan tiendas, talleres, y hogares. Sin embargo, lejos de que todos los pegucheños compartan altos niveles de vida, muchos de ellos trabajan largas horas en el taller o en el terreno de algún otro.



Volcán Imbabura flanqueado por campos de cebada en Peguche.

De acuerdo con algunos de mis amigos otavaleños, *las cosas finas* son aquellos alimentos tradicionales que definen los principios básicos de una mesa suntuosa. Laura y sus hermanas identificaron el tostado (maíz tostado), mote (maíz blanco), chochos (altramuces), papas y ají (chile) como la comida otavaleña perfecta. Estos elementos sabrosos determinan la “finura” de una comida, aunque me indicaron que, por ejemplo, las arvejas o las habas podrían sustituirse por chochos. Estas mismas mujeres se apresuraron a señalar que

era inusual que todos estos alimentos se preparasen en un hogar contemporáneo. Si bien el tostado y las papas siempre están presentes en el almuerzo, el mote y los chochos requieren de mucho trabajo para ser cocinados y se preparan solo en ocasiones especiales (aunque se los vende en el mercado o en la calle). Las cosas finas representan una excelente fuente nutricional, donde los granos se complementan con las legumbres y forman una proteína completa de origen no-animal. También representan una mesa “fina” de comida casera, la misma que los otavaleños anhelan cuando se encuentran lejos de casa, y que ayuda a calmar el alma y nutrir el cuerpo. Por otra parte, estos alimentos son símbolos culturales de la tradición.

### El poder de la alimentación según Mamá Rosa y el cambio en Peguche

La memoria del *indio* es más fuerte que la memoria de los blanco-mestizos debido a los alimentos que comemos. Nosotros comemos los granos directamente de la tierra: *morocho con sambo* (maíz con calabaza), cebada, ají, chochos, habas, arvejas frescas o secas, todos buenos alimentos para el cerebro, para la cabeza. Mi madre sabía cocinar buena comida ecuatoriana. Mi padre no me dejaba cocinar. Yo era inteligente, y él me enseñó todo.

Cuando yo era una niña, de tan solo ocho años, nosotros nos sentábamos a comer en una mesa pequeña. Mi madre nos servía los alimentos en una olla grande de barro. Comíamos una gran cantidad de col. Pero lo que más comíamos era maíz tostado, mañana, tarde y noche. No comíamos nada que saliera de latas o cajas. En mi juventud no había escuela. Fue el alimento el que nos ayudó y nos hizo inteligentes. Más adelante, el Comisionado, el mejor abogado en Otavalo, vino para que le aconsejara. Yo no sabía leer, pero le aconsejé sobre cuestiones jurídicas (Entrevista a Rosa Lema, 1993).

Los recuerdos de infancia de Mamá Rosa sobre sus experiencias en el campo y la cocina son vívidos y sensuales. Ella atribuye a su pragmatismo el hecho de conocer la “buena comida [autóctona]”, que también era una fuente de inteligencia y claridad<sup>7</sup>. Ella reconoce que lo que comía cuando niña mejo-

<sup>7</sup> Recuerdo que los vecinos me dijeron que los fréjoles fava o habas son “alimento para el cerebro” y son necesarios para aumentar el rendimiento de sus hijos en los exámenes.

ró sus capacidades, las cuales desarrolló y fueron buscadas por extranjeros poderosos. La rica mezcla de comidas que describe todavía alimenta y mantiene a muchos otavaleños en sintonía con su entorno físico y social. Los alimentos continúan transmitiendo significados, nutriendo al organismo, y, en términos tradicionales, constituyen una guía para la organización de la vida. Tal herencia culinaria se basa en prácticas agrícolas. Y de acuerdo a Mamá Rosa, los granos cosechados directamente de los campos proporcionan una ventaja a los otavaleños. Ella describe cómo su visión del mundo está mediada por los alimentos, la emoción y el trabajo de (en su mayoría) los agricultores de subsistencia. Ellos se ayudan unos a otros en momentos de labor intensa a través de las mingas, que son redes de cooperación mutua en la vida social tradicional de los Andes. Además, con quién uno comparte la comida y lo que uno termina por comer giran, en gran medida, en torno a las relaciones recíprocas. Poner comida sobre la mesa reúne a la gente y refuerza los valores y las relaciones mucho después de que la comida ha sido digerida. Parsons ilustra esto en su descripción de los sabrosos regalos que Mamá Rosa recibió después del nacimiento de su tercer hijo, varios días después de su llegada a Peguche, en 1940. “Ahora llega otro visitante, Antuka Cotacachi, la tía que vive en Quinchuquí. Es su visita formal después del nacimiento de Matilde<sup>8</sup>, y ella le ha traído a Rosita, quien es la hija de su hermana, un pequeño regalo de panecillos y cebada en una cesta grande” (Parsons, 1945: 162).

Aun en la vejez, Mamá Rosa estaba llena de vigor y de ideas con respecto a la vida del pueblo. Ella ayudó a sus hijos adultos y nietos a organizar negocios en el sector de la producción en Peguche y las comunidades vecinas, se mantuvo al tanto de la política local, y continuó con sus queridos proyectos de agricultura. Su principal lugar de residencia era la misma casa de paredes de barro que Parsons frecuentó en 1940 y 1941, la cual Mamá Rosa prefería a las casas comparativamente lujosas de sus hijos en Otavalo y Quito. Aunque ella disfrutaba de la vida del pueblo y de asistir cuando fuera necesario en los negocios de sus hijos y nietos, eran la tierra y sus animales de granja los que parecían ofrecerle el mayor placer. Mamá Rosa

<sup>8</sup> Las visitas después del parto eran habituales en el Perú incaico (Garcilaso I: 305). (Esta nota se encuentra en la etnografía original de Parsons (Parsons, 1945: 162).

siempre fue capaz de organizar equipos de trabajo de un momento a otro, un claro testimonio de sus habilidades para crear redes.

Su casa no era lujosa. El agua llegó a su hogar a mediados de la década de 1990 y no había más que un grifo. Dentro del corredor se podía observar unas mazorcas de maíz que colgaban de las vigas para futuras comidas. En el rincón había dos polvorientos telares sin utilizar (casi como monumentos de un pasado ilustre). En el pasillo, al aire libre, se realizaban los quehaceres diarios, incluyendo la criba y limpieza de la quinua; la clasificación de las cosechas mediante la separación de las mazorcas en montones para semillas, consumo humano, comercio y forraje para animales; el pelado del maíz; la alimentación de diversos animales domésticos; y la preparación de comidas (entre otras cosas). Sea cual fuere la temporada, su huerto de rigor estaba sembrado con coles, cebollas y hierbas a lo largo del patio, junto al chiquero y el corral para pollos y pavos.

Mamá Rosa dependía de la ayuda de su familia e hijo adoptivo, y viceversa. Gregorio Panama provenía de una familia sin bienes materiales en Peguche y Mamá Rosa lo tomó bajo su cuidado cuando él era niño. Estaba casado y tenía tres hijos. Ellos ayudaban y vivían con Mamá Rosa. Ella me dijo que él era su hijo y ella lo trataba como a un pariente necesitado. “Yo he tomado a tantos niños bajo mi cuidado”, dijo, “todo el mundo sabe lo buena que soy y es por eso que me aman”. Sus relaciones fueron lanzadas como una gran red y tocaron a distintos niveles de la sociedad, y siempre fueron utilizadas a su favor. Nunca le faltaba un equipo para que la asistiera en el arado, la siembra, la cosecha y el procesamiento de los cultivos. También podía tomar pedidos junto a sus socios de negocio, para enviar artesanías previa solicitud de sus parientes en Otavalo, Quito, Estados Unidos, Europa y Canadá.



Corredor de la casa de Rosa Lema.



La calle principal en Peguche.

Aquellos elementos tradicionales, muy comunes durante la visita de Parsons, como los techos de paja que una vez cubrieron casi todas las viviendas, prácticamente han desaparecido<sup>9</sup>. Sin embargo, los cultivos que Parsons describió en 1940 todavía se siembran hoy en día, si bien en parcelas más pequeñas, debido al crecimiento poblacional y a la división de la tierra entre los miembros de las familias. De hecho, la sed de tierras que se experimentó a principios del siglo XX (Salomon, 1981: 441) es aun más aguda hoy en día, debido a las presiones poblacionales y a la disponibilidad de mayores activos en efectivo. Los resultados de una encuesta dirigida por David Kyle en 1993 indican que el 95% de la población de Peguche tenía menos de una hectárea (2,47 acres) de tierra. La mayor parte de esta tierra se utilizaba en la producción de alimentos para consumo familiar: el 35% de los hogares encuestados poseían tierras fuera de la comunidad y el 92% quería más tierra para cultivar. Es más, mientras que el 61% citó la falta de capital como un impedimento para la adquisición de más tierras, el 21% consideró la escasez como un obstáculo importante para la obtención de tierras adicionales. Todas las familias creían que era su obligación dejar algo de tierra a sus hijos –por lo menos ese era el ideal en términos tradicionales–. Por último, como consecuencia de la escasez y del influjo de capitales ganados en el extranjero, los precios de las tierras se dispararon. Las familias dependían de múltiples emprendimientos económicos para cubrir sus necesidades, y muchos operaban estrategias económicas diversificadas utilizando el flujo de dinero local y extranjero para manejar sus hogares. Esto significaba que las costumbres alimenticias incluían cada vez más viajes al mercado para adquirir artículos preparados y especializados, carnes u otros víveres, a medida que los ingresos aumentaban y los gustos se desarrollaban.

En varias ocasiones oí hablar de familiares que volvían del extranjero y llamaban para dar detalles relativos a su llegada, y luego solicitaban con urgencia que se prepararan ciertos platos para darles la bienvenida. En este sentido, cuando el nieto de Mamá Rosa llamó a casa justo antes de regresar de una estadía en Europa, en 1992, dio instrucciones a su madre para que

<sup>9</sup> Ver Colloredo-Mansfeld (1994) para una descripción detallada de los cambios en la arquitectura y los patrones de consumo en la región.

preparase calabazas, coles y papas de la granja en Peguche, quería disfrutar de su primera comida en casa. En contraste, los inmigrantes otavaleños en Nueva York alardeaban de que podían encontrar comida realmente “buena” en Queens y que el mote recién preparado era digno de un largo viaje en metro. Ellos comentaron que en ocasiones especiales incluso podían servirse un cuy asado y revivir los gustos intensos de las celebraciones y del hogar.

Así como los otavaleños anhelan probar sabrosos bocados a su regreso, es habitual que cuando despiden a sus familiares en el aeropuerto lleven manjares envueltos en tela para dejar un “buen sabor” en sus paladares, evocando, de esta manera, recuerdos positivos del hogar mientras viajan. Los otavaleños que viven transnacionalmente e incluyen comidas familiares en sus dietas hacen que la migración sea más apetecible, literal y figurativamente, y que estar lejos de casa sea más fácil de sobrellevar.

#### **Peguche, 1940-1964: la historia de vida de Luz**

La historia de vida de Luz permite comprender lo que significaba para una chica llegar a la madurez y casarse en el tiempo de las reformas agrarias de 1964. Su historia también es especial en el sentido de que su clarividencia espiritual jugó un papel decisivo en la compra de tierras por parte de su familia. Aunque única, la vida de Luz siguió los contornos comunes a las vidas de muchos otavaleños en la segunda mitad del siglo XX, y por lo tanto ofrece una visión de género del período de transición entre el análisis de Parsons y el mío. Su vida también proporciona ciertas perspectivas acerca de las costumbres alimenticias de Peguche con respecto a la tierra, la agricultura, el parentesco, los roles de género y el poder de la religión sincrética.

Luz, de contextura delgada y una estatura de menos de metro y medio, era una de las personas más fuertes y trabajadoras que jamás conocí. Siempre teníamos algo que hacer cuando yo la visitaba; ya sea pelar maíz, clasificarlo, alimentar los animales, clasificar las papas, traer agua, o hacer algo en los campos o la cocina. De ella aprendí que “sentarse y charlar” es una construcción cultural fuera del ámbito de la mayoría de personas

trabajadoras de Peguche. Tuve cuidado de compensar el tiempo que ella me brindaba con regalos, como brindarle fruta fresca o servir como escribano durante los años que una de sus hijas vivió en Estados Unidos. Nos hicimos buenas amigas a través de los años, en parte porque mi hijo tenía la misma edad que uno de sus nietos y les gustaba jugar juntos. No tardé en aprender que ella tenía una inquebrantable devoción a la Virgen María y que esta última constituyó una fuerza fundamental a lo largo de su vida.

El siguiente relato reúne varios acontecimientos de la vida de Luz. La narrativa se basa en las notas de campo y los recuerdos de actividades que realizamos juntas, y combina anécdotas compartidas por Luz con momentos que yo pude observar durante casi una década. Ella vivía cerca de nosotros, en la misma calle, y tenía un pozo profundo que aportaba un suministro continuo de agua limpia cuando todo lo demás fallaba. Afortunadamente pude tener acceso al agua de ese pozo en épocas de necesidad, gracias a la ayuda de una cuerda de veinte metros, un balde y mis músculos. Como vecinas, podíamos depender una de la otra en asuntos tales como la amistad, pequeños favores y conocimiento sobre ciertos puntos de interés. Así, durante cientos de horas de conversación y por el hecho de hacer cosas juntas, pude conocer algunos de los fascinantes detalles de su vida, los mismo que servían para ilustrar los ritmos de la vida rural marcados por las fuerzas globalizadoras en la segunda mitad del siglo XX.

Luz se despertaba cada mañana a las cinco, cuando el rubor del alba apenas insinuaba un nuevo día. Se vestía en la oscuridad, poniéndose el suéter de lana que su hija le había enviado de Estados Unidos y fajaba sus faldas para luego protegerse del frío de la mañana con un chal y un pañuelo en la cabeza. Por lo general, su nieto seguía durmiendo mientras ella buscaba a tientas cómo salir del dormitorio. A continuación abría la puerta de madera del patio que daba a la cocina, donde era recibida por los chillidos de los cuyes que salían corriendo hacia los rincones oscuros bajo el mostrador. De forma rutinaria, reavivaba el fuego de la cocina y ponía la tetera encima. Luego, barría los excrementos de los cuyes que se encontraban bajo la paja en la esquina y los llevaba al campo adyacente, donde servían como rico abono para el huerto sin sembrar. Bajo el frío

del cielo, al amanecer, la montaña Cotacachi perfilaba el horizonte con una nueva corona de nieve teñida en rosa por breves instantes<sup>10</sup>. Casi siempre, si se encontraba bien, Luz iba a la acequia y cortaba la hierba que crecía a un costado, luego la ataba sobre su espalda y regresaba a la cocina, donde la colocaba en una esquina, sobre el suelo, para que pudieran comer sus cuyes, que chillaban de alegría al ver su alimento. Su té burbujeaba en lo que quedaba del fuego. El aroma picante de la canela flotaba en el ambiente. Se servía una taza, agregando grandes cucharadas de azúcar. Luego tomaba la bebida rápidamente y comía maíz tostado del día anterior. Podía escuchar el primer autobús traqueteando por la colina camino al pueblo, y esto la hacía apurar. Ella nunca se perdía la misa de las 6:30 a.m., sobre todo desde la muerte de su marido, ocurrida diez años atrás. Para entonces su nieto ya se había levantado y vestido, y corría rumbo a la casa de sus padres, ubicada a varias cuadras de distancia, mientras ella subía al autobús.

Al ingresar a la iglesia todo estaba en silencio. Cada día Luz encendía una vela a la Virgen, y en los días sagrados llevaba comida a la tumba de su marido, en el cementerio, y conversaba con él. Ella me decía que esto lo mantenía vivo en su corazón. Me contó que muchas veces, mientras esperaba que comenzara la misa sentada sobre el banco de madera, sentimientos y recuerdos del pasado venían a su mente. Ella describió el *déjà vu* que sintió en repetidas ocasiones al permanecer sentada allí, recordando su niñez, cuando las tareas de cada día parecían interminables. Luz había pasado la mayor parte de su infancia en algo muy cercano a un estado de trance producido por los movimientos repetitivos de hilar la lana. La mayor parte de su infancia la pasó día tras día en un pasillo de paredes de barro que exhalaba una humedad que llegaba hasta sus huesos. Ella me relató que el olor penetrante de la suave lana cardada le recordaba a las historias de su abuela sobre las praderas vibrantes ocultas en el interior de la montaña, donde las ovejas y llamas hablaban kichwa junto a las deidades nativas y los personajes de la alta reputación. Luz pasó la mayor parte de sus horas hilado y nunca asistió a la escuela. Por el contrario, su juventud temprana

<sup>10</sup> La leyenda local cuenta que cuando la montaña Cotacachi se espolvorea con un nuevo remolino de nieve, significa que su amante, la montaña Imbabura, la visitó durante la noche.

fue consumida por los movimientos de ida y vuelta, tirando y aflojando el hilo, una y otra vez, mientras su tío pisaba los pedales y cambiaba la urdimbre en el telar español situado en la esquina adyacente. Turuc, turuc, pum, pum, pum, hacía el telar. El taller de su padre se especializaba en la confección de telas de color azul oscuro que se utilizaban para hacer faldas y ponchos indígenas. Los tejidos eran muy apreciados y el taller tenía pedidos de sobra. El padre de Luz, *taita* Manual, viajaba una vez al año a Venezuela para vender telas, mantener relaciones comerciales y ganar un poco de dinero extra. Por lo general, él se ausentaba durante el mes en que su familia se veía obligada a realizar la cosecha para el dueño de la hacienda a cambio del permiso para vivir en la tierra.

Luz me contó que esperaba con ansias el mes de la cosecha, pero únicamente hasta que esta empezaba. Ella acogía con agrado el cambio en la monotonía de hilar todo el día, pero la alegría de estar al aire libre y socializar con otros aldeanos se desvanecía rápidamente por el volumen e intensidad del trabajo. Era la única vez que el dueño venía con sus ropas de lujo y coches desde Quito. Sus capataces estaban bajo una presión extra para complacerlo, y él no vacilaba en abusar de ellos. Su obligación era llevar a cabo las cosechas y no disgustar al hacendado. Todo el maíz y forraje tenía que ser cosechado, cortado y almacenado. Los capataces gritaban y amenazaban con desalojos y azotes para así lograr que los aldeanos llevaran sus fuerzas al límite.

Luz relató que incluso cuando joven encontró refugio de las tribulaciones de la vida diaria en su devoción por la Virgen y en los viajes semanales a Otavalo para asistir a misa. El hecho de poder ver las cosas y de ser vista constituía toda una excursión festiva. Dentro de la iglesia, el vestido de la Virgen y su rostro dulce y sereno le recordaban a Luz de los espíritus que vivían al pie de las colinas, sobre los cuales había escuchado tanto de su abuela y con los cuales soñaba despierta mientras hilaba. Las palabras que el sacerdote pronunciaba en latín eran incomprensibles para Luz, que en aquella época solo hablaba kichwa, pero la música, los gestos, las velas y el incienso alimentaban su imaginación y nutrían su devoción.

Luz explicó la forma en que los domingos rompían la monotonía de la vida diaria. Ella se levantaba a las cinco, como de costumbre, pero en lugar

de ir a trabajar, llevaba a sus hermanos menores a bañarse en la acequia profunda ubicada en las inmediaciones. Respecto a la cocina, los domingos traían consigo sonidos y olores festivos, incluyendo el estallido del maíz tostado. Luz describió la forma en que ella solía sentarse junto al fuego en un pequeño banco de madera tallado a mano, a solo centímetros del piso de tierra. Una vez allí agitaba el maíz tostado mientras su cabello, que le llegaba hasta la parte posterior de sus rodillas, se secaba con el calor del fuego. Luego arreglaba el grueso pelo negro de su hermana y le hacía una apretada cola de caballo envuelta en una correa para luego trenzar el cabello de su hermano mayor. Los domingos, toda la familia se ponía sus mejores trajes, limpios y planchados. Luz llevaba una blusa bordada con volados y faldas largas atadas a la cintura con un cinturón de color. Alrededor del cuello, ella utilizaba diez sartas de cuentas de oro, y en las muñecas, las numerosas pulseras de coral que habían pertenecido a su abuela (me indicó que todavía usaba esas mismas pulseras décadas después.) Las prendas exteriores usadas por las mujeres y las niñas consistían en bufandas y chales oscuros, mientras que los hombres vestían ponchos y sombreros oscuros de fieltro. Luz y su familia parecían un grupo apuesto y orgulloso al salir del pueblo, mientras caminaban por las vías del tren hacia la ciudad.

Luz dijo que la caminata, aunque consistía de cinco kilómetros, no era un problema. El enfrentamiento con el guardián de las piscinas de Neptuno era lo que les hacía perder el tiempo en algunas ocasiones. Al menos un domingo al mes, dijo, la escena se llevaba a cabo en los límites del pueblo, allí donde había sido construida una cruz gigante en la ladera de la montaña que se elevaba muy por lo alto. Ahí, a la izquierda de las vías del ferrocarril, por donde ellos pasaban, se encontraba el santuario de la Virgen de Monserrat, una magnífica estatua colocada al interior de una cueva que también era la fuente de un agua burbujeante que brotaba a raudales<sup>11</sup>. El manantial llenaba las piscinas adyacentes, a las cuales estaba prohibido el ingreso de los indígenas. El problema radicaba en que las piscinas debían ser calentadas, y el encargado de las mismas había ideado una manera para realizar esta tarea sin ningún trabajo de su parte. El tono

11 Ver Sherbondy (1992) para más información sobre el simbolismo del agua, los manantiales y las cuevas en las culturas andinas tradicionales.

de Luz tenía vestigios de dolor y rabia cuando me contó cómo este hombre esperaba entre las sombras con una jauría de perros feroces. Se sentía el terror en su voz al recordar las muchas veces que este individuo, apestando a alcohol, perseguía a sus padres con un bastón. Él le quitaba el sombrero a su padre de un golpe en la cabeza, le arranchaba la bufanda a su madre y no permitía que recuperaran sus artículos hasta que no cortaran leña y barrieran. En esas ocasiones, él no los dejaba pasar con sus pertenencias hasta que no hubieran cortado una pila de leña y barrido el patio. Por lo general transcurría una media hora antes de que ellos logaran recuperar el sombrero y la bufanda, y la familia, aunque humillada, se encontraba intacta mientras avanzaba camino a la iglesia.

Luz decía que siempre era un alivio encontrarse finalmente en la iglesia, al abrigo del brillante sol ecuatorial. Cuando niña tenía fascinación por aquella Virgen tallada de trajes majestuosos que se encontraba en el nicho a la izquierda del altar mayor. Si llegaban temprano, Luz se sentaba en el duro banco de madera entre sus hermanos, y si llegaban tarde, en el frío suelo de mármol. Ella disfrutaba del aroma de incienso y velas de cera perfumadas que provenía del magnífico altar de oro, junto a los olores familiares de bebés lactando y de maíz tostado envuelto en tela para apaciguar el hambre. Luz me dijo que el rostro de la Virgen había sido para ella como el de una madre y mejor amiga, y que en repetidas ocasiones la Virgen se le apareció en sueños. De hecho, recordó cómo la Virgen había sido un presagio de lo que vendría en su vida. Por ejemplo, cuando Luz era una adolescente, la Virgen se le apareció en el pasillo donde hilaba y le anunció que se casaría.

A Luz le encantaba contarme sobre su fiesta de bodas, una celebración que duró cinco días. Esta había sido la única ocasión en su vida en que *no* tuvo que trabajar. Amigos y parientes trajeron quintales de maíz y papas que fueron apilados en montones gigantescos en el pasillo. Además, sus padres recibieron pollos y cuyes como regalos. Con la ayuda de la gente, se preparó un banquete que duró casi una semana. También mataron a un cerdo para la fiesta e hicieron todo lo posible para garantizar que los invitados estuviesen contentos, ya que estaban agradecidos de no estar solos en esta ocasión especial. El aroma de la carne, proveniente de la cocina, se

pudo percibir por días, y todos comieron grandes porciones de la misma en cada comida. Además, la fiesta incluyó montañas de mote humeante, papas, arroz con maní, semillas de calabaza y salsas de ají picante preparadas a la perfección. Luz me explicó que después de que los padrinos, músicos y ancianos bendijeron al novio y a la novia, el banquete se sirvió a todo el mundo.

