



Albert Arnavat (dir.)

IMBABURA ÉTNICA

IMBABURA MARKAMANTA KAWSAYKUNA



IMBABURA
ÉTNICA

IMBABURA
MARKAMANTA
KAWSAYKUNA



ELISABETH, 18, INDÍGENA, OTAVALO

IMBABURA ÉTNICA

IMBABURA MARKAMANTA KAWSAYKUNA

Albert Arnavat (dir.)

Daniela Balanzategui - Raúl C. Cevallos

José Echeverría - Rickard Lalander - Ana M. Morales

Miguel Posso - Glenda Rosero - Ruth Ruiz - Jorge Torres

Prólogo

Michael Uzendoski





DEYSI, 20, INDIGENA, OTAVALO

Sumario

Rikuchinkapak

- Presentación { 7 }
PhD. MARCELO CEVALLOS, Rector de la Universidad Técnica del Norte
- Prólogo { 9-11 }
PhD. MICHAEL UZENDOSKI, FLACSO, Ecuador
- Justificación: Diversidad étnica y multiculturalidad en Imbabura { 14-25 }
PhD. ALBERT ARNAVAT
- Panorama de la provincia de Imbabura en la zona 1 del Ecuador { 26-55 }
Msc. RAÚL CLEMENTE CEVALLOS
- La construcción social de la identidad mestiza en Imbabura { 56-71 }
Msc. JORGE TORRES, PhD. ALBERT ARNAVAT
- Indigeneidad y diálogos interculturales en la política local:
una etnografía del Estado sobre los Kichwas de Cotacachi y Otavalo { 72-113 }
PhD. RICKARD LALANDER
- Entre el cimarronaje y las haciendas.
Historias sobre la población afroecuatoriana del Valle Chota-Mira { 114-127 }
PhD. DANIELA BALANZÁTEGUI y Lic ANA M. MORALES
- { 128-143 } Interculturalidad en el Ecuador. Reflexiones desde la Constitución y Planes de Desarrollo
PhD. MIGUEL A. POSSO
- { 144-153 } Una mirada desde el multiculturalismo
Msc. RUTH RUIZ
- { 154-165 } El ser humano andino através de la metáfora
Msc. JOSÉ ECHEVERRÍA-ALMEIDA
- { 166-171 } La diferencia: más allá de un mapa
Msc. GLENDA ROSERO
- { 172-221 } Fotografías de Niños de 0 a 14 años
{ 222-259 } Fotografías de Jóvenes de 15 a 29 años
{ 260-307 } Fotografías de Adultos de 30 a 64 años
{ 308-319 } Fotografías de Adultos mayores de 65 y mas años
- { 320-327 } Fuentes y bibliografía
{ 328-331 } Los autores
{ 332-333 } Agradecimientos
{ 334-335 } Créditos



FABIÁN, 56, MESTIZO, OTAVALO

Presentación

Kallari

Ph.D. MARCELO CEVALLOS
Rector de la Universidad Técnica del Norte

La República del Ecuador se reconoce como un Estado constitucional de derechos y justicia, social, democrático, soberano, independiente, unitario, intercultural, plurinacional y laico, tal como lo define el Artículo 1º de la Constitución Política vigente, que resalta una de las riquezas del territorio: la diversidad de su gente. En la provincia de Imbabura gracias a las bondades de su ubicación geográfica se alojan varios grupos étnicos que conviven armoniosamente con la naturaleza y sus expresiones culturales que le han brindado un atractivo singular a la región.

La presente obra, dirigida por el Dr. Albert Arnavat, docente investigador de nuestra Universidad, plasma a través de exactamente 1.000 fotografías y nueve rigurosos textos de investigación, los rostros de imbabureños con la finalidad de contar con un registro impreso de la diversidad étnica que caracteriza nuestra provincia, donde mayoritariamente la población se auto identifica como mestiza y existe una presencia importante de pobladores indígenas y afroecuatorianos. Cada pueblo con influencia de las otras culturas, debido al relacionamiento económico y social de las últimas décadas, pueblos que logran mantener vivas sus prácticas culturales en la búsqueda de revitalizar, revalorizar y fortalecer la cultura e ir construyendo un desarrollo con identidad.

La Universidad Técnica del Norte se complace en presentar a la comunidad la obra *Imbabura Étnica* como un aporte al reconocimiento de múltiples identidades donde coexisten diversas tradiciones. Es nuestro deber velar por la preservación y la defensa de la identidad cultural de cada pueblo, partiendo del reconocimiento de la igualdad y dignidad de todas las culturas, así como el derecho de cada comunidad a afirmar y preservar su identidad cultural y a exigir su respeto. El aporte de la Academia al proyecto de sociedad que deseamos heredar a las futuras generaciones, construida con realismo pero sin descartar la utopía, cumple con la integración latinoamericana que se basa en la libertad, la igualdad y la buena voluntad recíproca de los países.

Unidad en la diversidad es lo que refleja este compendio que lleva la marca de la UTN y que es el reflejo de la incansable labor investigativa de los docentes –propios y de otras universidades– y estudiantes que participaron en el proyecto, cuyos resultados se plasman en esta obra cultural que se vuelve inmortal y rinde tributo a los pueblos y nacionalidades de este maravilloso país que se encuentra en la mitad del mundo. •



Prólogo

Kallarinkapak

PHD. MICHAEL UZENDOSKI

Antropólogo. FLACSO, Ecuador

Es un grato honor escribir este prólogo al libro *Imbabura Étnica*, resultado del proyecto de investigación dirigido por el Doctor Albert Arnavat, Profesor de la Universidad Técnica del Norte en Ibarra. El libro es un esfuerzo colaborativo y representa un aporte significativo a la etnografía y antropología del país, y a su vez, a la fotografía documental. El marco teórico del libro analiza el poder de la *cultura* y define mundos diferentes que conviven entre sí. En el contexto de la provincia de Imbabura, los capítulos de este libro demuestran las diferencias que representan el conocimiento, las prácticas, los rituales y las identidades múltiples que enriquecen y sustentan la vida. El libro, en este sentido, logra mostrar las riquezas culturales y mundos diferentes que determinan la cotidianidad en esta provincia, eminentemente *multicultural* y de una historia compleja llena de memorias, conflictos, resistencias y procesos coloniales.

En el primer capítulo, el libro presenta información cuantitativa y etnográfica sobre las dinámicas demográficas de la región, lo que el autor Raúl Clemente Cevallos llama «Panorama general de la provincia». Le sigue un análisis de la construcción social de la identidad *mestiza* escrito por Jorge Torres Vinuesa y Albert Arnavat. Rickard Lalander aporta un ensayo sobre los diálogos interculturales de los *Kichwas* de Cotacachi y Otavalo. También encontramos otro excelente artículo, escrito por Da-

niela Balanzátegui y Ana María Morales sobre la población Afroecuato-riana, ensayo que demuestra la fuerza de movimientos de *reivindicación* de derechos e identidades. Miguel Posso reflexiona sobre la Constitución y el desarrollo en el país desde una perspectiva *intercultural* y la necesidad de seguir soñando en ser un país del *Sumak Kawsay*. Ruth Ruiz aporta ideas sobre la transformación social que se requiere para que la cultura sea un espacio de *reinención* de un proceso multicultural. José Echeverría Almeida provee un capítulo innovador sobre el ser humano andino a través de la *metáfora*, un capítulo que demuestra formas de pensar y expresarse que ubica el ser humano dentro de ciclos orgánicos y celestiales de la vida. Y finalmente, Glenda Rosero también aporta reflexiones sobre la *diferencia*, el concepto en el centro de políticas culturales.

Estos capítulos demuestran un avance hacia un mundo donde la diversidad forma parte de una nueva *relacionalidad*, no solo entre humanos, sino entre humanos y la ecología, formas de vivir y pensar ontológicamente plural, lo que el antropólogo Arturo Escobar llama el *pluriverso*, un mundo donde la cultura y naturaleza se definen no por su separación sino por su interconexión social. ¿Cómo se construiría un *pluriverso* Andino en esta zona? El libro permite preguntar y reflexionar sobre un futuro nuevo, relacional con una nueva configuración de diferencias. Al final, el libro cuenta con fotografías espectaculares que aportan un registro visual del marco teórico multicultural que define a la obra. Las imágenes fotográficas demuestran una región llena de vida, de colores, fuerza, aliento (*samay*) y de movimiento. En su totalidad el libro representa un avance social de políticas e ideas nuevas sobre la cultura y cómo crear una sociedad multicultural/intercultural, más justa y basada en sabiduría y conocimiento ancestral. •



MISHEL Y AYLIN, 6 y 5, INDIGENAS, ATUNTAQUI



*«¡Churay! ¡Churay!;
Jumbi Sapa! Jumbi Sapa!;
Jari! Jari!; ¡Kulun! ¡Kulun!;
¡Kashnamari! ¡Kashnamari!».*



GRUPO DE DANZANTES **ARMADO**, EN LAS FIESTAS DE INTI RAIMY EN COTACACHI



DIANA, 21, INDÍGENA, ATUNTAQUI

*Justificación:
Diversidad étnica y multiculturalidad
en Imbabura*

*Imapatakkuna:
Imbabura markamanta kawsaypura,
chikan kawsaykunapash*

PhD. ALBERT ARNAVAT

*Director del Proyecto «Imbabura Étnica»
Universidad Técnica del Norte*

«El horizonte colonial constituye un sustrato profundo de mentalidades y prácticas que hasta hoy día estructuran los modos de convivencia».

XAVIER ALBÓ

Doctor en Antropología, Jesuita.

«El Ecuador es un Estado constitucional de derechos y justicia, social, democrático, soberano, independiente, unitario, intercultural, plurinacional y laico».

CONSTITUCIÓN DE LA REPÚBLICA DEL ECUADOR, 2008, Art. 1.

ESTE LIBRO ES EL RESULTADO DEL PROYECTO DE investigación multidisciplinar *«Imbabura Étnica. Diversidad humana y multiculturalidad en el norte del Ecuador»* realizado en la Facultad de Educación, Ciencia y Tecnología de la Universidad Técnica del Norte, de Ibarra, en la República del Ecuador, en el período 2016-2018. Nace de la constatación diaria de una realidad omnipresente: la diversidad étnica y la multiculturalidad imperante en la provincia de Imbabura como, en mayor o menor grado, en la totalidad del país.

La gran mayoría de los ecuatorianos descienden de la mezcla entre los pueblos indígenas u originarios, los conquistadores españoles y los esclavizados africanos negros que llegaron al país a partir del siglo XVI. A la población mayoritaria mestiza se suman las etnias indígenas (principalmente *kichwas*), los afrodescendientes y los migrantes de origen asiático (libaneses, chinos), europeo (españoles, catalanes, italianos, alemanes, etc.) y americanos (colombianos, peruanos, estadounidenses) que arribaron a Ecuador tras su independencia.



MARISOL, 6, INDÍGENA, AMBUQUÍ



JUANITO, 89, MESTIZO, AMBUQUÍ

Se puede definir a etnia –del griego clásico: *ethnos*, ‘pueblo’ o ‘nación’– como un conjunto de personas que comparte una cultura y cuyos miembros están unidos por una conciencia de identidad común establecida históricamente. Obviamente no encontraremos en este libro referencias al concepto «raza», totalmente superado y desacreditado tanto en su aspecto político como pretendidamente científico.

Población trihíbrida o todos somos mestizos...

Dicho todo esto, un estudio que utilizó marcadores genéticos de ancestría ha confirmado que la población ecuatoriana es trihíbrida, y por lo tanto biológicamente *«todos somos mestizos»*, con lo cual se determina que no existen minorías étnicas genéticas. Fabricio González, autor principal del estudio y docente de la Universidad Central del Ecuador, explica que conocer el mestizaje nos ayuda: *«del lado antropológico, nos facilita comprender nuestra identidad y ayuda a quitar estigmas sociales ya que usualmente las minorías étnicas son excluidas. Como todos somos mestizos ya no hay minorías. Somos genéticamente mezclados y por lo tanto las políticas públicas deben ser para todos»*. En el estudio, se demuestra que los mestizos ecuatorianos actuales tienen un 65,8% de ADN nativo amerindio, 30% caucásico europeo y 4% africano. Los afroecuatorianos mostraron 58,8% de ADN africano, 28% de nativos amerindios y 13% de caucásicos. Finalmente, los *kichwas*, mostraron un 91,% de ADN amerindio, 7% de europeo y 1,5% de africano. La población ecuatoriana es producto de los más de 500 años de mezcla y varias olas migratorias hacia y desde el país (Veáse en <https://goo.gl/7nksYv>).

En la misma línea, la investigación del Centro de Investigación de Genética y Genómica (CIGG) de la Universidad Tecnológica Equinoccial, dirigido por César Paz y Miño, demuestra que los Mestizos de Ecuador tienen más genes indígenas que de cualquier otro grupo étnico. No es el primer estudio de este tipo que se realiza en el país, pero sí es uno de los más grandes por la muestra utilizada, dos mil individuos. Los resultados demostraron que, en promedio, los mestizos están compuestos por 61% de genes indígenas, 32% caucásicos, y 7% afroecuatorianos. Los indoamericanos tienen 90% de genes indígenas, 7% caucásicos y

3% afros. Mientras que los afrodescendientes, tienen 65% de genes afro, 23% caucásicos y 12% indígenas. Esto, sin lugar a dudas, rompe mitos sobre poblaciones o «razas puras», ya que como avalan otros estudios, esa concepción no existe, sino la de grupos étnicos.¹ Otras investigaciones de alcance internacional confirman esta perspectiva, con variaciones no muy significativas en los porcentajes para cada grupo.²

¿Cómo nos identificamos y nos vemos los ecuatorianos?

Sin duda el color de piel, la ascendencia, las costumbres e incluso aspectos políticos, sociales y económicos inciden en la autodefinición que hacen los ecuatorianos sobre el grupo étnico al que sienten pertenecer. Es obvio, y antropólogos e historiadores lo corroboran, que la «*pigmentocracia*» que regía en la Colonia —una estructura social piramidal en la que los blancos provenientes de Europa eran la clase privilegiada y de autoridad; seguidos por los mestizos, mezcla de blancos con indígenas; los indígenas y finalmente los negros— marcó el rechazo o el deseo de pertenecer a ciertas etnias. Aunque los indígenas se reconocen por pueblos y nacionalidades, es obvio que en el país existe tristemente aun un deseo de blanqueamiento generalizado: así como (algunos) mestizos quieren ser blancos, (algunos) indígenas quieren ser mestizos. La aspiración del blanqueamiento —quizás más pronunciado en la mujer que en el hombre— hace caer a algunas damas en el ridículo. De hecho, en Ecuador hay tanto mestizaje que, como hemos visto, ni con una analítica de sangre podríamos determinar una identidad étnica precisa. El primer mestizaje en lo que hoy se conoce como territorio ecuatoriano ocurrió hace unos 17.000 años cuando un grupo denominado Mongoloide, proveniente de Asia, pobló el continente americano.

1 . Uno de los hallazgos particulares, es la presencia de la relación genética con poblaciones de Oceanía, que demostraría que existió una migración genética entre estas dos poblaciones, por lo que llama a que otros investigadores tomen estos datos para continuar la investigación de una teoría sobre los asentamientos en América que no implicaría el cruce por el estrecho de Bering sino una migración transatlántica, teoría debatida y mayoritariamente rechazada por la arqueología e historia moderna. Andrea Martínez, «*Mestizos de Ecuador tienen más genes indígenas, según investigación de la UTE*» (<https://goo.gl/tNmCqA>).

2. Véase principalmente los estudios DNA Tribes (2012); HOMBURGUER et al. (2015); y FUERST & KIRKEGAARD (2016).



DOLORES, 71, INDÍGENA, COTACACHI



PEDRO, 55, INDÍGENA, COTACACHI

Y, obviamente, cuando los españoles colonizaron América, no eran blancos puros, pues ya estaban provistos de genes árabes, judíos, negros, etc. Y además trajeron a los esclavizados negros provenientes del África occidental. Ya en la época contemporánea, los ciudadanos de origen chino y aquellos producto de la unión con ecuatorianos son incontables, ya que los primeros migrantes asiáticos llegaron hacia 1870, y la mayoría eran hombres jóvenes que formaron hogares con ecuatorianas. Por 1880 llegó al país una primera oleada procedente de Líbano, una segunda y tercera tras la I y II Guerra Mundial, hasta llegar a más de cien grupos de familias descendientes de libaneses. En ese mismo periodo llegaron europeos, principalmente españoles, italianos, catalanes y alemanes. Pero el mestizaje por olas migratorias externas e internas son constantes, aunque reducidas en cantidad: peruanos, cubanos, colombianos, venezolanos... En definitiva, las corrientes migratorias en Ecuador han tenido en el tiempo distinto origen y condiciones diversas (*El Universo*, 21/11/2010).

Racismos latentes y presentes

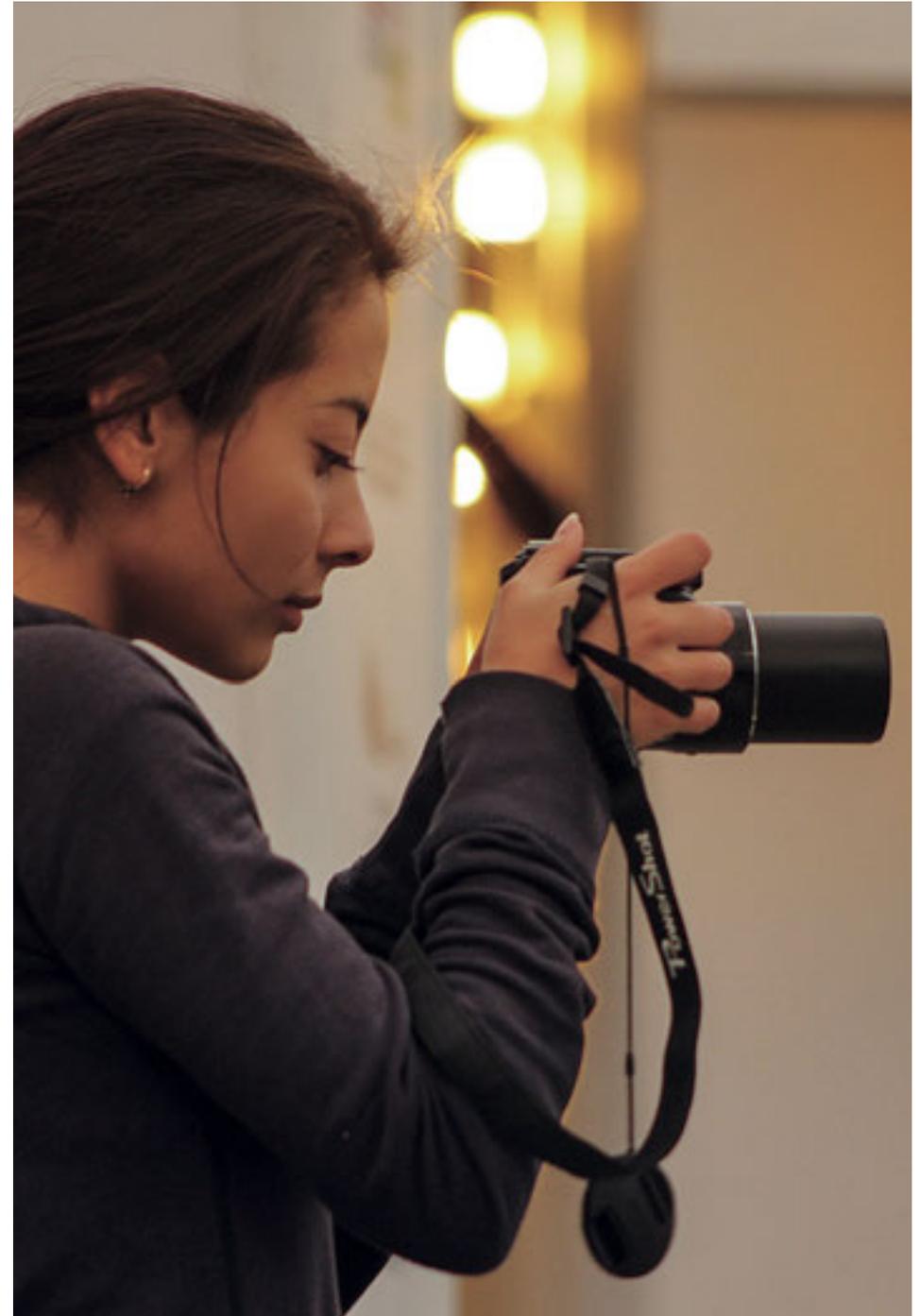
Otro de los motivos que justifican este libro es que el racismo en el Ecuador es, desgraciadamente pero innegablemente, una constante. Mientras que los indígenas pueden 'blanquearse', dejando de lado su vestimenta, su idioma, u otro rasgo característico, los negros son negros siempre, sin que medien ocupación, nacionalidades, género, posición social o nivel de instrucción. Todo la gente negra sufre racismo. (Ordóñez, 2001). No hace falta ser muy avisado para detectar en la sociedad imbabureña ciertos comportamientos que se pueden clasificar como pervivencias de un pasado colonial plenamente vivo en la época republicana, de tinte racista. A pesar que en la esfera legal hace mucho tiempo que el racismo desapareció, y a pesar de las medidas para paliar sus efectos en nuestros días (como los cupos para indígenas y afros en concursos para ser servidor público y para matricularse en algunas instituciones docentes, aprobados por el gobierno de la Revolución Ciudadana), es evidente que el racismo estructural pervive en el comportamiento de algunos – no pocos– imbabureños mestizos. Esto lo evidencian afros e indígenas cuando no se les atiende de igual forma en algunos comercios, cuando se

desconfía de ellos más o menos abiertamente, o cuando han de soportar aun ser mirados por debajo del hombro por algún mestizo/a que se debe creer superior, rozando la ridiculez.