Luz me contó con orgullo que el punto culminante de la boda fue el baile y la música, interpretada con violín y arpa. Su pie zapateaba al describir el ritmo de los *sanjuanitos*<sup>12</sup>, que latía a través de su baile. Recordar aquellas melodías exuberantes alegraba su sonrisa. Ella se refirió al violín que, con sus sonidos estridentes, se escuchaba sobre el zumbido de las conversaciones, mientras que el arpista acariciaba la melodía y marcaba los ritmos tocando las partes huecas como un tambor. Al amanecer del tercer día de la boda, Luz y Miguel, junto a ciertos invitados selectos, fueron hacia la fuente del pueblo, ubicada en el bosque. Allí, a la luz del alba, los músicos lavaron los pies, manos, brazos y rostros de la novia, el novio y sus padrinos de boda, con una mezcla de agua de manantial y pétalos rojos y rosados entrelazados con ortigas. Las sensaciones –dulces y suaves, amargas y ásperas– sugerían lo que vendría a futuro en su matrimonio. Los ancianos hicieron bromas acerca de la vida conyugal mientras la pareja cruzaba el umbral hacia la adultez<sup>13</sup>.

12 Una forma musical típica de los otavaleños nativos, que se caracteriza por ritmos y melodías repetitivas. El género toma su nombre de San Juan, cuya festividad se celebra el 24 de junio. De acuerdo con la evidencia arqueológica y etnohistórica, el festival tiene sus raíces en los ritos precolombinos del solsticio de verano, que están, a su vez, vinculados a la cosecha. En el Otavalo actual, la fiesta llega al final de la cosecha y al comienzo del verano, que es seco y ventoso. Las fiestas de San Juan, las más importantes del año, activan la memoria colectiva y refuerzan la cohesión étnica. De acuerdo con un músico anciano, “los *sanjuanitos* son como un mensaje de nuestros antepasados” (D’Amico, 1999).

13 Ver *¡Ay Taquigu!* (*Oh, querido músico*), una etnografía visual de una boda tradicional, que también examina los cambios en la composición de la música tradicional (D’Amico y Muenala, 1992), y la descripción de Parsons (1945: 56-58).



Otavaleñas sirviendo chicha en la celebración de San Pedro en Peguche, 1990.

Miguel era diez años mayor que Luz cuando ella se fue a vivir con él en casa de sus padres. Ella se sentía afortunada por llevarse tan bien con la madre y hermanas de su esposo. Con el nacimiento de Pablito, sus actividades de la niñez se convirtieron en un recuerdo lejano. Luz no había hilado ni una sola vez desde que se fue de casa. De la noche a la mañana se había convertido en agricultora. A través del trabajo pesado que implicaba el hilar en casa de su padre, había adquirido la disciplina necesaria para realizar prácticamente cualquier cosa. Para Luz, trabajar en una familia de agricultores era algo mucho más agradable que su vida anterior en ese húmedo corredor del taller de su padre. Luz disfrutaba de estar al aire libre a través de las estaciones, sobre todo cuando, durante sus embarazos, caminaba a diario por los campos recién sembrados para ayudar a germinar a las semillas. Ella relató que encontrarse en presencia de las montañas, el cielo y los campos era como vivir un sueño de su infancia.

Luz y Miguel trabajaron infatigablemente y sus tierras dieron buenos frutos. Ellos vendían las cosechas excedentes, ahorraban dinero y hasta

podieron darse el lujo de un viaje, o más bien una peregrinación, para ver a la Virgen del Cisne en Colombia. Fue allí, mientras dormían en una estera dentro de un convento, que la Virgen apareció nuevamente en los sueños de Luz. Ella le dijo que debía regresar a su hogar rápidamente ya que el hacendado a quien ellos habían intentado comprar las tierras durante años, desde la aprobación de la reforma agraria<sup>14</sup>, estaría allí el día siguiente. Cuando Luz llegó a su casa, se enteró de que el dueño de las tierras había, finalmente, acordado venderles una parcela. Ella atribuyó tal buena fortuna a la intervención de la Virgen. Aunque su peregrinación al santuario ubicado al sur de Colombia, en 1966, había requerido de un sacrificio –la pareja viajó en un bus destartado, estuvo alejada de su familia y sus tierras durante dos días, llevó su propia comida, y se alojó en el convento, donde durmieron en esteras sobre el piso– fue entonces cuando la Virgen se pudo comunicar directamente con Luz. Gracias a ese mensaje, la pareja podría entregar a sus hijos la mejor herencia posible: la tierra.

<sup>14</sup> Según Selverston-Scher, “La Ley de Reforma Agraria [de 1964] es considerada por los analistas como un punto de inflexión en la política indígena, ya que cambió radicalmente la estructura social rural de Ecuador. El sistema de peonaje en las haciendas por deudas (huasipungo), la versión ecuatoriana de la agricultura por contrato laboral, fue declarado ilegal. Sin embargo, aunque los trabajadores fueron liberados del trabajo no remunerado, perdieron el acceso a los pastos y los bosques de los hacendados. Algunos argumentan que los trabajadores agrarios, en su mayoría indígenas, sufrieron económicamente, ya que perdieron el acceso a la tierra que habían usado para la agricultura de subsistencia. Al mismo tiempo, la reforma dio inicio a un crecimiento dramático de la organización indígena” (Selverston-Scher, 2001: 36). Cabe señalar que el huasipungo no era, estrictamente hablando, un sistema de servidumbre por contrato, en el cual el trabajador está obligado a un empleador por un período específico de tiempo, y que tampoco es cierto que los indios no recibían remuneración. En cambio, lo que existía en Ecuador era un sistema de peonaje por deudas y tanto la Corona, durante el período colonial, como el Estado, después de la independencia, establecían un salario diario para los trabajadores agrícolas, incluso para los huasipungueros. Este, sin embargo, generalmente era insuficiente para satisfacer las necesidades de las familias indígenas que, en consecuencia, se veían obligadas a depender de los préstamos del dueño de la hacienda. Las deudas incurridas eran, por lo tanto, heredadas por los descendientes de los indios. Si bien la reforma agraria permitió que una parte de la tierra estuviese disponible para familias como la de Luz, a través de la compra en el mercado abierto, las tierras liberadas después de aprobada la ley eran insuficientes para satisfacer la demanda. Por lo tanto, muchos de los siervos se quedaron sin tierra. Y, como Selverston-Scher señala, incluso aquellos que fueron capaces de comprar un terreno perdieron sus derechos de acceso a los bosques (para obtener leña) y pastos, así como a las fuentes de agua fuera de sus parcelas individuales. Para más información sobre la reforma agraria en Ecuador, véase Barsky (1984).

Sin embargo, para su mala fortuna, la segunda hija de Luz nació enferma. Los miembros de la comunidad murmuraron que el bebé había sido embrujado, ya que Miguel y Luz habían tenido demasiada buena suerte. Circularon los rumores de que tal vez alguien había hechizado a la pequeña niña. Sin prestar atención a los murmullos, Miguel y Luz compraron aun más tierras. Aunque casi todos en el pueblo reconocían el esfuerzo y trabajo de la pareja, algunos sentían envidia y otros decían que precisamente esa era la razón de la muerte prematura de su pequeña.

Años más tarde, luego de la inoportuna muerte de Miguel, Luz dividió las tierras entre sus tres hijos adultos. Cada uno tuvo posibilidades sustanciales. Luz cultivaba junto a su hija soltera y también trabajaba con la familia de su otra hija. Aunque no tenía muchas posesiones materiales, ella no era pobre en términos de las hectáreas que poseía y tenía cultivadas, o respecto a sus conocimientos especializados sobre el manejo de recursos naturales para la agricultura.

La historia de vida de Luz permite ver las cadencias de la vida diaria en Peguche a través del tiempo. Los esfuerzos realizados por ella y su familia sirven para entender de mejor manera aquellos pilares considerados fundamentales para la vida de los otavaleños: la familia, los tejidos, la agricultura, el comercio y las relaciones sociales. Sus experiencias esbozan la imagen de una persona a través del tiempo: de niña trabajando en el torno de hilar, en la cocina, cruzando hacia Otavalo y soportando discriminaciones, como esposa, madre, devota religiosa y agricultora. Emergen patrones de interconexión con la familia, la comunidad, la tierra, las creencias espirituales y con aquellos en el poder. Su historia ofrece pistas para poder entender aquellos importantes símbolos alojados en los sentidos. Los movimientos repetitivos en el torno de hilar entrelazados con la textura y el olor de la lana de oveja, los aromas provenientes de la cocina del té de canela y el maíz tostado sobre el fuego, los chillidos de los cuyes, el perfume de las velas de cera en la iglesia flotando a través de las incomprensibles palabras en latín del sacerdote mezclándose con los olores de la multitud, todo bajo la mirada de la emblemática estatua de la Virgen, el sol brillante y la panorámica abierta en los campos, el olor desagradable del encargado de las piscinas de Neptuno, y el piso duro en

el convento junto a la Virgen del Cisne. Estos son recuerdos sensuales que van más allá del intelecto. Su memoria muestran las rutinas tanto de la vida cotidiana como de la ritual; los valores eran llevados a la práctica a través de un modelo cultural y de género que abrió su camino hacia una vida plena. Su adoración a la Virgen ofrece un conjunto de creencias espirituales que permitieron una visión femenina de amor incondicional y paz que en última instancia, a través de la ayuda de un sueño, que dio resultados sorprendentes y pragmáticos. Esta intervención es reminiscente del espíritu femenino en la vida de María (capítulo cuatro), aunque, en el caso de Luz, la que apareció fue la Virgen cristiana, en lugar de una deidad de la montaña. Ambas, sin embargo, tienen una influencia poderosa sobre sus devotas, al igual que una capacidad para la transformación –y presentan modelos audaces para la otavaleñas.

#### La ejecución de la *parva* y la importancia de las relaciones sociales: Peguche después de la cosecha, julio de 1990

Con la llegada de la época de sequía cada junio, los agricultores otavaleños comienzan a reunir, secar y almacenar el maíz que han cosechado. Luego, cortan y apilan los tallos de maíz, formando *parvas* o silos orgánicos. Las *parvas* son parte de una economía de eficiencia practicada por los pequeños agricultores que, a diferencia de los hacendados, no tienen graneros. En su lugar, almacenan los granos que consumen en una habitación extra o, en el caso del maíz, colgándolo sobre vigas. La *parva* requiere de materias primas, energía, conocimientos, y de cooperación intergeneracional para realizar el trabajo. Este último requisito generalmente toma la forma de una minga o trabajo cooperativo en equipo.

El 3 de julio de 1990, Luz, con la ayuda de sus dos hijas mayores y sus familias, realizó una minga para hacer una *parva* con el fin de alimentar a sus dos vacas<sup>15</sup> hasta que la temporada de lluvias iniciara nuevamente, en

15 Además de proporcionar leche y crías, lo más importante es que las vacas, para muchos agricultores, sirven como “bancos ambulantes”, de los que pueden sacar provecho o que pueden vender en tiempos de necesidad económica o de crisis, y representan parte de las diversas estrategias

noviembre. En total, había siete mujeres con edades entre veinte y ochenta años, tres esposos de mediana edad, y seis niños. Además de ayudar a llevar el forraje, los niños mayores mantenían a los más pequeños ocupados para que los adultos pudiesen trabajar. La mayoría de quienes se encontraban en la minga de Luz eran parientes reales y rituales<sup>16</sup>. También ayudaron unos pocos vecinos de situación económica precaria. Estuvieron ausentes el hijo de Luz y su familia; su matrimonio con “la evangélica” (una protestante evangélica) en la década de 1970 creó divisiones en la familia.



Casa de Peguche rodeada de campos con una *parva* en el centro.

Las tareas se organizaban de acuerdo al género y a la edad. Las mujeres se extendían a través del campo, y recogían y hacían atados con los tallos. Luego izaban los bultos en la espalda y, apenas visibles debajo de sus

económicas para llegar a fin de mes.

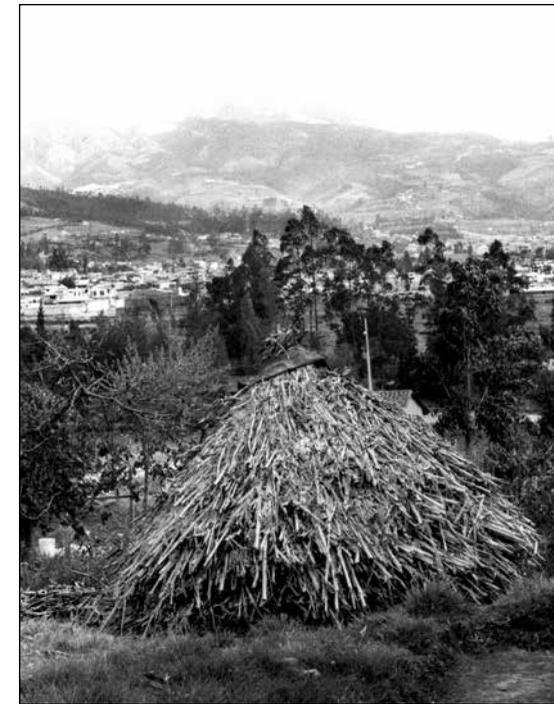
16 El parentesco ritual se refiere a relaciones que no son consanguíneas. Más bien, se conforman durante ceremonias rituales de padrino a un niño, cuando una pareja se casa, cuando se realiza una celebración de inauguración de una casa, o cuando ocurren otras transiciones de este tipo. El parentesco ficticio comúnmente se extiende a ambas familias.

cargas, los llevaban al sitio de construcción. Allí, los hombres trabajaban en la elaboración de la punta de la enorme pila de maíz, parados sobre escaleras a medida que esta crecía. La parva tenía la forma de un cilindro cónico, muy similar a un silo orgánico. El trabajo proseguía de manera ininterrumpida bajo el sol abrasador, a excepción de alguna pausa para tomar chicha<sup>17</sup>, cuando los participantes saciaban su sed y bromeaban. Las mujeres levantaban sus pesados atados hacia los hombres, quienes, desde sus escaleras apoyadas contra la pila, organizaban el nuevo material en forma de espiral. A medida que la parva crecía, los hombres colocaban un palo grande en el centro para equilibrar el peso. La parte superior terminaba en forma punteada para alejar el viento y mantener la estructura intacta mientras el ganado consumía la parva a lo largo del año, desde la base hacia arriba. La estructura de una parva es, a la vez, una hazaña de ingeniería –la pila desciende a medida que los animales se alimentan– y un icono de la identidad indígena, que permanece de pie como una montaña, con sus raíces en la tierra y conectada al cielo.

La minga finalizaba con una sabrosa comida proporcionada por Luz que consistía en porciones generosas de papas caseras, fréjol, maíz tostado, y arroz blanco comprado con un condimento de ají picante, junto con muchas tazas de chicha casera y cola. Compárese con la descripción de Parsons, en 1940, según lo informado por Segundo Félix Maldonado:

Para la cosecha de trigo o cebada (al igual que para la construcción de viviendas o paredes), los *mingueros* recibían a su llegada una calabaza de *chicha* o *guarango*, fruta fermentada del agave. Después de dos horas de trabajo se les brindaba un almuerzo de papas con ají o fréjol cocido y sazonado, *luego*, un poco de *chicha*... La *minga* se lleva a cabo a manera de reciprocidad por los servicios brindados (Parsons, 1945: 187-88).

17 Una cerveza de maíz ligeramente fermentado que generalmente se sirve durante las actividades de cooperación y en ocasiones rituales.



Parva en el campo de Peguche.

Aunque no se disponía de guarango en la minga de Luz, la preparación de la chicha era algo importante que involucraba la elección de uno de dos tipos de maíz, ya fuera la *jora*, que se seleccionaba y germinaba antes de molerla, para luego combinarla con panela, fruta o ambos; o el *chulpi*, un rico maíz dulce que hace que la chicha parezca una infusión con grasa animal o crema. Cualquiera que sea el maíz utilizado, su procesamiento real y fermentación resultan laboriosos y llevan, por lo menos, tres días: la chicha es la bebida suprema que acentúa las tradiciones. En este caso, luego de terminada la parva, los participantes comían y bebían alegremente, y luego llevaban a su casa grandes cestas de maíz seco de la última cosecha en agradecimiento por sus servicios. Había un acuerdo implícito de que los anfitriones estaban obligados a responder de la misma forma cuando se

solicitar su colaboración. Esta minga muestra la importancia de cultivar relaciones y las formas específicas en que el género y el parentesco real y ficticio se conjugan para poder realizar una tarea.

### Peguche, noviembre de 1993: cocina ritual y alimentación de los muertos

Las figuras de pan son horneadas para Finados en Otavalo, al igual que en el resto del Ecuador, y son entregadas a los ahijados, blancos o indios, por sus madrinas blancas. Estos corderos o pequeños caballos de los muertos (*borreguito o caballito de finados*) son hechos de pan de trigo y adornados con azúcar de color rojo o verde.

[...] como Rosita me había estado mostrando las figuras de pan que Alberto [su hijo mayor] recibió de su madrina por Difuntos, le sugerí al muchacho que me diera una. Alberto las guardaba en un pequeño balde junto a otros pequeños tesoros. Todas menos una habían sido mordisqueadas por los ratones. Sin una palabra de protesta o vacilación alguna, Alberto tomó una y me la entregó. Era la única que no tenía mordiscos (Parsons, 1945: 111, 155).

El Día de los Difuntos es un feriado nacional en Ecuador. El 2 de noviembre, Paula, una mujer que bordeaba los cuarenta años en la década de 1990, siempre recuerda a su segundo hijo, que murió poco antes de cumplir un año. Esta breve viñeta relata cómo ella planeó llevar figuras de pan, *champús* (una avena de maíz dulce condimentado con hojas de naranja, canela y moras) y otros alimentos para compartir en el cementerio con él y otros seres queridos fallecidos, en 1991.



Otavaleñas vendiendo guaguas de pan en el mercado 24 de Mayo en Otavalo, 1990.

Ese año la familia extendida de Paula redobló sus esfuerzos para hacer pan a lo grande. El día anterior molieron quintales de maíz y trigo de su cosecha para hacer la harina. El patio se había transformado en una panadería, y se podía percibir un ambiente de fiesta en el aire mientras niños de todas las edades corrían alegremente. Algunas de las mujeres mayores alimentaban el fuego en el horno de barro con forma de colmena, y las llamas pronto lograron crear el lecho de brasas necesario para hornear. A continuación, Paula, su madre y su cuñada distribuyeron trozos de masa a decenas de manos alrededor de la larga mesa improvisada. Toda la familia, incluyendo primos, sobrinas, sobrinos y parientes rituales, se reunió para dar forma a la masa y crear figuras humanas, animales y geométricas. Las bandejas de metal que cubrían la cocina y el patio se llenaron rápidamente con cientos de rollos del tamaño de una mano, listos para hornear. El aroma de pan fresco pronto impregnó el aire, y los vecinos se acercaron para dar una mano y degustar el producto.

A la mañana siguiente Paula hizo una olla de veinte litros de champús para compartir con los demás y con los muertos de las tumbas. A las nueve de la mañana la familia extendida se reunió para ir al cementerio. Las mujeres envolvían en sus chales y colocaban sobre sus espaldas ollas de comida, naranjas, flores, pan, o niños pequeños. Mientras nosotras íbamos en la parte posterior de una camioneta hacia el cementerio, pudimos observar que las calles estaban adornadas con flores. La escena presentaba una cacofonía de sonidos y lugares mientras cientos se volcaban a las calles y dejaban atrás a los vendedores para dirigirse al cementerio y honrar a sus muertos. El ambiente era solemne y festivo a la vez. Era momento para revivir recuerdos dolorosos de aquellos que habían partido, alimentarlos simbólicamente y, de esa forma, revitalizar a los vivos. Este umbral se cruzaba mientras las familias hacían sus picnics en las estrechas tumbas y se sentaban a recordar y comer con sus seres queridos, pasados y presentes. Expertos en oraciones recorrían el cementerio y se ofrecían para dirigir invocaciones. Las personas muy pobres también ofrecían oraciones a cambio de comida. Las familias limpiaban las tumbas donde yacían varias generaciones de parientes. Las oraciones, junto con la comida y la compañía, alimentaban a los vivos y a los muertos.

Los rituales son una especie de hiperrealidad que habla acerca de la necesidad que tienen los seres humanos de darle razón a sus vidas. En este caso, el banquete para los muertos recuerda a los participantes sobre la precaria línea invisible que separa la vida de la muerte, a la vez que une el tiempo y el espacio a través de las generaciones por medio de sus sentidos. Además, el hecho de dar algo a los parientes y a los menos afortunados alimenta redes de conexión que podrían ser utilizadas fuera del cementerio. A través del proceso ritual, Paula y su familia se apartaban de las actividades cotidianas y preparaban pan y champús, ambos símbolos de comunión entre los vivos y aquellos que habían partido. Ellos se aventuraban hacia el cementerio y allí creaban un espacio liminal para compartir el pan con los vivos y los muertos. Más tarde, retornaban a sus vidas cotidianas con un mayor sentido de solidaridad y humildad.





Familias otavaleñas alimentando a los muertos en el cementerio, noviembre 1990.



Otavaleño tocando música a los seres queridos que han partido, noviembre 1990.

Dentro del ciclo agrícola, el Día de los Difuntos coincide con el inicio de la siembra del maíz. Este día sugiere el renacimiento y regeneración de las fuerzas alimentarias, proceso que se logra a través de alimentar y despertar a los antepasados que viven en el interior de la tierra. En este caso, las obligaciones rituales realizadas entre los vivos-presentes y los muertos-pasados demuestran relaciones recíprocas que tienen consecuencias para el futuro con respecto al sustento físico, social y espiritual. El hecho de que los ancestros andinos descansan en la tierra junto con las deidades de las montañas recuerda a la gente que el entorno es el depositario de espíritus que interactúan e influyen sobre los vivos, no solo a través de acciones concretas como la agricultura, sino también a través de sueños y plegarias. A partir de estas raíces enredadas en la tierra y la memoria podemos observar el crecimiento de nuevos cultivos y, en última instancia, de nuevas generaciones. A través de este ritual de cooperación y ayuda mutua se renueva un sentido de comunidad entre los vivos, los antepasados y diversos espíritus. Se necesita un conocimiento integral para que cada generación pueda producir cose-

### Sabores de identidad y cambio

Las costumbres alimenticias marcan muchas de las experiencias de los otavaleños, en relación al mundo natural, entre ellos y con otros seres conscientes. Debido a que las prácticas alimentarias incitan todos los sentidos, las mismas desencadenan respuestas emocionales que vinculan la memoria cultural con el presente, y son puntos de negociación y cambio. La comida es un símbolo con múltiples significados que, a nivel familiar, puede incitar conflictos, a medida que el consumismo se filtra en las cocinas y las personas a cargo del hogar tienen menos tiempo para cultivar y preparar los platos favoritos de siempre. De hecho, hay un surgimiento de nuevos hábitos alimenticios como respuesta a las reformas neoliberales y a la migración de otavaleños que adoptan nuevas formas de vida transnacionales. A veces la adopción de un nuevo alimento se da de manera similar a lo que ocurrió con la cebada hace medio milenio, cuando los andinos nativos desarrollaron un método totalmente nuevo para la preparación de la misma en forma de un polvo finamente molido y tostado, fácil de transportar: la máchica. Los panoramas alimenticios tocan profundas fibras culturales y a veces emergen de los intercambios con nuevos sabores y significados. En los casos ya descritos, la cocina era la expresión más sutil de interculturalidad, donde las formas tradicionales eran las más destacadas, significativas y duraderas.

Las acciones de Mamá Rosa, Luz y Paula ayudan a esclarecer una epistemología nativa basada en costumbres alimenticias que informan y penetran los campos perceptivos otavaleños relacionados con el tiempo, el lugar y la identidad. En la década de 1990, la comida todavía constituía el fundamento básico para la mayoría de economías domésticas y servía para tender puentes entre límites pragmáticos y conceptuales. Las costumbres alimenticias vinculaban los valores con el comportamiento y también permitían que las normas sociales, los conceptos simbólicos y la economía doméstica se codificaran en la vida cotidiana. En muchos hogares, los sistemas de conocimiento tradicionales giraban en torno a las complejas cadenas de producción, elaboración, preparación y consumo de alimentos. Los recuerdos de los otavaleños en relación a los alimentos contribuyen

a, y se condimentan con, capas de historia y cosmología. Las costumbres alimenticias son viscerales y contribuyen a los parámetros fluidos de una comunidad cultural.



Una adolescente otavaleña vendiendo productos en el negocio familiar en el mercado 24 de Mayo antes de emigrar a Bélgica en 1993.

Esta orientación articula valores y comportamientos culturales a través del *ethos* de una reciprocidad socioecológica donde los agricultores respetan y retribuyen a la *Pachamama* —aquella fuerza cósmica del universo que se manifiesta en la tierra viviente en términos de tiempo y espacio—. Los agricultores otavaleños no solo eran conscientes de los ciclos lunares, los cambios estacionales y otras fuerzas naturales, sino que también se veían a sí mismos como agentes integrales en ese sistema complejo. Este tipo de conocimientos agroecológicos y culinarios tradicionales los conectaban con el entorno, y viceversa, particularmente a través de los rituales. Así, en términos tradicionales, el alimento no solo proporcionaba el sustento

humano, sino que también servía como el medio a través del cual los otavaleños (re)creaban solidaridad, vínculos sociales, relaciones de poder, y recuerdos personales e históricos. Mamá Rosa, Luz y Paula cultivaron redes sociales y espirituales a través del tiempo mediante la agricultura, los rituales y la comida. Sus experiencias ilustran las formas en que las actividades cotidianas y rituales están organizadas por principios culturales relacionados con las costumbres alimenticias, y muestran cómo estas actividades son personalizadas por los individuos y las familias. En estos casos, el consumo de alimentos se conecta directamente con los campos, allí donde los cultivos tuvieron su origen, así como con la cocina, aquel lugar donde fueron creados los exquisitos sabores y aromas de cada día. Sus campos y cocinas son puntos de contacto con una economía globalizada donde las nuevas ideas y tecnologías se filtran hacia las actividades diarias. Para Mamá Rosa esto significaba establecer relaciones y obtener sabiduría cultural a través de la comida. Luz construyó sus habilidades consumadas a lo largo del tiempo y estuvo predispuesta a recibir el mensaje que le llegó en el sueño de la Virgen del Cisne, a través del cual se permitió tomar ventaja de la reforma agraria de 1964. Y Paula aceptó y se adaptó a la ausencia de su hijo adolescente, quien decidió dedicarse al comercio transnacional, mientras reactivó ciertas tradiciones para elaborar pan. Sus estrategias participativas a través de interacciones cara a cara representan un enfoque de género dentro del contexto de una lógica cultural que conecta a la gente con su pasado, entre sí, y con planos espirituales. Ellas recreaban costumbres alimenticias diariamente a lo largo del ciclo anual, y también en forma de rituales: estas acciones adornaban los recuerdos con detalles sensuales y duraderos sobre quiénes eran y quiénes llegarían a ser en las generaciones futuras.

Mamá Rosa, Luz, Paula y otras otavaleñas conservaron una reserva de conocimientos tradicionales que les permitieron, a ellas y a sus familias, reabastecerse de los succulentos lazos de su cultura, historia, medio ambiente, y de sí mismas. Estas estampas ilustran, dentro de las fluctuaciones del siglo XX, las formas en que las historias familiares de estas mujeres quedaron grabadas en los sentidos. Tales amarres culturales, ya sea que se encuentren anclados en el paisaje, las curaciones, la agricultura o en la cocina, han

sido, a su vez, los cimientos mediante los cuales las comunidades construyen estrategias para responder a los cambios y permitir que las tradiciones tomen una nueva dirección. Al cultivar relaciones con familiares y demás a través de la comida, el trabajo y los espíritus, las mujeres sostienen un bastón de mando cultural y organizan un sentido de pertenencia, incluso para aquellos que se encuentran lejos de casa. Las costumbres alimenticias y la búsqueda del bienestar unen a las personas entre sí y conectan a las familias extendidas a través de generaciones y continentes.

## Capítulo VI

# Diseñando identidades transculturales en los mercados locales y globales

### Peguiche, Otavalo y más allá

El mercado (o más bien, los mercados) de Otavalo de los sábados consiste en una versión ampliada del mercado diario general, con textiles y cerámica en un gran claro ubicado en el lado norte de la ciudad, y ganado en el lado este [...]

En el mercado general las mujeres indígenas y blancas se sientan en el suelo unas al lado de otras, en grupos especializados, donde venden blusas bordadas, sandalias o verduras. En todos los mercados, la mercancía, más no la raza, constituye la base para la clasificación. Al estilo habitual de los mercados hispanoamericanos todos los vendedores de una misma línea de mercadería se agrupan entre sí. Además, cualquier división del trabajo se mantiene en la comercialización, al menos por parte de los indígenas.

El mercado de textiles y alfarería es especialmente interesante tanto para el ocasional turista-comprador de Quito como para el observador antropológico. A lo largo de la pared sur se encuentran parados los tejedores indios, una línea de doscientos hombres con sus telas apiladas ordenadamente frente a ellos sobre sábanas de algodón, presentado un espectáculo alegre y pintoresco” (Parsons, 1945: 30-31).

## La feria

El mercado de Otavalo, conocido localmente como *La feria*, persiste como un “espectáculo pintoresco”, con los textiles como su eje central. Sin embargo, sesenta y tantos años después de la descripción de Parsons, ha crecido de manera exponencial, con innumerables productos coloridos. Es como un acontecimiento enorme, con muchos niveles diferentes de significado y propósito. Por otra parte, la experiencia bombardea los sentidos y tiene profundas implicaciones socioeconómicas. Además, es un lugar para ver y ser visto, no solo con respecto a las relaciones sociales, sino también en términos de diseño textil e innovación. Sobre todo los sábados, existe una sobrecarga sensorial, mientras gente de todo el mundo navega por la atmósfera carnavalesca de la Plaza de Ponchos y sus calles aledañas. Una vibrante gama de artesanías, alimentos, artículos para el hogar y gente se despliega, al mismo tiempo que viajeros del primer mundo y otros se conectan con los artesanos y vendedores ecuatorianos. El turismo étnico y las transacciones comerciales se encuentran en el centro de la confluencia de divisas, idiomas, personas e ideas. Las impresionantes montañas andinas sirven como telón de fondo para una escena donde las realidades locales se encuentran con todo tipo de visitantes por breves intervalos. Este escenario de la vida constituye el nexo donde convergen los mundos, interactúan fuerzas creativas, se interpretan identidades y se forjan vínculos comerciales.

La cadencia de la semana sirve para arreglar los preparativos que darán la bienvenida a los viajeros al valle de Otavalo. Los libros turísticos y agencias ayudan a guiar una amplia gama de visitantes para que logren satisfacer sus diferentes necesidades, deseos y expectativas. Por ejemplo, muchos viajeros que van a las islas Galápagos en *tours* de lujo incluyen una excursión adicional a Otavalo, ubicado en el Ecuador continental, como parte de su paquete vacacional. En este sentido, un anuncio en la revista *Natural History Magazine* de junio de 1992 presentaba la siguiente noticia:

## GALÁPAGOS

Únase a un biólogo de una importante universidad de los EE.UU. para realizar una visita a estas islas de renombre, ubicadas lejos de la civilización. Debe ser capaz de caminar tres kilómetros por diversos senderos. Tres días en los Andes y la zona de Quito. Siete días en Galápagos. Usted podrá observar indios otavaleños, tortugas gigantes, leones marinos, piqueros de patas azules ¡y mucho más!

Esta publicidad describe algunas de las maravillas naturales de las islas encantadas, ubicadas a 600 millas del territorio continental sudamericano, y nombra a “los indios otavaleños” como otra maravilla que solo se puede vislumbrar en los Andes. Lo incluyo aquí porque encapsula la imagen romántica de una persona indígena, en este caso presentándola como una maravilla de la naturaleza o algo exótico, a la par con las “tortugas gigantes, leones marinos, piqueros de patas azules ¡y mucho más!”. Muchos visitantes de sociedades industrializadas añoran este tipo de fantasía, es decir, poder disponer de un tiempo imaginario que les ofrezca un escape de sus apresuradas vidas. A pesar del hecho de que los otavaleños viven vidas complejas y muchos son sagaces personas de negocios que participan en exitosas operaciones comerciales alrededor del globo, el anuncio sugiere que el viaje de los turistas a Otavalo es una especie de safari de historia natural. Tales imágenes están cargadas de ideas hegemónicas que cosifican a los “indios de Otavalo” como escenarios pasivos o reliquias de una época pasada, de una época en que la vida era más simple. Ellos son descritos como un pueblo sin historia y, al mismo tiempo, como objetos de deseo.



Vista de la Plaza de Ponchos. A la distancia el volcán Imbabura.



Otavaleño en un quiosco en la Plaza de Ponchos.

El objetivo de este capítulo es desacreditar este mito del otro idealizado, congelado fuera del tiempo. Al proporcionar detalles etnográficos de los otavaleños mientras participan activamente en intercambios comerciales en el país y en el extranjero, mostraré algunas de las maneras en que están capacitados para transformar recursos tradicionales y transculturales en estrategias sofisticadas de negocios, y que a veces sacan provecho de su origen étnico sin arrepentimiento alguno. Tomemos, por ejemplo, a mi amigo Juan, que tiene un taller de tejido que abastece a los turistas de lujo. Él me dijo que frecuentemente regaña a su hija adolescente con respecto a su elección de vestimenta: “Si los visitantes vienen al taller de nuestra casa ellos esperan que vistas tu anaco [vestido tradicional], y no unos jeans y una camiseta”. Juan sabe que atraer compradores implica atraer a un público y requiere no solo de productos excepcionales sino también de una actuación excepcional, realizada por la vestimenta tradicional. Él entiende que para muchos turistas extranjeros el comercio es algo más que una transacción financiera, en este caso el hecho de ingresar a una casa y taller indígenas es considerado como una experiencia exótica, y parte del negocio consiste en lograr la manipulación necesaria para finalmente satisfacer sus deseos.

Para asistir a la feria, los turistas inician su descenso al valle el jueves al anochecer. Para cuando llega la noche del viernes, Otavalo parece estar a punto de reventar. Viajeros de todo Ecuador y del mundo vienen a ver y formar parte de uno de los mayores mercados indígenas de América del Sur. Algunos vienen como empresarios en busca de productos que puedan vender cuando regresen a sus hogares y así obtener una ganancia. Otros buscan ofertas individuales y participan en un feroz regateo para conseguir precios más bajos. En tales casos, el intercambio se vuelve un deporte competitivo para conseguir el mejor precio. Otros podrían venir en busca de aventura, descanso, posibles piezas de museo o tal vez un romance<sup>1</sup>. Algunos buscan salir momentáneamente de la banalidad de sus vidas diarias para explorar lo “indígena” y obtener el exótico sabor (en su opinión) del otro naturalizado.

Las industrias artesanales varían desde aquellas de un solo hogar, con una producción a pequeña escala, hasta los talleres que emplean a múl-

<sup>1</sup> Ver el artículo de Meisch (1995) sobre el turismo sexual, “Gringas y otavaleños”, para una discusión más detallada.

tiples trabajadores, donde se mueve un gran capital<sup>2</sup>. Las diferencias de clase y el posicionamiento para obtener el mejor precio es algo que se sigue observando en los talleres caseros, de manera similar a lo que se veía en el taller casero de Mamá Rosa y José Ruis en 1940.

La siguiente visita también es de negocios, pero ella se entretiene hablando después de beber la sopa convidada. Ella ha traído una madeja de hilo café que le dio Rosita para cardar e hilar, también le prestaron los cardadores. Rosita y José encargan un buen número de pequeños trabajos de tejido a sus vecinos para darles una mano [...].

Rosita es una comerciante cicatera, en realidad, muy aguda. Esta tarde, mientras estaba sentada en el pasillo haciendo una muñeca de trapo para Lucila, un joven y un chico llegaron de Agato para venderle una madeja de lana púrpura. Es viernes, y el hombre de la colina piensa que puede obtener un mejor precio de Rosita que en el mercado el día siguiente. Durante una hora él y Rosita regatean sobre el precio, él pidiendo 35 sucres y ella dispuesta a darle solo 25. A ratos la discusión es bastante animada, pero hay intervalos de conversación general, y a lo largo, ambas partes se dirigen al otro como *tío* y *tía* y mantienen una sonrisa en los labios. ¿Estoy relacionado con los evangelistas? pregunta el hombre de Agato. Una vez tranquilizado, él dice que no le gusta esa gente (Parsons, 1945: 159, 161).

Los dos ejemplos de Parsons destacan la importancia de las relaciones sociales para llevar a cabo el comercio, donde ambas partes se dirigen al otro como *tío* y *tía*, términos utilizados por los kichwas como señales de respeto afectuoso. Aunque no se cardó ni se hiló mucho en Peguche en la parte final del siglo, otras tareas fragmentadas fueron encargadas a trabajadores, muchos de los cuales eran (o eran vistos como) parte de la familia extendida. Pero lo más importante, según lo retratado por Parsons, es que se le ofreció respeto y comida.

2 Mi hijo me comentó recientemente (julio de 2007) que uno de sus antiguos compañeros de clase de la escuela secundaria está cursando la carrera de negocios en una universidad de Quito y que se ha convertido en un importante exportador. Compra artesanías por toneladas cada mes y las exporta en contenedores a Nueva York, donde se venden a otros otavaleños para su distribución. Comentó que esto es mucho más lucrativo que vender en la calle o en las ferias.

Independientemente de la escala de negocios, los otavaleños generan ingresos que son reinvertidos comúnmente en materiales, en educación, en poner a la gente a trabajar, y cuando es posible, en tierras o bienes de consumo. Los productos van desde artículos de bajo costo, tales como brazaletes tejidos para el consumidor consciente de los precios, hasta tejidos dignos de un museo para los conocedores exclusivos. Los insumos en lo que respecta a materiales necesarios, tecnología, mano de obra y conocimientos especializados difieren mucho, así como los productos que se ofrecen en la feria. Las transacciones comerciales inmediatas que se llevan a cabo en la Plaza de Ponchos también fomentan el desarrollo de relaciones comerciales para exportaciones o viajes. En particular, el comercio en la Plaza de Ponchos sirve como una especie de escenario para el lanzamiento de redes comerciales que van más allá de Otavalo. Estas relaciones podrían comenzar con una invitación al taller del pueblo o a una celebración familiar para el visitante extranjero o aquel ajeno a la comunidad. O, por el contrario, los otavaleños a veces son invitados para participar en ferias locales en Europa o América del Norte. Este tipo de establecimiento de contactos arroja amplias redes sociales que hacen posible su nicho especializado en el comercio mundial, a la vez que construyen aptitudes interculturales.

Para la mayoría de turistas en la década de 1990, “Otavalo” se convirtió en sinónimo de la feria del sábado. Para los vendedores y productores de artesanías, el sábado, día de mercado, era el punto sobresaliente de la semana<sup>3</sup>. La feria puede ser vista como una deslumbrante actuación interactiva de cinco estrellas donde se sueltan las riendas y el público queda deslumbrado. La producción orquestada significa diferentes cosas para diferentes personas. Para aquellos que trabajan tras bambalinas cada semana, podría significar un trabajo que proporciona salarios para cubrir sus necesidades, una oportunidad de ser su propio jefe en el taller o en los campos, una salida para la energía creativa, una oportunidad de movilidad económica, la oportunidad para conocer a los visitantes, o cualquier combinación de estas u otras intencionalidades. Para los visitantes, la

3 Desde mediados de 1990, la feria funciona todos los días de la semana, aunque no con la misma intensidad que los sábados.

feria es una oportunidad para interactuar en el escenario con auténticos vendedores indígenas en busca de artesanías extraordinarias, kitsch, o buenas ofertas.



Calle Sucre en Otavalo conecta el Parque Bolívar con la Plaza de Ponchos.

Mi interés en la primera parte de este capítulo es describir algunos de los esfuerzos esenciales de las otavaleñas que contribuyen a la construcción de este escenario, que se ha convertido en la plataforma exclusiva para los famosos “indios de Otavalo”, citados en la revista *Natural History Magazine*. En particular, observo el rol de dos mujeres y sus familias, personas que aportan a los escenarios que hacen de Otavalo un mercado global. Ellas son, al mismo tiempo, personajes normales y extraordinarios cuyos propósitos proyectan una serie de idiosincrasias comunes y poco comunes. En concreto, las ac-

tividades de Marta y Ana en los campos, jardines, talleres y transacciones comerciales ayudan a proporcionar la infraestructura que, directa o tangencialmente, pone a funcionar el complejo conjunto de los mercados locales y globales. Esas actividades las conectaban conmigo y con otros y apuntalaban el escenario vivo que mantiene en pie a la feria. Las mujeres son coproductoras auténticas de la imagen cultural y los productos, y este poder de permanencia resulta muy atractivo para las personas ajenas a la comunidad. Ellas también son agentes activos que están transformando sus vidas en narrativas de su propia creación, ya sea localmente o en el extranjero.



Abalorios e instrumentos andinos en exposición para la venta en la Plaza de Ponchos.

Estos miniperfiles esbozan a mujeres que se encuentran participando en actividades productivas que contribuyen a los ingresos de sus familias a la vez que inventan nuevos roles para sí mismas. Ellas desplegaron recursos de manera creativa, con o sin los beneficios del estatus de clase y marital. Hasta cierto punto, estas variables estructuraron las vidas de las mujeres y

ayudaron a moldear sus respuestas a los desafíos que debieron enfrentar con ingenio pragmático. Al rastrear sus estrategias, estos perfiles ayudan a despejar la noción de las mujeres del tercer mundo como víctimas pasivas. Más bien, estas estampas demuestran las habilidades de las otavaleñas como pensadoras, gestoras y creadoras de nuevos mundos. Sus historias revelan cómo los fenómenos sociales, culturales y económicos se superponen. Además, ciertos detalles de sus vidas permitieron descubrir límites sociales y culturales cambiantes mediante los cuales ellas aprovecharon las fuerzas globalizadoras y añadieron contornos inventivos a las comunidades locales. A veces inadvertidamente, pero por lo general de forma deliberada, estas mujeres aprendieron a apreciar la importancia de su independencia económica. La siguiente canción, escrita por una mujer kichwa y grabada por Regina Harrison en 1989, acentúa el tono de este capítulo:

<i>nukapish nuka</i>	Incluso yo, yo
<i>yuyaymi kusakumi</i>	tengo mis ideas, esposo.
<i>nukapish nuka</i>	Incluso yo, yo
<i>kulkiwan kawsashami</i>	subsistiré con mi propio dinero.
<i>nukapis nuka</i>	Yo también, yo
<i>yuyaywan kawsashami</i>	viviré de acuerdo a mis ideas.
<i>kantapish manalla</i>	A ti nunca te voy a rogar,
<i>roashachu kusa</i>	esposo.
<i>cantapish manalla</i>	A ti nunca
<i>rogashachu runa</i>	te voy a rogar, hombre.

(Harrison, 1989: 134)

Aunque Harrison no grabó esta canción en la región de Otavalo, esta representa la importancia que se concede a la independencia económica e intelectual de la mujer. La cantante impone su voz, y afirma su propia valía como pensadora y generadora de ingresos. Es una declaración de empoderamiento en forma de canción que se basa en acciones no muy distintas a las referidas en las siguientes páginas<sup>4</sup>.

<sup>4</sup> Esta canción me recuerda al libro de Virginia Woolf, *Una habitación propia* (1929), pero dentro de un contexto kichwa.

### Alternando la historia con sus relatos: la feria indígena y Otavalo como “el valle de amanecer”

¿Cómo fue que la metáfora del “El Valle del Amanecer” de Buitrón y Collier, creada por la publicación de su libro en 1949, se convirtió en un plan oficial adoptado por el gobierno provincial para promover el turismo cultural y la producción de artesanías para el desarrollo regional?<sup>5</sup> El gobierno del Ecuador instituyó reformas agrarias en 1964 y 1973 (esta última después de que se descubrieron importantes yacimientos de petróleo en la Amazonía ecuatoriana), como medio para abordar el “problema indio” y para “modernizar” el país. El período de dictadura militar en Ecuador, 1972-1979, consolidó el poder político al ejercer control sobre los recursos petroleros y esbozó una agenda nacionalista con reformas. Al mismo tiempo, los programas de industrialización relacionados con la sustitución de importaciones (ISI) mejoraron la calidad de vida y ayudaron a expandir la clase media (Weaver, 2000). Otavalo fue comercializado cada vez más como un destino turístico en una época que coincidió con el crecimiento económico mundial. Durante este período, Estados Unidos diseñó estrategias político-económicas para el hemisferio occidental con el propósito de detener la expansión del comunismo en el continente americano durante la Guerra Fría<sup>6</sup>. Bajo la Alianza para el Progreso, el gobierno de Estados Unidos envió asesores para orientar al gobierno ecuatoriano

<sup>5</sup> Este período, 1948-1960, fue una época de relativa estabilidad política, especialmente en la Costa, donde el banano se convirtió en el cultivo principal de exportación. Durante la época del *boom* bananero de 1948-1962, las políticas gubernamentales otorgaron subvenciones para la modernización de la agricultura y construyeron infraestructura, por ejemplo carreteras y puertos, para facilitar las exportaciones. Estas intervenciones continuaron promoviendo los intereses económicos de quienes contaban con poder político. Al mismo tiempo, la presión demográfica obligó a los habitantes de la Sierra que carecían de tierra a desplazarse a la Costa para trabajar en las plantaciones de banano (Weaver, 2000).

<sup>6</sup> La Alianza para el Progreso del presidente Kennedy, un programa de política exterior para América Latina, se llevó a cabo a principios de 1960. Su objetivo principal era evitar la propagación del comunismo a través de programas como el Cuerpo de Paz, la sustitución de importaciones, la reforma agraria, de proyectos de la USAID, y los incentivos para la inversión extranjera. Según Weaver, “mientras que todo el proyecto estaba cargado de la instrumentación y de la hipocresía de la Guerra Fría, la promoción activa de reformas económicas y la expansión de los mercados locales también pasó a ser congruente con los intereses capitales de Estados Unidos, recientemente situados en América Latina” (Weaver, 2000: 113).

sobre cómo tratar el tema de la pobreza, en parte como respuesta a la Revolución Cubana, para que no existiera un levantamiento de los pueblos indígenas y campesinos. Estos asesores sugirieron poner en práctica políticas que lograsen que un creciente número de indígenas se convirtieran en obreros, a través de la liberalización del comercio, y también abogaron por una redistribución de la tierra. Esto incluía migraciones internas desde los Andes hacia el Oriente y la Costa, sobre todo desde las provincias de Chimborazo y Azuay. Además, los voluntarios del Cuerpo de Paz en Otavalo aconsejaron a los tejedores sobre las preferencias extranjeras, el marketing y el control de calidad, e introdujeron diseños Escher y Navajo en el *stock* textil otavaleño. Al mismo tiempo, los ingresos generados por el auge petrolero a mediados y finales de la década de 1970 continuaron siendo invertidos en infraestructura pública, incluyendo escuelas y servicios de salud. La pavimentación de la vía Panamericana permitió que se pudiera viajar de Quito a Otavalo en apenas dos horas en auto y puso el aeropuerto internacional al alcance de todos. Además, el gobierno holandés proporcionó asistencia económica para la construcción de la Plaza de Ponchos, que resultó ser la pieza central del desarrollo de Otavalo. Esta época enmarcó y anunció la llegada de una auténtica industria del turismo étnico a Otavalo. Se inauguraron *residencias*, hoteles y restaurantes para prestar servicios a los miles de turistas atraídos por la cultura otavaleña y el colorido mercado de artesanías, teniendo como telón de fondo el impresionante paisaje andino.

El gobierno civil comenzó en Ecuador con el referéndum constitucional de 1978 y la elección de Jaime Roldós en 1979. Gran parte de su apoyo en la Sierra provenía de las zonas rurales. En reconocimiento de sus seguidores indígenas, Roldós pronunció una parte de su discurso inaugural en kichwa. Este fue un importante reconocimiento oficial, sin precedentes en la historia ecuatoriana. Osvlado Hurtado substituyó a Roldós después de su repentina muerte en un accidente de avión. El gobierno de Hurtado (1979-1984) continuó con el apoyo al diálogo intercultural. Durante este período se instituyó una campaña de alfabetización bilingüe, la cual tuvo consecuencias de gran alcance y contribuyó a la formación de intelectuales indígenas y a la ideología de la interculturalidad. En 1986 se creó la

Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador (CONAIE), que comenzó a cambiar rápidamente el panorama político en Ecuador.