Y esto sirve, desgraciadamente, para muchos ámbitos de la sociedad. Por ejemplo, recuerdo cuando en un chat universitario, un empleado compartió un meme titulado «*Las selecciones de fútbol según su color característico*» donde la imagen de la selección ecuatoriana era titulada como «*Negros Hijos de Puta*» (a raíz de la eliminación de ésta de una importante competición internacional) y nadie –con una sola excepción– se quejó en absoluto, si bien es cierto que finalmente fue expulsado del chat. En cambio, en el mismo contexto, cuando un docente compartió por error otro meme que contenía una imagen con contenido sexual (un negro con un enorme pene) ahí sí llovieron las quejas de multitud de compañeros y compañeras «*indignadísimos*» y «*profundamente ofendidos*». ³ O más recientemente, a raíz de la muerte de un joven afroecuatoriano en Mascarillas en un confuso incidente, por un tiro en la cabeza disparado, según un video viralizado en redes, por un miembro de la Policía Nacional, fue totalmente indignante ver en redes sociales centenares de comentarios racistas tipo «*que maten a todos esos negros ladrones*», proferidos por ecuatorianos mestizos de diferentes estratos socioculturales. Unos afros, descendientes «*del infierno que los jesuitas habían instaurado en sus cañaverales del Chota*» (Estupiñán, 1991:59).

Como demostró John Antón Sánchez (2008:89), pese a los logros políticos y a las reivindicaciones constitucionales, «*los afroecuatorianos se encuentran sumidos en un contexto de pobreza y exclusión. Se trata de fenómenos que deviene desde raíces históricas cimentados en la discriminación estructural y el racismo persistente en que la Nación, desde su construcción, ha tenido para este sector. Además, los agudos indicadores sociales que retratan los bajos logros en materia de desarrollo humano son producto, igualmente, de la evidente discriminación institucional por parte del Estado al momento de ejecutar sus políticas económicas, sociales y culturales en beneficio del pueblo afro. (...) Los afroecuatorianos ven menoscabados sus derechos*

3. Sobre el tema de la presencia mayoritaria de negros en la Selección Ecuatoriana de Fútbol, véase el imperdible artículo de MUTEBA, J. (2008): *El Mundial de Fútbol 2006 y la Selección Ecuatoriana: Discurso de Alteridad en la Internet y en la Prensa*.





LAURA, 21, INDÍGENA, OTAVALO

ciudadanos más elementales al ver restringidas sus oportunidades de empleo, educación, vivienda y salud».

De hecho, en todos los años de vida republicana hasta el presente, *«no ha habido un presidente negro ecuatoriano, tampoco generales, presidentes del congreso, ministros, embajadores ni almirantes negros; no por falta de elementos capacitados, sino porque al negro se le han cerrado sistemáticamente las jerarquías»* (Estupiñán, 1991: 61).

Y en el caso de los indígenas ecuatorianos, iniciaban el siglo XXI en no mejores condiciones. Así lo expresaba una mujer indígena de la Asociación 10 de Agosto, en el año 2001: *«Como no hemos ido nunca a la escuela, somos casi analfabetos. A veces no sabemos siquiera hablar español; no sabemos sumar. Los dueños de las tiendas nos engañan, porque no sabemos contar y todo eso. Compran a los precios que quieren y pagan menos. Nos engañan porque no tenemos instrucción»* (Banco Mundial, 2001).

El libro *Imbabura Étnica*

En este libro encontraremos exactamente 1.000 retratos fotográficos de habitantes de Imbabura, porcentualmente representativos de la composición étnica de la provincia. Para fijar los porcentajes poblacionales, hemos utilizado el último Censo de Población y Vivienda, el recuento completo de los habitantes y las unidades de vivienda, que se elabora con un periodicidad de cada 10 años, siendo el más reciente el del año 2010.

A partir de los datos del Censo, elaboramos unos porcentajes poblacionales con los siguientes criterios divisorios: *Sexo*: hombres (48,6%); mujeres (51,4%). *Grupos de edad*: niños y adolescentes de 0 a 15 años; jóvenes: 16-29 años; adultos: 30-64 años; adultos mayores: 65 años y mas. *Autodefinición étnica* (de acuerdo a las costumbres y tradiciones de los ciudadanos): mestizo, 65,7%; indígena, 25,8%; afroecuatoriano, 5,4%; blanco, 2,7%; montubio, 0,3%; y otro, 0,1%.

Los porcentajes finales del cruce de estos grupos proporcionan las siguientes cantidades de fotografías, siempre de ciudadanos anónimos, sin cargos públicos destacados ni proyección mediática, que son referenciados a pie de foto con su primer nombre, edad, autodefinición étnica y población de residencia:



DATOS PROVINCIALES CENSO 2010



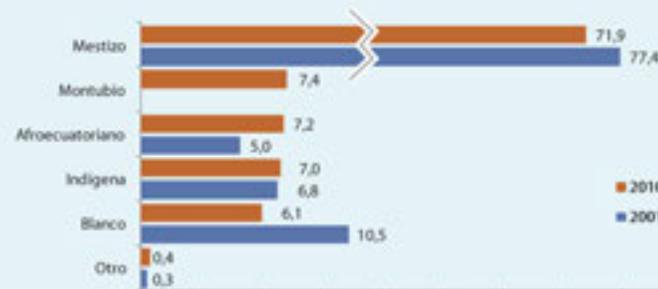
POBLACIÓN TOTAL Y TASA DE CRECIMIENTO

CENSOS 1950 - 1962 - 1974 - 1982 - 1990 - 2001 - 2010



AUTOIDENTIFICACIÓN DE LA POBLACIÓN*

CENSOS 2001 - 2010



*Para el 2010 la Autoidentificación es según cultura y costumbres

Población		Educación		Tecnologías		Vivienda		Equidad	
Edad media de la población	28,4	Analfabetismo >= 15 años	6,8	% Analfabetismo digital >= 10 años	29,4	% hogares en viviendas propias y totalmente pagadas	46,9	% discapacitados que asisten a un establecimiento educación especial	9,5
% personas con cédula ciudadanía	79,7	Promedio de años de escolaridad >= 10 años	9,0	% personas utilizaron celular	60,6	% hogares que tratan el agua antes de beberla	66,5	% niños/as < de 5 años en programas del gobierno	0,1
% ocupados con seguro general (1)	28,9	Cobertura del sistema de educación pública	74,2	% personas utilizaron computadora	31,6	Promedio de focos ahorradores en la vivienda	4,3	% discapacitados que trabajan en el sector público	0,4
% personas con seguro de salud privado	9,4	% hogares con niños/as que (2) no asisten a un establecimiento	5,1	% personas utilizaron internet	26,7	% viviendas con servicios básicos públicos (3)	49,0	% adultos/as mayores jubilados	12,5

(1) Con respecto al total de personas ocupadas (2) Niños/as de 5 a 14 años

(3) Incluye: luz eléctrica, agua, escusado y eliminación de basura por carro recolector



MATÍAS, 62, INDÍGENA, IBARRA

Mestizos, 657 fotografías, señaladas en color azul:

338 mujeres, repartidas en:

108 niñas y adolescentes; 89 jóvenes; 114 adultas; y 27 adultas mayores.

319 hombres, repartidos en:

102 niños y adolescentes; 84 jóvenes; 108 adultos; y 26 adultos mayores.

Indígenas, 258 fotografías, señaladas en color verde:

133 mujeres, repartidas en:

43 niñas y adolescentes; 35 jóvenes; 45 adultas; y 11 adultas mayores.

125 hombres, repartidos en:

40 niños y adolescentes; 33 jóvenes; 42 adultos; y 10 adultos mayores.

Afroecuatorianos, 54 fotografías, señaladas en color magenta:

28 mujeres, repartidas en:

9 niñas y adolescentes; 8 jóvenes; 9 adultas; y 2 adultas mayores.

26 hombres, repartidos en:

8 niños y adolescentes; 7 jóvenes; 9 adultos; y 2 adultos mayores.

Blancos, 27 fotografías, señaladas en color naranja:

14 mujeres, repartidas en:

4 niñas y adolescentes; 4 jóvenes; 5 adultas; y 1 adultas mayores.

13 hombres, repartidos en:

3 niños y adolescentes; 4 jóvenes; 4 adultos; y 1 adultos mayores.

Montubios, 3 fotografías, señaladas en color violeta:

2 mujeres, repartidas en:

1 niña y adolescente; 1 adulta.

y 1 hombre adulto.

Otros⁴, 1 fotografía, señalada en color ocre.

Total: 1.000 fotografías.

Si comparamos los datos de Imbabura con los del Ecuador en general, vemos que los mestizos representan un 65,7% en la provincia frente a un 71,9% en Ecuador; los indígenas un destacado 25,8 frente al 7% general; los afroecuatorianos un 5,4% frente al 7,2%; los blancos un 2,7% en Imbabura frente a un 6,1%; y los Montubios un reducidísimo 0,3 frente a un 7,4%. En total, una población de 14.483.499 el 2010,

4. Se refiere a grupos étnicos no reconocidos oficialmente en el Censo, como los asiáticos, (principalmente Chinos), Árabes (principalmente Libaneses), Nórdicos (principalmente Noruegos), entre otros.

398.244 en la provincia. En resumen, Imbabura es una provincia con una población más indígena, pero menos afrodescendiente, menos blanca y menos mestiza que la media ecuatoriana.⁵

En Imbabura, los 102.640 indígenas censados se dividen en diversos pueblos o nacionalidades, siendo las autoasignaciones predominantes los Otavalo, 46.151 personas; Kichwa de la sierra, 23.987; Caranqui, 10.274; y Cayambe, 6.410.⁶ Este libro está compuesto por ocho estudios y cuatro capítulos de testimonio fotográfico –principalmente rostros–, correspondientes a Niños, Jóvenes, Adultos y Adultos mayores. Las fotografías han sido realizadas por un numeroso comando de más de 100 estudiantes-fotógrafos y algunos fotógrafos profesionales, armados con cámaras de última generación algunos y sencillos celulares, otros, con los que recorrimos las poblaciones de la provincia de un extremo a otro.⁷

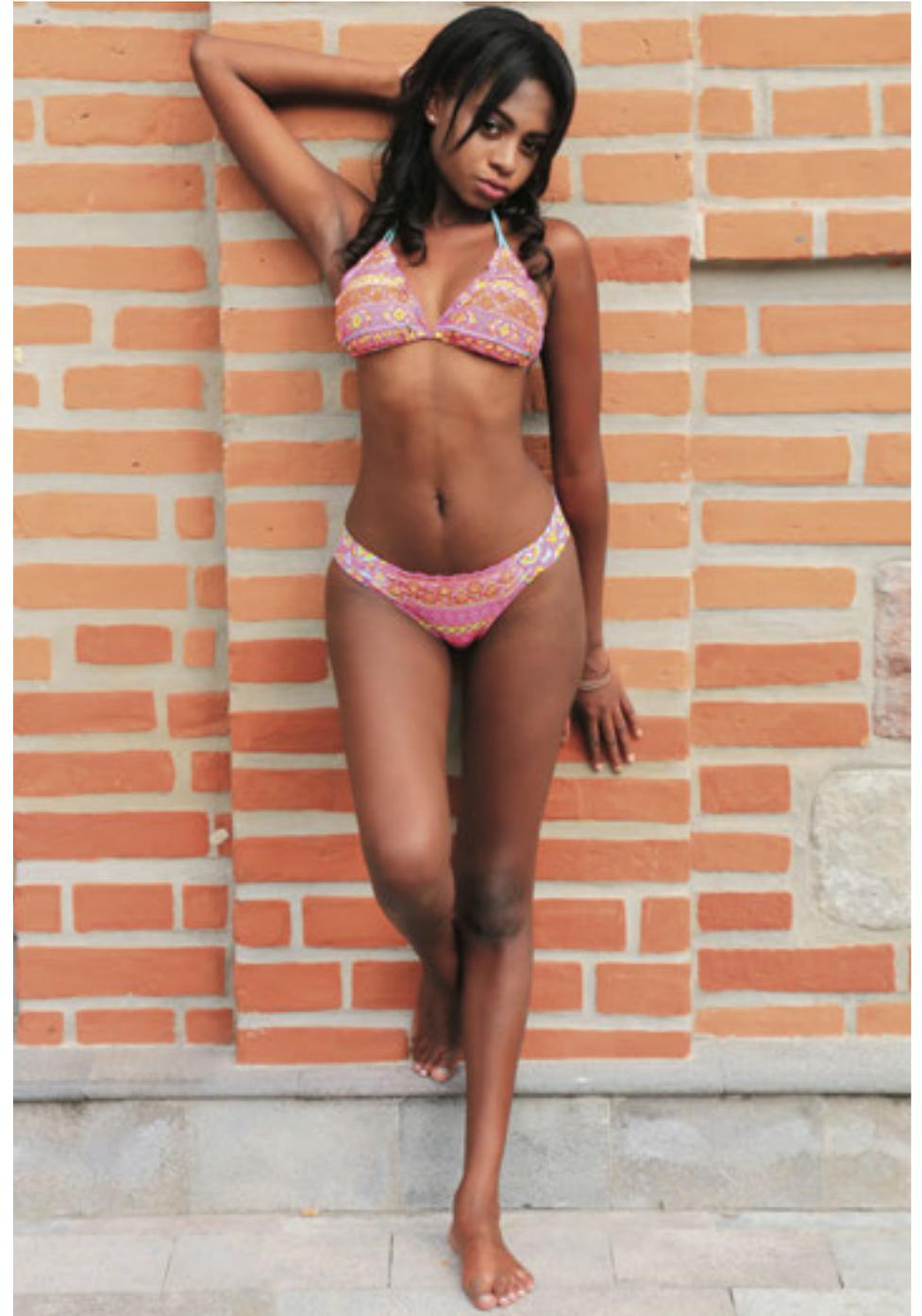
El libro se abre con un documentado «Prólogo» del antropólogo Michael A. Uzendoski, de la FLACSO, seguido por esta «Justificación», donde intento explicar el porqué de esta investigación; sus motivos, el impulso inicial y su contenido. El primer capítulo, «*Panorama general de la provincia de Imbabura, en la zona 1 del Ecuador*», del lingüista y antropólogo Raúl Clemente Cevallos, nos introduce y contextualiza en el tema general objeto de estudio. Desde aspectos geográficos, históricos, sociodemográficos, antropológicos y etnográficos.

Le sigue un bloque de textos compuesto por tres estudios dedicados

5. En cuanto a los pobladores originarios, solo es superada por las provincias de Napo, 56,8% y Morona Santiago, 48,4%, las únicas provincias donde son mayoría; Pastaza 39,8%; Chimborazo, 38%, y Orellana, 31,8%. En población afroecuatoriana es superada por Esmeraldas, 43,9%; Guayas, 9,7%; Santa Elena, 8,5%; Santo Domingo, 7,7%; El Oro, 6,9%; El Carchi, 6,4%; Los Ríos 6,2%; Manabí, 6%; y Sucumbíos 5,9%.

6. Los otros pueblos y nacionalidades indígenas mencionados son: Natabuela, 1.527; Awá, 1.072; Andoa, 426; Puruhá, 219; Panzaleo, 85; Pastos, 69; Salasaka, 45; Achuar, 38; Chachi, 28; Kitukara, 16; Chibuleo, 36; Zapara, 11; Kisapincha, 10; Cofan, 10; Tomabela, 8; Saraguro, 8; Kañari, 7; Siona, 7; Waranka, 6; Shuar, 6; Waorani, 4; Shiwiar, 4; Huancavilca, 4; Secoya, 1; Tsachila, 1; Epera, 1; otras nacionalidades indígenas, 2.987; y se ignora el pueblo, en 9.182 personas.

7. Como parte de la propuesta de la presente investigación, se realizaron visitas a los 6 cantones: Otavalo, Antonio Ante, Ibarra, Urcuquí, Cotacachi, y Pimampiro con sus respectivas 41 parroquias: San Miguel de Urcuquí, Pablo Arenas, Cahuasquí, Buenos Aires, San Blas, Tumbabiro, Ambuquí, Angochahua, Carolina, Ibarra, La Esperanza, Lita, Salinas, San Antonio, Atuntaqui-Andrade Marín, Chaltura, Imbaya, Natabuela, San Roque, Chugá, Mariano Acosta, Pimampiro, San Francisco de Sigsipamba, El Sagrario, San Francisco, Quiroga, Imantag, 6 de Julio de Cuellaje, Apuela, Carcía Moreno, Peñaherrera, Plaza Gutiérrez - Vacas Galindo, San Juan, Dr. Miguel Egas, San Pablo, González Suárez, San José, Achupallas, Cambugan.



ANIVY, 20, AFROECUATORIANA, IBARRA



CLAUDIA, 42, MESTIZA, IBARRA

a los grupos étnicos mayoritarios en la provincia: mestizos, indígenas y afroecuatorianos. El texto del sociólogo Jorge Torres y del historiador y publicista Albert Arnavat «*La construcción social de la identidad mestiza en Imbabura*» hace una disección a los componentes del ambiguo concepto «mestizo», como grupo social dominante en el Ecuador. El sociólogo y politólogo sueco Rickard Lalander se ocupa brillantemente del tema de los pobladores originarios, a partir de un estudio de caso, en su capítulo «*Indigeneidad y diálogos interculturales en la política local: una etnografía del Estado sobre los Kichwas de Cotacachi y Otavalo*». Y la arqueóloga Daniela Balanzátegui y la antropóloga Ana M. Morales, feministas militantes, son las encargadas de analizar los principales aspectos de la minoría afrodescendiente en el capítulo «*Entre el cimarronaje y las haciendas. Historias sobre la población afroecuatoriana del Valle Chota-Mira*», dando voz a esta etnia que históricamente ha sido afectada por el colonialismo, la esclavitud y el racismo estructural en nuestro país.