El sucesor de Hurtado fue León Febres Cordero (1984-1988), cuyo régimen derechista acogió de buena manera las reformas neoliberales. Estas políticas afectaron a las clases medias y pobres mediante la eliminación y privatización de los servicios públicos. El régimen también facilitó la inversión extranjera a través de la desregulación. El gobierno de Rodrigo Borja (1988-1992) alentó la apertura democrática mediante el reconocimiento de que el Ecuador era una sociedad pluralista<sup>7</sup>. En ese momento, el Ministerio de Educación y Cultura creó la Dirección Nacional de Educación Intercultural Bilingüe (DINEIB) para crear y supervisar las escuelas bilingües en todo Ecuador. Los indígenas habían mantenido esto como una demanda política fundamental. Sin embargo, el financiamiento para la DINEIB fue inadecuado. En parte debido a las expectativas insatisfechas, los líderes indígenas expresaron su preocupación por la falta de equidad social y las tensiones políticas aumentaron. La CONAIE organizó un levantamiento a nivel nacional en 1990 que paralizó al país durante una semana y conmocionó a la nación. Como consecuencia, el panorama político nunca volvería a ser el mismo y los derechos indígenas ya no podrían ser ignorados (Moreno y Figueroa, 1994; Selverston-Scher, 2001)<sup>8</sup>. No es de extrañar que muchos otavaleños nativos surgieran como líderes locales, regionales y nacionales. Sin embargo, no todos apoyaban las huelgas. Yo escuché en repetidas ocasiones que el levantamiento y los cierres de carreteras eran malos para los negocios.

Según la Organización Mundial de Turismo<sup>9</sup>, esta actividad continuó aumentando en Ecuador a lo largo de la década de 1990. Además, 1992 fue un año excepcional para marcar el quinto centenario de la llegada de

7 Borja creó un mecanismo institucional para el diálogo y la negociación con las nacionalidades indígenas. En efecto, después de la Marcha por la Tierra de 1992, cuando miles de hombres, mujeres y niños indígenas marcharon desde el Oriente (Amazonía) a Quito y exigieron sus derechos ancestrales a las tierras que les correspondían, el gobierno ecuatoriano otorgó títulos de tierras comunales por 1.115.175 hectáreas a comunidades Huaorani y Kichwa (Sawyer, 2004).

8 Ver Selverston-Scher (2001) y Yashar (2005) para una discusión completa sobre el aumento de la conciencia política de los indígenas y la elaboración de un formidable movimiento a través de su empoderamiento como ciudadanos en Ecuador, particularmente durante las últimas décadas del siglo XX.

9 Ver [unwto.org](http://unwto.org) para obtener cifras exactas.

Colón a las Américas. Las Naciones Unidas designaron a 1992 como el Año de los Pueblos Indígenas, y promovieron conferencias multilaterales. La nativa guatemalteca Rigoberta Menchú recibió el Premio Nobel de la Paz. Ecuador y todos los pueblos originarios del hemisferio celebraron la ocasión con campañas por los quinientos años de resistencia para subrayar la resistencia cultural y la supervivencia a las políticas genocidas. Este fue también el momento en que las corrientes políticas en Ecuador se volcaron un poco más hacia la inclusión y la participación, a medida que las mujeres y los indígenas se abrían paso en lo político.

### Peguche, 1992-1997: las flores de Marta

Cuando yo salía de casa a media mañana del sábado, día de mercado para varios turistas, clientes y comerciantes, mi intención era la de conversar con amigos en la feria artesanal de la Plaza de Ponchos, ver qué había de nuevo y hacer mis compras semanales. Aprendí rápidamente que por el hecho de comprar algo a veces se abrían otras vías sociales. De camino a la feria de Peguche, a menudo veía a una mujer que caminaba por la orilla de la carretera y a una chica joven que la seguía con un gran ramo. Al principio la identificaba como la “dama de las flores”, porque ella era casi invisible, doblada bajo el enorme bulto de flores atado a su espalda. Una mañana en la plaza me encontré con la pequeña mujer cuando salía por debajo de aquella montaña de flores. La saludé y le pregunté si estaban a la venta. Ella accedió a vendérmelas y, finalmente, después de varias reuniones adicionales, también me invitó a su casa al borde de Peguche para ver su jardín. Allí podía elegir las flores que quisiera y comprar directamente. Así comenzó mi amistad con Marta<sup>10</sup>.

Durante mi estadía en Peguche no era habitual que los otavaleños tuviesen flores en sus hogares, excepto en el altar de la familia durante las festividades de San Juan. Sin embargo, las mujeres comúnmente las plantaban en los jardines de su cocina, lo cual agregaba colores brillantes y

10 Marta es la misma mujer presentada en el barranco de Peguche, en el capítulo cuatro.

belleza a sus patios. Marta utilizó sus generosos talentos para hacer crecer un magnífico jardín y se valió de sus manos de floricultor para obtener una pequeña renta gracias a la entrega de flores a los restaurantes turísticos de Otavalo, todos los sábados. Ella brindaba sus servicios a los establecimientos más finos, me decía, porque “los dueños pagan en efectivo”. También se mantenía económicamente, y a su hija, haciendo coronas de flores para los funerales indígenas y para las celebraciones del Día de los Difuntos.

La primera vez que fui a su casa, en el extremo sur de Peguche, justo sobre el *Jatun Yacu* (Gran Río), ella parecía haberse despojado de décadas, a pesar de los dientes perdidos que creaban depresiones en sus mejillas. Vivía allí con su hija pequeña y su anciano padre. Aprendí, de hecho, que ella tenía treinta y tantos años de edad. Vestía un atuendo tradicional que estaba bastante usado. Su casa, la más antigua de las cuatro residencias en aquel recinto multigeneracional, consistía de una serie de construcciones de tierra apisonada con techos de tejas y una cocina independiente con techo de paja y piso de tierra. Generalmente el fogón tenía una burbujeante olla de barro con maíz y avena de papa, ocasionalmente sazonada con carne. Su vivienda era diferente a la moderna estructura ubicada a la entrada del lote: sus paredes se desmoronaban y los pasillos estaban atestados con tornos de hilar y telares antiguos que hablaban de un tiempo más próspero. También había una construcción de almacenamiento con maíz colgando de las vigas y los pollos rasguñando el suelo en busca de granos. El marido de Marta se había ido antes del nacimiento de su hija Estela, pero ella dijo que las cosas habían funcionado bastante bien allí, en su hogar de la infancia, donde ella cuidaba de su padre enfermo. Su falta de posesiones materiales no había limitado su imaginación ni amargado su temperamento.

Nuestra amistad se desarrolló a lo largo de semanas, meses y años, a medida que me convertí en una cliente regular. Sus lirios, nardos, irises de Cleopatra, violetas, gigantescas dalias fucsia, brillantes astromelias moteadas, y muchas otras especies de flores eran espectaculares. Ella se enorgullecía al mostrarme las nuevas flores cada semana. A menudo conversamos sobre la gran variedad que crecía en los arriates esparcidos entre los corrales empedrados del ganado, el chiquero, el gallinero y junto a su casa. Allí aprendí sobre otra de las vocaciones de Marta; se sentía orgullosa de ser

una de las pocas mujeres otavaleñas que aún sabían hacer coronas fúnebres con flores frescas. Ella explicó la importancia cultural de colocar una corona de flores sobre la entrada de una casa. Dijo que era un aviso de muerte, “el color de las flores indica la edad del difunto: blanco para bebés, rosa, amarillo y blanco para los jóvenes, y púrpura y rojo para los adultos”. También dijo que las flores debían estar frescas, ya que su perfume alimentaba a los difuntos: “Ahora bien, los muertos no comen como lo hacemos los vivos, es el olor de las flores lo que los alimenta”. Ella sugirió que sin ese alimento, un espíritu podía estar tentado a quedarse, y por lo tanto, podría molestar a los vivos. Sin embargo, si están bien alimentados, los espíritus se van y dejan en paz a quienes quedan tras de ellos. Continuó diciendo que a veces las flores también alimentan su espíritu, “cuando estoy triste, me gusta estar de pie entre las flores y aspirar su perfume. Entonces me siento mejor”. Para Marta, las fragancias florales ayudan a trazar el paisaje cultural, establecen rutas coloridas entre el mundo de los vivos y los muertos, y proporcionan una vía hacia la independencia económica.

Marta entregaba flores en mercados bifurcados –para la venta en la economía turística y para honrar a los difuntos– que a veces estaban en competencia. El 1 de noviembre de 1995, Marta se encontraba elaborando cuatro coronas que habían sido pedidas por un vecino para la celebración del Día de los Difuntos. Las guirnaldas eran para conmemorar a los seres queridos que descansaban en sus tumbas. Marta explicó que su hermana le había enseñado el oficio antes de morir, al dar a luz, nueve años atrás. A ella le complacía que los miembros de la comunidad compraran sus coronas, no tanto por el dinero que ganaba, sino porque veía su rol como algo importante. Conmigo a su lado observando, señaló que ella no escatimaba en cuanto a las flores y que tenía cuidado de sujetarlas firmemente a la base de paja. “Incluso si la persona que sostiene la corona está borracha<sup>11</sup> y tropieza o cae, la corona permanecerá hermosa e intacta”, dijo al terminar la primera de las cuatro coronas, mientras el sol empezó a ponerse. Reflexionó en voz alta y dijo que esperaba que sus clientes del restaurante en la ciudad no estuvieran muy decepcionados por el hecho de que no habría

11 La ingesta ritual de alcohol es una costumbre en las velaciones tradicionales. Ver Parsons (1945) y Schechter (1992).

flores para sus mesas al día siguiente. Sus prioridades eran claras: aunque la venta de coronas no era un negocio tan lucrativo como el de las flores de los restaurantes, las obligaciones culturales primaban sobre la decoración de las mesas en las que cenaban los turistas<sup>12</sup>.



Corona de flores colgada sobre la puerta anunciando una muerte reciente en Peguche.

12 Desde mediados de 1990, existen grandes plantaciones de flores en Cayambe, Pichincha, Quiroga e Imbabura, y es común ver los tipos de flores más comerciales en el mercado de alimentos. En los últimos años, los proveedores comenzaron a elaborar coronas de flores para la venta.



Otavaleña haciendo una corona funeraria en Peguche, 1993.



Con el crecimiento de la industria de flores de exportación a finales de 1990, las coronas funerarias se convierten en artículos comerciales en el mercado 24 de Mayo, 2009.

### Peguche, 1989-1990: el ascenso de Ana en los negocios y el hogar

El suyo había sido un romance de la infancia que concluyó en matrimonio. Ana terminó su educación formal a los quince años, cuando Raúl se graduó de la escuela secundaria. Ambas familias poseían terrenos, operaban prósperos talleres artesanales y estaban encantadas con el matrimonio. El padre de Raúl también tenía un don para la música que parecía haber sido heredado por su hijo. Ana y Raúl construyeron una casa con la ayuda de sus familias en un complejo habitacional junto al hogar de su hermana, al otro lado de un pequeño maizal. Él tenía varias opciones de carreras prometedoras: el tejido, la agricultura y la música. El hecho de haberse graduado de la escuela secundaria también le permitía seguir un entrenamiento especial para convertirse en maestro bilingüe de escuela primaria. Ana realizaba las tareas domésticas, cuidaba a su hijo y ayudaba a ambos lados de la familia al momento de la cosecha o cuando se necesitaba una mano adicional en los talleres. Ella tenía talento para el bordado a máquina y con el tiempo empezó un negocio que llegaría a prosperar. El mayor activo de la pareja era su red de conexiones con las familias de importantes productores de artesanías y con los músicos de la región.

Cuando Ana tenía veinte años y era madre de un niño de cuatro recibió una sorpresa al enterarse que Raúl dejaba su trabajo como profesor. Para entonces él tocaba música regularmente y tenía problemas para levantarse temprano a clases debido a sus compromisos nocturnos. Además, actuar en los clubes de turistas era una actividad más lucrativa que dar clases a cuarenta y cinco niños de segundo grado luego de un viaje de cuarenta minutos en un bus repleto de gente, algo que debía realizar cada mañana, a las seis. Él conoció a todo tipo de personas en los clubes y tenía gran acogida entre las mujeres extranjeras. A veces las llevaba al negocio familiar, diciéndoles que Ana era su hermana y que Taquí era su sobrino. Entonces decidió viajar al extranjero. Regresaba de sus excursiones solo para recoger más mercancía, hasta aquel día de 1994 en que fue deportado de los Estados Unidos por vender CD sin licencia. En lugar de impugnar los cargos, Raúl renunció a su visa, una decisión que lo atormentaría durante muchos años. De vuelta en Peguche, él se encontró inquieto y triste: la actividad del

tejido no se comparaba con la aventura y los beneficios de ser un músico ambulante. Mientras tanto, a pesar de que el negocio de bordados de Ana crecía, ella siempre reservaba un tiempo para ayudar a los miembros de la familia en sus actividades agrícolas y de artesanías.

Ana rara vez hablaba sobre los viajes de Raúl. Una vez me pidió que llamara a Canadá para tratar de localizarlo a través de ciertas personas que hablaban inglés. En otra ocasión, me pidió que escondiera las llaves del coche para que él no pudiera conducir luego de una borrachera. Cuando su segundo hijo tenía tres años y Taqui ocho, Ana tenía 24 y era dueña de algunas máquinas de coser con accesorios para bordar. Ella empleaba a varios ayudantes a medio tiempo. Sus blusas tenían fama de estar entre las mejores de la región. Tenía decenas de pedidos especiales y una tienda en Otavalo para ventas al por menor. Las blusas características eran símbolos de la identidad indígena femenina. Consistían en complejos motivos florales bordados a máquina por debajo del encaje, con volantes en el escote, y por encima del codo, enmarcando las mangas acampanadas. Las blusas eran imprescindibles para las otavaleñas que vivían en Ecuador y en el extranjero, y los diseños de Ana eran especialmente apetecidos.

El negocio de Ana creció junto a otras industrias artesanales en Peguche, pero la forma en que sus productos se vendían en el extranjero ofrece un contraste interesante a la globalización corporativa. Las mujeres otavaleñas residentes en el extranjero hacían pedidos de blusas por teléfono, a través de familiares, y las recogían cuando venían de visita o pedían a otros viajeros que hicieran la entrega. Mientras que los otavaleños expatriados podían comprar tela para hacer los anacos rectangulares (faldas), y las correas tejidas rara vez se gastaban, las blusas delicadas no resistían el lavado en máquinas automáticas, ni podían ser adquiridas en Macy's, El Corte Inglés, o ningún otro lugar. Como mi amiga Cecilia comentó en Nueva York, "sin mi traje, es difícil mostrar quién soy". Literalmente, el uso de prendas étnicas es sinónimo de identidad.

Con sus talentos de costura, diseño y negocios, Ana abrió un nicho comercial exitoso. Sus medios financieros le dieron el poder para ir donde quisiera. Así, en 1997, ella no solo financió el siguiente viaje de Raúl a Chile y Perú, sino que también viajó junto a él. Los niños se quedaron con la familia extendida y la niñera que ella había contratado. Después me

dijeron que ella y su esposo incluso soñaron con retirarse en el Cuzco algún día. Ana pasó de niña a esposa y madre, de artesana a gerente, y luego a ser una empresaria y ejecutiva respetada, una mujer con dinero en el banco. A lo largo de la década fui testigo de cómo Ana se subió a la ola de cambio que se inició en la década de 1990 y llevó a muchos jóvenes, incluyendo a su esposo, hacia tierras extranjeras. Sin embargo, ella se subió en sus propios términos y a su propio tiempo.

Estas imágenes de Marta y Ana muestran cómo las personas confrontan, comprenden y sacan el máximo provecho de los recursos locales y transculturales disponibles en el pueblo andino de Peguche. Los relatos están moldeados por las biografías de Marta y de Ana, por como ellas crearon estrategias sociales y rutas comerciales para el éxito. Las escenas se enfocan en las particularidades locales combinadas con las habilidades creativas de las mujeres, quienes manejaban hábilmente los recursos a su disposición. Ambas siguieron caminos particulares en la búsqueda de la independencia financiera y lograron encontrar, aunque de maneras diferentes, un sentido de satisfacción personal y significado para sus vidas. No todas las mujeres fueron tan afortunadas, pero estas dos estaban culturalmente equipadas con expectativas que apoyaron las expresiones innovadoras y el comercio. Sus actividades promovían la continuidad cultural mediante la conexión con las tradiciones en los funerales o la presentación tradicional de sí mismas a través de la vestimenta étnica. Sus actividades también fomentaron el cambio cultural en la medida en que Marta encontró nuevos mercados para sus flores en los restaurantes y Ana abrió nuevos mercados para blusas que los inmigrantes podían adquirir en el extranjero. Al esbozar una pequeña porción del ir y venir de ideas, personas y comercio en la década de 1990, estos casos muestran cómo la etnicidad de género de Marta y Ana contribuyó a lograr fronteras permeables a nivel local que se ajustaron y aprovecharon una economía globalizada. Sus historias y experiencias en los nuevos mercados tejen relatos individuales de tradición y cambio que se desarrollan desde adentro hacia fuera.



Trajes otavaleños en exhibición en varias tiendas de Otavalo, 2010.

A continuación describo experiencias transnacionales donde los otavaleños demostraron una habilidad para volver a tejer sus identidades desde los recursos en los Andes hasta el exterior, y de regreso nuevamente. Ambas estrategias crean nuevas posibilidades de narrativas maestras para los otavaleños, pero no sin múltiples fricciones, reajustes, y a veces fracasos. Sus acciones muestran cómo la cultura es un continuo trabajo en progreso, donde los individuos manipulan símbolos dentro de estructuras locales y globales cambiantes.

### Un encuentro transcultural con Isabel junto a una protesta contra la globalización: Barcelona, España, junio de 2001

Los helicópteros sobrevolaban el Paseo de Gracia y la Plaza Cataluña, donde el Gótico se encuentra con el *Eixample* (Ensanche) modernista, en Barcelona, España. Pero la ciudad todavía estaba tranquila en esa espectacular mañana de domingo, el 24 de junio de 2001, en marcado contraste con el ejército de policías que se encontraba parado alrededor, con las furgonetas y motocicletas en las intersecciones principales. Los policías estaban ubicados frente a *La Bolsa de Madrid* (el mercado bursátil español), a la espera de los manifestantes antiglobalización que se reunirían más tarde, ese mismo día. Los manifestantes se reunían para llamar la atención sobre las políticas del Banco Mundial, cuyos representantes habían llegado a la ciudad para una de sus reuniones periódicas, en las cuales debían tomar decisiones acerca de las políticas económicas y monetarias globales, que, en ese momento, afectaban negativamente a los países más pobres del mundo.

Una brisa soplaba desde el Mediterráneo mientras los manifestantes se reunían bajo el caliente sol de mediodía. Se amontonaron en el bulevar portando pancartas y carteles, proclamando los derechos de los trabajadores vis a vis, aquellos de las empresas transnacionales, pidiendo el fin de la pena de muerte, exigiendo el fin del calentamiento global, pidiendo que se termine el Plan Colombia<sup>13</sup>, clamando por un espacio desmilitarizado, y exigiendo

13 El Plan Colombia se refiere a la controvertida legislación de Estados Unidos para frenar la pro-

un alivio de la deuda para los países pobres. Muchas de las 35 mil personas, jóvenes y mayores, sujetaban ramas de olivo y caminaban junto a los miembros de sindicatos: estaban unidos por su deseo de una mayor justicia en un mundo cada vez más dividido entre ricos y pobres.

Para el mediodía, la masa de manifestantes inundó la Plaza Cataluña, en el corazón de Barcelona. Los helicópteros continuaron zumbando por encima a medida que avanzaba la protesta pacífica. Yo estaba sentada con otras personas en una banca frente a una boutique de lujo cuando un hombre se acercó rápidamente y sugirió que nos fuéramos a otro lado porque alguien iba a empezar a tirar piedras. Eso sonaba extraño, ya que la marcha había sido absolutamente pacífica por más de 45 minutos. Entonces vi los bloques negros: anarquistas enmascarados con piedras y arietes. En cuestión de minutos, las ventanas de vidrio de Burger King, Dunkin' Donuts y otras tiendas y restaurantes yacían en pedazos sobre el pavimento. Al mismo tiempo, un pequeño grupo de personas vestidas de blanco se deslizaban entre la multitud pintando siluetas humanas blancas en la acera con las siguientes palabras estampadas al interior: detengan el Plan Colombia. Luego encendieron velas y las colocaron sobre los corazones de las figuras, dejando memoriales para un conflicto que se desarrollaba a un hemisferio de distancia. El contingente de los bloques negros se movía rápidamente, burlando a la Policía en la Plaza Cataluña para luego desatar el caos. La multitud se dispersó cuando volaron las latas de gas lacrimógeno. Después de que se restableció la calma, la Policía antimotines se apostó alrededor y dentro de la plaza. Cayó la noche. Los barrenderos limpiaron los cristales rotos. La Policía se mantuvo en sus puestos.

Yo fui a la plaza a ver a Isabel. Nos habíamos conocido varias noches antes, cuando ella se me acercó, en esa ciudad de cuatro y medio millones de habitantes, y me preguntó: “¿No te acuerdas de mí? Yo era tu vecina en Peguche [Ecuador]”. Había esperado hablar con algunos otavaleños de manera individual en la ciudad de Barcelona, pero la coincidencia con

ducción de drogas y el contrabando en Colombia. Desde el año 2000, varios miles de millones de dólares han sido utilizados como parte de una estrategia de lucha contra la droga, principalmente en forma de ayuda militar y de fumigación aérea. Desafortunadamente, estas estrategias afectan negativamente a los derechos humanos, la salud humana, los cultivos legales, la biodiversidad y la migración interna, y han resultado en más de dos millones de colombianos desplazados.

una joven que vi crecer en Peguche hizo de este encuentro transnacional una cuestión más personal. Yo no podía dejar de sentir el privilegio de mis circunstancias frente a su incierta condición migratoria. Sin embargo, nos unió una cierta camaradería, mientras compartíamos recuerdos de personas y un sentido de lugar al otro lado del mundo. Nuestras vidas anteriores en Peguche nos unieron durante unos pocos días en Barcelona ese verano.

### Barcelona, España, 2001:

#### Isabel y las fuerzas macroeconómicas que la llevaron allí

El día antes de encontrarme con Isabel en la Plaza Cataluña, en junio de 2001, yo había estado en el museo etnográfico en Montjuïc, aquella colina ubicada sobre el puerto y la ciudad. Se presentaba una exposición con fotografías de paisajes que involuntariamente revelaban la paradoja de la globalización tal como la enfrentaban Isabel y tantos otros ecuatorianos. La exposición, titulada “Ecuador, una mirada de niños”, presentaba fotografías de niños indígenas parados frente a espectaculares accidentes geofísicos. Una leyenda explicaba que el valle interandino es tan rico y fértil que los cultivos podían ser cosechados allí tres veces al año. Pero los niños de las fotos contradecían a las leyendas, ya que los pequeños comunicaban carencias y empobrecimiento. Otra leyenda decía: “La presencia de Ecuador en Barcelona se ha triplicado en los últimos seis meses”. Ahí está la paradoja: Ecuador, un país de ricos recursos naturales y humanos, perdió aproximadamente el cinco por ciento de su población entre 1999-2001<sup>14</sup>. Isabel es solo una de los tres millones de ecuatorianos que viven en el extranjero, principalmente en Estados Unidos, España e Italia. Ellos son, en gran medida, víctimas de las políticas neoliberales del Ecuador que lograron abrir mercados, al mismo tiempo que aumentaron la pobreza para todos, salvo unos pocos.

La última década del siglo XX provocó el mayor flujo migratorio a nivel mundial en la historia humana. En este sentido, el análisis de Maxine L. Margolis sobre los emigrantes brasileños es instructivo:

<sup>14</sup> Un funcionario del consulado de Estados Unidos en Quito, Ecuador, citó esta cifra en el verano de 2002, cuando fui allí con mis amigos que solicitaban visas.

Las explicaciones tradicionales del “tira y afloja” sobre las migraciones internacionales han demostrado ser inadecuadas para dar cuenta de un fenómeno mundial de tal magnitud. Los teóricos del tira y afloja afirman que el catalizador de la migración internacional es el desequilibrio en la oferta y la demanda laboral en los países que envían y aquellos que reciben a los migrantes. Sin embargo, ellos tienden a ignorar los factores macroestructurales que se encuentran enredados en estos movimientos globales, tales como las crecientes expectativas en los países emisores provocadas por un mayor nivel de educación y una exposición mediática a los patrones de consumo en estados industriales avanzados. Tales factores macroestructurales ayudan a explicar por qué, como en el caso de Brasil, los migrantes internacionales no provienen generalmente de los países más pobres o de los sectores más pobres de los países emisores, como las teorías del tira y afloja parecerían indicar (Margolis, 1994: xv-xvi).