El último bloque de textos está compuesto por las aportaciones de especialistas sobre aspectos más concretos de la temática que nos ocupa. El aspecto institucional y constitucional del tema corre a cargo del experimentado y polifacético Miguel Posso, con su capítulo «*El Buen Vivir y las étnias en el Ecuador*». «*Una mirada desde el multiculturalismo*» de Ruth Ruiz, nos responde a cuestiones como qué es, cómo surge y cómo opera el multiculturalismo. El antropólogo José Echeverría-Almeida nos habla en «*El ser humano andino a través de la metáfora*», que es una interesante reflexión sobre las frases metafóricas expresadas por los andinos, que puede ayudar a entender algunos aspectos de la vida del «otro». Por último, la artista y pedagoga Glenda Rosero nos explica a partir de su experiencia personal, en «*La diferencia: más allá de un mapa*», a reconocer el sentido de pertenencia y nos responde a interrogantes fundamentales: ¿Cómo construimos nuestra diferencia? y ¿Cómo elaboramos aquel sentido de pertenencia que nos identifica con determinado territorio? donde la conjugación espacio-individuo es fundamental. El libro se cierra con la relación de «*Fuentes y bibliografía consultada*», unas breves biografías profesionales de los autores y los imprescindibles agradecimientos.

Finalmente, destacar que no hemos encontrado ningún precedente conceptual ni formal a este libro en toda la bibliografía ecuatoriana. •



JOSÉ LUIS, 12, INDÍGENA, NATABUELA

Panorama general de la provincia de Imbabura, en la zona 1 del Ecuador

Ecuador mamallaktapi, Shuk
kuskapi, Imbabura markamanta
hawalla riksichik

MSC. RAÚL CLEMENTE CEVALLOS
Lingüista y antropólogo. Universidad Técnica del Norte



EMILY, 4, MESTIZA, IBARRA

El Ecuador en el contexto regional y mundial

LA INFORMACIÓN COMPILADA Y ANALIZADA y en contraste a las fotografías de la zona de estudio, ofrecen la posibilidad de la puesta en valor a las instituciones sociales comunitarias, cuyos contenidos generan espacios de identidad auténticamente comunitaria. Sus contenidos, sin duda alguna, permitirán el fortalecimiento en el sentimiento de pertenencia de la población indígena, afroecuatoriana y mestiza de Imbabura.

Por su localización, Ecuador forma parte de la cuenca del Pacífico, la cual abarca las regiones costeras que se encuentran alrededor de este océano, en tres continentes: Asia, América y Oceanía y su población representa el 46% del total mundial; genera el 45% de la producción mundial; y en conjunto sus países integrantes poseen el 50% de las reservas agrícolas, energéticas, acuíferas y minerales del mundo. Esta ubicación geoestratégica del Ecuador le convierte en el punto de enlace y de integración del comercio exterior de Sudamérica con el resto del mundo, especialmente con respecto al canal de Panamá, a través del cual se producen los grandes flujos comerciales este-oeste [...] y con miras a fortalecer la integración regional, Ecuador juntamente con Perú y Colombia han definido zonas de integración fronteriza con propósitos de vinculación, coordinación y articulación en temas relacionados con la seguridad, migración, comercio, infraestructura, logística, entre otros. (Plan Nacional de Desarrollo, 2017: 14).

ETNOGRAFÍA DE ECUADOR

Habitantes del Ecuador

1

14'483.499



1	Mestizos	11'520.000
2	Afrodescendientes	1'041.559
3	Kichwa	408.395
4	Shuar	52.697
5	Chachi	5.465
6	Awa	3.283
7	Achuar	2.404
8	Woorani	1.534
9	Tsachila	1.484
10	A'I Cofan	1.044
11	Shiwiar	942
12	Zapara	612
13	Siona/Secoya	544
14	Epera	65

Fuente: Censo 2010

Nacionalidad

Lengua

1	Mestizo	Castellano	2	Afroecuadoriano	Castellano	3	kichwa	Quechua	4	Shuar	Shuar Chicham
5	Chachi	Cha'palaa	6	Awa	Awapit	7	Achuar	Achuar Chicham	8	Woorani	Wao tededo
9	Tsachila	Tsa'fiki	10	Cofan	A'ingae	11	Shiwiar	Shiwiar Chicham	12	Zapara	Kayapi
			13	Siona / Secoya	Paikoka / baikoka	14	Epera	Sia pedee			

[Fig. 1]

Considérese, desde este instrumento de desarrollo nacional, en que se pretende establecer una integración regional, y siendo interés del presente tema de estudio, el eje de integración cultural. Sin duda, los tres países que cuentan con 107 culturas y lenguas ancestrales constituyen el 18% del patrimonio cultural lingüístico en América del Sur.

El Ecuador, es una nación multiétnica y pluricultural. La plurinacionalidad es la respuesta a un modelo de estructura política, económica y socio cultural, que está inmersa en un sistema de gobierno que pretende el desarrollo equitativo y justo en busca de un desarrollo ecuatoriano para la sociedad ecuatoriana; además pretende la descolonización de las nacionalidades y pueblos que la conforman. Según datos proyectados por el último Censo de la Población y la Vivienda de 2010, sobrepasa los 14 millones de habitantes. El 71,99% se autoidentificó como mestizo, el 7,4% como montubio, el 7,2% como afroecuatoriano, el 7% como indígena, y el 6,1% como blanco. Dividido en tres zonas geográficas continentales: costa, sierra, amazonía, y una zona insular: galápagos; en cuyo interior conviven nacionalidades y pueblos de diversos grupos humanos. Las lenguas que se registran en el Ecuador son las siguientes [Fig. 1].

Según el Art. 2, de la Constitución de 2008: La bandera, el escudo y el himno nacional, establecidos por la ley, son los símbolos de la patria. El castellano es el idioma oficial del Ecuador; el castellano, el kichwa y el shuar son idiomas oficiales de relación intercultural. Los demás idiomas ancestrales son de uso oficial para los pueblos indígenas en las zonas donde habitan y en los términos que fija la ley. El Estado respetará y estimulará su conservación y uso. (Constitución del Ecuador, 2008).

El Consejo de Desarrollo de las Nacionalidades y Pueblos del Ecuador, CODENPE¹, es la instancia representativa y participativa, que reconoce la existencia de nacionalidades y pueblos como parte del Estado

1. El CODENPE, creado por Decreto Ejecutivo No. 386, publicado en el Registro Oficial No. 86 del 11 de diciembre de 1998. Está adscrita a la Presidencia de la República, y tiene las siguientes atribuciones: Promover la suscripción de Acuerdos Ministeriales e Interinstitucionales que promuevan el desarrollo y la coordinación de políticas para las Nacionalidades y Pueblos. Concretar políticas para el fortalecimiento de las nacionalidades y pueblos del Ecuador. Ejecutar y proponer, programas de desarrollo integral y sustentable. Coordinar los niveles de cooperación y ejecución de planes, programas y proyectos de desarrollo integral y sustentable, con los organismos nacionales e internacionales, gubernamentales y no gubernamentales. Promover y coordinar con las Nacionalidades y Pueblos la elaboración de proyectos de Ley, estudios y ejecución de proyectos referidos al tema. Promover la legalización y registro de las formas de organización social de las Nacionalidades y Pueblos, y Gestionar la asignación de recursos para el CODENPE con las diversas instituciones del Estado.



ecuatoriano; y como tal, circunscribe a las siguientes nacionalidades: Cofán, Achuar, Awá, Chachi, Epera, Siona, Tsáchila, Secoya, Shuar, Waorani, Zápara y Kichwa. En esta última nacionalidad, se concentran los siguientes pueblos: Karanki, Kayampi, Cañari, Chibuleo, Natabuela, Panzaleo, Puruhá, Kitukara, Salasaka, Saraguro, Waranka, y Kichwa de la Amazonía. Y el pueblo afroecuatoriano se mantiene agregado hacia el CODAE.

La Zona de Planificación 1

La articulación y la desconcentración de la acción pública estatal, como respuesta de la eficiencia y eficacia para romper los resquicios y reducir distancias entre gobernados y gobernantes, y sobremanera articular los niveles administrativos de gobierno. En tal razón, el Ejecutivo aleccionó los procesos de desconcentración y descentralización, cuya tarea se efectivizó a través de los gobiernos autónomos descentralizados (GAD) y las entidades del Ejecutivo en el territorio.

En consecuencia, se emitió el Decreto Ejecutivo No. 878, publicado en el Registro Oficial No. 268 del 08 de febrero de 2008, que establece siete regiones administrativas, y fue modificada, por Decreto Ejecutivo No. 357, publicado en el Registro Oficial No. 205 del 2 de junio de 2010, denominándose zonas de planificación, de acuerdo al Art. 6; en el que se crean nueve zonas administrativas de planificación en las siguientes provincias y cantones:

- Zona 1: Provincias de Esmeraldas, Carchi, Imbabura y Sucumbíos.
- Zona 2: Provincias de Pichincha (excepto Quito), Napo y Orellana.
- Zona 3: Provincias de Pastaza, Cotopaxi, Tungurahua y Chimborazo.
- Zona 4: Provincias de Manabí y Santo Domingo de los Tsáchilas.
- Zona 5: Provincias de Guayas (excepto los cantones de Guayaquil, Durán y Samborondón), Los Ríos, Santa Elena, Bolívar y Galápagos.
- Zona 6: Provincias de Azuay, Cañar y Morona Santiago.
- Zona 7: Provincias de El Oro, Loja y Zamora Chinchipe.
- Zona 8: Cantones Guayaquil, Durán y Samborondón.
- Zona 9: Distrito Metropolitano de Quito.

Situación General de la Zona 1

La Zona de Planificación 1, que corresponde al sector norte del país, se sitúa en una superficie de 42.065 km², que equivale al 46%, en relación con el área nacional. Conforman las provincias de Esmeraldas, Carchi, Imbabura y Sucumbíos. La población proyectada al 2018 es de aproximadamente de 1.500.000 habitantes, en relación con los datos del Censo de 2010. Se encuentra distribuida en 27 cantones, 144 parroquias rurales y 39 parroquias urbanas. (Agenda Zonal para el Buen Vivir, Zona de Planificación 1, 2010).

Clima

La cordillera de Los Andes define el clima de la Zona 1, y allí se evidencia la presencia de tres regiones marcadas: pacífica, andina y amazónica; la zona del Pacífico está marcada tanto por el clima tropical monzón que llega hasta los 21°C, y, tropical húmedo que alcanza hasta los 25°C; en tanto, la zona andina varía con una temperatura de entre los 10°C y 15°C (EDUFUTURO, 2009).

Empero, en la zona amazónica, el clima es cálido húmedo, y su temperatura oscila entre los 16°C y los 30°C. La precipitación lluviosa, es diversa y con promedios que alcanzan los 3.000 mm en las estribaciones de la cordillera Occidental que resguarda tanto a Esmeraldas como a Carchi y una parte de Sucumbíos. No así en la provincia de Imbabura, especialmente el Valle del Chota sobrelleva un déficit de lluvias.

Hidrografía

En la Zona 1, se sitúan nueve sistemas hidrográficos de los ríos: Esmeraldas, Verde, Muisne, Cayapas, Mataje, Mira, Putumayo, Napo y Carchi. Y como sistema fluvial son utilizados el Cayapas, Esmeraldas, Blanco, Mataje, Putumayo, Aguarico y San Miguel. El río Mira es un proveedor de sus aguas para el riego.

Los principales sistemas lacustres se constituyen: Yahuarcocha, con un espejo de agua de 187,5 ha; lago San Pablo, con una superficie de

615,6 ha; Cuicocha, con una extensión de 403,12 ha; Mojanda, con 256,7 ha. Además, laguna Verde, Piñán, El Cunru, Cubilche, Cristococha y Puruhanta, En cuyo escenario natural, no existe actividad humana por sus condiciones inhóspitas. (Agenda Zonal para el Buen Vivir, Zona de Planificación 1, 2010).

Áreas naturales protegidas

El área que se encuentra bajo condición de protección es de alrededor de, 1.701.258,28 ha, que corresponde a 40,44% de la superficie total de la Zona. De acuerdo con el Sistema Nacional de Áreas Protegidas (SNAP), en la Zona de Planificación 1 se localizan:

1. Reserva Ecológica Cayambe-Coca: 403.103 ha
2. Reserva Ecológica Cayapas-Mataje: 51.300 ha
3. Reserva Ecológica Cofán-Bermejo: 55.451 ha
4. Reserva Ecológica Mache-Chindul: 119.172 ha
5. Reserva Ecológica Cotacachi-Cayapas: 243.638 ha
6. Reserva Ecológica El Ángel: 15.715 ha
7. Reserva Biológica Limoncocha: 4.613 ha
8. Reserva Marina Galera-San Francisco: 54.604 ha
9. Reserva de Producción Faunística Cuyabeno: 603.380 ha
10. Refugio de Vida Silvestre La Chiquita: 809 ha
11. Refugio de Vida Silvestre Manglares Estuario Río Muisne: 31,73 ha
12. Refugio de Vida Silvestre Manglares Estuario Río Esmeraldas: 242 ha
13. Refugio de Vida Silvestre Pambilar: 3.123,2 ha.

La densidad demográfica

Los datos históricamente arrojados y caracterizados en la Zona 1, dan cuenta de una población adscrita hacia la zona rural. Según los censos de 1990 y 2001, se reconoce un crecimiento anual (2,17%) e inferior al 2,38%, que es del total nacional. Este crecimiento se concentra en la provincia de Esmeraldas (de 171.782 pasó a 228.612); y Sucumbíos (de 54.206 a 78.797). No obstante, el área urbana registra un crecimiento

parejo al 2,10% y superior al nacional (1,67%). En las provincias de Imbabura y Sucumbíos se evidencia un crecimiento mayor de 2,61% y 7,20%, respectivamente. En Imbabura la diferencia entre los dos sectores poblaciones es imperceptible, mientras en Sucumbíos, sin embargo, de ser un territorio nuevo, el crecimiento urbano es relativamente alto. En Carchi se evidencia un detalle particular, la población rural registra un crecimiento con tendencia a la baja, en particular en los cantones Espejo, Mira, Bolívar y Montúfar. (Agenda Zonal para el Buen Vivir, Zona de Planificación 1, 2010).

Aspecto socio-organizativo y cultural

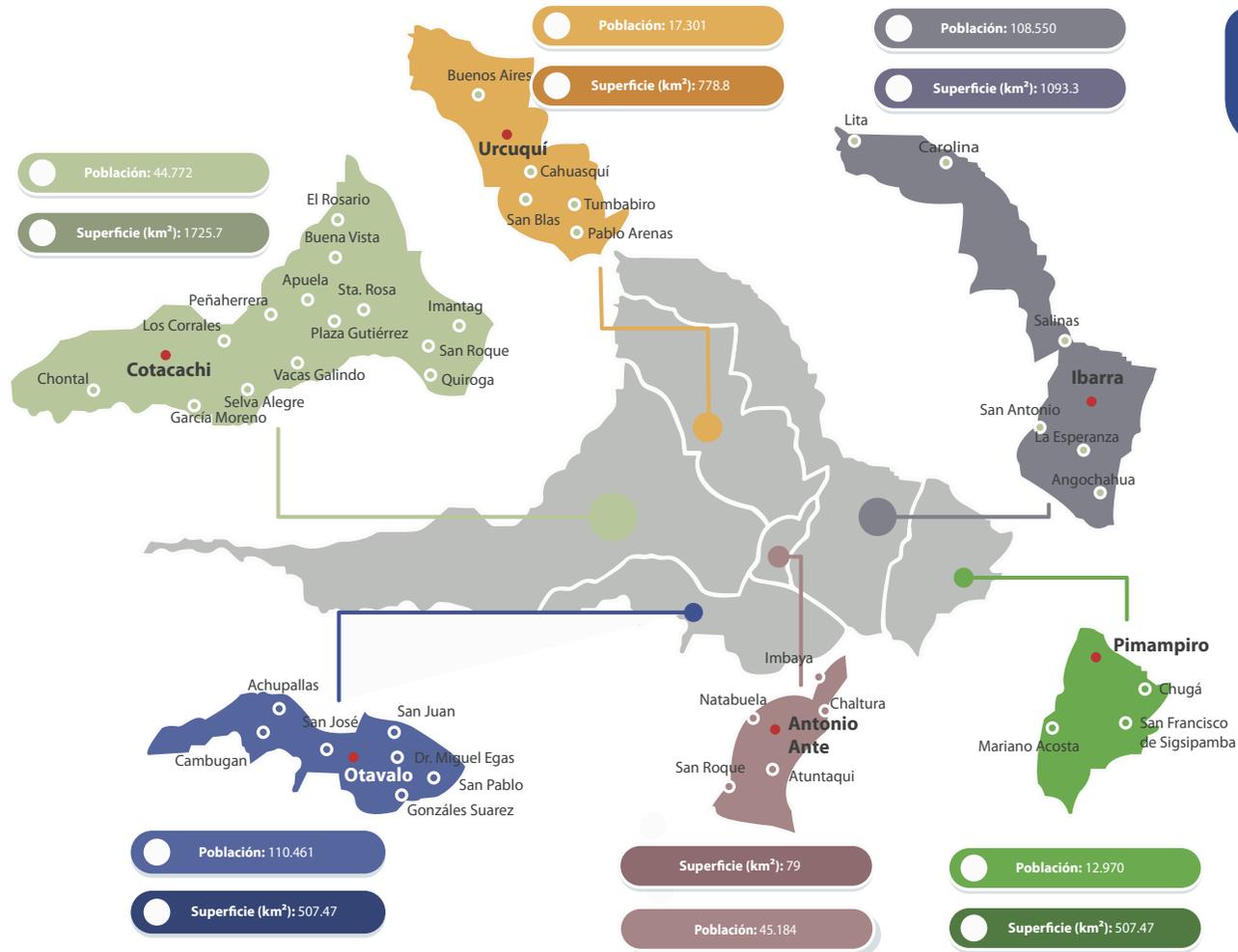
La Zona 1, se caracteriza por disponer de la diversidad de nacionalidades y pueblos ancestrales, en símil con el resto del territorio nacional, lo cual le convierte en una Zona con alta diversidad étnica y cultural. Existen 10 nacionalidades y pueblos, de un total de 15 nacionalidades: awá, chachi, épera, cofán, siona-secoya, shuar, waorani, mestizo, afroecuatoriana, y kichwa, con sus pueblos correspondientes. Además, en el Carchi se asienta el pueblo Pasto.

Al interior de los territorios indígenas que están atravesados por las tres zonas geográficas continentales, se localizan sus espacios ancestrales; en tal razón, las nacionalidades y pueblos conservan la propiedad consagrada de sus tierras de forma colectiva con excepciones de fraccionamiento.

Los problemas de analfabetismo, acceso a la educación, salud y pobreza por necesidades básicas insatisfechas son preponderantes en los pueblos y nacionalidades indígenas en relación con la población ecuatoriana. Sin embargo, del desdén por parte del Estado si se trata de asistencia social, la intervención de este en la localización de recursos, se registra una mayor intervención estatal; cuyo panorama, parecer incentivar la movilidad interna de sus habitantes y en casos muy particulares, provocan fuertes oleadas migratorias.

Sin duda alguna, los pueblos y nacionalidades tienen sus formas de jerarquía y sistemas institucionales de organización y representación tradicional. Se articulan a organizaciones de primero, segundo y tercer

POBLACIÓN DE IMBABURA



1

Habitantes de Imbabura

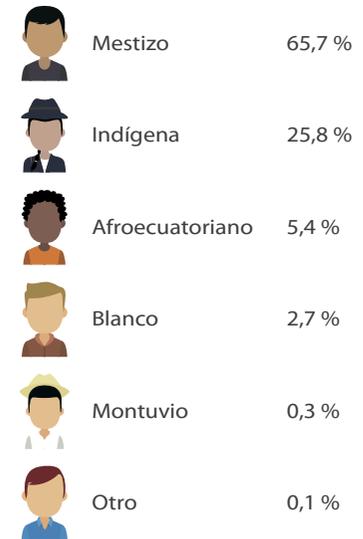
El Instituto Nacional de Estadísticas y Censos determina que en el censo realizado en Ecuador en el año 2010 resultó que en la provincia de Imbabura residen un total de 398.244 habitantes.