En el caso del Ecuador, algunas razones para el reciente éxodo son evidentes, mientras que otras no lo son. Aunque Ecuador tiene recursos petroleros y ricas zonas agrícolas, la distribución de la riqueza es muy desigual<sup>15</sup>. Los precios mundiales del mercado fluctúan considerablemente y los valores de los productos agrícolas locales son socavados por importaciones baratas debido a los subsidios agrícolas que existen en Estados Unidos, Europa y Japón. Algunas de las tierras más productivas en Ecuador son cultivadas por agroindustrias transnacionales exclusivamente para exportaciones, y las ganancias con frecuencia salen del Ecuador, mientras los recursos naturales se van agotando y contaminando. De este modo, los ecuatorianos terminan pagando por esos costos externos a través de la reposición del medio ambiente dañado o viviendo con una salud comprometida y una fragmentación social, o por medio del pago de la deuda. Además, debido a

15 Según el “Informe sobre el desarrollo” de la ONU de 2003, Ecuador obtuvo un 43% en el Índice de Gini. “El Índice de Gini mide el grado en que la distribución del ingreso (o, en algunos casos, los gastos de consumo) entre individuos u hogares dentro de una economía se desvía de una distribución perfectamente igualitaria. El cero representa la igualdad perfecta, mientras que un índice de cien, la desigualdad perfecta” (2003: 247). Para comparar, el índice de Suecia en 2003 fue de 25% y el de Estados Unidos, de 40,8%. El Índice de Gini de las Naciones Unidas en 2010 para Ecuador fue de 54,4%, lo que demuestra que la brecha entre ricos y pobres creció sustancialmente en siete años.

la débil infraestructura bancaria, era difícil, acaso imposible, obtener préstamos a bajo interés para los sectores empresariales y agrícolas. Por desgracia, el mantra neoliberal de la economía del goteo todavía no ha llegado a los pequeños agricultores, los trabajadores y los pueblos indígenas, quienes luchan por recibir un precio justo por sus productos y mano de obra<sup>16</sup>.

En la década de 1980, el gobierno de Febres Cordero instituyó políticas económicas neoliberales que promovían activamente la inversión extranjera, limitaban el gasto público, y disminuían regulaciones ambientales y de otros tipos. Durante la década de 1990, las instituciones financieras internacionales presionaron al Gobierno para priorizar el pago del servicio de la deuda, lo que resultó perjudicial para los organismos sociales y su capacidad para proporcionar servicios necesarios para la colectividad. Estos hechos, además de los programas de ajuste estructural impuestos por el Fondo Monetario Internacional en respuesta a la crisis de la deuda, han impactado directamente la economía doméstica de la mayoría de la población. La crisis se vio agravada por catástrofes naturales como El Niño, erupciones volcánicas, y el mercado deprimido del petróleo en 1997 y 1998. Estos factores llevaron a la economía del Ecuador hacia una caída libre en 1999. En respuesta, el Gobierno impuso medidas de austeridad, las cuales mantuvieron los salarios en niveles bajos, redujeron puestos de trabajo en el sector público, y acabaron con algunos subsidios de bienes y servicios básicos, al mismo tiempo que endilgaron tarifas a los usuarios en los campos de la educación y la salud. Los efectos sobre las clases medias y bajas fueron devastadores. Luego, en 1999, el sector bancario se derrumbó y muchas familias perdieron los ahorros de toda una vida. Esto precipitó una mora en los pagos de créditos externos durante ese mismo año. Para el año 2000, el desempleo había alcanzado el 19% y el subempleo, el 60%.

16 Por ejemplo, en 2002, de acuerdo a una persona que conocí que trabajaba seis días a la semana en una plantación de flores que exporta rosas “perfectas” (en Ecuador crecen directamente hacia arriba) a destinos tan lejanos como Rusia, su sueldo neto era de menos de ochenta dólares al mes. Los bajos salarios no transmitían la angustia emocional de la vida lejos de su familia, a la que visitaba solo una vez al mes. Pero necesitaban el dinero, dijo. Él y otros que trabajan en el sector de la agricultura industrial comentaron que el uso excesivo de pesticidas hizo enfermar a los trabajadores. Pero aun así, estaba agradecido de tener un trabajo porque contaba con pocas alternativas. Su situación es un ejemplo de cómo las estructuras macroeconómicas afectan al hombre corriente, mientras que el botín se queda en la cima de la pirámide y no gotea hacia abajo.

Estos fenómenos, junto con una cultura política generalizada de corrupción, contribuyeron a un mayor número de levantamientos populares, lo cual condujo, en parte, a una fuga adicional de capitales y a un congelamiento virtual de las inversiones<sup>17</sup>. El golpe final a las clases medias y bajas fue la dolarización que se llevó a cabo en septiembre de 2000, la misma que sepultó a la moneda ecuatoriana, el sucre, y la reemplazó por dólares de Estados Unidos. Los asesores del FMI insistieron en que esta estrategia reduciría la especulación monetaria y la inflación, y que lograría que la economía fuera lo suficientemente estable como para atraer la inversión extranjera. Sin embargo, esto también significaba que la política fiscal del Ecuador se regiría según lo establecido en Washington, en lugar de Quito.

Estas políticas representan consecuencias reales para gente real. Isabel, por ejemplo, se enfrentó a un dilema cuando terminó la universidad, a los 23 años de edad, en la primavera de 1999. Aunque los detalles de su historia son únicos, las líneas generales son similares a lo que muchos ecuatorianos enfrentaron a finales de 1990 y los primeros años de este nuevo siglo. Isabel asistió a la mejor escuela privada de Otavalo. Con mucho trabajo y muchos sacrificios por parte suya y de sus padres, se graduó de una universidad privada en Ibarra, la capital provincial, con una especialización en microbiología. A la luz de su educación de gran calidad y relativo privilegio, ¿por qué se marchó a España después de su graduación? En pocas palabras, no había empleos disponibles en la región entera, y, desde luego, tampoco en su pueblo natal, Peguche. Incluso su padre, que había sido profesor bilingüe (kichwa y español) durante 25 años y ex supervisor del condado para las escuelas bilingües, no podía encontrar un trabajo para su hija<sup>18</sup>. Sin embargo, Isabel poseía un sentido de aventura. La familia tenía dos casas en Peguche. Es más, ambos padres trabajaban

17 De acuerdo a los indicadores económicos publicados por las Naciones Unidas, el ingreso medio per cápita disminuyó en un 33% (de 1 570 dólares a 1 109 dólares), entre 1997 y 1999. El PIB cayó un 7,3% en 1999, momento en el que más del 50% de la población rural vivía por debajo del umbral de pobreza. Además, las tasas de interés alcanzaron el 80%, la inflación se elevó a 60% y el salario mínimo cayó en picada hasta alcanzar el equivalente de cuatro dólares por mes (Potter, 2002: 120).

18 En el verano de 2002, los docentes con más de veinte años de experiencia ganaban alrededor de \$250 por mes, mientras que un maestro principiante recibía \$140.

en sus grandes fincas. En parte gracias a las conexiones de su padre con académicos extranjeros, los dos hermanos de Isabel obtuvieron becas para estudiar en una universidad privada de Quito. Debido a un giro peculiar del destino, después de que un joven español que visitó Ecuador a finales de 1990 perdió sus papeles y dinero luego de un robo, la familia de Isabel le proporcionó un hogar por más de dos años. Durante ese tiempo trabajó en una fábrica, cumpliendo con su deseo de experimentar la vida dentro de una comunidad indígena.

Los ecuatorianos no necesitaban visas cuando Isabel decidió ir a España, a finales de 1999. Tuvo suerte porque ella llegó a la casa del español que había vivido con su familia y se quedó con su madre, en Barcelona. Los dos ayudaron a Isabel a obtener los papeles necesarios para que pudiera trabajar legalmente y recibir beneficios de salud y de otro tipo<sup>19</sup>. Cuando Isabel y yo nos conocimos, en junio de 2001, ella esperaba que sus permisos estuvieran listos en unos meses, y tenía la esperanza de que como residente de la Unión Europea, sería capaz de obtener una visa para Estados Unidos. Ella dijo que su hermano mayor, licenciado en ecología de la Universidad San Francisco de Quito, había conseguido la codiciada visa de entradas múltiples por cinco años a Estados Unidos e hizo dos viajes breves pero lucrativos como músico a la ciudad de Nueva York.

Por el momento, Isabel se ocupaba de cuidar a una anciana catalana. Ganaba unos quinientos dólares al mes y su empleador le proporcionaba la mayor parte de sus comidas. Enviaba una gran parte de su sueldo al Ecuador. Isabel había estado en Barcelona casi dos años. Había vuelto a Peguche para una breve visita el noviembre anterior y había estado tentada a quedarse. “La vida es muy dura estando tan lejos de casa y de la familia”, dijo ella con lágrimas en sus ojos. Pero su padre le dijo: “Hija, tú puedes hacer lo que quieras, pero por favor ayúdame. Tú ganas más del doble de lo que

19 Debido a cambios en la legislación española, que entró en vigencia en el verano de 2001, ahora es mucho más difícil para los ecuatorianos obtener visas para viajar a España y trabajar. Por otra parte, después del 6 de agosto de 2003, los ecuatorianos ya no podían entrar a España sin visa. Escuché la historia de un joven que utilizó el pasaporte de la Unión Europea de un amigo, que había vuelto a casa en Peguche durante las vacaciones, para entrar en España. Luego le envió de vuelta el pasaporte a su amigo. Sin embargo, esta estrategia es muy arriesgada, sobre todo con los niveles de seguridad en aumento en todo el mundo.

yo gano y tu hermano tiene un año más de universidad”. Su sentido del deber y la prolongada crisis económica la llevaron de regreso a Barcelona.

### Identidades anidadas en espacios transculturales

Cuando Isabel se presentó, esa noche de junio de 2001, en la Plaza Cataluña, estaba con su compañera de habitación. Les pregunté qué pensaban de las protestas y ambas dijeron que no entendían realmente de qué se trataba todo el alboroto: “Todo lo que queremos hacer es vivir y trabajar en paz”. Ellas se conocieron a través de una red informal de ecuatorianos en Barcelona y compartían una habitación en un departamento para reducir gastos y brindarse apoyo emocional. En Ecuador, sus caminos probablemente nunca se habrían cruzado<sup>20</sup>. Mariana, una mestiza de la clase trabajadora, proveniente de Quito, tenía 36 años. Había dejado a sus tres hijos con su marido, que era un empleado civil de las fuerzas armadas. Mariana era una trabajadora orgullosa, había tenido un empleo atendiendo una gasolinera en Quito hasta quedar embarazada de su tercer hijo. Ella renunció para evitar los humos tóxicos durante su embarazo. Después del nacimiento de su hija, sin embargo, la economía familiar se tornó extremadamente ajustada. Se lamentaba de que era imposible vivir y enviar a sus dos hijos mayores a la escuela secundaria con el modesto salario de su esposo; la familia no podía correr con los gastos alimenticios y mantener a los chicos en la escuela. Ella relató que su decisión de ir a España había sido dolorosa, pero que el sacrificio valdría la pena si sus hijos lograban terminar la escuela secundaria y tal vez, incluso, ir a la universidad. Su período de residencia en Barcelona contaba ya con varios meses. Como empleada doméstica y niñera para una pareja de profesionales, ella era capaz de enviar a casa más del doble de lo que su marido ganaba. Confesó que extrañaba especialmente a su hija de cuatro años y que estaba preocupada por uno de sus hijos, que no se había adaptado a su partida y no le iba bien en la escuela.

20 Para una visión general más amplia de la migración ecuatoriana ver Herrera et al. (2006).



La plaza principal de Peguche con servicios de teléfono e internet, 2010.

Todavía se podía divisar los helicópteros sobrevolando ocasionalmente por el cielo al atardecer, y la policía aún no había abandonado la Plaza Cataluña. Decidimos ir por un helado después de que quedó claro que los músicos callejeros no se iban a presentar esa noche. “¿No te asustan todos estos policías antidisturbios?” Le pregunté a Isabel. “Ya no le tengo miedo a nada”, dijo. “Todo lo que quiero hacer es ganar suficiente dinero para poder ir a casa y abrir un negocio”.

Normalmente en las tardes, los músicos andinos se adueñaban de la esquina suroriental de la Plaza Cataluña. A las cinco de la tarde, llegaban en sus furgonetas y descargaban amplificadores, generadores, micrófonos y otros equipos, así como una amplia gama de instrumentos andinos y cajas de CD para la venta. Con su largo pelo negro, ponchos, chalecos étnicos, zamponas y charangos, lograron que su identidad étnica les proporcionara una ventaja económica. Su esquina estaba ubicada en un sitio estratégico. Cientos de

catalanes, españoles y turistas internacionales pasaban por allí camino a La Rambla, el famoso paseo que conducía al mar. Los turistas eran atraídos por la música étnica y se deleitaban con el ambiente festivo: filmaban el espectáculo, se tomaban fotos con los músicos y compraban sus discos compactos. Se presentaban diferentes grupos según la noche. Me dijeron que tenían un acuerdo con la Policía para comenzar después de las seis y terminar a las diez. Los conciertos incluían a conocidos grupos ecuatorianos, además de música folclórica de Bolivia, Perú, Venezuela y Colombia. Los músicos atraían a multitudes considerables, y algunas personas permanecían allí durante todo el evento. Se destacaban los latinoamericanos porque bailaban y se quedaban merodeando un largo rato. Entre ellos estaban los ecuatorianos, muchos de ellos otavaleños. “Esta música es alocada, es igual que Ecuador, de donde somos nosotros”, dijo el vocalista en español, dirigiéndose al público, mientras muchos bailaban. “Compre una cinta o CD. Somos de América del Sur, del Ecuador, en la línea ecuatorial, en lo alto de los Andes”. La banda logró crear un sentido de pertenencia, aunque momentáneo. Las ventas fueron un éxito entre los europeos y norteamericanos, muchos de los cuales se unieron al baile y compartieron el sentido de solidaridad por un momento fugaz en aquella esquina transitada.

Isabel comentó más adelante que lo único que realmente le gustaba de Barcelona era ir a la Plaza Cataluña para escuchar música: “Me hace sentir como si estuviera en casa”. Solamente los fines de semana, cuando iba a la plaza para relajarse después de una dura semana de trabajo, ella se ponía su vestimenta tradicional. Para los latinoamericanos como Isabel, este era un lugar donde las identidades convergían en un mar de contextos cambiantes y donde estaban reunidos por sus diferencias, unidos por sus orígenes en países al sur del Río Grande y por su condición de refugiados económicos. Esta convergencia coincide con la caracterización de Néstor García Canclini sobre la identidad: “hoy en día la identidad, incluso en amplios sectores de las clases populares, es políglota, multiétnica, migrante, hecha de elementos que abarcan diferentes culturas” (2001: 91). A medida que personas de diferentes culturas y nacionalidades se reunían en tanto que latinoamericanos, podían compartir ritmos, melodías y espacios unos con otros. No obstante lo fugaz, su identidad colectiva superó las diferencias

de clase y culturales, y creó un espacio intercultural que reafirmó en nuevas formas muchas de sus historias controvertidas y preferencias estéticas.

En la esquina de las calles de Peloi y Ana, alguien como Isabel podía imaginar su identidad dentro de un panorama cultural más amplio, lleno de posibilidades y limitaciones. La reestructuración mundial logró reunir a la multitud políglota en el extremo este de La Rambla, aquella avenida donde el pasado y el presente vanguardista se unen al borde del Mediterráneo. Incluía diferentes marcos de referencia, tanto en términos de ideología como de lugar, en este caso desde Barcelona, otras ciudades europeas, Estados Unidos, y hasta Peguche. Para Isabel y otras personas involucradas, esta interacción consiguió una polinización cruzada en cuanto a conocimientos y creó un espacio híbrido o un microcosmos del mundo en transformación. De hecho, aquellos a quienes conocí en este escenario transnacional representaban comunidades anidadas de varias dimensiones, donde los contextos locales, regionales, nacionales e internacionales se superponían.

#### New York, New York, 1997-1999: Ricardo, Juana y otros

El mercado al aire libre, similar a tantos en el mundo en desarrollo, parecía estar fuera de lugar a la sombra del edificio Chrysler, un icono del centro de Manhattan. En el cañón formado por los rascacielos, el aromático olor de los alimentos de todos los rincones del mundo flotaba desde los kioscos de brillantes colores, donde lo tradicional se yuxtaponía con lo moderno. Yo era una asidua visitante de la Feria Callejera de la Ciudad de Nueva York, desde el otoño de 1997 hasta el verano del 2000. Durante las temporadas cálidas, cada fin de semana la feria se ubicaba en distintos sitios y atraía tanto a neoyorkinos como a turistas nacionales e internacionales que se encontraban visitando la Gran Manzana. Estas ferias callejeras étnicas conseguían que se cerraran vías centrales de hasta diez cuadras, desde Madison Avenue hasta Third Avenue, y desde Washington Square hasta Broadway, al igual que en otros sectores de la ciudad<sup>21</sup>. La feria era una ma-

21 Me enteraba cada semana de dónde serían las ferias en el sitio web oficial de la ciudad de Nueva York o en la revista *Time Out: New York*.

nifestación vibrante de la hibridación de Nueva York, donde las economías de pueblo se reunían en un paisaje urbano y cosmopolita muy sofisticado. Era también un lugar para conseguir grandes ofertas.

Nueva York es un destino obvio para los otavaleños emprendedores que están en constante búsqueda de nuevos mercados. Las ferias callejeras de la Ciudad de Nueva York les permitían exhibir sus artesanías, que competían con aquellas de otros inmigrantes emprendedores provenientes de otras partes del mundo. Algunas de las mismas fuerzas globalizadoras que llegaron a los pueblos del norte del Ecuador también llegaron a comunidades en el oeste de África, el sur y este de Asia, y Oriente Medio, que también tenían presencia en dichas ferias.

Estos vendedores otavaleños tuvieron facilidad para participar en las primeras oleadas de migraciones transnacionales, en parte debido a los contactos establecidos con turistas en la Plaza de Ponchos o gracias a algunos pioneros en la familia. La década de 1990 fue un período de crecimiento económico en Occidente<sup>22</sup>. A medida que miles de turistas del primer mundo acudían a Otavalo cada semana, algunos sembraron las semillas comerciales y personales que luego germinarían en otras partes del mundo. Por su parte, los otavaleños reafirmaron su rol como comerciantes ambulantes al crear nuevos mercados, ampliar aquellos ya existentes, y aprovechar el renacimiento indígena que floreció con el quinto centenario de la llegada de Colón al hemisferio occidental.

La decisión de migrar y la elección del destino se basaban en contactos y factores culturales. Un señor otavaleño que conocí en 1998 tenía una caseta en Columbus Circle (antes de la construcción del Trump Tower) y una tienda en el metro. Él dijo que decidió instalarse en Nueva York después de años

22 Este tipo de “crecimiento económico” en términos de mercados financieros y especulación basado en el *laissez-faire* es, también, la razón por la cual muchos de los costos reales de hacer comercio mundial se exteriorizaron, o no fueron considerados por los encargados de formular políticas y los inversionistas; el resultado fue que la población local y el planeta, en términos de biodiversidad y cambio climático, sufrieron las consecuencias. Los efectos de las políticas neoliberales en Ecuador durante las últimas décadas del siglo XX incluyen el crecimiento de la brecha entre ricos y pobres, la degradación ambiental, el debilitamiento de los servicios públicos y el aumento de la fragmentación social y la emigración, junto a la inestabilidad política. Un ejemplo de esto es cómo los levantamientos sociales destituyeron a tres presidentes ecuatorianos en un plazo de siete años (1997-2004).

de viajar por Ámsterdam, Frankfurt y Bruselas, “porque aquí nos sentimos a gusto en compañía de los latinos y entre tanta gente que habla español”. Además, un joven que vendía en una feria cerca de Washington Square en el Village me dijo: “Usted sabe, en Ecuador muchos hispanos son racistas con los indios, pero aquí la gente de Quito, Cuenca o Loja está encantada de vernos como compañeros ecuatorianos. ¡Aquí no estamos solos!”.

De hecho, a medida que diversos grupos de ecuatorianos crearon espacios para la interacción social más allá de los contextos locales y nacionales, las valoraciones que podían hacer del otro cambiaron. En algunos casos (como el de Mamá Rosa medio siglo antes, pero ahora con mayor tecnología y redes de información), estas interacciones sociales fuera del Ecuador ayudaron a crear espacios políticos en casa. Sin embargo, Ricardo no se sentía atraído por la política. Él optó por la migración como camino hacia la movilidad social. Tenía veinte años cuando llegó a Nueva York por primera vez, un mes antes de que yo lo conociera, en 1998. Su padre y su hermana habían estado viajando a la ciudad durante los últimos 15 años. Ricardo estaba asombrado de la vida en Estados Unidos. En un puesto que él atendía en la avenida Lexington, donde vendía suéteres tejidos a mano, dijo:

Si usted mira alrededor de la feria, verá que casi todos los vendedores son de origen extranjero. Si se trabaja duro, ¡todo es posible aquí! ¿Por qué iba yo a volver allá [Ecuador] cuando las personas con títulos profesionales suelen ganar menos de cien dólares al mes? Incluso en días muy malos, puedo ganar por lo menos diez veces más que eso en el transcurso de un mes, y si las ventas son buenas, más de cincuenta veces esa cantidad [...]. Por supuesto que hay un montón de gastos y trabajamos muy duro. Mi familia en Ecuador maneja la elaboración de suéteres y camisas y las envía aquí. No es una vida fácil para nuestra familia, que se encuentra diseminada por todo el mundo. Sin embargo, aquellos pioneros que vinieron y aprendieron acerca de cómo funcionan las aduanas en los aeropuertos de Kennedy y Newark allanaron el camino para todos nosotros.

Nadie sabe cuántos otavaleños se establecen en el extranjero o emigran temporalmente, pero de acuerdo a la encuesta realizada en 1993 por Kyle, el 24% de las familias de Peguche tenía al menos un miembro de la familia que

había viajado al extranjero aunque fuera una vez. Para el año 2000, con la profundización de la crisis económica, ese porcentaje seguramente aumentó de manera considerable. De hecho, hoy en día es difícil encontrar una familia que no haya sido afectada por la migración de una forma u otra<sup>23</sup>.



Otavaleños ofreciendo a la venta suéteres hechos a mano en una feria de la calle en Nueva York, otoño 1990.

23 Los datos del censo de Estados Unidos también reflejan el crecimiento exponencial de la inmigración a nivel global hacia este país durante la década de 1990, numéricamente mayor que en cualquier otro período de la historia de la nación. En 2000, el 20,4% de la población de Nueva York había nacido en el extranjero (frente al 11,1% de la población total de Estados Unidos).



Otavaleña vendiendo suéteres y artesanías en Leesport, Pensilvania, noviembre 1999.

A finales de 1999, Juana me habló de sus últimos viajes y de sus intentos por mantener relaciones en Ecuador a pesar de los largos períodos de separación. Aunque ella había estado viajando a Nueva York durante nueve años, la primavera anterior se había casado en Ecuador. Juana lamentaba el hecho de que a su marido le habían negado la visa, lo cual los mantenía separados durante nueve meses cada año. Ella vivía con su hermano menor en Queens y frecuentaban en su vieja furgoneta las ferias de artesanías y mercados de pulgas que se encontraban a cuatrocientos kilómetros a la redonda de Nueva York. En varias ocasiones, la visité en el mercadillo de los días miércoles, en la zona rural de Leesport, Pensilvania. Sin embargo, en aquella mañana de primavera, en la Tercera Avenida en el East

Village, ella se encontraba perturbada porque se había enterado por su madre que su marido, en Otavalo, la estaba engañando. Esta noticia la atormentaba, algo inusual para una joven mujer, altamente capaz, que había logrado administrar de manera eficiente su vida transnacional dentro de las economías informales de Estados Unidos. Ella era compradora y vendedora, siempre estaba al tanto de los últimos estilos y colores, pero no había contado con problemas maritales. Comentó que no iba a tolerar las aparentes infidelidades de su marido y agregó que un día esperaba tener un hijo. ¿Cómo imaginaba la vida de ese niño?, le pregunté. “Me gustaría que el niño naciera aquí, así no tendría problemas con inmigración. Pero creo que sería mejor si él fuera a la escuela primaria en Ecuador para aprender nuestros valores sobre el trabajo duro y la familia”. Juana continuó diciendo que luego haría que su hijo fuera a la escuela secundaria en Estados Unidos, “para aprender muy bien el inglés y así obtener una buena beca para la universidad. Creo que lo más importante es enseñarle a trabajar duro y hablar kichwa, tal como mis padres me enseñaron. Durante la escuela secundaria lo vigilaría constantemente”. Luego añadió: “Nuestros valores tales como el trabajo duro y la habilidad para conectarnos con ambos mundos, eso es lo que va a preservar nuestra identidad como otavaleños para las futuras generaciones. No es una vida fácil, pero tenemos la oportunidad de viajar y conocer a todo tipo de personas, al mismo tiempo que ayudamos a mantener a mucha gente en nuestra tierra, trabajando”. Debido al frío, Juana llevaba puestos unos pantalones deportivos con un suéter otavaleño y su cabello estaba trenzado con una faja tejida a mano. En esa ocasión ella pidió disculpas por su apariencia: “Yo siempre me pongo mi anaco excepto cuando hace frío y cuando tengo que mover cosas pesadas”. Estaba ansiosa por que la temporada navideña terminara para poder volver a casa, anhelaba dormir durante una semana y saborear la comida de su madre. También tenía que averiguar lo que estaba sucediendo con su marido.

En la primavera de 2001, en una feria callejera en la Tercera Avenida, en el East Village me encontré nuevamente con Ricardo, tan optimista como siempre, pero también frenético. “¿Conoces a alguien que pueda casarse conmigo? Te lo pediría a ti si fueras más joven, pero tal vez tu

hija tiene algunas amigas, o tal vez uno de tus estudiantes”. Él estaba interesado en encontrar una esposa porque había una ley de amnistía que por una sola vez proporcionaba estatus legal a aquellos que se casasen con ciudadanos estadounidenses antes del 30 de abril. Ricardo estaba decidido a hacer realidad el sueño americano, era uno de tantos en busca de ese objetivo<sup>24</sup>. Había ingresado al país con una visa de turista (expirada ya) y se encontraba atascado en el limbo hasta que pudiera encontrar una esposa durante ese breve lapso que le ofrecía inmunidad para solucionar su situación migratoria. La alternativa era regresar al Ecuador sin esperanza de volver a manejar el negocio que había desarrollado a lo largo de tres años. Sin mucho entusiasmo, le sugerí que pusiera un letrero en su caseta, pero él vetó esa idea, pues así las autoridades de inmigración podrían averiguar sobre su condición de indocumentado.

#### Granada, España, 2001: Lourdes, Luciana, Marta y Pacarina

Corpus Christi es un día festivo en Granada, España. En junio de 2001, muchos negocios cerraron ya que las tradiciones andaluzas se estaban escenificando en las calles. Había desfiles religiosos, música y danza. Las mujeres y niñas granadinas parecían flotar en trajes de flamenco de colores brillantes. Le pregunté a Lourdes, una joven otavaleña, lo que pensaba de toda la pompa y ceremonia mientras otro mar de trajes de volantes se nos acercaba. “Me encanta, es como que aquí llegaron a mostrar su verdadero yo”. Como otavaleña, ella reconocía claramente la relación entre la vestimenta y la identidad.

Conocí a Lourdes en una feria callejera sobre una de las principales avenidas frente a El Corte Inglés, almacén insignia de España. Durante las largas tardes de verano, que proporcionaban un respiro bienvenido al calor del mediodía, las personas salían a las calles y los vendedores (incluso aquellos sin permisos) aprovechaban para ofrecer sus productos. Un aire festivo impregnaba la larga avenida, sombreada por árboles y bordeada de

<sup>24</sup> Ver Stoller (2002), Margolis (1994) y Foner (2000) para más detalles acerca de otros migrantes a Nueva York.

bancas, a medida que la comunidad y las tradiciones lograban atraer a la gente hacia el fresco de la tarde para relajarse y dejarse ver. Los granadinos se desplegaban desde las estrechas calles transversales unidireccionales hacia la gran explanada donde los africanos del Oeste y del Norte arreglaban sus gafas, cinturones o discos compactos con un cuidado propio de curadores de museos que colocan en exhibición valiosos artículos. Los chinos ofrecían bufandas, mantones y juguetes. Roma vendía ropa, joyas y se ofrecía para adivinar el futuro. Los otavaleños se encontraban allí con artículos hechos en China, Perú e Indonesia. Finalmente, al otro extremo, cerca de la fuente barroca, había un festival de cerámica en marcha, con artículos preciosos de toda la región. Los españoles y otros paseaban entre los vendedores y hacían compras.

Los comerciantes ambulantes formaban parte de una red informal transnacional con miembros pertenecientes a culturas de todo el mundo. Ellos lograron salir a flote económicamente y ayudaban a sus seres queridos en sus respectivos países de origen. Lourdes reconoció esto cuando abarcó a todos con un gesto y afirmó: “Los negros y los gitanos [Roma] son buenas personas. Nos turnamos cuidando la mercancía de los demás”. Luciana también se había hecho amiga de los restauradores chinos, que le traían deliciosos platos de arroz.

Antes de su estancia en Europa, Lourdes había cosido bolsos de sol a sol en el pequeño pueblo andino de San Roque, ganando algo más de dos dólares diarios. Entonces, su hermana, quien vivía con su familia en Lucerna, Suiza, envió a Lourdes un boleto para viajar. Una vez allí, se dio cuenta de que trabajar junto a su hermana no parecía una buena idea. Lourdes dijo que se sentía explotada. Le había tomado un año pagar los 1 400 dólares del pasaje. Luego todos se trasladaron a España, donde la Policía no acosaba a los vendedores sin permiso tanto en Suiza. Lourdes trató de enviar dinero de forma regular a sus tres hijas, que vivían con su padre y hermano en Ecuador, pero resultaba difícil. Ella dependía de su hermana y de su cuñado, quienes dirigían un próspero negocio con varias furgonetas, un gran inventario y ocho empleados. Su hermana la maltrataba, dijo, no solo pagándole salarios exigüos, sino que también amenazaba con abandonarla en medio de la carretera sin documentos si ella no accedía a

sus demandas. Lourdes no podía reunir el capital necesario para iniciar su propia operación. “Pero podría ser peor”, dijo, y me explicó cómo algunos otavaleños financieramente estables regresan a Ecuador para reclutar trabajadores en aldeas pobres y remotas.

Son personas ricas, ellos vienen en coches de lujo y ofrecen a los padres unos doscientos dólares al año por la mano de obra de sus hijos, y pagan todos los gastos para llevarlos a España. Esto es mucho dinero para una familia pobre, una oferta que no pueden rechazar. Luego llevan a los niños a España y confiscan sus pasaportes y documentos. Ellos obligan a los adolescentes a trabajar desde el amanecer hasta el anochecer, e incluso más tarde, y muchas veces no les pagan nada. Si ellos se quejan, amenazan con entregarlos a las autoridades. Es una nueva forma de esclavitud.

Marta y Pacarina, unas hermanas otavaleñas de veinte y 18 años de edad, vestían sus trajes tradicionales. Ellas exhibían una variedad de joyería barata hecha con cuentas, al igual que pinzas para el cabello, en una gran colcha de tela naranja colocada sobre la acera. Ambas eran amables y habladoras. Dijeron que habían estado en Granada solamente seis meses, pero tenían tres hermanos que habían estado allí durante ocho años. Ellas describieron lo difícil que había sido la decisión de viajar a Granada. Las dos habían trabajado en un hotel de lujo en Otavalo, una por ocho años y la otra por seis, desde que se graduaron de la escuela primaria. Eligieron trabajar en lugar de continuar con sus estudios porque sus empleadores las trataban bien, incluso les ofrecían clases de inglés y contabilidad. La crisis económica, la inestabilidad política y las erupciones volcánicas de 1999 y 2000 devastaron la industria turística y el negocio del hotel se desplomó. Así que cuando sus hermanos les ofrecieron boletos de avión, ellas aceptaron. Las hermanas y una cuñada, con su nuevo bebé, trabajaban como una unidad económica en España. Compartían un apartamento bastante grande y tenían dos furgonetas para viajar a las ferias vacacionales y artesanales. Además, tenían buenos contactos en Madrid, donde compraban toda su mercancía, incluyendo los arcos y flechas “indios” hechos en Indonesia, y muchos otros artículos fabricados en China. Me

dijeron que era más barato comprar a un distribuidor central que traer los productos de Ecuador. Sin embargo, en el invierno lograban vender una gran cantidad de suéteres ecuatorianos a los esquiadores. Pero a pesar de las condiciones de vida y trabajo relativamente buenas, extrañaban a su padre, a su pequeño hermano y su hogar. “Trabajamos tanto como podemos, así no tenemos tiempo para pensar en nuestro hogar”, señaló una de las hermanas. Así que me encargaron un sobre para entregar a su padre en Ecuador durante el verano.

Las jóvenes bromeaban y conversaban con los vendedores africanos y chinos en ambos lados, se detenían solo cuando un cliente potencial se agachaba para examinar su mercadería. Marta dijo que también trabajaba como empleada doméstica para una mujer que había accedido a patrocinarla el momento de solicitar la residencia. Ella estaba ahorrando el dinero necesario para esos gastos. Su hermana también estaba intentando ahorrar doscientos euros para obtener la visa de residente. Ambas apreciaban aun más la importancia de ese determinado documento desde el nacimiento del bebé de su cuñada. Ella había entrado en parto prematuro mientras su marido estaba en Ecuador y, gracias a su condición de residente y al correspondiente carnet de salud, pudo ingresar al hospital con facilidad y recibió la atención médica necesaria para que su bebé naciera sano.

Las dos hermanas estaban muy emocionadas de poder viajar por España. “Algunos españoles en el camino nos dicen que conocemos su país mejor que ellos”, exclamaban, pero su alegría también tenía matices de tristeza. Ellas estudiaban los anuncios de ferias y festivales, y atravesaban el país en las furgonetas llenas de mercancía. No era una vida fácil, pero siempre se reunían con otros otavaleños y estaban decididas a sacar el máximo provecho de su situación. Un vendedor mestizo de Ecuador había estado escuchando nuestra conversación. Él se burló de Marta, diciéndole que debería casarse pronto. Ella le contestó bruscamente: “Mi padre no me ha dado permiso para casarme y en nuestra cultura tomamos el consejo de nuestros padres muy en serio”. Evidentemente, aquellas identidades que logran expandirse en los escenarios mundiales se contraen rápidamente cuando se trata de ciertos valores fundamentales. O por lo

menos ella era hábil para establecer límites. Marta resumió su situación de esta manera: “Tengo a mi hermana, a mis hermanos, un lugar decente donde vivir, un buen transporte, y puedo llamar a casa a menudo mientras estoy conociendo España. Claro, es difícil a veces, pero la vida también es difícil”.

Otra mujer mestiza también se quejó: “Esta es una vida de perro”. Ella tenía unos treinta y tantos años y vestía ropa barata de poliéster. Echaba de menos a sus hijas en Ecuador, dijo.

Si por lo menos estuviera en el mismo continente no sería tan malo. Pero estamos a océanos de distancia. He oído decir que en Chile se puede conseguir trabajo recogiendo uvas. Allí, una vez terminada la cosecha, no estaría tan lejos de casa y podría volver con unos pocos centavos en el bolsillo. Pero aquí todo es trabajo, trabajo, trabajo, todos los días lo mismo, solo para poder mandar a casa unos pocos centavos de vez en cuando, para que mis hijos puedan comer. Esto no es vida [se lamentó amargamente].

### De regreso al futuro: viviendo la historia en reversa por medio del canto

Escondida al lado de La Rambla, en una de las calles medievales de Barcelona que conduce a la catedral, se encuentra una tienda de artesanías cuyos propietarios son el grupo de música otavaleña Charijayac. Este grupo folclórico andino *new age* llamó la atención del público por primera vez cuando yo vivía en Otavalo, en 1989. Ellos fueron proclamados héroes populares porque habían “logrado el éxito” en España como otavaleños. Su gira de regreso a casa ese año estuvo precedida por su popular tema “Otavalo y punto”, que en muchos aspectos presagió la próxima década con respecto a la revitalización étnica, la reclamación indígena de derechos y el empoderamiento político. La letra transmite cómo la cultura popular puede ser sazónada con mordaces comentarios sociales y un vigor que incita a la memoria histórica.

**Otavaló y punto**

Si Otavaló me dijera vuelve...  
 Dime, dime la verdad.  
 De acuerdo siempre con la carne,  
 satisfechos de cantar  
 la confianza de la tierra al hombre.  
 El sueño de la paz a Amazonas  
 se convierte en salvación.  
 El agua acariciando canta  
 de mi pueblo de amanecer.  
 La luna influyendo conductas,  
 el sol, imaginación,  
 construyendo el parque Rumiñahui.

Mis amigos no me dicen nada.  
 El parque con nombre equivocado...  
 Rumiñahui me recuerda algo.  
 Yo bajando la plaza del arte.  
 Mis amigos no me dicen nada,  
 Otavaló cantaré.  
 He vuelto a mi trabajo,  
 ¡a Otavaló volveré!

Los miembros de la banda escribieron la canción para celebrar su regreso a casa y su residencia en Barcelona, España. A pesar de que fueron “des-territorializados” y vivían en el extranjero, el encanto de Otavaló todavía influenciaba su arte y su identidad, y ayudó a crear el floreciente movimiento político. La canción advierte al oyente que el parque central de Otavaló recibió un nombre equivocado, y procede a pronunciar su “verdadero” nombre –Parque Rumiñahui–, algo sobre lo que hablaré con más detalle en las siguientes páginas. Al reclamar el centro político y espiritual de Otavaló, la letra de la canción declara una reconquista de la ciudad, gobernada hasta entonces por los blanco-mestizos (los otavaleños ya estaban reestructurando el poder económico al otro extremo de la ciudad en la Plaza de Ponchos). Los músicos nativos eligieron escribir la canción

en español y no en kichwa (lo que habría convocado a un público mayormente indígena), y de ese modo desafiaron abiertamente el statu quo y la estructura de poder. La melodía colorida de la canción, interpretada una y otra vez en la radio y grabaciones de la época, resulta seductora y crea una atmósfera triunfal. Los símbolos del sol y la luna remontan a una época cosmológica antes de la invasión española y recuerdan a la gente sobre sus raíces resplandecientes. Los músicos lograron recuperar ciertas memorias de una manera artística para ilustrar un pasado glorioso que serviría de modelo para alcanzar un futuro según sus propias condiciones. Agregado a la campaña por los Quinientos Años de Resistencia, el subtexto de la canción de los Charijayak declara audazmente que el parque y Otavaló les pertenecen. Proclama que ellos, en sus propios términos, están a cargo de su “Valle del Amanecer”.

“Otavaló y punto” revela cómo la reinterpretación del pasado puede revitalizar el presente y el futuro: la historia no es una reliquia para ser olvidada, sino que implica una impugnación del tiempo y el espacio. Este es un ejemplo de la manera en la que los otavaleños estaban preparados para utilizar las nuevas tecnologías y medios con el fin de lograr que sus voces fueran escuchadas, al mismo tiempo que reconceptualizaban su lugar en una sociedad pluralista. En concreto, su canción despierta recuerdos étnicos. La melodía se remonta al tiempo de los héroes precolombinos y de los acontecimientos que se produjeron en 1533<sup>25</sup>. En este caso, la identidad

25 Los historiadores coinciden en que Rumiñahui fue el general inca que encabezó la resistencia a la invasión española, pero sus lazos de sangre con Atahualpa (el heredero al trono Inca en el momento de la conquista) están lejos de ser claros. Rumiñahui se dirigía a Cajamarca con un rescate para liberar a Atahualpa cuando se enteró de que este había sido ejecutado por Pizarro. Rápidamente, según la tradición local, se retiró hacia el norte, a Ecuador, y enterró el oro. En este punto, Pizarro envió a Benalcázar para derrotar a Rumiñahui y apoderarse del botín. Después de una prolongada batalla, Rumiñahui fue vencido y muerto, pero él nunca reveló a los españoles dónde enterró el oro y su heroísmo es alabado hasta el día de hoy. Para muchos otavaleños, Atahualpa y Rumiñahui simbolizan la resistencia indígena al poder hegemónico europeo. Además, como señala Joanne Rappaport, “Atahualpa no es solo una construcción indígena, sino una construcción nacionalista ecuatoriana que se ha desplegado principalmente en oposición al Perú (y a Huáscar [medio hermano de Atahualpa], quien vivió una vida insular en la corte real de Cusco). La proyección indígena resuena con y contradice a la proyección nacionalista” (Comunicación personal, 2003). Al subrayar la importancia de su conexión con Atahualpa y Rumiñahui, los otavaleños logran materializar su identidad andina-cara-ecuatoriana. Como señala Rappaport, la imagen de Atahualpa fue seleccionada como el símbolo nacionalista que sirvió de apoyo durante tres guerras sangrientas

otavaleña está compuesta por una conciencia histórica colectiva que se refleja no solo en los accidentes topográficos –recordemos que la narrativa histórica de Mamá Rosa puso de relieve a Rumiñahui y Atahualpa como héroes indígenas al inicio del Capítulo cuatro–, sino también en las fuerzas culturales, incluyendo la música y las letras poéticas. Por lo tanto, el arte sirvió para circunscribir una identidad fuerte, al mismo tiempo que abrió espacios para la expresión política y el empoderamiento económico.

En 1998, Rumiñahui resurgió para desafiar a la estructura política en Otavalo, Ecuador. La historia comenzó en 1956, cuando líderes cívicos no-indígenas decidieron rendir homenaje al ejército ecuatoriano mediante la colocación de un busto de tres metros de Rumiñahui en el centro simbólico, político y espiritual de la plaza municipal de Otavalo (frente al Palacio de Gobierno y a la principal iglesia católica). Al adoptar a Rumiñahui como símbolo de valentía y coraje, lo estaban (re)definiendo como un verdadero ecuatoriano. Al exaltarlo como héroe nacional, abrieron las puertas para promover la integración nacional. Rumiñahui fue presentado como el indio modelo, aquel que guiaría a su pueblo hacia el desarrollo moderno. Las estatuas, incluso aquellas de gran tamaño, no están en capacidad de responder. En este caso, sin embargo, después de décadas de su colocación en el parque, esta se volvió relevante como símbolo cultural de la resistencia. En primer lugar, Charijayac contribuyó al prestigio cultural de Rumiñahui al recordar a los oyentes sobre la gloria precolombina y la resistencia contra la hegemonía europea, lo que sin duda fortaleció al renacimiento indígena que llegó a florecer en la década de 1990. Así, en 1998, un tipo distinto de escenario se estaba preparando cuando el busto gigante se convirtió en el centro de un conflicto cívico. De acuerdo a un artículo publicado el 1 de septiembre de 1998 en el diario *Hoy* de la ciudad de Quito, el alcalde blanco-mestizo de Otavalo, Fabián Villarreal, intentaba reemplazar el busto con una estatua de Simón Bolívar. Este último fue un venezolano de ascendencia española

con Perú, en 1941, 1981 y 1995. Hasta que el tratado de paz fue firmado en 2000, Ecuador consideraba que sus fronteras se extendían mucho más hacia la región amazónica (como se define en 1829), el equivalente al doble del tamaño de la nación que se reconoce internacionalmente en la actualidad. En última instancia, como resultado de tres guerras, Ecuador perdió más de la mitad de su territorio ante Perú (Sawyer, 2004). Dentro de este contexto, Atahualpa es visto como héroe nativo, ancestro, y como el padre indígena del estado ecuatoriano.

que encabezó la lucha por la independencia, en el siglo XIX, en las regiones norte de América del Sur, y abogó por un estado andino unificado. El parque central de Otavalo obtuvo su nombre en honor a él. El enfrentamiento posterior entre los residentes nativos y no-nativos de la ciudad y de las comunidades circundantes trajo a la superficie tensiones que habían estado latentes durante décadas, acaso siglos. Aún se encuentra fresco en la memoria colectiva indígena el hecho humillante de que hasta la década de 1960 a los indígenas no se les permitía el ingreso al parque, con excepción de los domingos. En las últimas décadas, sin embargo, muchos indígenas otavaleños acumularon riquezas sin precedentes, se convirtieron en profesionales y adquirieron poder político, en lo que muchos ven como una reconquista metafórica y real de la región en cuanto a lo cultural y económico. La lucha por reemplazar a Rumiñahui por Bolívar no tuvo éxito, y el busto del héroe indígena permanece en el corazón del parque central. Esto marca la reocupación simbólica y política del suelo otavaleño en términos indígenas. Al revisar el marco histórico, incluyendo la conquista española, el colonialismo y la modernización, el discurso otavaleño ofrece una visión que compite para lograr la legitimidad política y ciudadanía dentro de la sociedad civil contemporánea. “Otavalo y punto” pone de relieve los valores colectivos y activa una conciencia histórica compartida que ayudó a delimitar una identidad en común dentro del renacimiento cultural de la década de 1990. No deja de ser irónico que, gracias a un giro del destino luego de casi quinientos años, este vibrante renacimiento cultural fuera parcialmente impulsado por el poder económico obtenido de aquellos centros políticos que los habían subyugado. El renacimiento fue provocado, en parte, por los Charijayac y otros, quienes trajeron nuevas perspectivas de regreso a Otavalo, luego de su estadía en el extranjero. Estas perspectivas estaban cargadas de confianza, habilidades y conocimientos y no eran muy diferentes al viaje pionero de Mamá Rosa medio siglo antes, todo lo cual contribuyó a un importante cambio cultural-económico en el norte del Ecuador.



Estatua de Rumiñahui en el centro del Parque Bolívar, Otavalo.

### Etnicidad de género a través del tiempo y los continentes

“He hecho de nuestra provincia [Imbabura] algo que vale la pena [...] Yo tejí ponchos de doble lado [...] y sabía cómo hacerlo todo”  
(Entrevista a Rosa Lema, 1993).

El rey Fernando y la reina Isabel patrocinaron los viajes de Colón a América desde Granada en 1492. Sus tumbas se encuentran en la catedral de esta ciudad multicultural, famosa antes de la reconquista, en 1492, por *la convivencia*. Fue el tiempo en que el califato de Umayyad en Siria creó un clima intelectual que promovió las interacciones interreligiosas. Esto abrió un espacio político que, a menudo, iba más allá de la tolerancia

y valoraba las perspectivas católicas, musulmanes y judías. A partir del 783, cuando Abd al-Ranhnman fundó al-Andalus, los sistemas de creencias contradictorias coexistieron y a veces florecieron lado a lado, al igual que lo que Menocal y otros eruditos consideraron un florecimiento de la expresión humana que precedió al Renacimiento en Occidente (Menocal, 2002). Los grupos indígenas de las Américas crearon su propio renacimiento en la década de 1990, cuando la música, las artes, los negocios y el pensamiento político florecieron en formas nuevas mediante la valoración selectiva y la apropiación de diversos conjuntos de conocimiento, en una convivencia algo similar a lo visto en la España andaluza del medioevo<sup>26</sup>.

Paradójicamente, las consecuencias de las políticas económicas neoliberales en diferentes partes del globo han arrojado una ola de refugiados económicos hacia las costas de España, Estados Unidos y otros países del primer mundo. Esto ha creado espacios políglotas y transnacionales. Las actividades del mercado enmarcan este capítulo y hacen visible una amplia gama de posibilidades que fueron desarrolladas por los otavaleños, que ayudaron a crear relaciones y transacciones intraculturales e interculturales. Muchos viajaron a través de continentes, adquiriendo nuevos tipos de conocimiento y tecnologías, al mismo tiempo que experimentaban vidas complejas, con múltiples realidades y distintos grados de éxito. Este caleidoscopio de experiencias se relaciona con una amplia gama de procesos sociales en curso que fueron, en parte, prefigurados por las conexiones interculturales de Rosa Lema y Elsie Clews Parsons en Peguche. Curiosamente, estas metodologías innovadoras en la década de 1940 iniciaron un giro en las Ciencias Sociales, en el que, en la última década del siglo, las voces indígenas y femeninas contribuyeron para la creación de un discurso

<sup>26</sup> Ver la monografía de María Rosa Menocal (2002), *El ornamento del mundo: cómo los musulmanes, judíos y cristianos crearon una cultura de la tolerancia en la España medieval*, donde se explica el florecimiento de convivencias en Andalucía entre los siglos X y XV. Ella relata cómo los musulmanes, los cristianos y los judíos intercambiaron lengua, arte, arquitectura e ideas entre sí, en un ejercicio no muy distinto a la interculturalidad. Explica cómo las sinergias culturales se convirtieron en un catalizador para las formas creativas. Señala este período del al-Andalus, cuando Córdoba tenía la biblioteca más grande del mundo, Platón y Aristóteles eran traducidos al árabe y estudiados, y los judíos redescubrieron el hebreo. Menocal sugiere que esta cultura de polinización cruzada precedía, y de alguna manera influenció, al Renacimiento italiano.

alternativo y más equitativo, plasmado en la ideología indígena de la interculturalidad, algo similar a una convivencia moderna.