2

Habitantes de Imbabura

Porcentaje población étnica en Imbabura.



De acuerdo a información recolectada la provincia de Imbabura, situada en el norte del país en la región Interandina o Sierra, existe un factor importante en donde se evidencia que son los distintos grupos étnicos que se encuentra residentes en la provincia, como son: mestizos, indígenas, afroecuadorianos, blancos, montuvios y otros.

[Fig. 2]

niveles, según correspondan. La CONAIE, FENOCIN, FEINE, CONFENAIE, entre otras albergan a sus pobladores. (Agenda Zonal para el Buen Vivir, Zona de Planificación 1, 2010).

La Provincia de Imbabura

La provincia de Imbabura está asentada en el norte de Ecuador y juntamente con Carchi, son vecinos de Colombia. Tutelada por el volcán denominado *Tayta² Imbabura* que lleva su nombre, y custodiada también por la *Mama³ Cotacachi*, el *Yana Urco* y *Mojanda*.

Imbabura dispone de un alto porcentaje de sitios naturales y manifestaciones culturales que dan cuenta de la situación privilegiada en la que se sitúa. Es conocida como la provincia de los lagos, y sus coordenadas son: 0°21 00 N. Dispone de 14 lagos y lagunas, entre ellos se cita y según el orden de trascendencia: Cuicocha, San Pablo, Mojanda, Yanacocha, Cristococha, Puruhanta, Cubilche, Laguna Padre, Laguna Madre, San Marcos, y una serie de lagunas en el conjunto lacustre de la provincia, aparecen y desaparecen temporalmente según la estación que corresponda.

Los volcanes más importantes de la provincia de Imbabura son el Cotacachi con 4994 m.s.n.m., Imbabura 4557 m.s.n.m., Cuicocha 3246 m.s.n.m., Cusin 4012 m.s.n.m., Mojanda 4263 m.s.n.m., y el Yana Urco con 4535 m.s.n.m. Entre los ríos importantes se cita a los siguientes: Hatun Yaku, Machangara, El Tejar, Pichaví, Ambi, Pichambichi, Yanayaku, Tahuando, Chorlaví, Chota, Pimampiro, Yurayaku, Mira, Intag, entre otros.

La población de la provincia de Imbabura, según el Censo de 2010, se concentra entre las edades siguientes. Un 48,6 % para los hombres y un 51,4% para las mujeres. Y para contextualizar el escenario provincial, se expone el siguiente cuadro por rangos de edad: [Fig.3]

2. Deviene del kichwa, que según la cosmovisión andina alcanza un rango de masculinidad de paternidad de un núcleo familiar extendido propio de los andes, que significa: Padre

3. Deviene del kichwa. Según la cosmovisión andina alcanza un rango de deidad por lo tanto es un ser animado del género femenino. La dualidad andina, característica propia de la simbología espacial kichwa, determina que este ser animado además se presenta como ser vivo y se llama Isabella Cotacachi. La tradición da cuenta de esta deidad, además como progenitora que juntamente con el Tayta Imbabura y después de un romance fogoso, procrea al Yana Urco.

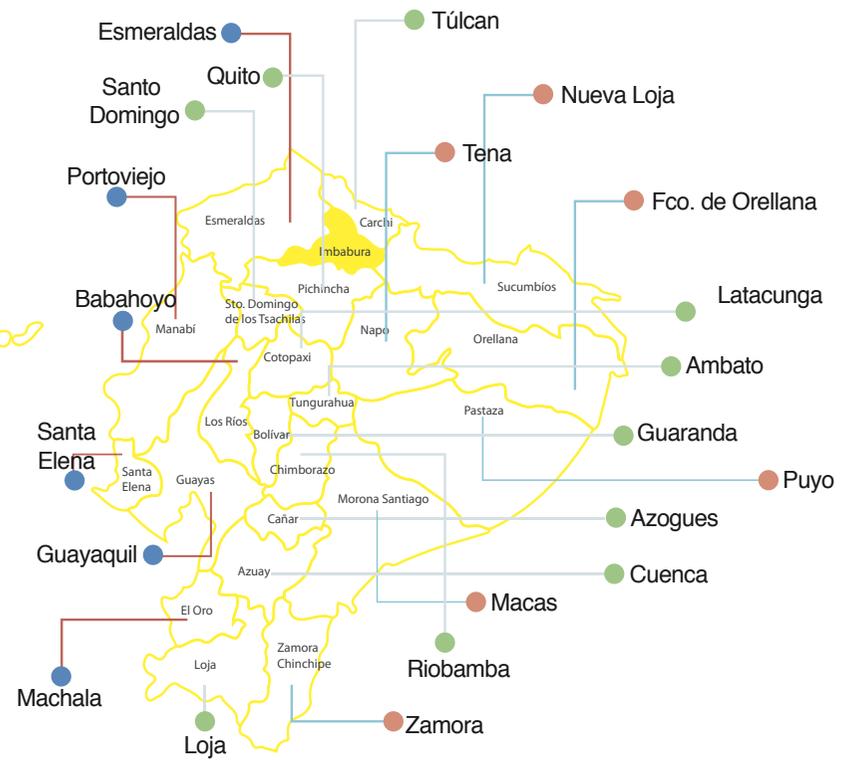
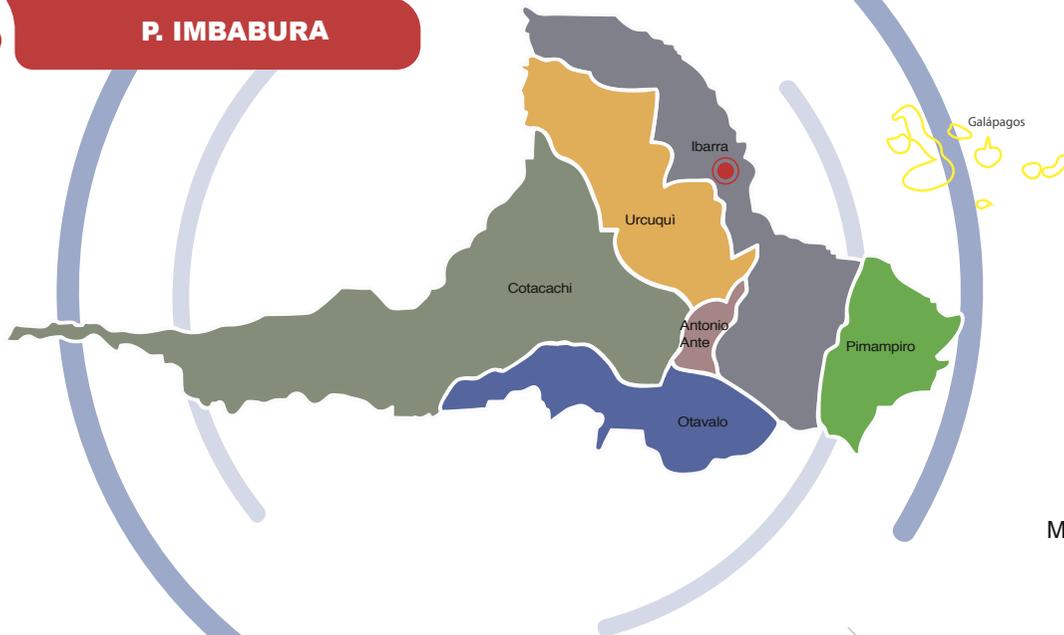


MANUEL, 60, MESTIZO, OTAVALO

MAPA POLÍTICO

2 ECUADOR

3 P. IMBABURA



1 AMÉRICA DEL SUR

PAÍS

Argentina
Bolivia
Brasil
Chile
Colombia
Ecuador

CAPITAL

Buenos Aires
Sucre
Brasilia
Santiago
Bogotá
Quito

PAÍS

Guyana
Paraguay
Perú
Surinam
Uruguay
Venezuela

CAPITAL

Georgetown
Asunción
Lima
Paramaribo
Montevideo
Caracas



[Fig. 3]



CLAUDIA, 21, MESTIZA, COTACACHI

Con la información obtenida por el último Censo del Ecuador, se concluye que, la mayor parte de la población de Imbabura se considera mestiza, tomando en cuenta su alto nivel de población indígena kichwa, y una población Afro y Awá con una cifra muy representativa.

Por cada 100 mujeres, se registran 95 hombres. Así mismo, la mayor parte de los hombres tienen una ocupación de artesanos, mientras las mujeres se dedican al comercio informal. Así mismo la tasa de analfabetismo ha disminuido con relación a los anteriores períodos censales.

La tecnología de la información y la comunicación más utilizada por la población en general es el teléfono celular. Es decir 190.2012 personas cuentan con este dispositivo y equivale a un 60,3% de la población provincial. De la misma forma, 96.020 personas que equivalen al 30,4% de la población Imbabura disponen de internet. 114.340 imbabureños que equivale al 36,2 % de la población tiene acceso a una computadora.

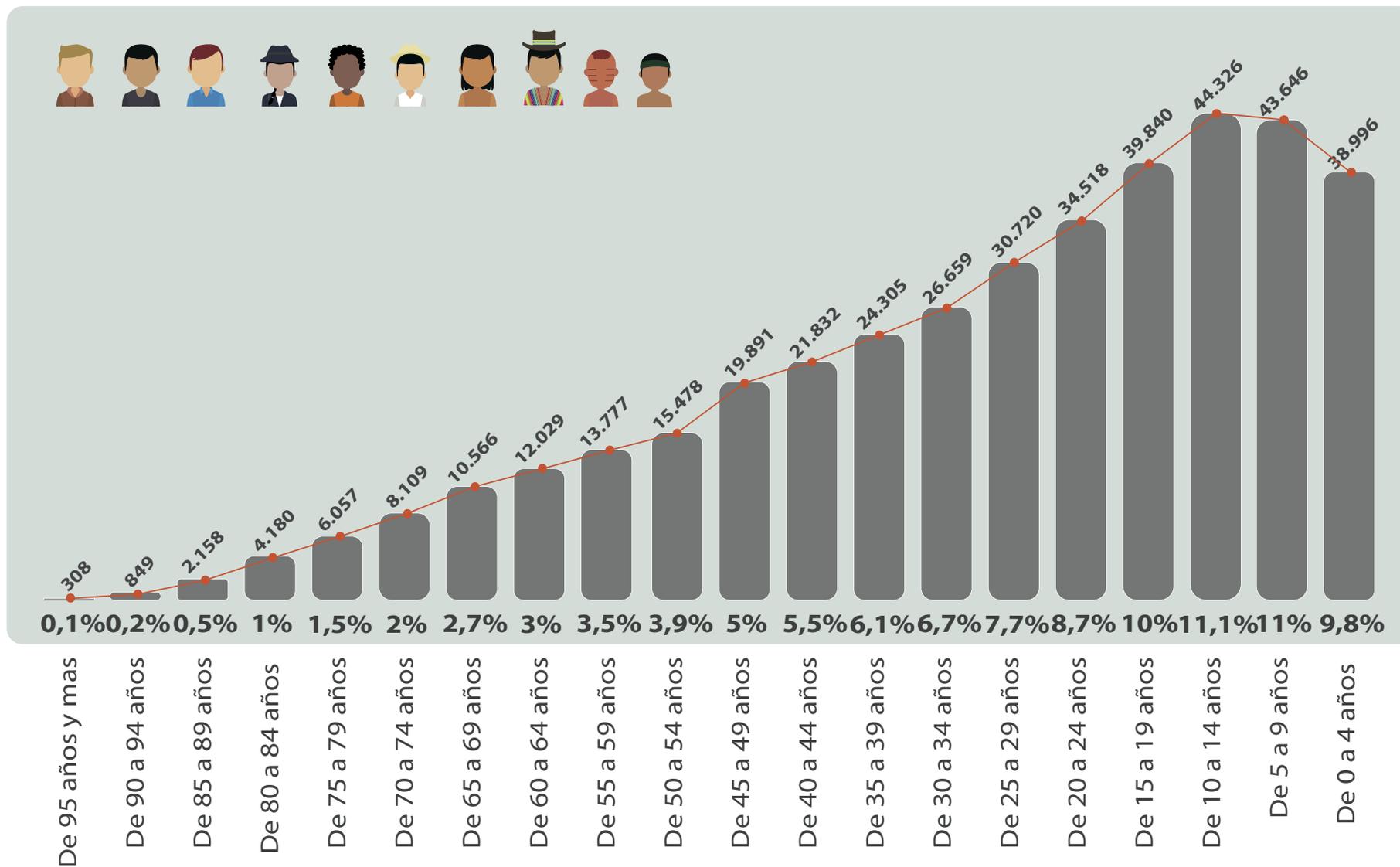
El sistema de educación en la provincia de Imbabura tiene una cobertura alta en lo referente a la educación básica, donde aparece la educación intercultural bilingüe, aunque sea una utopía el uso de la lengua ancestral en el aula. El 94% se encuentra entre el rango de 5-14 años, y el 75,2% entre 15-17 años; y el nivel de analfabetismo, se ha reducido de forma significativa, si se compara los datos de 1990, donde el 18,40% es de población analfabeta, el 13,3% en el 2001, y el 10,6% en el año 2010.

En cuanto al rubro de viviendas, la provincia de Imbabura según datos arrojados por el último Censo, existen 122.827 viviendas, consideradas entre el contexto colectivo y particular. De estas, 98.235 disponen de servicio eléctrico público y 2.851 no tienen este servicio. Así mismo, 38.496 cuentan servicio telefónico y 62.590 no disponen de este servicio básico. En cuanto al servicio de eliminación de basura, 83.631 eliminar por carro colector y 17.455 de otra forma. Mientras tanto, 71.849 viviendas están conectadas a una red de alcantarillado y 29.237 de otra forma.

La población en un alto porcentaje no aporta o no está conectada al seguro social, aunque es muy significativa la población beneficiaria del seguro social campesino.

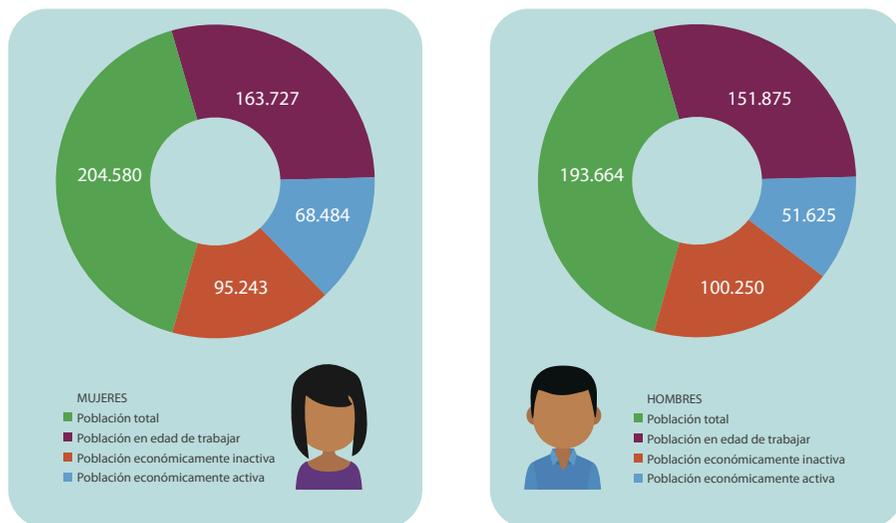
Étnicamente, la provincia de Imbabura se autodefine de esta manera: Mestiza el 65,7 %, Indígena el 25,5 %, Afroecuatoriano el 5%, Blanco el 4%, Montubio el 0,3% y otros el 0,1 %. Y su población provincial

RANGO DE EDAD 2010



[Fig. 4]

Fuente: Censo 2010



[Fig. 5]

Cuadro sobre Población y Economía

MUJER,

Color verde, 204.580, es la Población Total

Color Violeta, 163.727, es la Población en Edad de Trabajar

Color Naranja, 95.243, es la Población Económicamente Inactiva

Color Celeste, 68.484, es la Población Económicamente Activa

HOMBRE,

Color verde, 193.664, es la Población Total

Color Violeta, 151.875, es la Población en Edad de Trabajar

Color Naranja, 100.250, es la Población Económicamente Inactiva

Color Celeste, 51.625, es la Población Económicamente Activa

Según el INEC, la Población en edad de trabajar y la PEA se calculan para las personas de 10 años y más.

se registra con los siguientes datos: Antonio Ante con 43.518, Cotacachi con 40.036, Ibarra que es su cabecera provincial cuenta con una población de 181.175, Otavalo con 104.874, Pimampiro con una población que alcanza las 12.970 personas, y finalmente el cantón Urcuquí con 15.671 habitantes.

Imbabura prehistórica

Con su capital provincial, Ibarra es la zona de la eterna primavera que recibe el resplandor del cielo azul despejado y que en contraste del brillo astral que ofrecen el conjunto de lagos y lagunas, dan un aroma exquisitamente incomparable, quizás solo comparable al cielo de color añil que se advierte entre la parábola y la metáfora, donde la simpatía del lenguaje halla la razón para exponer lo que el corazón enamorado atina a ver por medio de su aroma embelesado. Sí justamente, allí, en donde el sentido encuentra eco para graficar lo que Dios dispuso sobre la belleza y el encanto de la mujer mestiza, de la mujer india y de la mujer negra. (Cevallos, 2017).

Bella y amada tierra como señalaron los que ya no están, fue asiento de la Confederación Imbaya, junto a los cahuasquis, quillcas, peguchis, hatuntaquis, pimampiros, otavalos, cotacachis, imantas, intags, natabuelas, cayambis, cochasquíes, entre otros, con una identidad lingüística muy diferente a la lengua kichwa introducida por el acreditado Inca Wayna Kapak a finales de los 1500 d.C.

Imbabura estuvo habitada por agricultores organizados en hatun ayllus o núcleos familiares extendidos, cuya estructura social se conserva aún en las comunidades rurales, como una forma de ponderar la identidad incluso preinca. Disponían de una religión, doñde sus volcanes que tutelan sus confines geográficos como el Tayta Imbabura y la Mama Cotacachi juntamente con su hijo el Yana Urco⁴; es decir, los elementos de la naturaleza eran sus deidades.

El cerro Tayta Imbabura tiene amores no exentos de peleas con su vecina, el volcán Cotacachi, y estos dos cerros funcionan como pareja

4. En la literatura indígena de la provincia de Imbabura, los elementos de la naturaleza toman formas humanas, se enamoran, son infieles, lloran y procrean hijos.

en las terapias de los curanderos locales, y en las invocaciones de que son objeto. En los mitos actuales, la laguna *Imbacocha* juega un papel en esta relación entre ambos volcanes, al permitir la comunicación: en los días de viento que encrespa la superficie del lago, las olas espumosas son «telegramas» que intercambia la pareja sagrada. (Caillavet 1993: 268).

Subsistieron y practicaron los dispositivos que la *economía moral* permite a través de la recreación del sistema de dones que es propia de las culturas de este planeta: dar, recibir y devolver para vivir en armonía con la familia y por su puesto con la *Allpa Mama* o Madre Tierra a quien se le ofrece comidas y bebidas como una forma de retribuir, lo que ella ofrece por medio de la abundancia en la cosecha. Sin duda alguna, también practicaron un comercio incipiente desde los lugares llamados *hatuk* o *tyanki*, que sería el equivalente a lugares de intercambio de productos.

Lograron propagar la organización tribal y los curacazgos locales y se organizaron bajo la forma de una comunidad o asentamiento como *hatun ayllu*, en cuyo escenario se inscribieron los Caranquis, Otavalos, Cayambis, Natabuelas, Cotacachis, Imantas, etc.

Como es de normal, cuando se trata del estudio de glotónimos siempre se torna complejo descifrar significantes en un escenario intercultural y más intrincado aún, si de por medio hay pasados históricos no registrados. Entonces, la memoria oral colectiva ofrece incalculables interpretaciones y todas ellas valiosas desde la perspectiva que la propia *etimología folk* ofrece. Por lo tanto, dar cuenta sobre sus antepasados y de cómo fue la sociedad de entonces y como se desarrolló en su estructura integral, es ampliar el escenario de la conjetura, donde la propia arqueología e historia se han esforzado por interpretar lo que ofrece la prehistoria, a partir del período anterior y posterior a los incas.

El esfuerzo por interpretar las toponimias desde las fuentes de los primeros cronistas españoles, los estudios arqueológicos y los principios etnohistóricos, registran a Imbabura como el espacio geográfico de la Confederación Caranqui-Cayapa-Colorado, una región con un desarrollo histórico común con modelos similares de conducta económica y sociocultural, que se desarrolló hasta el río Chota por el norte, el río Guayllabamba por el sur conjuntamente con su afluente el río Pisque, hacia el occidente a la zona de Intag y Lita y hacia el oriente, la región de



JOAQUÍN, 73, INDÍGENA, OTAVALO



Pimampiro y Oyacachi, respectivamente.

Se estratificaron en clases, conocieron el telar horizontal o de *ka-llwa*, trabajaron *el sukus* o carrizo para decorar cielos rasos y elaborar *kawitu* o catres; confeccionaron sombreros y tiñeron las prendas de vestir de algodón y cabuya y posteriormente después del contacto con los incas introdujeron el uso de la lana. Trabajaron la cerámica y muestra de ello, es la riqueza de sus entierros ceremoniales que han sido descubiertos accidental e intencionalmente. Pulieron la piedra, labraron la concha y los huesos; descubrieron el espejo con piedras naturales; fundían metales para adornos corporales y ceremoniales; cultivaron la tierra e hicieron uso de herramientas como la *chakitaklla*; sus viviendas estuvieron cercadas por especies nativas y adornaron con exquisitez única.

Por medio de su organización política, les fue fácil establecer alianzas intra e interregionales, cuyo contenido es narrado por medio de las páginas de la historia oficial y no oficial; cuyo enlace político indudablemente le permitió construir los cimientos de una gran nación-estado, cuyo sistema se anquilosó por la presencia de los incas, quienes encontraron una feroz resistencia por los hatun ayllus norandinos del Ecuador. Posterior a su derrota, *Wayna Kapak* tomó como concubina principal a la famosa *Kuritu Chikilla* o la legendaria *Quilaku* descendiente de *Los Angos* de Caranqui.

La hostilidad de *Los wamprakuna* como se los conoció a los jóvenes defensores de la actual Imbabura frenó la fijación del dominio inca, pese a la construcción del templo del sol y de su palacio en Caranqui. La fuerte resistencia ante los incas no fue solo militar sino de contenido social y simbólico. Entonces, es la *Lengua Kara*, aquella que permitió conservar todas *las manifestaciones ancestrales* para construir el sentido de pertenencia más distintivo en la zona norte del Ecuador.

La estirpe *Kara*

Seguir justificando la interpretación lexical de Imbabura, cayapa o colorado a este territorio que alcanzó el rango de confederación, sin entrar en aprietos chauvinistas, se considera una objeción inhábil a la presencia de la nación *kara* en territorio norandino del Ecuador.

¿Por qué seguir llamando imbabureño o cayapa colorado a este pueblo al que todos los cronistas y los historiadores apellidaron Carangues? ¿Por qué no llamarle expresa y francamente *kara* o *karán-ki*, tal como ellos, los indios se llamaban a sí mismos? Con esto no queremos decir que los *Karas* hubiesen tenido una organización semejante a una monarquía, en el sentido que le damos actualmente este lexema histórico. (Paz y Miño, 1941: 48).

Coincidimos con Paz y Miño, pues el hecho de que la tesis de Juan de Velasco seriamente cuestionada por los historiadores, no les da derecho para negar la presencia *kara*, porque Velasco vinculó a *los karas* con *los schyri*. Para nosotros, similar a la posición de Pazmiño, la reprobación es sobreentendida, es decir, puede seguir debatiéndose y cuestionándose la presencia schyri con todas las páginas de Velasco, pero es imposible negar la existencia de los *karas*; y ni existen razón para apellidarles con otro nombre que aquel con que se diferenciaban de los *pastos* y los *kitos*.

La familia Chibcha, se extendía desde el Lago de Nicaragua hasta la región litoral del Ecuador, ocupando una gran parte de Nicaragua, Costa Rica, Panamá a excepción de la costa del Chocó, una parte significativa de Colombia y buena parte del territorio de Ecuador. En este escenario geográfico continental, se vincularon los *karas*, los *chachis*, los *tsáchilas*, los *awás* y los *telebís*. Es decir, todos ellos conformaron lingüísticamente el grupo Barbacoa. Sin embargo, todos los pueblos citados a excepción de los *karas* han logrado persistir con su territorio, lengua y cultura. Sin duda alguna, el aislamiento geográfico de estos pueblos les ha permitido conservarse pese a los embates que han sufrido durante estos últimos cinco siglos.

Los *karas*, forman parte étnica y lingüísticamente del grupo Barbacoa, que es como manifiesta Paz y Miño: La rama más meridional del tronco chibcha; aunque no es del todo claro, porque los *karas* permanecieron y se asentaron en la región andina entre los *pastos* y los *kitos* (Paz y Miño, 1941).

El establecimiento de los *pastos* en el territorio que ocuparon hasta 1500 d.C. fue muchos siglos antes que los *karas* en Imbabura. De modo que los *karas* son procedentes de la costa donde está la actual provincia de Esmeraldas, probablemente allí vivieron hasta el siglo X, tanto los

kayapas como los *karas*, es decir dos tribus barbacoas. La presencia de los *atakames* obligó a los *kayapas* asentarse entre el río Cayapas y Santiago para no aceptar vasallaje alguno. No obstante, los *karas* se desmembraron en dos partes; unos se dirigieron a Bahía de Caráquez, estos son lo *karan-ki* a que se refiere el príncipe de los cronistas, Pedro Cieza de León (1553); desde esta valoración histórica, también sostenemos que son los ascendientes de los *tsáchilas* o *colorados*. La otra parte arribó hasta el valle de *Llurimaguas*, posteriormente atravesaron los pasos de Cotacachi, Ibarra, Otavalo y Cayambe. Los *karas* de Imbabura, probablemente llegaron a territorio andino a mediados del siglo XI (Paz y Miño, 1941).

Los *karas*, sin embargo, de las conquistas incaica y española; y de haber aprendido el quechua, no olvidaron su lengua hasta muy avanzado del siglo XVII; aprendieron la lengua de los incas por medio de los curas doctrineros y en el cruce con los incas, conservaron y hasta la actualidad su legado lingüístico, que pervive cual léxico *kichwa*.

El pueblo Otavalo

Este pueblo, pertenece a la nacionalidad *kichwa* y por lo tanto hablan el dialecto *kichwa* que es una variante de la lengua quechua que tiene su origen en el Perú. Es la más representativa de la Provincia de Imbabura y se asienta principalmente en Otavalo, y de manera específica en las comunidades rurales de la parroquia Miguel Egas Cabezas, donde sobresalen, Peguche, Quinchuquí, Agato; las comunidades de la cuenca del Lago San Pablo, las de la parroquia de Quichinche e Ilumán, todas juntas sobrepasan el centenar de centros comunitarios, *hatun ayllus* o parcialidades que eran dirigidos por curacas, posteriormente por alcaldes y ahora por los *resignificados* presidentes de cabildos o de los gobiernos comunitarios

La organización socio política también es distinta de una parcialidad a otra: encontramos marcadas diferencias de estatus entre los numerosos jefes étnicos, como también de poder a nivel del gobierno colonial. Varios tipos de evidencias, como demuestro en «*La frontera septentrional del imperio inca*» señalan que el máximo cacique de Otavalo en tiempos prehispánicos ejercía la autoridad sobre un territorio que abarcaba los

cacicazgos de Caranqui, Otavalo y Cayambe. Es difícil establecer si esta autoridad fue anterior a los Incas, o promovida por ellos, pero sí existen elementos (alianzas matrimoniales, dádiva de llamas) que apuntan a una relación estrecha entre el Inca y el señor de Otavalo. Pero, aunque no se pueden identificar pruebas de una unidad política preincaica, en cambio está justificado señalar la unidad cultural del territorio que se extiende desde el norte de Quito hasta el valle del Chota-Coangue (Caillavet, 2000: 19).

También se asientan en el cantón Antonio Ante donde se evidencia a través de las comunidades rurales que se localizan en la parroquia de San Roque. En Cotacachi, se reconocen en las faldas del volcán que lleva su nombre y las riveras del Río Ambi.

Hay evidencias inscritas principalmente por los Imbayas de Ibarra, que son descendientes directos de los kichwas, quienes dan cuenta por medio de narrativas en diversos medios escritos y orales, de que son descendientes de los primeros migrantes que salieron principalmente de las comunidades de Peguche y Quinchuquí a inicios del siglo anterior, que oleadas migratorias poblaron el casco urbano de Ibarra (Ajaví y Avenida Atahualpa), y los centros poblados tanto de Cotacachi, San Gabriel y Tulcán de la vecina provincia de Carchi. En la actualidad son prósperos comerciantes y emprendedores de la gastronomía tradicional en la provincia de Imbabura.

El grupo humano de Otavalo, y no la etnia prehispánica Otavalo, materializa el centro del cosmos en un asentamiento único ubicado en el lugar que confina probablemente, la mayor carga de manifestaciones hierofánicas o de sacralidad en el territorio de este pueblo norandino del Ecuador, y por reunir los polos sexuales complementarios lago/volcán, así como una red de correspondencias que ordena la geografía sagrada. Este necesario etnocentrismo asegura la coherencia del pensamiento religioso y político y la cohesión de la etnia en torno a una identidad común. (Caillavet, 2000).

La fundación de los pueblos en América está vinculada o asociada al calendario santoral católico y ancestralmente al calendario «pagano» andino. La sincronización de los «dos mundos opuestos» ha generado un escenario que enriquece la onomástica de los pueblos latinoamericanos y



ALBERTO, 72, INDÍGENA, OTAVALO

más aún si se trata encontrar o descubrir el «verdadero origen» o fuente primaria de la etimología y de los glósónimos. Cuando desaparece una lengua, el único vestigio que queda de los mismos son los nombres de los lugares. Esto conlleva dificultades importantes, ya que como sostiene Cerrón-Palomino (2016) «*ahí viene el problema, pues todo el mundo se pone a estudiar toponimia, pero sin base lingüística*» (Cevallos, Posso, Naranjo 20017).

La profundidad y el análisis etnohistórico que propicia Caillavet, cuando refiere que topónimo Otavalo aplicado al pueblo de Sarance se debe achacar a los colonizadores españoles, debería generar nuevas formas de reflexión sobre la interpretación cierta o no sobre la denominación de los pueblos desde el uso de teorías lingüísticas o etnohistóricas que no pertenezcan a simple interpretaciones de *la etimología folk*, que es muy usual en estos ámbitos.

Desde esta perspectiva, se inscribe la posición de Otto Von Buchwal que tradujo del Chibcha el nombre Otavalo, quien sostiene que el léxico [Otegualo] que significaría: *En lo Alto Grande Laguna*, siendo inicialmente el centro de los hatun ayllus Sarances. Otra interpretación para la toponimia Otavalo es: *Manta o cobija que recubre a todos*.

Es interesante, y desde el escenario donde se integran la etnología, la etnohistoria y la lingüística para dar testimonio de la complejidad de los *heteroglotónimos* y *autoglotónimos*⁵. Entonces, nos acerquemos a Caillavet, para vislumbrar lo que se sostiene:

El Otavalo antiguo alberga la residencia del jefe étnico máximo y las sepulturas de los antepasados. Como para el cercano grupo contemporáneo Páez (Andes del Sur de Colombia), la casa del jefe étnico equivale al centro del orden cósmico (Rappaport 1982: 244-245). Esto concuerda con la etimología propuesta por Ulhe (1933: 12) que hace derivar el topónimo Otavalo de «*O-tagualó*», perteneciente al idioma panzsaleo «*Gualó*» o «*Tagualó*» que significa «*casa*». Y allí es donde está sentado el jefe étnico en actitud ritual en un «*duho*», atributo por excelencia del poder que se siguen transmitiendo los jefes en sus testamentos coloniales, todavía a finales del siglo XVII. Es tal el contenido simbólico de este

5. Es decir, la denominación extranjera y propia que los hablantes dan a las lenguas y demás léxicos etimológicos, a partir de las interpretaciones sociolingüísticas a partir de los topónimos, antropónimos, zoónimos y fitónimos.

objeto ritual para los indígenas que el «*sillón del uso antiguo*» aún sigue siendo determinante para la investidura del cacique colonial: «*en señal de posesión lo sentó sobre un dúho que llaman que es de palo a la usanza del Inga*» (Testamento de Da Cathalina Mera Puento Maldonado, 1692: en Caillavet, 2000:89).

Los heteroglotónimos y autoglotónimos permiten establecer de manera reveladora la modificación del significado inicial de la denominación de los pueblos. Así, se evidencian diversos tipos de criterios lingüísticos, cuando siempre se atribuyen significaciones kichwas para el caso andino, desconociéndose que anterior a los incas, al menos en territorio norandino del Ecuador, se desarrollaron pueblos con otras costumbres y otras lenguas extrañas al kichwa. A partir del análisis de documentación y transcripciones, se quiere dar sentido y significado a los nombres propios de las lenguas andinas-amazónicas e indoamericanas. En unos casos, ya lúcidamente interpretados y en otros, perplejamente expuestos. Así la investigación desentraña las disímiles acepciones de /*Otavalo*/, a partir del estudio del castellano, kichwa, saransig, aimara, tsachila, cayapa-colorado, y chibcha; cuyas lenguas están vigentes en el contexto andino y tropical de la América Austral (Cevallos *et al*, 2017).

La confusión entre Sarance y Otavalo, o, mejor dicho, el uso del topónimo Otavalo aplicado al pueblo de Sarance, se debe achacar a los colonizadores españoles. Dice un español en 1579: «*Sarance que se llama comúnmente Otavalo*»; otro español es aún más preciso en la misma fecha: «*los españoles nombran y llaman el dicho pueblo Otavalo siendo como es Sarance en la lengua de los indios de Otavalo*». De hecho, si hacemos una rápida reseña histórica, nos damos cuenta de que «*Otavalo*» tiene en el siglo XVI varias acepciones. Aparece primero como el antropónimo del cacique más importante de la etnia Otavalo en 1534: el conquistador Sebastián de Benalcázar «*(tomó) en nombre de (su) Majestad el cacique llamado Otavalo*» (AGI/S Patronato 192, R. 53. Carta de Benalcázar al Rey, Cali, 3 - 11 - 1549). Una partida de oro declarada a las Cajas Reales en 1548 nos da otro dato temprano sobre aquel personaje, revelando que el día 24 de septiembre de aquel año «*truxo a la fundición para su magestad Otavalo siete tejuelos de oro*» (ANH/Q Real Hacienda I: f. 20r). De estas indicaciones tempranas (que todas remiten a lo más tardar a los

años 1550), se colige que hubo un lugar llamado Otavalo, al igual que el señor de la etnia; no me parece descabellado concluir que era por lo tanto el lugar de residencia del tal cacique. Antroponimia y toponimia aborígen se confunden, como lo confirma, para la misma zona de Otavalo, un testigo indígena de Tontaquí en 1633: «*como es uso entre los naturales cada uno tiene puesto su nombre a las tierras que le pertenecen*» (ANH/Q. Indígenas 3. Doc. 1633-I-11: f. 41r, Caillavet, 2000: 28).

La faz actual de Otavalo

Los Otavalos se encuentran en la provincia de Imbabura en la región andina del Ecuador, Cantón Otavalo, Cantón Cotacachi Cantón Ibarra Cantón Antonio Ante. Se sitúa en la zona norandina del Ecuador, y está separada de la capital de los ecuatorianos por la vía panamericana de primer orden con una distancia aproximada de 100 kilómetros y apenas a 20 kilómetros de la cabecera provincial, que es Ibarra.

La población kichwa de Otavalo, sobrepasa los 45.000 habitantes, son prósperos emprendedores: «*Los adelantos que han alcanzado los otavaleños, a diferencia de lo que ha ocurrido con otros indígenas, no les ha hecho abandonar su cultura. Se comunican en kichwa, conservan su elegante y limpia vestimenta tradicional, se sienten orgullosos de su raza y muchos no han abandonado su característica trenza que siempre adornó sus cabezas. Su sentido de dignidad...hace que sus maneras y la forma en que se comportan frente a blancos y mestizos sean diferentes a la actitud de sumisión de la masa de los indios serranos...trabajan para en la manufactura y el comercio antes que en la agricultura, viajan regularmente al exterior para comerciar sus productos, establecen talleres en los países que visitan, emplean a mestizos en el Ecuador y a blancos afuera, hablan y escriben correctamente el castellano, incluso lenguas foráneas contraen matrimonio con extranjeros y los más afortunados envían a sus hijos a universidades*». (Hurtado, 2014: 260).

Su habla se inscribe como dialecto de la lengua quechua que viene del sur del continente americano, y son bilingües coordinados por lo tanto como segunda lengua emplean el español, y varios de ellos son políglotas, donde se destaca la perfección del inglés.

El nivel de educación que han alcanzado sobrepasa el nivel exigi-

do por el propio estado ecuatoriano. Pues, muchos de ellos estudian en las mejores universidades ecuatorianas y europeas, incluso americanas. Conviven armoniosamente entre el hatun ayllu y establecen redes sociales para desplazarse sin dificultad alguna mientras comercian sus productos en el extranjero, principalmente en Europa. Su reputación les ha permitido considerarse como los embajadores del Ecuador en el mundo. Son grandes emprendedores, y conservan el sentido de la autoestima con pertenencia cultural y mas no con soberbia racial.

El comercio nacional e internacional, articula la economía en el bienestar de la familia y del núcleo familiar extendido. Movilizan los productos artesanales, la música, el turismo, y la agricultura no es prioridad en su agitada agenda empresarial. De gran trayectoria y de tradición de comerciantes, indudablemente son descendientes de los arcaicos mercaderes denominados mindalaes, por lo cual son grandes tejedores y articulan la actividad textil desde los talleres artesanales hasta las grandes factorías que se constituyen en la principal fuente de ingresos. Son grandes músicos, y se han dado lujos, como el de grabar sus piezas musicales en grandes estudios musicales de Europa, Estados Unidos y Canadá. Viven en grandes mansiones y no dejan de visitar las modestas casas de sus ascendientes, que generalmente están ubicadas en las comunidades rurales. Disponen de vehículos de diferentes modelos y categorías.

El traje del hombre indígena consiste en un sombrero de paño de marca, lleva una frondosa trenza como rasgo característico de su señorial identidad. Camisa de marca, pantalones de color blanco de finos casimires importados, alpargatas de cabuya de color blanco, y cubre su dorso con un elegante poncho o ruana que generalmente es tejido en telar de kallwa y otros sintéticos que utiliza de forma cotidiana. También utiliza ropa de rasgo universal, como el jean y chompas de marca de forma eventual, pero nunca dejará de utilizar su sombrero.

En cambio, las mujeres utilizan un dispendioso vestido, que constituye en una camisa de fina seda exquisitamente bordados de colores primarios y secundarios como justificando simbólicamente su propia cosmovisión andina. La camisa esta bordada tanto en su parte posterior y delantera y en las mangas. Lleva dos anacos de fino casimir, el uno de color blanco y otro de color oscuro que forma una falda baja que es



DAYANA, 21, INDÍGENA, OTAVALO

sujetada por un cinturón de color rojo llamado *mama chumpi*, elaborado como base de cabuya y tejido por hilo de color rojo, el mismo que es sujetado por una faja de color con motivos andinos. El cuello de la mujer es adornado por collares dorados denominados *walkkas*. En sus manos lleva envuelto las manillas de coral original o alternas. Sus pies se cubren con alpargatas de color negro y planta de goma cubierta por cabuya. Su cabeza es adornada por una *umawatarina* o *pachallina* y su dorso es cubierto con un rebozo de vivos colores donde destaca el cardenillo o rojo. Su copiosa cabellera es envuelta por una cinta de color oscuro para dar forma única e incomparablemente hermosa.