Las estampas de este capítulo muestran a los otavaleños trabajando en sedes locales y globales mientras (re)creaban las cadencias de sus vidas, en el caso de Marta y Ana, desde adentro hacia afuera; para Isabel y Juana, desde afuera hacia adentro; y de adelante hacia atrás, y nuevamente adelante, para Charijayac y otros. Yo describí los esfuerzos de las personas con base en las estrategias artísticas y comerciales que conectan la identidad y mercados locales con los acontecimientos mundiales: a través de sus acciones, estas logran realizar cambios y transforman algunos parámetros de lo que significa participar en la sociedad otavaleña.

En los dos primeros casos, Marta y Ana ocupan nuevos roles de su propia creación para lograr subsistir económicamente. Al reelaborar recursos tradicionales de maneras innovadoras, ellas logran crear su independencia económica y estatus dentro de sus familias y de la vida del pueblo. Al mismo tiempo que sus actividades empresariales tienen sus raíces en Peguche, sus productos están vinculados a públicos y mercados transnacionales de maneras peculiares, a través de restaurantes turísticos y otavaleños en el extranjero. Su ingenio cultural reinventa a la perfección nuevas formas para poder participar en las economías locales, mientras están a gusto con sus propias identidades. A nivel local, vemos a Marta irrumpir en nuevos mercados para sus flores, mientras todavía prioriza la elaboración de coronas funerarias, aquellos símbolos culturales que anuncian y ayudan a los difuntos. Ana trabajó dentro de los límites estéticos establecidos sobre lo que significa ser una mujer otavaleña al bordar hermosas blusas. Con la confección de vestimentas étnicas, ella estaba creando símbolos culturales manifiestos de solidaridad y diferencia. Al mismo tiempo, acumulaba capital, creaba empleo para otras mujeres y ofrecía blusas para las otavaleñas en los pueblos y para mercados especializados en el extranjero. Ambos casos muestran cómo Marta y Ana dieron forma a prácticas de identidad y opciones de vida de maneras específicas, mientras eran influenciadas por el medio cultural de Peguche en la década de 1990.

Los casos de España y Estados Unidos ofrecen un panorama de realidades más hostiles para aquellos otavaleños que viven transnacionalmente y deben

enfrentar todas las contingencias relacionadas con forjarse un camino en tierras extranjeras. Isabel y los otros emigrantes otavaleños en España y Estados Unidos respondían directamente a fuerzas macroeconómicas aparentemente fuera de su control. Sus odiseas representan sueños, expectativas y espíritus valerosos que, coincidentemente, aportan aspectos de la cultura otavaleña a la economía mundial. Los vemos en las ferias, esquinas y otros mercados laborales del hemisferio norte después de, en ocasiones, haber sacado provecho de las relaciones desarrolladas en la Plaza de Ponchos. Las personas que describo tienen distintos talentos, edades y niveles de educación, pero todas coinciden en que su cultura influye sobre la manera de hacer las cosas e interpretar el mundo. En algunas circunstancias ellos reconocen, de manera consciente, el fetichismo de los extranjeros por su condición de indígenas y lo utilizan como valor agregado para comercializar sus mercancías en el exterior. Por ejemplo, al manipular la dialéctica del deseo en la Plaza de Ponchos, en Otavalo, o en las ferias callejeras de Estados Unidos y España, somos testigos de las formas en que la cultura juega un papel fundamental en la interacción comercial, al observar cómo los otavaleños a veces hacen un descarado alarde de su origen étnico en beneficio propio. Además, la música folclórica andina era muy popular en los escenarios europeos y estadounidenses durante la década de 1990 y ayudó a impulsar el renacimiento cultural, económico y político en Otavalo. Lo que resulta evidente en estos casos es que los otavaleños, en cierta medida, determinaban cuándo y cómo ofrecer su identidad, mientras mitigaban con cierta astucia parte de la alienación que supone vivir en sociedades posindustriales.

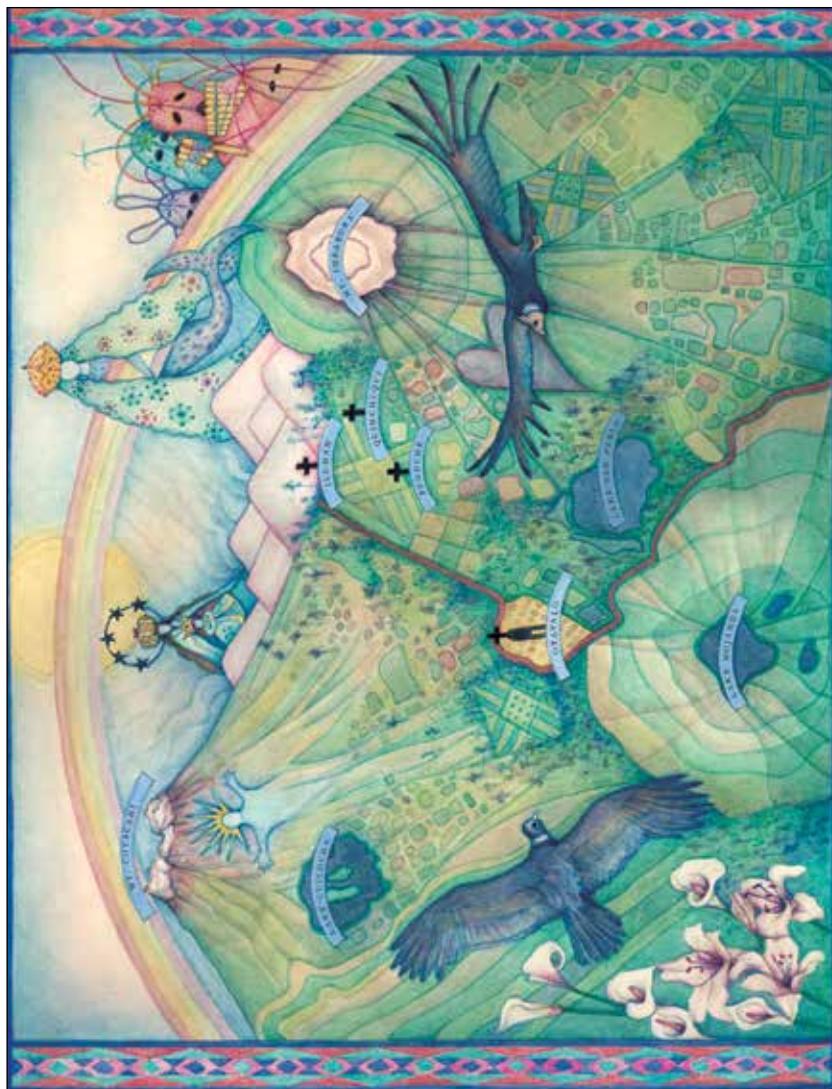
Sin embargo, a medida que la situación económica se hizo más difícil, el aumento de ricos y pobres dentro de la sociedad otavaleña se volvió más marcado y la explotación de los trabajadores era motivo de preocupación. Podemos ver algunas de las consecuencias de la globalización al observar las situaciones precarias que deben soportar los hombres y mujeres que son seducidos para salir de sus pueblos e ir a vivir en ciudades lejanas. Ellos emigran con la intención de hacer sus sueños realidad en otras tierras y pueden llegar a celebrar fugaces triunfos emocionales, pero muchos tropiezan al enfrentarse con el lado oscuro de la globalización. Una cuestión importante para una nueva investigación tiene que ver con el significado de la

migración temporal y permanente para los que se quedan (especialmente niños y ancianos) y para los que se establecen lejos de la región andina.

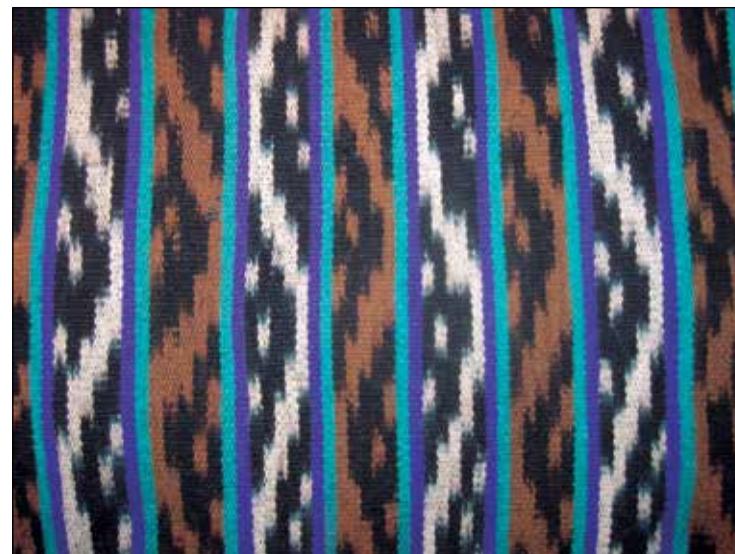
Hasta el momento, en lugar de presenciar una homogeneización cultural, estas escenas ofrecen tendencias interculturales que se basan en el precedente que Mamá Rosa forjó con Parsons y otros en la década de 1940, y que se vieron exacerbadas mediante políticas deliberadas de integración económica, apoyadas en primera instancia por el gobierno de Galo Plaza, en 1949. Los otavaleños voltearon a su favor la retórica de Plaza sobre la modernización y democracia a través de destrezas interculturales y comerciales que poco a poco abrieron espacios políticos. Por lo tanto, estas estampas corresponden a alternativas para los otavaleños, y están inspiradas en el arduo e imaginativo trabajo de Rosa Lema y tantas otras otavaleñas. Ya sea manteniendo el orden en el frente interno, en comunidades como Peguche, o estableciendo nuevos domicilios en todo el mundo, los otavaleños son intrépidos en la medida que inciden y responden a las fuerzas de la globalización. Sus acciones resuenan con algunas de las mismas características culturales ágiles que les han permitido perseverar, lograr una polinización cruzada, y prosperar en las zonas de contacto a través de los siglos. Como cuando Elsie Clews Parsons escribió en sus notas de campo del 3 de octubre de 1940: “Fui a Peguche varias veces la semana pasada, Rosita y su marido están haciendo muestras de bufandas de lana para un posible negocio de exportación” (Archivo APS), ahora los otavaleños están más integrados que nunca en la economía global. El hecho de que los puntos de contacto ahora están en España, Estados Unidos y otros países, y no solo en la periferia, o en pueblos como Peguche, es resultado de la búsqueda imaginativa de los otavaleños para lograr una supervivencia cultural y económica.



Joyería hecha a mano realizada por saraguro kichwas y expuesta en la Plaza de Ponchos, abril 2010. Fotografía de la autora.



Valle de Otavalo. Dibujado por Peonia Vázquez-D'Amico.



Chal Ikat de Gualaceo, Azuay. Vendido en la Plaza de Ponchos, diciembre 1989. Fotografía de la autora.



Quiosco de textiles variados, Plaza de Ponchos, marzo 2011. Fotografía de la autora.

# Epílogo

12 de agosto, 2002

Creo oportuno terminar este libro con el relato de mi último encuentro con Mamá Rosa. Como sucede durante la mayoría de agostos, en 2002 Peguche estaba seco y lleno de polvo, y los vientos fríos de la Patagonia soplaban entre las laderas. El camino adoquinado que llevaba hasta la plaza principal estaba, una vez más, lleno de orificios. Esta vez la compañía telefónica estaba instalando líneas subterráneas para Internet de alta velocidad. Mientras me dirigía hacia el camino principal, esquivé un pequeño remolino de polvo. Estar rodeada por montañas familiares y la inminencia de un encuentro con viejos amigos me llenaron de júbilo. Habas y alverjas coloreaban las parcelas de tierra fértil que rodeaban las casas recién construidas. Aceleré el paso y seguí las vías del ferrocarril hasta que la calle cobró un humor desértico. Me acercaba a casa de Mamá Rosa.

Mientras entraba en sus tierras, recibí el habitual saludo de su estropeado perro. Una vieja mujer salió de una oscura cocina sin ventanas y me dijo, mientras se secaba las manos en el delantal, que Mamá Rosa estaba con el tumulto de gente en la equina. Le agradecí y crucé el terreno. Pasé junto al chiquero, las gallinas alborotadas y el perro, que ahora dormía, hasta llegar a las vías del ferrocarril, las cuales, por cierto, no habían visto un tren desde hace décadas.

Lo inusual de aquel día fue que una multitud de tamaño considerable, en su mayoría de indígenas, se había reunido hacia el final de las vías del

ferrocarril. Evidentemente acababan de salir de sus casas y talleres, su ropa los delataba. La aglomeración se concentró frente a la oficina del teniente político. Un fuerte viento sopló desde el sur, enfriando aun más el aire mientras levantaba polvo y basura.

Me acerqué a la oficina del teniente político y vi personas de todos los estratos socioeconómicos, podía deducirlo por sus apariencias. Me topé con una de las ex compañeras de mi hija. Estaba con su tía. Después de intercambiar saludos, me dijo que ahora viajaba regularmente a Chile por cuestiones de negocios, y que planeaba casarse en otoño.

Platicábamos casualmente hasta que Adela corrió hacia mí para darme un abrazo. Adela era una chica de quince años a quien yo había visto crecer en casa de Mamá Rosa. “Venga, venga”, gritó alegremente. “¡Mamita está aquí!”. Era una reunión emotiva. Mamá Rosa, a sus 95 años, me reconoció de inmediato, mientras ambas dejábamos escapar un par de lágrimas de alegría. “Lindita, ¿ya terminó su libro?”, me preguntó. “Ya mismo, ya mismo”, le prometí. Sus arrugas eran más profundas y su postura un tanto más encorvada, sin embargo todavía se mantenía firme y su figura inspiraba respeto. Como siempre, estaba en el meollo del asunto, moviéndose a través de la multitud con su corte de ayudantes.

Una patrulla policial llegó con la sirena encendida desde Otavalo. Entonces, un par de oficiales uniformados entraron a la oficina del teniente político. Mamá Rosa explicó lo que estaba sucediendo: tres ladrones habían sido arrestados en Otavalo mientras trataban de vender equipos de sonido y televisores que habían robado a los habitantes de Peguche. Los sospechosos eran dos mestizos que habían pagado a un indígena para que les indicara cuáles eran las casas más vulnerables.

En Peguche, los sistemas legales admiten formas de justicia ancestral. Los ladrones fueron escoltados hasta la patrulla y la muchedumbre seguía de cerca mientras el vehículo se dirigía hasta un campo de fútbol cercano a la escuela del pueblo. Allí, los residentes se reunieron alrededor de una palestra, donde el teniente político indígena se dirigió al primer ladrón en español, reprimiéndolo públicamente por sus crímenes. Cuando terminó su discurso, un oficial de Policía le quitó la camisa al ofensor. Un mestizo de mayor edad, el padre del ladrón, tomó un rimero de ortigas y comenzó

a golpear a su hijo. Los increpados permanecieron inmutables, esto enfadó aun más al padre, quien tomó lo que parecía ser un cable eléctrico y lo golpeó un tanto más. La muchedumbre analizaba el rostro del acusado, buscando señales de arrepentimiento. Finalmente, fue llevado de vuelta a la patrulla, abatido y cabizbajo.



Mamá Rosa.

El segundo ladrón entró a la palestra y fue tratado de manera similar, pero fue el tercer ladrón quien llamó más la atención. Este era un joven indígena, un miembro de la comunidad que se había involucrado en aquellos actos censurables haciendo ver mal al pueblo entero. El teniente político lo reprimió en kichwa mientras su joven esposa permanecía de pie a su lado, llorando, y su hermana le gritaba violentamente. Toda su familia estaba profundamente avergonzada. Entonces, el padre del joven le quitó la camisa y lo golpeó repetidamente con el rimero de ortiga. En varios

momentos, el joven parecía reírse. ¿Sería acaso por la vergüenza de ser humillado públicamente? Jóvenes y ancianos analizaban cuidadosamente a aquel hombre, buscando señales de que había entendido el mensaje: *Ama lulla, Ama shua, Ama quilla* (no mientas, no robes, no seas perezoso).

Permanecí junto a Mamá Rosa durante todo el evento. En varias ocasiones, algún lugareño se detenía para hablar con ella. Ella contestaba, comentando la situación y apuntando cuán vergonzoso era el hecho de que un indígena de Peguche estuviese involucrado en el asunto. Todos parecían estar de acuerdo en que era totalmente inaceptable que un indígena traicionase a su propio pueblo.

Con esto termino esta etnografía, por dos razones. Primero, porque este incidente describe, tan bien como cualquier otro, cómo en estas épocas de globalización e identidades transnacionales las comunidades sobreviven unidas por su *ethos* cultural. Este fue un caso de justicia indígena superponiéndose y coexistiendo con el sistema estatal, un ejemplo de cómo el interculturalismo funciona entre diversas estructuras legales<sup>1</sup>. Y segundo, porque esta es la manera en la que prefiero recordar a Mamá Rosa, en el meollo del asunto a sus 95 años.

### Posdata, marzo de 2010

Elsie Clews Parsons apenas reconocería Peguche y Otavalo hoy en día. Mario Conejo, el alcalde municipal de Otavalo, fue reelecto por tercera vez en 2009 y reside en la casa de su familia, en Peguche<sup>2</sup>. Cada mes, las

1 Ver Colloredo-Mansfeld (2002) para una discusión extensa acerca de la justicia indígena en las comunidades otavaleñas cercanas. Además, el Artículo 171 de la Constitución de 2008 garantiza a las comunidades indígenas sus derechos judiciales tradicionales, y, por lo tanto, sus instituciones jurídicas, autoridades y decisiones se respetan. Se está elaborando una nueva ley con la participación de líderes, auxiliares y asesores legislativos indígenas, y con asesores de las Naciones Unidas, a fin de que los sistemas de justicia plural coexistan lado a lado.

2 En las elecciones de 2009, el alcalde indígena Conejo cambió de partido político y se alineó con la lista #35 de Rafael Correa, Alianza País. Por otro lado, para el reformador de Pachacutic (el partido formado por los líderes nativos) y para el tres veces alcalde de Cotacachi, Auki Tituaña, las elecciones de 2009 trajeron la derrota. Su sucesor, el otavaleño Alberto Anrango, ex líder de la poderosa UNORAC, también se alineó con Alianza País y ganó.

construcciones tradicionales de adobe son reemplazadas por edificios de cemento. Hay tantos automóviles privados en Otavalo y Peguche que los embotellamientos pasaron a ser cosa de todos los días. Desde 2000, en Otavalo muchos más bancos se las arreglan para recibir remesas del extranjero y las cooperativas de crédito han proliferado<sup>3</sup>. La Plaza de Ponchos muestra cada vez más diseños textiles y nuevos productos. Peguche tiene una iglesia nueva, la plaza adoquinada y tiendas de artesanías por montones. Los servicios de teléfono, Internet y agua potable son relativamente constantes. Las diásporas comerciales siguen siendo una estrategia importante para la supervivencia familiar y comunitaria: los familiares de la gente crean oportunidades laborales y comerciales alrededor del globo y el flujo de recursos económicos y humanos es vital para la economía local y regional.

El discurso de este libro está sesgado por las perspectivas que mejor servían a mis intereses, necesidades y circunstancias. El género fue un tema central, por ello perfilé imágenes de mujeres fuertes como agentes idiosincráticos que hacían conexiones interculturales tanto con forasteros como con la *Pachamama*. Este registro etnográfico está enfocado en las maneras en que las otavaleñas arreglaban y ofrecían favores a través del ritual y las oportunidades cotidianas, incorporando tradiciones e innovaciones de manera simultánea. Fortuitamente, estas estrategias permitieron el florecimiento de la expresividad cultural, que a su vez propagó una inusitada respuesta de globalización donde el género y el ser indígena estaban en el corazón de una nueva narrativa. En efecto, he afirmado que como resultado de la reunión que tuvo lugar en 1940 entre dos mujeres muy por delante de su época, de cierta forma esta historia permanece abierta, donde los idiomas de los derechos étnicos y los derechos de género ya no son ajenos

3 La evidencia anecdótica de varias fuentes sugiere que el *boom* de construcción de edificios y bancos de los últimos años se deriva de la participación con el tráfico de drogas. He escuchado historias sobre que algunos pueblos se especializan en diferentes aspectos de contrabando. Por ejemplo, un trabajador de construcción le dijo a un amigo que había servido como mula humana para transportar drogas al extranjero. Como parte del acuerdo, fue presionado para servir como mula cinco veces, antes de abandonar ese trabajo tan peligroso. Los datos empíricos son insuficientes para determinar qué tan cierta o no es esta situación en Otavalo. Sin embargo, en los últimos años han aumentado los arrestos por posesión y tráfico de drogas.

el uno al otro. Las transmisiones interculturales se extienden ahora más allá de Peguche y Otavalo, y son parte de un movimiento pan-indigenista que triunfó con la aprobación de la Declaración de los Derechos de los Pueblos Indígenas, el 13 de septiembre de 2007, lo cual puso la problemática indígena en la palestra de la discusión global. Esta declaración, aprobada por Ecuador y otros 142 países miembros<sup>4</sup>, es el resultado de más de dos décadas de debate y esboza los derechos de los aproximadamente 370 millones de indígenas en el mundo.

En Ecuador, desde 1992, como pilar fundamental de este movimiento, el Departamento de Educación Intercultural Bilingüe no solo entrena y emplea a un cuadro de profesionales e intelectuales, sino que también infunde la doctrina del interculturalismo a los estudiantes, padres y público a su alcance. La educación intercultural bilingüe<sup>5</sup> continúa siendo prioridad de la agenda política, por cuanto el lenguaje comunica inherentemente valores cotidianos y espirituales, y es crucial para un intercambio cultural productivo. En 2010, el discurso del interculturalismo fue incorporado a los anuncios de servicio público, lo que permite discutir abiertamente maneras de abolir la discriminación social. Después de arreglar una Asamblea Nacional para reescribir la Constitución del Estado en Montecristi, Manabí, el presidente Rafael Correa incorporó estrategias interculturales, usando sus dotes retóricas para llamar al electorado a sus filas y conseguir la victoria a través de una campaña populista<sup>6</sup>.

4 Once estados se abstuvieron y cuatro –Australia, Canadá, Nueva Zelanda y Estados Unidos– votaron en contra del texto. Sin embargo, en la Conferencia de Naciones Tribales en la Casa Blanca, el 15 de diciembre de 2010, el presidente Obama anunció que Estados Unidos apoyaría la Declaración de la ONU sobre los derechos de los pueblos indígenas.

5 En 1964, los Shuar, con la colaboración de la Orden Salesiana Católica, comenzaron con el establecimiento de programas de educación bilingüe por radio para satisfacer las necesidades de la población ubicada en aldeas remotas y aldeas en el sureste (Amazonía) del Ecuador.

6 Sin embargo, la *Revolución Ciudadana* y la retórica socialista de Correa se están quedando cortas con respecto a los grupos sociales indígenas y otros. Las resoluciones de la asamblea extraordinaria convocada por la CONAIE del 25 al 26 de febrero de 2010 llamaron a una insurrección debido a la “falta de voluntad política y la falta de respeto por los derechos de las nacionalidades indígenas y populares” (boletín de prensa). En particular, la CONAIE manifestó su oposición a las políticas de Correa, que fortalecen el modelo neoliberal y violan sus derechos ambientales, en lo que respecta a las nuevas leyes de Minería y Agua. La prensa ecuatoriana también ha expresado su preocupación por los derechos a la libertad de expresión y manifestó su oposición a la nueva Ley de Comunicación, que actualmente se debate en la legislatura.