El Pueblo Natabuela. Etimología del léxico Natabuela

Desde la etimología, que es el estudio del origen de las palabras y sus cambios estructurales y de significado, la primera definición de *-nata-*, en el diccionario de la real academia de la lengua española es *sustancia espesa y untuosa*. Otro significado de *-nata-* en el diccionario es *sustancia espesa de bebidas*. *-Nata-*, es también *cosa principal y más estimada en cualquier línea*.

Desde la apreciación de Diego González Holguín en su Vocabulario de la Lengua *Qquichua* registrada en 1608 en la ciudad de Lima-Perú, /Nata/ significa, el que sirve de dar barro. (González Holguín, 1608).

Si revisamos a la tasación etimológica que advierte Luis Paz y Miño (1941), en sus páginas, da cuenta del vocabulario *kara*, y a través de esta interpretación, se sostiene que el sufijo *-buela-* que es una partícula que se agrega al núcleo *-Nata-* para darle significado toponímico, que se inscribe en el mundo de las toponimias. Entonces, según Paz y Miño, el sufijo *-buela-* significaría: planicie, llanura y valle pequeño.

Con estas estimaciones de carácter etnohistórico y lingüístico, postulamos la idea de que la toponimia *Natabuela*, sería la planicie principal, donde hay barro o tierra bienhechora donde se produce sustancias espesas y untuosas, probablemente referida a la calidad de vista de chicha elaborada de maíz.

El pueblo Natabuela que es tutelada íntegramente por el Tayta Imbabura, pertenece al cantón Antonio Ante. En la actualidad la lengua

kichwa, se constituye en un efímero recuerdo de sus antecesores. Algunos ancianos y uno que otro habitante habla esporádicamente la otrora lengua de los conquistadores incas.

Los datos estadísticos dan cuenta, de una población aproximada de entre 8.000 a 10.000 habitantes, que se resguardan en una organización comunitaria, conformada por cinco comunidades indígenas y 17 sectores rurales representativos; en cuyo interior, la organización más trascendente es el Consejo de alcaldes, conformado por los ancianos consejeros de las colectividades indígenas, y la autoridad más representativa, sin duda alguna, el Gobernador del Pueblo Natabuela.

La célula base de la organización comunitaria de los natabuelas, se registra a partir de la Comunidad o *hatun ayllu*, y le siguen en importancia el Cabildo, el Consejo de Alcaldes el Gobernador Indígena, cuyas autoridades son designadas por la base comunitaria. Los varones y sobremanera los ancianos llevan puesto pantalones de tamaño corto pero muy anchos, anchas camisas y atractivos ponchos y sombreros de copa inigualable. Las mujeres con sus vestidos se asemejan a las mujeres otavaleñas, aunque los bordados de las camisas registran colores y formas de cenefas inconfundibles.

La labor de las autoridades comunitarias, son representativas y simbólicas, quienes son elegidos por el estatus social y la calidad moral que ostentan dentro y fuera del *hatun ayllu*, cuyo postulado social es común en los pueblos andinos latinoamericanos. El Gobernador preside todos los actos sociales y culturales que el pueblo Natabuela celebra. Él se constituye en el broquel, que custodia los actos cotidianos y rituales para la cultura de los natabuelas. Su presencia por el nivel de trascendencia social personifica a la autoridad y al prototipo que ha de conservarse por sus generaciones, por ello, sus palabras constituyen el vademécum imaginario donde se registra cada una de las vivencias para eternizarse mediante la memoria oral colectiva de este pueblo.

La función de los alcaldes y la del Gobernador, permite conservar y fortalecer la unidad comunitaria, el bienestar de cada uno de sus miembros y el fortalecimiento de sus tradiciones y costumbres. Como también, el de establecer normativas que permitan direccionar las infracciones de sus actores sociales.

En conjunto, las autoridades del pueblo Natabuela se constituyen en los depositarios del fortalecimiento de las tradiciones expresadas en la celebración del Inti Raymi, Semana Santa, Corpus Cristi, Finados, y la fiesta católica de la Virgen del Carmen con sus propias manifestaciones culturales. Finalmente, la economía está articulada principalmente por la agricultura y el cultivo de frutales y cítricos, también de legumbres y hortalizas y de maíz amarillo y blanco, con cuyos elementos se prepara el exquisito mote que un aderezo principal de los hornados, comida típica que ha trascendido las fronteras de la provincia de Imbabura. Y se complementan, con las actividades de la construcción civil, y la crianza de animales menores.

El pueblo *Kayampi*

El pueblo *Kayampi*⁶, que un segmento poblacional muy significativo en la nacionalidad kichwa del Ecuador, tienen como su centro geográfico principal al cantón Cayambe, que para el año de 1824, este pueblo se convierte en parroquia de Imbabura, y en 1851 la Asamblea Nacional estableció para que Cayambe logre el grado de cantón con sus parroquias de Tabacundo, Cangahua, Tocachi y Malchinguí, y en 1855, fue anexo al cantón de Quito junto al cantón Mejía, antes de ser restablecido como cantón independiente en 1883. En 1912, las parroquias occidentales de Cayambe (Tabacundo, Tocachi, La Esperanza y Malchinguí, junto con las parroquias de Atahualpa y San José de Minas, del cantón de Quito), fueron segregadas para formar el cantón Pedro Moncayo.

Situada al noreste de la provincia de Pichincha en Ecuador, y según el Censo de 2010, su población es de aproximadamente 40.000 habitantes, con población mayoritariamente indígena. En la actualidad, dispone de ocho parroquias: tres urbanas, Cayambe, Juan Montalvo y Ayora; cinco rurales: Olmedo, Cangahua, Otón, Ascázubi y Santa Rosa de Cusubamba. Los campesinos de este cantón son mayoritariamente indígenas que pertenecen a la nacionalidad kichwa.

El conjunto de parroquias rurales también conforma mayoritaria-

6. Según las normas lingüísticas, establecidas por la Dirección Nacional de Educación Bilingüe del Ecuador-DINEIB, se escribe *Kayampi*, pero se pronuncia [*Cayambi*]

mente el pueblo *Kayampi*, y una población reveladora que es fuente de estudio del presente proyecto de investigación está asentada en la parte sur oriental de la provincia de Imbabura, donde destacan las comunidades asentadas en la cuenca del Lago San Pablo perteneciente al cantón Otavalo, donde se destacan las parroquias de San Rafael y González Suarez. La parroquia de Angochahua y la comunidad de Zuleta⁷ del cantón Ibarra, donde se concentran varias comunidades que se autodefinen como Kayambis. También están asentados en el cantón Pimampiro, en las parroquias Pimampiro, Chugá, Mariano Acosta y San Francisco de Sigsipamba, y finalmente en la provincia de Napo en el cantón El Chaco en la parroquia Oyacachi. Sin duda alguna, esta población constituye la descendencia de las reducciones indígenas de la época colonial española.

Etimología del léxico *kayampi*

La onomástica andina, generalmente se vincula o está asociada al calendario católico y al calendario «*pagano andino*». La sincronización de los significados en unos casos enriquece la tradición lingüística y en otros discurre con la intención de hallar su significado.

El topónimo *Kayampi*, no es la excepción, y con la abundancia de la información fundamentada en la etimología «*folk*», que es propia de los pueblos latinoamericanos, cuando desaparece una lengua, los únicos vestigios que permanecen como testigos de la historia acontecida son las designaciones de los lugares. Entonces la tarea no es fácil, y como sostiene el prestigioso académico Rodolfo Cerrón-Palomino, ahí viene el problema, pues todo el mundo se pone a estudiar toponimias, pero sin bases lingüísticas (Cevallos, Posso y Naranjo, 2017: 36).

Los estudiosos de la lengua siempre se han interesado por conocer los significados de los nombres de los pueblos en que viven, y como las toponimias por su complejidad ofrecen persistencias sorprendentes, al no encontrar su significado, se inventan con frecuencia conjeturas inge-

7. La comunidad Kayampi denominada Zuleta fue fundada el 11 de enero de 1943, sobre territorio karanki, quienes poblaron la zona desde los años 1000 hasta aproximadamente el año 1470 D.C., cuando llegaron los Incas por un lapso de tres o cuatro décadas. Después de la conquista española, este territorio fue entregado a los misioneros jesuitas por la corona. En 1767, el rey Carlos III expulsó a los jesuitas del país y los terrenos fueron confiscados y transferidos al canónigo Gabriel Zuleta. En 1898 la familia Plaza Gutiérrez y Plaza Lasso, adquirió esta propiedad con *yanaperos* y *gañanes* para trabajar en la hacienda.





PATRICIO, 42, MESTIZO, IBARRA

niosas e inconscientemente someten a los significados a torturas fonéticas para encontrar algún sentido particular.

El léxico /Kayampi/ no es la excepción. Entonces, los heteroglotónimos y autoglotónimos, es decir la denominación extranjera y propia de los hablantes dan a las lenguas y demás léxicos etimológicos, a partir de las figuras lingüísticas denominadas topónimos, permiten contribuir de manera reveladora en la modificación del significado inicial de la denominación de los pueblos. (Ibid.)

Desde esta perspectiva, el topónimo /Kayampi/ se registra con antecedentes de la lengua *kitu-kara* /Kayam/ significaría mozuelo, y /pi/ fuente de vida o resplandeciente. Y por su rol en la cultura karanki, indudablemente tendría acepción filológica *kara* que denotaría /kayam/ alto y frío y /pi/. Entonces significaría, lugar alto y frío donde está el hielo.

En esta perspectiva filológica, hay otra apreciación curiosa y semejante a la posición que se sostiene desde la reflexión lingüística que se detalla a continuación. El conjunto fonético *kayampi*, se argumenta que es de origen *tsafiqui* de la nacionalidad Tsáchila, cuyo significado se desglosa así: /kayam/ hermano en lengua tsafiqui, y /pi/ como fonema circunscrito a raíces de lengua chibcha.

El impío representante del estado ecuatoriano

El teniente político, es uno de los personajes más controversiales en la vida social del sector rural de la comunidad andina. Sin duda alguna, este personaje público que sometió ferozmente a los campesinos de la época, como sostiene Sáenz: El gobierno nacional de Quito designaba al teniente político, y en los sectores rurales este funcionario representaba la extensión del poder estatal blanco ante las comunidades y asuntos locales indígenas, y en la práctica, esto admitía un elemento más de poder estatal que operaba en contra de los intereses de la población indígena (Sáenz, 1933: 49).

El teniente político y los hacendados colaboraban estrechamente con el párroco local o cura para consolidar el control sobre los indígenas. La autoridad religiosa era un extraño blanco o mestizo que buscaba explotar a los indígenas en su propio beneficio. Hassaurek decía en la

década de 1860 que «*los indios sufren tres clases de opresores cotidianos: el gobierno, los hacendados y los curas; estos últimos, sin embargo, se dice que son los peores de todos*» (Hassaurek, 2014: 174). Las raíces de su función en esta economía rural se asentaban en el sistema de encomienda posterior a la conquista española en que los conquistadores esperaban educar y cristianizar a los nativos (Becker, 2009: 51).

El cura enseñaba a los indígenas la doctrina y realizaba ritos, como bautizos, matrimonios y entierros. Por estos servicios recibía un pago en forma de tareas, primicias diezmos. A los que no pagaban los amenazaba con castigos, excomunión y maldición eterna. A pesar de que Eloy Alfaro prohibió estos pagos en 1898 como parte de sus reformas liberales, los curas continuaban cobrándolas como un impuesto obligatorio. Eliminar estos pagos se convirtió en una exigencia habitual para las organizaciones indígenas (Becker, 2009: 52).

La zona geográfica del pueblo Kayampi, históricamente fue preciosa como el punto de insurgencia comunista, en cuyo escenario la iglesia católica disponía de grandes haciendas. Posteriormente, la iglesia sobrevivió la agonía del poder y los clérigos durante sus homilias desplegaban metáforas como la de sobredimensionar la bondad para viajar al descanso eterno en el cielo y se satanizaba la desobediencia como una forma de limitar la influencia comunista en la ideología indígena.

Las mujeres llevan pesadas polleras de vivos colores y se cubren la cabeza con *pachallinas* en pendones que difieren o condicionan su estado civil, contrastan de forma maravillosa con aquellos ponchos de color rojo y azul y pantalones color blanco de los renuentes hombres que, protegen su cuello con ásperas bufandas, para vencer la adversidad climática de la zona en que vive este pueblo señorial.

La propia condición de pobreza permitía generar habilidades y destrezas intrafamiliares, por lo tanto, los comuneros elaboraban sus vestidos en sus propias viviendas, alimentación escasa, exceso de trabajo, mortalidad infantil. Como consecuencia, mucha gente llevaba ropa elaborada en su casa. En general, pequeñas parcelas de cultivo y salarios bajos generaban una existencia marginal.

La falta de vestido y nutrición adecuados eran causa de elevados niveles de mortandad infantil, a menudo a consecuencia de enfermedades

respiratorias y diarrea. Poca gente asistía a la escuela, y en consecuencia los niveles de analfabetismo se mantenían muy altos. En términos socioeconómicos, estos indígenas empleados en haciendas permanecían en el nivel más bajo de la escala (Suárez, 1935: 32-35). La vida para estos indígenas no cambió significativamente a lo largo del siglo XX.

Además de la incompreensión cultural y del manifiesto racismo por parte de la sociedad dominante, convirtieron a estos seres humanos en desobedientes y bravíos para irrumpir al dolor y el hambre en que fueron sometidos por la iglesia católica y las autoridades políticas del estado ecuatoriano. Por ello, viajeros como Osculatti, Stenvenson, Whympfer, Michaux, Humboldt, La Condamine y el propio Hassaurek, describieron a los indígenas como «*miserables y degradados*» (Hurtado, 2014: 7).

La referencia histórica más destacada del pueblo Kayambi se remite a las luchas de resistencia ante la expansión Inca; y el pueblo Kayambi, se presenta como un actor social determinante en la sociedad local y nacional. Su participación en los «*Levantamientos Indígenas*», es un axioma de rebeldía propio de este pueblo con gran fuerza organizativa, por lo cual se han ganado el nombre de ser los actores indígenas más trascendentes en la lucha de sus derechos a nivel de nacionalidades y pueblos indígenas en el Ecuador.

En la actualidad, el pueblo Kayampi, articula su economía desde el escenario de la agricultura intensiva, donde son productores de tubérculos, cereales, legumbres y hortalizas, también se dedican a la crianza de animales mayores y menores y con sus productos se incorporan a la economía de mercado que les ha permitido lograr cierta autonomía con respecto a la sociedad mestiza. También, forman parte activa en el proceso de tecnificación agrícola, la producción de leche para la agroindustria, la producción de cebolla para el mercado local y nacional, y sobremanera, el uso de distintas técnicas de riego: aspersión, goteo, así como la incursión en siembras bajo invernadero, pues se sienten con el reto de darle rentabilidad al uso actual de la tierra por esta vía.

De modo que, las principales actividades económicas se vinculan con la agricultura, la ganadería de leche y productos artesanales, elaboración de artesanías (manualidades, tejidos) está destinada para el mercado nacional e internacional. Además, una cantidad representativa de

la familia Kayampi, vive del trabajo asalariado, ya sea en las floricultoras, en la actividad agrícola, ganadera e industrial de la zona, o mediante la migración a las ciudades; en cuyo escenario, se preparan y se destacan como miembros activos de la fuerza pública.

Las mujeres, como suele suceder con la mayoría de los pueblos andinos, conservan su vestimenta tradicional que consiste en un vistoso sombrero, *wallkas*, aretes, *pachallinas*, camisas bordadas a mano, y copiosos faldones con usutas de colores y forma diferentes. Los varones, principalmente los mayores, aun utilizan los ponchos rojos, sombreros de color oscuro y pantalones de color blanco. Sus pies están protegidos de usutas de color negro y de caucho.

La estructura social y política, se articula desde las comunidades, y también tienen otras formas de organización, tales como: asociaciones, cooperativas, clubes deportivos, juntas de agua, asociaciones artesanales. Cada centro comunitario, dispone de su gobierno comunitario presidido por el presidente del cabildo, donde la Asamblea Comunitaria es la máxima autoridad comunitaria, y sus miembros se renuevan cada año. Las actividades sociales se realizan mediante mingas comunitarias y sus festividades más importantes se realizan en base a un calendario agroecológico donde se festeja el Inti Raymi, como la fiesta más trascendente de la cultura norandina del Ecuador.

Los Awá

Es un grupo humano que se encuentra emplazado en el sector occidental del Macizo Andino, iniciando en la cuenca alta del río Telembí del lado colombiano, y se amplía hasta el lado norte ecuatoriano, en cuyo espacio geográfico se localizan tanto en las provincias de Esmeraldas, Carchi, Imbabura y Sucumbios. El glosónimo Awá representa al ser humano, a la persona, a la gente. En tal razón, sus habitantes se resisten a ser llamados «*Coaiquer*» porque consideran es un peyorativo que significa «*inverosímil*». Hablan la lengua awapit, que deriva de la familia lingüística chibcha, donde se puede relacionar o emparentar con la lengua Chá palaa que es el habla de los chachi de la provincia de Esmeraldas.

Se estima que la mayor parte de la población Awá, está concentra-



ROSA, 65, INDÍGENA, OTAVALO

da en territorio suroccidental de Colombia. En el Ecuador hay aproximadamente unos 5.500 habitantes repartidos en las cuatro provincias mencionadas líneas arriba y están distribuidos en centros con estatuto reglamentario, repartidos en comunidades: San Marcos, Tarabita, Ishpí, Gualpí Alto, Gualpí Medio, Gualpí Bajo, Sabalera, Guaré, Pailón, La Ojala, Baboso, Guaña y Río Tigre, están ubicadas en la provincia del Carchi, mientras que las comunidades de: Mataje, Guadualito, Pambilar, Balsareño, la Unión y Río Bogotá, ubicadas al norte de la provincia de Esmeraldas. En Sucumbios están las comunidades de Jesús del Gran Poder, La Carchi y Santa Marianita; y la parroquia de Lita ubicada en la provincia de Imbabura donde aparece las comunidades de Río Verde, Río Verde Medio y Palmira del Toctóni (Álvarez, 2016).

La entidad coordinadora de ellos es la Federación de Centros Awá del Ecuador que tiene su oficina central en Ibarra, y son filiales de la CONAIE. Su territorio se acredita en un espacio geográfico de 120.100 ha. de tierras legalizadas y 5.500 ha. de posesión ancestral no legalizadas y se puede acceder por la Vía Ibarra-San Lorenzo, ya que se encuentran ubicados en la Reserva Ecológica Cayapas Mataje.

Los habitantes de la nacionalidad Awá, se alimentan de productos como el maíz, plátano y la yuca. La pesca y la caza abastecen sus necesidades básicas. El guarapo de la caña de azúcar y la chicha de maíz son sus bebidas predilectas tanto en actos cotidianos como en las fiestas tradicionales propias de sus comunidades.

El uso de medicina natural es una fortaleza para la salud de sus habitantes, no cabe duda alguna que, aún practican y conservan la medicina ancestral que está llena de simbolismos y en cuyo escenario se asocia y se relaciona las enfermedades con *el chutún*, una enfermedad físico-espiritual. Esta dolencia es apaciguada únicamente por los curanderos, quienes utilizan hierbas de monte y cultivadas, así como algunos animales como emisor-receptor de las enfermedades.

Su cosmovisión está vinculada a un mundo simbólico, por ello se conectan fuertemente con la madre naturaleza y entierran la placenta y el cordón umbilical bajo de la casa para que la parturienta no se enferme. Las manifestaciones simbólicas son precisamente el camino mediante el cual los Awá tratan de comprender y aceptar a la muerte como una fase

de un ciclo de vida y de un tiempo mejor; por ello sus costumbres en relación con la muerte, se evidencian mediante rituales fúnebres en cuya atmósfera perfecta se conjugan tanto sus creencias como los enigmas de la incertidumbre. Así construyen una ligera y bien acabada estancia de hojas y ramas para el inanimado, separado de la comunidad, y de esta manera lo visitan con comida y bebida durante cuatro días, posteriormente lo sepultan y entregan al difunto la celebración de honras, para que este se constituya en un amigo de sus casas y no un disidente que estimule daños. A la usanza cristiana se sepultan a los niños. Por ejemplo, si este no fue bautizado será enterrado en el monte al costado de un río, y si acaso es bautizado, será motivo para hacerlo en medio de una gran ceremonia y baile.

La vivienda Awá está construida en una zona alta, y se la hace sobre pilares de chonta y los tendidos de guayacán cubierta por paja o bijao. El piso y las paredes que miden entre 1.5 a 2 m de altura; el espacio inferior se utiliza como establo para los animales, algunos objetos como leña o madera. La vivienda tiene dos entradas, una principal y una posterior que se conectan por medio de escaleras; en el interior de la vivienda, se dividen dos espacios: la cocina, en cuyo lugar se junta la familia para transmitir oralmente cuentos, leyendas e historias, y allí se participa de las estrategias y los secretos de las habilidades de la caza, la pesca, la agricultura y las actividades productivas; y el espacio restante se asigna para el dormitorio de la familia (Álvarez, 2016).

Los afroecuatorianos

La consonancia del cuerpo con el movimiento contagiante que provocan sus improvisados instrumentos musicales, izan muy alto el sentido de la libertad que, sin embargo, de la opresión de siglos, no lograron entristecer su dilatada sonrisa que sabe a fuego que sabe a la vida que sabe a la belleza de la mujer negra (Cevallos, 2017).

Nuestra provincia de Imbabura tiene el privilegio de albergar a los territorios ancestrales del pueblo «afro», que ha encontrado formas diversas de visibilizar su riqueza cultural y representativamente simbólica. La música y la danza constituyen una práctica cultural añeja y que ha sido

recreada por sus propios hijos en las festividades tanto cívicas, religiosas como culturales. Las instituciones estatales y locales se han preocupado por organizar eventos como el Carnaval del Coangue, siendo su propósito propagar la riqueza cultural y ancestral a través de la gastronomía, la música bomba, la danza, los tocados tradicionales, la artesanía, etc. Éste tiene efecto en las riveras del río Chota en la comunidad de Coangue, donde se muestra al turista nacional e internacional la belleza de la mujer de Chota.

La danza y la música son dispositivos trascendentes en la cotidianidad y en la ritualidad de este pueblo con raíz africana. Varios fueron los intentos de sus amos y catequizadores de prohibir la cadencia rítmica y musical por considerarla profanadora, pero irrumpieron con su ritmo para enamorar hasta el filtro fonético de sus detractores. Era obvio que en ellos imperase un sentido más melodioso que religioso, por ello improvisaban instrumentos rústicos para complacer la eufonía de sus almas que antes de ser transportados como esclavos, en su mundo sintonizaban el sonido cadencioso que les ofreció su propia libertad.

El territorio histórico del pueblo afrochoteño, va más allá de su posesión colectiva de una ex propiedad hacendataria o un espacio dadivado por ciertos misericordiosos. Para este pueblo, su escenario no es completo sino se recrean las condiciones integrales de la cultura simbólica, el reconocimiento de sus formas de vida y de organización propias, donde se recrean y se reproducen sus valores, principios, sabiduría y su música para exaltar su alma, su cuerpo con la madre naturaleza. Mediante el tráfico inhumano desde ultramar con la venia de la iglesia católica soterraron sus ideales cuando en nombre de la cruz y la espada los convirtieron en esclavos y estuvieron al servicio de las órdenes inclementes de religiosos como los jesuitas.

Tratados como si no fuesen humanos, lograron resistir en los territorios ancestrales del Valle del Chota, La Concepción y Salinas, en las provincias del Carchi e Imbabura, y en la parte norte de Esmeraldas. En esta provincia se conoce que, en sus costas en el año 1533, se produjo un naufragio de un barco español cargado de esclavos procedentes de África; y se internaron en la selva para sobrevivir; pronto fueron recapturados por los traficantes de esclavos quienes se dieron cuenta de sus

condiciones físicas para resistir la inclemencia del trabajo forzado y de las condiciones inhóspitas del clima. Así continuaron trayendo nuevos cargamentos de esclavos.

Los africanos raptados para ser subyugados en tierras americanas, sin duda procedían de dominios sociales altos y que al ser trasladados en condiciones de esclavos perdieron tales atributos propios de las culturas: bantúes⁸, yorubas, araras, ashantis, congolese, mandingas, entre otros fueron homogenizados bajo el término «negro». Los Minas eran comercializados por los portugueses; así mismo, la cantidad de latifundios de parte de *los jesuitas*⁹ exigía la importación de más esclavos, como los carabalíes, traídos por los ingleses desde el Golfo de Biafra, quienes tenían la fama de ser brutales por vender a sus mujeres e hijos hacia sus acusadores.

Es sorprendente como estos seres humanos, pese a las vicisitudes y a los tratos arbitrarios e impíos, lograron perdurar en el tiempo y en el espacio con sus manifestaciones. Su cadencia y su fuerza de trabajo son incomparables. Sus lenguas fueron mutiladas y tuvieron que ser forzados a procesos de adaptación, enfrentamiento y sumisión durante la colonia, la época de la república e inicios del siglo XIX.

Sus rituales, su cosmovisión, sus lenguas, su música, su cadencia, su particular forman de vida y sus exquisitas y variadas formas de alimentarse. Sus formas de construir las viviendas, etc., solo se pueden vislumbrar remitiéndose a tiempos de la república y de la cruel época de la colonia. Los criollos de la época colonial, los chapetones y los mesti-

8. Los jesuitas trajeron los primeros esclavizados Congos a la provincia de Imbabura, quienes fueron traídos por comerciantes negreros ingleses, franceses y portugueses de Angola, África Central y las orillas del río Congo. Tómese en cuenta, que a cualquier pueblo de habla bantú se le designaba como Congo.

9. En 1767 fueron expulsados los jesuitas de España y también de las colonias americanas. En los registros históricos se da cuenta de los inventarios y se anota que dejaban 6 ingenios de azúcar: Caldera, Carpuela, Coangue, Cuajara, Chamanal y La Concepción. En las haciendas quedaron 2.615 esclavos negros, de ellos 1324 estaban destinados para trabajo pesado en 8 haciendas. La hacienda que tenía más esclavos era la Concepción, en Otavalo, con 760, le seguía Cuajara, en Ibarra, con 540 y venían en orden decreciente Chamanal, con 300 esclavos, Tumbabiro, con 250 y la hacienda de Santiago, en Ibarra, con igual suma. Es importante tomar en cuenta que el 18% de los esclavos eran niños. La salida de los jesuitas revolucionó de alguna manera el sistema esclavista en Imbabura; ocho años después, en 1775, el presidente de la Real Audiencia Diguja nombró administradores para las haciendas del Chota; y en 1784, empiezan a venderse las haciendas a chapetones o criollos ricos de la ciudad de Quito. Por ejemplo, Pedro Calisto Muñoz compra 6 haciendas al valor de 20.000 pesos la propiedad y con los esclavos incluidos; estas haciendas eran: Agualongo, Cabra, Caldera, Cotacachi, Chalguayacu y El Obraje de la Laguna. En 1786, su suegro Francisco Borja adquiere la famosa hacienda de Tumbabiro y la de Guañubuela, a 37.500 pesos cada una. (Jurado Noboa, 2010).



FREDY, 32, AFROECUATORIANO, IBARRA

zos nunca entendieron que entre los advenedizos de África, habían seres extraordinarios que pertenecieron a clases sociales altas como se señaló líneas arriba; además habían ungidos religiosos¹⁰, chamanes o médicos naturales, artesanos, arquitectos, artesanos, guerreros, agricultores con costumbres y lenguas diferentes, pero eran asociados y agrupados en cabildos, barrios, sociedades y cofradías religiosas normalizados por la iglesia, menospreciando la riqueza cultural, social, económica y lingüística.

Forzados a trabajar en condiciones inhumanas y con sus aliados del mal trato, los indígenas, con quienes se cruzan para dar paso al nacimiento de mulatos, zambos, pardos y cholos. No cabe duda alguna, que la imposición de las prácticas que la religión católica exigía de sus feligreses con ascendencia africana fue un medio para mejorar su nivel social; entonces los criollos y hacendados, los catequizaban para atenuar en el imaginario colectivo, la idea de la fe como el camino para crear un sentimiento de derecho para ser aceptados por los blancos, con quienes, al juntarse, crearon un híbrido cultural extraño.

¿Negros o afros?

Es la inquietante e impenetrable duda que yo no debo orientar porque no me corresponde a mí como estudioso de las ciencias sociales, ni siquiera para proponer más aún para escudriñar un léxico que sí creo, corresponde a sus propios actores. Aunque existe un debate permanente sobre si se debe hablarse de «negros y negras» o de «afrodescendientes», como lo sostiene Ruth Lozano Lerma (2014) «*la intención social es ir más allá de este asunto semántico para construir una cultura de respeto y amor*», que considero, como una valoración semántica extraordinaria.

La discusión si es que se visibiliza desde luego, es una discusión de nunca acabar. Con mis estudiantes de Turismo en la Universidad Técnica del Norte, hemos tocado tangencialmente el tema sobre estos hermanos. La hemos realizado bajo ciertos elementos de la reflexión, pero sigo creyendo que lo hemos hecho en forma muy breve, como al pasar,

10. El primer grupo africano fue comprado por particulares en Cartagena de Indias y procedían de dos zonas africanas: de Guinea, al norte, y de Angola, al sur. A su vez de Guinea provenían los conocidos grupos de Mandingas y de Babaras. Los Mandingas eran de religión mahometana, orgullosos y con fama, de mal carácter, provenían de la región de Senegambia, gustaban de la hechicería y se consideraban el grupo africano más culto. (Jurado Noboa, 2010)



CELIA, 63, AFROECUATORIANA, IBARRA

sin integrar o alterar el relato o tema principal, pero sí asignándole cierta importancia que se merecen.

Quienes se definen como «negros» y «negras» sustentan argumentos tan válidos como quienes se definen como «afros». Identificarse como «negro», para quienes lo hacen, significa reconocer un estado de subordinación que se originó en la trata transatlántica de esclavos, y en todo el proceso de esclavización que acabó por convertir al africano en un ser sin humanidad, homogenizado bajo el término «negro». Se reconoce entonces que derivarse de negro fue producto de un proceso de deshumanización del africano, a quien se convirtió en objeto, en mercancía, en una cosa que podía ser comprada y vendida. Por ello, seguramente se argumenta, que negarse como negro o negar lo negro significa negar toda la historia de opresión, pero también de resistencia y de luchas (Lozano Lerma, 2014).

En esta secuencia, es importante señalar que el lexema resignificado «afro», que se acreditó en los años noventa, según sus defensores en su uso arguyen la relación que la expresión lingüística se correlaciona con el continente africano, y concluyen al afirmar que lo «afro» los vincula con su ancestro y les concede la cuantía simbólica que fue hurtada históricamente por el léxico peyorativo «negro». Y en rechazo a tal terminología sí coincido en sostener, que ésta reduce a una subcategoría racial, figurada por el color de la piel, cuyo efecto es un atropello de *lesa humanidad*.

La condición de esclavitud de este grupo humano se conservó hasta el 25 de julio de 1851, fecha en que el Jefe Supremo General José María Urvina, expidió el decreto de mayor contenido humano en Ecuador: La abolición de la esclavitud; y el 27 de febrero de 1852, para zanjar la libertad decretada por Urvina, se instaló en Guayaquil una Junta Protectora de la Libertad de los Esclavos, y el 27 de septiembre del mismo año, la Asamblea Nacional reunida en Guayaquil aprobó mediante Ley, para desaparecer definitivamente esa institución esclavizante que instituía una ignominia y una cruel ofensa a la dignidad humana. •



JACKSON, 22, AFROECUATORIANO, IBARRA



CARLOS, 56, MESTIZO ATUNTAQUI

La construcción social de la identidad mestiza en Imbabura

*Imbaburapi chakrushka runakunapak,
masmana wakiy kikinymarimanta*

*MSc. JORGE TORRES VINUEZA
PhD. ALBERT ARNAVAT
Universidad Técnica del Norte*

Introducción

EL SENTIDO DE LA IDENTIDAD EN IMBABURA reviste de «*dramas y paradojas*» como bien lo habría expresado el diplomático guayaquileño Leopoldo Benites Vinuesa (1905-1996), al referirse a nuestra trastocada historia ecuatoriana (citado por Tinajero, 2015). La paradoja es muy evidente y conocida: una sociedad rica en diversidad, pero pobre en su manifestación identitaria. Y con esto no nos referimos a nuestros escritores, a la calidad de nuestra producción estética o a la exquisitez de nuestro variado folclor. Sino a la capacidad (o necesidad) que tenemos al querer explicar qué es lo ecuatoriano. Y pues ahí empieza el Drama: que es esa especial forma de sentirnos únicos y a la vez incomprendidos.

La historia de Imbabura tiene un periplo amplio, desde el 1500 a.C., con tribus y estancias o aldeas dispersas, pasando por la conformación de un Estado autónomo indígena denominado Señorío Étnico Cayambe-Cayapa-Caranqui, luego las conquistas inca y española, para finalmente establecerse como Provincia dentro de un Estado central unitario.

En este tiempo se fueron desarrollando varios procesos étnicos que han configurado la identidad general de esta provincia. Y la cualidad que se percibe de manera inmediata es la de ser una de las provincias con mayor diversidad étnica del Ecuador. Al estar presentes alrededor de ocho pueblos y nacionalidades como la Afroimbabureña, Awá, Chachi, Karanki, Kayambi, Natabuela, Otavalo y Mestizo.

La identidad Mestiza es la que tiene mayor presencia en Imbabura ya que, según los datos obtenidos en el Censo de Población y Vivienda del 2010, corresponde a una población equivalente al 65,7% de habitantes. Por otro lado, los indígenas, afrodescendientes y blancos, que corresponden a la minoría, tienen una población equivalente al 25,8%, 5,4% y 2,7% respectivamente (INEC, 2010).

Esta preponderancia de la identidad mestiza, frente a las demás etnias, exige una explicación más amplia que la meramente cuantitativa. Y en particular, porque es la que menos tiene una identificación con aspectos originarios o ancestrales. Lo mestizo es una categoría flotante en un marco discursivo definido por representaciones y alegorías identitarias.

Es así que confrontaremos al mestizaje con su definición, historia y representación, pero antes hablaremos de la Plurinacionalidad.

El reto de la Plurinacionalidad

La Constitución del 2008 nos presentó un reto al declarar a Ecuador como Estado Plurinacional. Esto significaría, por un lado, el reconocimiento de pueblos y comunas como nacionalidades y, por otro lado, el reconocimiento de sus actividades organizativas. Lo primero ha tenido un éxito retórico y simbólico. Y lo segundo un fracaso relativo. En alguna parte se quedó estancada la discusión de la posibilidad de crear las circunscripciones territoriales indígenas, afrodescendientes y montubias. Hasta ahora no termina de cristalizar el modelo o modelos de la economía popular y solidaria. Ni que decir de la idea de la Soberanía Alimentaria. Se ha denunciado como causante de estos problemas, en específico, la disputa entre el discurso gubernamental *vs* el discurso político indígena: en específico el enfrentamiento entre las concepciones gubernamentales del Movimiento PAÍS *vs* la CONAIE.

Podría afirmarse que este choque de concepciones ha tenido su punto de mayor conflictividad en todo lo vinculado a la territorialidad –elemento que, no por casualidad, pone la materialidad al concepto de soberanía–, ya sea en aspectos de autogobierno de las comunidades, en aquellos vinculados al modelo económico comunitario o la aplicación de la justicia y salud propias (Resina de la Fuente, 2012).

Esto pone a prueba las concepciones tradicionales sobre Política y Soberanía; en particular, la última, se ha caracterizado en torno a las ideas de centralización y concentración del poder. Thomas Hobbes, el filósofo inglés, ponía énfasis en el factor del monopolio de la fuerza para evitar la Guerra Civil. Una fragmentación de la soberanía implicaría el riesgo de una «*guerra de todos contra todos*».

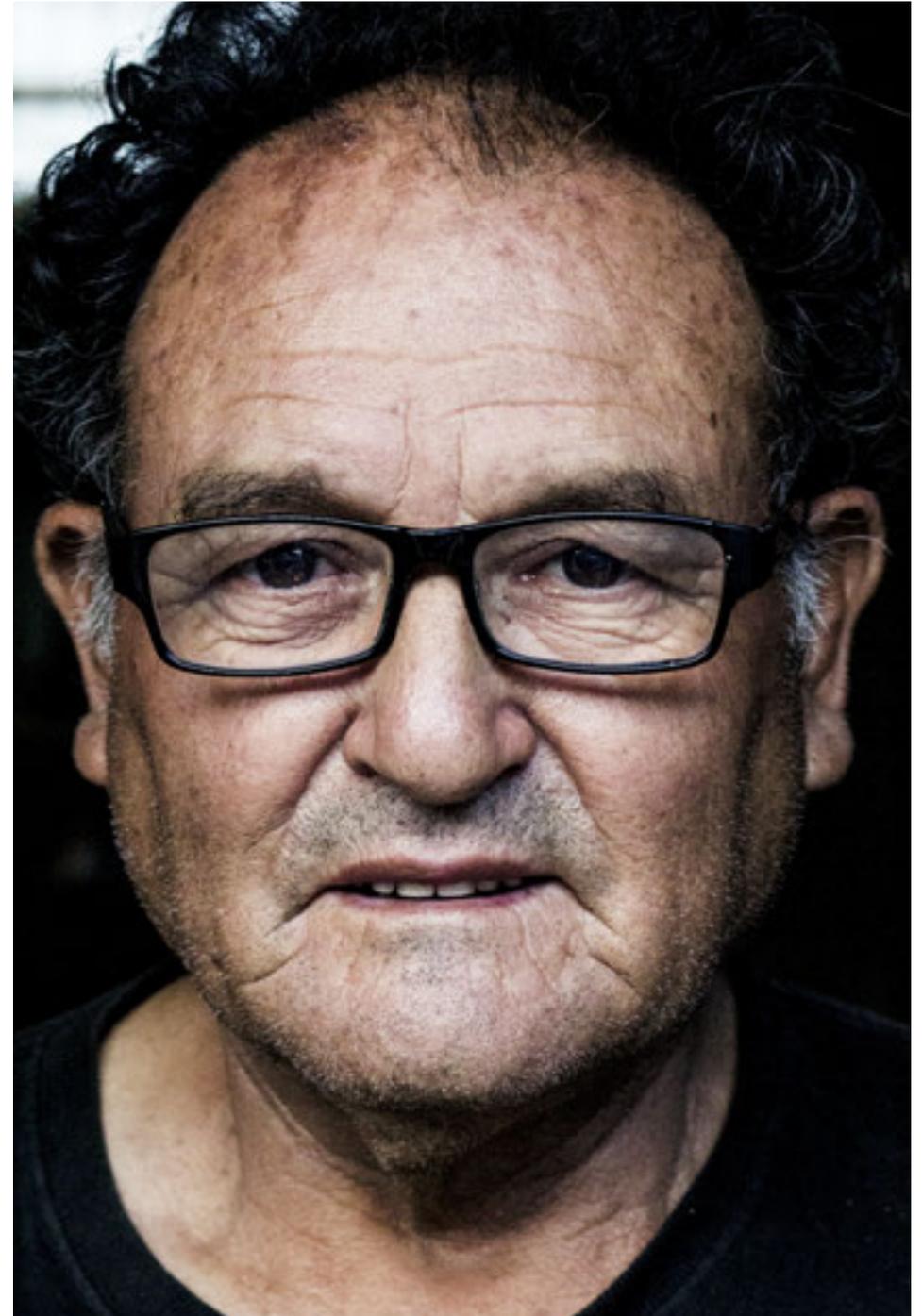
Latinoamérica no ha sido ajena a la fragmentación política y soberana. Las gestas libertarias dejaron una amarga experiencia con lo que quedó del antiguo Estado: «*La Gran Colombia*». Por otro lado, no han habido guerras referentes a problemas étnicos, pues en ese aspecto se ha tomado conciencia con la noción de la ciudadanía legal.