Durante el período en que tuvo lugar esta etnografía, los líderes indígenas y sus colaboradores han construido un interculturalismo colectivo, o lo que podría pensarse como el advenimiento de un modelo de convivencia armónica, una propuesta que trasciende la tolerancia para incentivar la participación activa de grupos indígenas y de mujeres. Esto ha abierto diversos espacios políticos, económicos y culturales, y no quiere decir que algunos intereses individuales no han sido puestos en juego, o que el quinquicentenario no benefició a unos cuantos más que a otros. En general, el Renacimiento indígena, acuñado en parte por los líderes otavaleños, creó, sin duda, una economía político-cultural con mayores espacios para el comprometimiento civil. Rosa Lema estaba en la vanguardia de esta empresa junto con muchos otros, quienes, a través de la gestión individual, produjeron un cambio colectivo. El florecimiento de nuevas ideas ayudó a crear aspiraciones utópicas.

En retrospectiva, el Renacimiento indígena de los noventa pareció presentar la Constitución Ecuatoriana de Montecristi en 2008, internacionalmente aclamada por incluir el derecho al *sumak kawsay* (buen vivir). Este es parte de la cosmovisión kichwa, según la cual las comunidades humanas son apenas parte de la *Pachamama*: las dimensiones de la vida social no están separadas del mundo natural y espiritual. Seguridad, en cuanto a comida y agua se refiere, en conjunción con sistemas de comunicación efectivos son algunos de los elementos cardinales del *sumak kawsay* como una prerrogativa jurídico-ecológica para proteger tanto la naturaleza como a las personas. Los derechos de la *Pachamama*, la Naturaleza, son iguales a los derechos de los humanos. En una era de cambio climático y otras crisis, el *sumak kawsay* es una visión basada en valores tradicionales que se proyecta de manera positiva hacia el futuro.

### Posdata final, diciembre de 2010

Durante mi más reciente viaje a Ecuador, me di cuenta de que es *posible* volver a casa. Durante los primeros días de diciembre de 2010, me quedé en Otavalo por un tiempo cuando me dirigía hacia los bosques nublados

de Íntag, lugar que he visitado hacia ya más de veinte años y donde pasé mis vacaciones.

El mercado y las tiendas estaban tan vívidos como siempre, rebotando de nuevos diseños y colores. Mientras caminaba a través de la Plaza de Ponchos, me topé con un par de aldeanos de Peguche que tenían un kiosco. Juana habrá tenido unos treinta años y llevaba el negocio junto a su padre. Su hermano, que tiene la edad de mi hijo, por el momento se ha establecido en España, adonde le envían mercancía regularmente.

También me topé con mi ahijada en la vereda cerca de mi tienda de sánduches favorita, y acordé reunirme con ella en su oficina. Ella está trabajando en el gobierno municipal, coordinando las aportaciones artesanales al turismo comunitario y realizando planes de desarrollo para el condado.

Más tarde, me subí a un bus que se dirigía a Ibarra y me bajé a un costado de la autopista Panamericana, en Peguche. Como en los viejos tiempos, llevaba un pastel dentro de una caja grande mientras caminaba por la calle principal, pasando junto al lugar donde solía vivir. Mientras me acercaba a la plaza, reconocí el caminar de mi comadre. Ella se sorprendió un poco cuando grité su nombre, pero de inmediato se dio la vuelta para abrazarme y reír. Entramos a su casa. Teníamos mucho de qué hablar. Me dijo que trotaba todas las mañanas para mantener bajos sus niveles de colesterol y para tener más energía. Poco después, su esposo e hijas se nos unieron para tomar pastel con té hasta que recibieron la llamada de un hermano, quien tenía ya una hija de un año, desde Estados Unidos. Skype hace del vivir transnacionalmente una labor mucho más sencilla.

Las etnografías son una manera de compartir la diversidad del mundo y su historia. Las historias iluminan los nutrientes culturales que ayudan a la gente a vivir sus vidas. Grabé caminos para navegar el mundo, a través y dentro de culturas en los años noventa. Después de terminar este libro y volver a Ecuador, pienso que el proceso de resaltar la etnicidad de género sigue transformándose. Mientras viva en múltiples lugares, gracias a una red de amigos y relaciones bastante rica, espero poder continuar con mi trabajo y mi eterno proceso de aprendizaje en el futuro, todo esto mientras escucho y colecciono nuevas historias.

## Bibliografía

- Abercrombie, Thomas A. (1998). *Pathways of memory and power: ethnography and history among Andean people*. Madison: University of Wisconsin Press.
- Allen, Catherine (1988). *The bold life has: coca and cultural identity in an Andean community*. Washington DC: Smithsonian Institution Press.
- Anzaldúa, Gloria y Ana Louise Keating (eds.) (2002). *This bridge we call home: radical visions for transformation*. Nueva York: Routledge.
- Aptheker, Bettina (1989). *Tapestries of life: women's work, women's consciousness and the meaning of daily experience*. Amherst: University of Massachusetts Press.
- Ayala Mora, Enrique (ed.) (1983). *Nueva historia del Ecuador. Vol. 9 Época republicana III: cacao, capitalismo y revolución liberal*. Quito: Corporación Editora Nacional.
- Babcock, Barbara A. (ed.) (1987). "Taking liberties, writing from the margins and doing it with a difference". *Journal of American Folklore* Vol. 100 Issue 398: 390-411.
- (ed.) (1991). *Pueblo mothers and children: essays by Elsie Clews Parsons, 1915-1924*. Santa Fe, NM: Ancient City Press.
- Babcock, Barbara A. y Nancy J. Parezo (eds.) (1988). *Daughters of the desert: women anthropologists and the native american southwest, 1880-1980*. Albuquerque: University of New Mexico Press.
- Barndt, Deborah (2002). *Tangled roots: women, work and globalization on the tomato trail*. Lanham, MD: Rowman & Littlefield Publishers, Inc.

- Barre, Marie-Chantal (1985). *Ideologías indigenistas y movimientos indios*. México: Siglo XXI.
- Barsky, Oswaldo (1984). *La reforma agraria ecuatoriana*. Quito: FLACSO.
- Basso, Keith (1979). *Portraits of the whiteman: linguistic play and cultural symbols among the western apache*. Cambridge, UK: Cambridge University Press.
- (1996). “Wisdom sits in places: notes on a western apache landscape”. En *Senses of place*, Steven Feld y Keith Basso (eds.). Santa Fe, NM: SAR Press.
- Bastein, Joseph (1978). *Mountain of the condor: metaphor and ritual in an andean ayllu*. Austin: University of Texas Press.
- Becker, Marc (1999). “Comunas and indigenous protest in Cayambe, Ecuador”. *The Americas* Vol. 55 Issue 4: 531-559.
- Bolotin, Norm y Christine Laing (2002). *The World's Columbian Exposition: the Chicago World's Fair of 1893*. Urbana: University of Illinois Press.
- Bourque, Susan C. y Kay B. Warren (1981). *Women of the Andes: patriarchy and social change in two Peruvian towns*. Ann Arbor: University of Michigan Press.
- Brush, Stephen (1977). *Mountain, field and family: the economy and human ecology of an andean valley*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Buitrón, Aníbal (1947). “Situación económica y social del indio otavaleño”. *América Indígena* N.º 7: 45-67.
- (1951). “Notas Bibliográficas”. En “Misión cultural indígena a los Estados Unidos”. *América Indígena* Vol. 11 Issue 3: 271-272.
- (s.f.). *Taita Imbabura: vida indígena en los Andes*. Quito: Impresa Mison Andina.
- Buitrón Aníbal y John Collier (1949). *The awakening valley*. Chicago: University of Chicago Press.
- Bulnes, Martha (1990). *Hatarishpa ninimi: testimonio de tres mujeres kichwas*. Quito: Editorial Conejo.
- Castañeda, Queztil E. (2004). “Art-writing in the maya art world of Chichen Izá: transcultural ethnography and experimental fieldwork”. *American Ethnologist* Vol. 31 Issue 1: 21-42.

- Chavez, Leo (1982). “Commercial weaving and the entrepreneurial ethic: otavalo indian views of self and the world”. Disertación doctoral, Stanford University.
- Colloredo-Mansfeld, Rudolf (1994). “Architectural conspicuous consumption and economic change in the Andes”. *American Anthropologist* Vol. 96 Issue 4: 845-865.
- (1999). *The native leisure class: consumption and cultural creativity in the Andes*. Chicago, IL: University of Chicago Press.
- (2002). “Don't be lazy, don't lie, don't steal: community justice in the neoliberal Andes”. *American Ethnologist* Vol. 29 Issue 3: 636-662.
- Confederación de Organizaciones Indígenas del Ecuador (CONAIE) (1989). *Las nacionalidades indígenas en el Ecuador: nuestro proceso organizativo*. Quito: Ediciones Tinkui.
- Connerton, Paul (1989). *How societies remember*. Cambridge, UK: Cambridge University Press.
- Conrad Geoffrey y Arthur Demarest (1984). *Religion and empire*. Cambridge, UK: Cambridge University Press.
- Cotacachi, Mercedes (1986). *Semillas del maíz: Sara Mamalla*. Quito: CEDIME / EBI.
- Crespi, Muriel (1975). “When indios become cholos: some consequences of the changing ecuadorian hacienda”. En *The new ethnicity: perspectives from ethnology*, John Bennet (ed.). St. Paul, MN: West Publishing Co.
- Cuvi Sánchez, María (2006). “Presentación”. En *Pensamiento feminista y escritos de mujeres en el Ecuador, 1980-1990: bibliografía anotada*, María Cuvi Sánchez y Laura Buitrón Aguirre (eds.). Quito: UNIFEM / UNICEF.
- D'Amico, Linda (1999). “Discourse and storytelling in Otavalo song: resonance and dissonance in San Juanitos”. En *Traditional storytelling today: an international sourcebook*, Margaret MacDonald (ed.). Chicago, IL: Fitzroy Dearborn Publishers.
- D'Amico, Linda y Alberto Muenala (dirs.) (1992). *¡Ay taquigu! (Oh, dear musicmaker)*. Quito.
- Deacon, Desley (1997). *Elsie Clews parsons: inventing modern life*. Chicago, IL: University of Chicago Press.

- Deler, Jean Paul, Nelson Gómez y Michel Portais (1983). *Manejo del espacio en el Ecuador*. Quito: Instituto Geográfico Militar.
- Deloria, Vine, Jr. y Clifford Lytle (1984). *The nations within: the past and future of american indian sovereignty*. Nueva York: Pantheon Books.
- Escobar, Arturo (1998). "Whose knowledge, whose nature? biodiversity, conservation and the political ecology of social movements". *Journal of Political Ecology* N.º 5: 53-82.
- Espinoza Soriano, Waldemar (1988). *Ethnohistoria ecuatoriana*. Quito: Abya-Yala.
- Foner, Nancy (2000). *From Ellis Island to JFK: New York's two great waves of immigration*. New Haven, CT: Yale University Press.
- Foster, George (1965). "Peasant society and the image of the limited good". *American Anthropologist* Vol. 67 Issue 2: 292-325.
- García Canclini, Nestor (2001). *Consumers and citizens: globalization and multicultural conflicts*, George Yúdice (trad.). Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Genovese, Eugene D. (1967). *The political economy of slavery. Studies in the economy and society of the slave south*. Nueva York: Vintage Books.
- Guerrero, Andrés (1991). *De la economía a las mentalidades*. Quito: El Conejo.
- Hare, Peter H. (1985). *A woman's quest for science: portrait of anthropologist Elsie Clews parsons*. Buffalo, NY: Prometheus Books.
- Harrison, Regina (1989). *Songs, signs and memory in the Andes: translating quechua language and culture*. Austin: University of Texas Press.
- Hassaurek, Friedrich (1964 [1868]). *Four years among the ecuadorians (1869-1864)*, C. Harvey (ed.). Carbondale: Southern Illinois University Press.
- Herrera, Amable (1909 [1868]). *Monografía del cantón de Otavalo*. Quito: Tipografía Encuadernación Salesiana.
- Herrera, Gioconda, María Cristina Carrillo y Alicia Torres (eds.) (2006). *La Migración Ecuatoriana: Transnacionalismo, Redes e identidades*. Quito: FLACSO.
- Hurtado, Osvaldo (1985). *Political power in Ecuador*, N. D. Miller (trad.). Boulder, CO: Westview Press.

- Icaza, Jorge (1937). *Huasipungo*. Quito: Atahualpa.
- Isbell, Billie Jean (1978). *To defend ourselves*. Austin: University of Texas Press.
- Iturralde, Diego A. (1988). "Notas para una historia política del campesinado ecuatoriano". En *Nuevas investigaciones antropológicas ecuatorianas*, Lauris Mckee y Silvia Argüello (eds.). Quito: Abya-Yala.
- Jara, Fausto (1982). *Taruca: Ecuador kichwacuanpac rimashca rimaicuna / Venada: literatura oral kichwa del Ecuador*, Ruth Moya (trad.). Quito: CEDIME / Abya-Yala.
- Jaramillo Alvarado, Pío (1983). *El indio ecuatoriano. Vol. 2*. Quito: Corporación Editora Nacional.
- Kyle, David (2000). *The transnational peasant*. Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press.
- (s.f.). "Peguche: resultados de encuesta, 1993: 'El pueblo transnacional' ". Inédito.
- Lamphere, Louise (1989). "Feminist anthropology: the legacy of Elsie Clews Parsons". *American Ethnologist* Vol. 16 Issue 3: 518-533.
- Lane, Kristin Guerrero (2002). *Quito 1599: city and colony in transition*. Albuquerque: University of New Mexico Press.
- Lyon, Barry J. (2002). "'To act like a man': masculinity, resistance and authority in the ecuadorian Andes". En *Gender's place: feminist anthropologies of Latin America*, Rosario Montoya, Lessie Jo Frazier y Janise Hurtig (eds.): 45-64. Nueva York: Palgrave.
- Margolis, Maxine (1994). *Little Brazil: an ethnography of brazilian immigrants in New York City*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Mattie, Erick (1998). *World's fairs*. Princeton, NJ: Princeton Architectural Press.
- Meisch, Lynn (1995). "Gringas and otavaleños: changing tourist relations". *Annals of Tourism Research* Vol. 22 Issue 2: 441-462.
- (2002). *Andean entrepreneurs*. Austin: University of Texas Press.
- Menocal, María Rosa (2002). *The ornament of the world: how muslims, jews and christians created a culture of tolerance in medieval Spain*. Boston, MA: Little, Brown and Company.
- Mintz, Sidney (1985). *Sweetness and power: the place of sugar in modern history*. Nueva York: Penguin.

- Mohanty, Chandra (2003). *Feminism without borders: decolonizing theory, practicing solidarity*. Durham, NC: Duke University Press.
- Moreno Yáñez, Segundo y José Figueroa (1994). *El levantamiento indígena del Inti-Raymi*. Quito: Abya-Yala.
- Moya, Ruth (1980). "Literaturas orales, literaturas oprimidas". En *Arte y cultura, Ecuador 1830-1980*. Quito: Corporación Editora Nacional.
- (1981). *Simbolismo y ritual en el Ecuador andino*. Otavalo: Instituto Otavaleño de Antropología.
- Muratorio, Blanca (1993). "Nationalism and ethnicity: images of ecuadorian indians and the imagemakers at the turn of the nineteenth century". En *Ethnicity and the State*, Judith D. Toland (ed.). Piscataway, NJ: Transaction Publishers.
- Murra, John V. (1972). *El 'control vertical' de un máximo de pisos ecológicos en la economía de las sociedades andinas. Visita de la provincia de León de Huánuco en 1562. Vol. 2*, J. V. Murra (ed.): 427-476. Huánuco, Perú: Universidad Nacional Hermilio Valdizán.
- Newson, Linda (1995). *Life and death in early colonial Ecuador*. Norman: University of Oklahoma Press.
- North, Liisa (2000). *La historia se repite (History repeats itself: another july revolution, the military tired of so much corruption)*. Inédito.
- Oberem, Udo (1981). *Los Caranquis de la Sierra Norte del Ecuador y su incorporación al Tahuantinsuyo*. Otavalo: IOA.
- Ortiz, Fernando (1947). *Cuban counterpoint: tobacco and sugar*. Durham, NC: Duke University Press.
- Parsons, Elsie Clews (1936). *Mitla, town of the souls and other zapoteco-speaking pueblos of Oaxaca, Mexico*. Chicago, IL: University of Chicago Press.
- (1945). *Peguiche: a study of Andean indians*. Chicago, IL: University of Chicago Press.
- (s.f.). *Elsie Clews Parsons collection*. Philadelphia, PA: American Philosophical Society.
- Paulson, Susan (2002). "Placing gender and ethnicity on the bodies of indigenous women in the work of bolivian intellectuals". En *Gender's place: feminist anthropologies of Latin America*, Rosario Montoya, Lessie Jo Frazier y Janise Hurtig (eds.): 135-155. Nueva York: Palgrave.

- Ponce de León, Sancho Paz (1992 [1982]). "Relación y descripción de los pueblos del partido de Otavalo". En *Relaciones histórico-geográficas de la Audiencia de Quito (Siglo XVI-XIX)*, Pilar Ponce Leiva (ed.). Quito: Marka, Instituto de Historia y Antropología Andina.
- Popenoe, Hugh et al. (1989). *Lost crops of the Incas: little known plants of the Andes with promise for worldwide cultivation*. Washington DC: National Academies Press.
- Potter, George Ann (2002). *Deeper than debt: economic globalization and the poor*. Nottingham, UK: Russell Press.
- Powers, Karen Vieira (2005). *Women in the crucible of "conquest": the gendered genesis of spanish american society, 1500-1600*. Albuquerque: University of New Mexico Press.
- Pratt, Mary Louise (1999). "Arts of the contact zone". En *Ways of reading*, David Bartholomae y Anthony Petroksky (eds.). Nueva York: Bedford / St. Martin's.
- Prieto, Mercedes (2008). "Rosa Lema y la Misión cultural ecuatoriana indígena a Estados Unidos: turismo, artesanías y desarrollo". En *Galo Plaza y su época*, Carlos de la Torre y Mireya Salgado Gómez (eds.). Quito: FLACSO / Fundación Galo Plaza Lasso.
- Ramón Valarezo, Galo (1990). *El espacio ecuatoriano en el contexto de los Andes: El camino del retorno*. Quito: FLACSO.
- (1993). *Tierras y manos indias: la recuperación del suelo en las comunidades andinas de Chimborazo*. Quito: Abya-Yala / COMUNIDEC.
- Rappaport, Joanne (1991). *The politics of memory*. Cambridge, UK: Cambridge University Press.
- Rival, Laura (1998). *Social life of trees: anthropological perspectives on tree symbolism*. Nueva York: Berg Publishers.
- Rosenberg, Rosalind (1982). *Beyond separate spheres: the intellectual roots of modern feminism*. New Haven, CT: University of Yale Press.
- Royce, Anya Peterson (2004). *Anthropology of the performing arts: artistry, virtuosity and interpretation in a cross-cultural perspective*. Walnut Creek, CA: Altamira Press.
- Rubio Orbe, Gonzalo (1953). "Aculturación de indígenas en los Andes". *América Indígena* Vol. 13 Issue 3: 200-214.

- Rydell, Robert (1987). *All the world's a fair: visions of empire at american international expositions, 1876-1916*. Chicago, IL: University of Chicago Press.
- Salomon, Frank (1981). "Weavers of Otavalo". En *Cultural transformations and ethnicity in modern Ecuador*, Norman E. Whitten, Jr. (ed.). Urbana: University of Illinois Press.
- San Félix, Álvaro (1988). *Monografía de Otavalo. Vol 1*. Otavalo: IOA.
- Sawyer, Suzana (2004). *Crude chronicles: indigenous politics, multinational oil and neoliberalism in Ecuador*. Durham, NC: Duke University Press.
- Schechter, John M. (1992). *The indispensable harp: historical development, modern roles, configurations and practice in Ecuador and Latin America*. Kent, OH: Kent State University Press.
- Selverston-Scher, Melina (2001). *Ethnopolitics in Ecuador: indigenous rights and the strengthening of democracy*. Coral Gables, FL: North-South Center Press.
- Sharon, Douglas (1978). *The wizard of the four winds: a shaman's story*. Nueva York: Free Press.
- Sherbondy, Jeanette (1992). "Water ideology in inca ethnogenesis". En *Andean cosmologies through time*, Robert Dover, Katherine E. Siebold y John H. McDowell (eds.): 46-66. Bloomington: Indiana University Press.
- Stephen, Lynn (1991). "Culture as a resource: four cases of self-managed indigenous craft production in Latin America". *Economic Development and Culture Change* Vol. 40 Issue 1: 101-130.
- Stern, Peter A. (1995). *Sendero luminoso: an annotated bibliography of the shining path guerrilla movement, 1980-1993*. Nuevo México: SALALM Secretariat / General Library / University of New Mexico.
- Stoller, Paul (1989). *Taste of ethnographic things: senses in anthropology*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- (2002). *Money has no smell: the africanization of New York City*. Chicago, IL: University of Chicago Press.
- Taussig, Michael (1987). *Shamanism, colonialism and the wild man: a study in terror and healing*. Chicago, IL: University of Chicago Press.
- Vázquez S., Lola y Napoleón Saltos G. (2007). *Ecuador: su realidad*. Quito: Fundación de Investigación y Promoción Social "José Peralta."

- Villavicencio, Gladis (1973). *Relaciones interétnicas en Otavalo*. México: Instituto Indigenista Interamericano.
- Weaver, Fredrick Stirton (2000). *Latin America in the world economy: mercantile colonialism to global capitalism*. Boulder, CO: Westview Press.
- Weismantel, Mary (1988). *Food, gender and poverty*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- (1995). "Making kin: kinship theory and Zumbagua adoptions". *American Ethnologist* Vol. 22 Issue 4: 685-709.
- Whitten, Norman (ed.) (1981). *Cultural transformations and ethnicity in modern Ecuador*. Urbana: University of Illinois Press.
- (ed.) (2003). *Millennial Ecuador: critical essays on cultural transformations and social dynamics*. Iowa City: University of Iowa Press.
- Wibbelsman, Michelle (2003). "Appendix: General information on Ecuador". En *Millennial Ecuador: critical essays on cultural transformations and social dynamics*, Norman Whitten (ed.). Iowa City: University of Iowa Press.
- (2005). "Otavaleños at the crossroads: physical and metaphysical coordinates of an indigenous world". *Journal of Latin American Anthropology* Vol. 10 Issue 1: 151-185.
- Wilk, Richard (2006). *Home cooking in the global village: caribbean food from buccaneers to ecotourists*. Nueva York: Berg.
- Witherspoon, Gary (1977). *Language and art in the Navajo Universe*. Ann Arbor: University of Michigan Press.
- Woolf, Virginia (1929). *A room of one's own*. Nueva York: Harcourt, Brace and Company.
- Yashar, Deborah J. (2005). *Contesting citizenship in Latin America: the rise of indigenous movements and the postliberal challenge*. Nueva York: Cambridge University Press.
- Zumwalt, Rosemary Levy (1992). *Wealth and rebellion: Elsie Clews Parsons, anthropologist and folklorist*. Urbana: University of Illinois Press.

Este libro se terminó de  
imprimir en julio de 2014  
en la imprenta Abya Yala  
Quito-Ecuador

*Serie ATRIO*  
*Últimos títulos publicados*

**Los trajines callejeros**  
**Memoria y vida cotidiana**  
**Quito, siglos XIX-XX**  
Eduardo Kingman Garcés  
y Blanca Muratorio

**El Ecuador en sus mapas:**  
**Estado y nación desde una**  
**perspectiva espacial**  
Ana María Sevilla

**El Banco Interamericano de**  
**Desarrollo en la década neoliberal**  
Ernesto Vivares

**Nobles y cholos: raza género**  
**y clase en Cuenca**  
Mónica Mancero

**La crítica y sus objetos**  
**Historia intelectual de la crítica**  
**en Ecuador (1960-1990)**  
Rafael Polo Bonilla

**Poder, instituciones y liderazgo**  
**en la paz y la guerra**  
**Aprendizajes de Perú y Ecuador**  
**(1995-1998)**  
David R. Mares y David Scott Palmer

**La seguridad perversa**  
**Política, democracia y derechos**  
**humanos en Ecuador**  
Fredy Rivera Vélez



ISBN: 978-9978-67-417-8