«*El Estado está por encima de los individuos*» desde la concepción occidental-republicana y ahí, en particular, nace la discrepancia con respecto a las formas organizativas comunitarias andinas. Realmente, en la historia latinoamericana, el mundo indígena perdió autonomía política desde la caída de sus dos grandes imperios: el Azteca y el Tahuantinsuyo. Lo que se ha podido rescatar son supervivencias en torno a la organización comunal y económica, que han sufrido ciertas metástasis etno-culturales.

Por otro lado, la sociedad afro-imbabureña más allá de una disputa por la autonomía política, se ha dedicado a buscar reconocimiento a sus aportes en la cultura nacional. Este reconocimiento ha sido su verdadera lucha en la medida de su marginación histórica y económica. A finales del siglo XX y principios del XXI, sin embargo, se ha manifestado la necesidad de recuperar su historia desde el África, pasando por la diáspora, la esclavitud y su era republicana (Chalá Cruz, 2015).

En síntesis, el discurso de la plurinacionalidad se enmarca en un contexto en donde la Historia se ha escrito desde las sociedades y círculos que han mantenido el poder socio cultural, político y económico. Solo se ha dado atención a los relatos de españoles, chapetones, criollos y mestizos, mientras que las historias subalternas se han mantenido marginadas. Y pese a que se han desarrollado propuestas para el reconocimiento e integración, aún se siente un abismo entre el conocimiento oficial y los conocimientos marginados (De la Torre, 2003).

Al respecto, el grupo de investigación de la Carrera de Gestión y



Desarrollo Social de la Universidad Técnica del Norte, «Estudios Socio-Territoriales y Relaciones Campo-Ciudad») en el análisis de los circuitos cortos de comercialización de la provincia, se habría fijado que en realidad tanto los actores políticos como la academia aún no cuentan con conceptos adecuados para referirse a las economías comunitarias-familiares, debido a que aún se toma a las unidades de producción desde la lógica de la racionalidad capitalista. Es decir, no se reconoce a la economía comunitaria. O, mejor dicho, solo se la reconoce mientras sea parte del sistema-mundo capitalista. Lo que pudimos encontrar fue revelador en temas como el protagonismo de la mujer indígena, la variedad de productos, y el sentido de la participación en la actividad económica. En este último tema cabe destacar el hecho integrador de lo económico, frente a la visión utilitaria y consumista de la economía urbana.¹

Estos factores, y muchos otros más, revelan la necesidad de abrir la discusión de este tema que se ha vuelto cliché de los políticos de turno. Y es que la plurinacionalidad o la interculturalidad son tópicos altamente politizables. Y con esto me refiero a que son víctimas de propagandas gubernamentales antes que objetos de estudio científico.

Por mucho tiempo la categoría Mestizo jugó un papel muy importante en el sentido de la integración cultural. No obstante, una revisión de la historia nos demostrará la fragilidad del concepto, en tanto que concepto universal. Existen relaciones conflictivas y dialécticas que se hacen presente en su propia manifestación cultural. Para eso es necesario reconocer los orígenes identitarios de la sociedad mestiza.

Pasado y autoctonía en Imbabura

La sociedad mestiza no puede ser entendida sin entender sus orígenes socio-territoriales y socio-étnicos. El pasado español es bastante

1. Las investigaciones del grupo «Estudios Socio-Territoriales y Relaciones Campo-Ciudad» aún no han sido publicadas; pero se hizo una primera socialización en la mesa de trabajo de «Circuitos de Comercialización Alternativa» del I Seminario Permanente de Investigación sobre Territorios, Ruralidades, Ambiente y Alimentación, realizado en Quito del 5 al 7 de junio del 2018. El programa se encuentra en el siguiente link: <http://www.revistagestion.ec/sites/default/files/2018-05/Organizaci%C3%B3n%20seminario%20v3%20may18.pdf>. Respecto a este libro, es el primer producto acabado del Grupo de Investigación «Comunicación Visual e Interculturalidad», dirigido por Albert Arnavat, de la Facultad de Educación, Ciencia y Tecnología de la Universidad Técnica del Norte.

conocido y, como habíamos visto, es parte del sobre reconocimiento que se le ha hecho al pasado occidental-europeo de su identidad. Lo precolombino, a la final, se ha ido transformando en un hecho mítico y legendario. Y, peor aún, un hecho críptico y exótico. No nos son familiares esas historias antiguas de los ancestros indígenas. Ahora bien, nadie, absolutamente nadie es autóctono. Todos somos pasajeros. Somos el producto de un proceso de alrededor de 5 millones de años de hominización y dispersión por la tierra. Y como *sapiens sapiens* hemos transitado desde hace 200 mil años por toda la geografía planetaria.

Muchas sociedades se abrogan el carácter de autóctonas como algo esencial a su identidad. Así tenemos sociedades como la antigua Atenas o Roma o como nuestras sociedades andinas que se referían, o se refieren, así mismas como originarias. Este último elemento se ha convertido en algo políticamente peligroso, ya que en algunos casos se puede percibir una tendencia degenerativa hacia el «terrorismo» patriótico.

No obstante, el carácter de lo autóctono es necesario explicarlo. El historiador de las religiones y antropólogo belga Marcel Detienne diría: «¿no sería la autoctonía una manera de «marcar territorio»? Una fórmula que es fácil de captar con una pizca de ecología. Todo animal, sin ser un Felipe Augusto, configura el rincón de espacio que necesita, ordena el terreno que es su campo vital. Lo hace suyo con sus olores, marcas que destina a sus vecinos y que son el preludio de ceremonias íntimas o agresivas. En resumidas cuentas, nada más trivial para un ser viviente que hacerse una madriguera, su territorio inmediato. Lo demás viene solo» (Detienne, 2005).

Por otro lado, también es común pensar a las sociedades autóctonas en su origen como sociedades primitivas y salvajes. Como «gentes sin fe, sin ley, sin rey» (Clastres, 2004), es decir, como sociedades incultas, peligrosas y anárquicas. Se las suele considerar como sociedades sin historia y sin cultura.

Con respecto a la historia, Ayala Mora (2015b) comenta: «Al reflexionar sobre nuestro pasado común debemos, al menos como advertencia, tomar en cuenta que existen los tiempos y las historias de los «otros». Las sociedades subalternas no tienen las mismas percepciones y «ritmos» de las dominantes. Por ejemplo, como ya se ha hecho notar muchas veces, la noción de «conquista» tiene una connotación para quienes asumen que con ella se



KIMBERLY, 20, MESTIZA, IBARRA

inició una nueva época histórica en estas tierras, en tanto que los pueblos indígenas no solo fue el fin de la época anterior, sino también el fin de su existencia autónoma, puesto que se inició la dominación colonial». Más adelante señala: «Pero no debemos perder de vista, al menos como referencia, que el tiempo para los pueblos indios de América Andina no es solo «lineal», sino también y sobre todo «circular», y que los ciclos históricos se dan a partir de «avances» sin más, sino también de retornos. [...] Los pueblos subalternizados y marginalizados de los conocimientos oficiales tienen sus propios saberes, entre ellos visiones de su pasado que deben considerarse».

Entonces, ¿En qué momento los imbabureños empezaron a marcar su territorio? ¿En qué momento inició su historia? Según el historiador Rodrigo Villegas Domínguez, la primera identidad imbabureña correspondía a los Caranqui-Cayapa-Colorados, cuyos enclavos territoriales se ubicaban entre Cayambe, Otavalo y Caranqui; ésta era una confederación organizada bajo el poder de los Jatuncuracas o caciques (Villegas Domínguez, 1988).²

Tenemos registro de su existencia gracias a las evidencias arqueológicas como cerámica, caminos y fósiles. Pero, en especial, gracias a las estructuras monumentales situadas en espacios geográficos clave: los centros arqueológicos más importantes en la zona que ocupó la Confederación Caranqui-Cayapa-Colorado, son: Zuleta con 148 tolas; Pinsaquí-Ilumán con 68; Cochasquí con 45; Gualimán, en Intag, con 66; Socapamba en Ibarra, con 50; Carpuela con 43; Atuntaqui y Peguchi con 25 cada una; Huarakuí, en el cantón Pedro Moncayo, con 15. Un total de 475 tolas inventariadas hasta este momento, faltando muchas otras que, hasta el momento, no han sido conocidas, como las de Caranqui, Lulunqui, Cuchinche y la Esperanza en el cantón Ibarra y las de Aguas Blancas y otras en la zona de Intag (Villegas Domínguez, 1988).

2. A partir de esta observación se puede deducir el significado del toponímico Imbabura: Según el Padre Juan de Velasco, «esta palabra se deriva de imbaya, aseveración demás simplista y aventurada. González Suarez supone que arranca del caribe. Para Fijon y Camaño y Grijalva, viene del colorado Imbaburacuburo, que significa nuestro ser divino por excelencia. Tomando en parte, la interpretación de Fijon y Camaño tenemos: ing, igual posesivo mio; po o ba, igual color; buc, admirable y buro, igual monte de color. Colocadas estas palabras en orden tenemos: nuestro admirable monte de color.» (Villegas Domínguez, 1988). Otra teoría recae en el nombre ancestral de un pez que vivía en el lago Yahuarcocha de nombre Imba, por lo que anteriormente se le conocía al lago como Imba-cocha. Un análisis detallado se encuentra en el libro de Segundo Moreno Yáñez: *Historia antigua del País Imbaya* (Moreno Yáñez, 2007).

Las Tolas son montículos mortuorios u habitacionales que son el registro material de la existencia de los señoríos étnicos andinos y en específico de la Confederación Caranqui-Cayapa-Colorado; estas confederaciones eran el resultado de un proceso social de integración socio-política que se sucedió entre los años 500 y 1500 d.C.

Las formas de constitución de estos señoríos fueron alianzas guerreras consolidadas mediante complejos sistemas de parentesco y pertenencia étnica. La organización militar tuvo un auge. En los grandes «señoríos», la autoridad política, estrechamente ligada a los sacerdotes y chamanes, se asentaba en diferencias sociales cada vez más marcadas. (Ayala Mora, 2015a)

Posteriormente, la Conquista Inca se daría en un periodo relativamente corto (1500-1529 d.C.) no generó mayores cambios en la estructura social y cultural, más allá de los meramente administrativos del poder. Pues, los Shiris Incas establecieron una dominación cooptando a los caciques locales.

Sería con la Conquista española que desarrollaría una transformación sociológica en torno a la identidad mestiza. Sería aquí en donde se cristalizarían los orígenes étnicos de la sociedad imbabureña. Pero no se dio de manera simple o inmediata, como la cultura popular suele creer.

El problema del Mestizaje

El Mestizaje es una cualidad compleja del hombre latinoamericano. Y su definición como «raza» particular no tiene un respaldo validado. El *homo sapiens* con sus 200 mil años de existencia en la tierra ha dejado rastros en todos los continentes. Además, hablar de una raza única o de un pueblo único, reviste de una ignorancia en materia de historia humana que solo es posible configurar en la literatura fantástica.³

Ahora bien, esta categoría no constituye un elemento de carácter científico; no existe, por así decirlo, un dato o evidencia fáctica sobre

3. Autores como los franceses Conde de Boulainvilliers (1658-1722) o como el Conde de Gobineau (1816-1882) serían quienes habrían de inaugurar la literatura racista «científica». Hoy no tiene ningún impacto en la sociología académica contemporánea, más allá de algo anecdótico. Peligrosamente anecdótico.



JONATHAN, 21, MESTIZO, OTAVALO

el mestizaje de algo o alguien. En el mundo de las ciencias naturales se habla de «*estudios genéticos*», y estos se refieren a la proporcionalidad de los genes heredados sobre la base de estudios geo-demográficos⁴. No obstante, el mestizaje tiene un sentido más socio-histórico que se ha establecido como categoría clasificatoria, en mayor medida, en la cultura de las sociedades latino americanas.

Pero un abordaje de este tipo podría llevarnos fácilmente a la este-reotipación de la comunidad latino-americana, que como denominador común tenemos su pasado colonial y la herencia cultural de la península ibérica. Por otro lado, sin embargo, es evidente que, por condiciones históricas, geográficas, climáticas, etc., ésta comunidad reviste de particularidades regionales.

No es lo mismo la comunidad caribeña que la comunidad del Cono-Sur; como no es lo mismo la comunidad mezo-americana que la comunidad andina. Países como Argentina y Uruguay tienen una relación más estrecha que México, por su situación de cercanía geográfica. Pero la cultura mexicana ha tenido mayor influencia en casi toda América del Sur que Uruguay. Por ende, ésto constituye una relación entre elementos integradores y otros centrífugos, que forman parte de toda historia regional y humana.⁵

En particular en Ecuador y en la comunidad andina en general, el sentido del Mestizaje constituye un largo debate sobre sus formas y contenidos. Y dado que no es un elemento objetivamente claro, implica una serie de interpretaciones que configuran un debate extenso y una problemática profunda.

Al respecto dice el sociólogo ibarreño Agustín Cueva (1937-1992): «*nuestra cultura no es indígena porque, desde la Conquista, los aborígenes*

4. Con respecto a este tema de la raza, podemos encontrar una variedad de debates en torno a la cientificidad del término. Existen posturas que niegan la totalidad de la categoría (Kolbert, 2018), como posturas que le dan cierto nivel de importancia sobre todo en la herencia de enfermedades y conductas (Moalem, 2015) (Henderson, 2010). Es importante señalar que ninguna de ellas toma en consideración el tema del mestizaje como algo científico.

5. Resulta por demás interesante la idea de una comunidad hispanoamericana unida, pero en realidad es muy difícil establecer una comunidad homogénea más allá del factor lingüístico. En el libro *Cultura Mainstream* de Frédéric Martel, este pone como ejemplo a la cultura pop latinoamericana como algo difícil de identificar más allá de Miami. Y es que en Miami se concentra gran cantidad de latinoamericanos de todas las regiones. (Martel, 2012)

americanos dejaron de ser sujetos de la historia para devenir en objetos de la misma: como tales, mal podían imponer su sello a la cultura y en realidad no lo han hecho. Pero la del Ecuador tampoco es europea, en la medida en que la del Viejo Mundo no llega a ser completamente asimilada por nosotros» (Cueva, 1987).

Aquí nos encontramos, en específico, con el problema de conceptualizar al mestizaje que no logra comprender la disimetría entre lo tradicional y moderno, lo rural y lo urbano, lo ancestral y contemporáneo; y así una serie de elementos disímiles que forman parte de la cosmovisión mestiza. Ahora bien, tampoco, éste es un fenómeno particular de los ecuatorianos: lo encontramos en México, los países de la comunidad andina y en regiones que de una u otra forma han soportado los embates del colonialismo.

En general, se podrían encontrar algunas explicaciones: una venida de la economía con Prebisch y los economistas de la CEPAL, y su concepto de «*heterogeneidad estructural*», quienes nos ilustran sobre los problemas económicos de la periferia y su subdesarrollo: al demostrar la existencia de una economía diversa, contradictoria y compleja en Latinoamérica.⁶

Esta explicación nos da un punto de partida estructural, en el sentido de que podemos entender la infraestructura compleja del mundo del mestizo. Sin embargo, no se refiere a la identidad mestiza *per se*. La noción de una economía periférica y subdesarrollada solamente evoca la idea de una falta, de algo incompleto. En conclusión, de nuestra no identificación con el desarrollo capitalista. O, sin ser tan radicales, de nuestro inconcluso trayecto a lo moderno.

Otra explicación venida de la filosofía de Bolívar Echeverría (1941-2010), nos podría sacar de este embrollo. Para él, el mestizaje es una puesta en escena de lo europeo (se podría decir, también, de lo occidental europeo), que ya no tiene marcha atrás. Es decir, las comunidades nativas en la medida que se fueron adaptando al proceso colonial, recrea-

6. Es sabido que el concepto de HE tiene relación con la discusión sobre los modelos económicos de las periferias, pero también se ha argumentado sobre las posibilidades y alcances interpretativos para lo que serían los modelos socio-culturales. Al respecto revisar el artículo: «La heterogeneidad estructural como concepto básico de la teoría del desarrollo» de Dieter Nohlen y Roland Sturm.



CRISTINA, 25, MESTIZA, COTACACHI

ron para sí una representación de lo europeo.⁷

El *ethos* barroco surge de este momento en el que, jugando a ser europeos, imitando a los europeos, poniendo en escena lo europeo, los indios asimilados montaron una representación de la que ya no pudieron salir, representación en la que incluso nosotros nos encontramos todavía como parte de ese proceso, de esa puesta en escena -absoluta-, de ese performance sin fin que significa nuestro mestizaje (Echeverría, 1998). Desde esta perspectiva, en palabras del autor, se podría decir que: *«El término ethos, tiene la ventaja de un doble sentido, por un lado, se lo puede entender por: refugio o abrigo, y por otro, está relacionado con los usos, costumbres, y comportamientos automáticos de una comunidad o de una sociedad. Es un modo de ser, o una manera de imponer nuestra presencia en el mundo»* (Echeverría, 1998).⁸

De esta manera podemos estar de acuerdo con el intelectual quiteño Fernando Tinajero (2015), cuando habla de una *«cultura del simulacro»*: *«El mestizo es, pues, casi siempre, un ser enajenado, y quizá no lo sea solamente por el drama de su propia identidad cuestionada por él mismo; pero sí es cierto que el Ecuador es ya un país mestizo (al menos por ser ese el grupo más numeroso de su población, que se encuentra repartido entre las clases sin que ninguna haya quedado sin su aporte), resulta entonces que el mestizaje ha hecho del Ecuador un país esquizo, no tanto en el sentido que decía Miguel Donoso Pareja (quien atribuía una importancia primordial a la distancia, y aun oposición, que existe entre las diversas regiones, y en especial, entre la Costa y la Sierra), sino en el sentido de que la sociedad entera queda impregnada por su carácter, es decir, por ese estar contra sí misma, escindida, fracturada, dueña de un ser íntimo que sin embargo es negado y sustituido por un simulacro»*.

7. En este trabajo no es nuestra intención descubrir el alma ecuatoriana. Ni el Ser latinoamericano, ni el Ser andino, ni el Ser imbabureño. Eso es empresa de los filósofos, o de las mentes románticas que buscan un *«deber ser»*. Y es que siempre se quiere ser mejor que algo o alguien. Los europeos, ahora, son muy conscientes de eso. Los alemanes y su Ser alemán dejaron una huella indeleble en la historia del mundo. Y que, al parecer, Donald Trump y ciertos sectores de la Norteamérica profunda han olvidado con su *«America First»*...

8. Echeverría, B. (1998): Ciespal.org. En <http://ciespal.org/publicacion/ethos-barroco-como-resistencia-al-capitalismo/>

Tinajero vincula la cultura del simulacro del mestizo con el concepto hegeliano-marxista: enajenación. Así se entendería al simulacro como un extrañamiento de la persona. Es decir, la representación del mestizo es a la vez una puesta en escena de lo extraño. La literatura indigenista de mediados del siglo XX lo ha tratado: un ser que en público se disfraza de blanco-europeo para ganar espacios de poder.

Puesta en escena o «blanqueamiento»

Quisieramos ahora desarrollar la puesta en escena de la identidad mestiza imbabureña. La «cultura del simulacro» tiene sus usos y acciones; opera con determinadas características que es necesario explicar y entender. Con respecto a la sociología, a finales del siglo XVIII, se produjo un fenómeno interesante denominado «estrategias del mestizaje» (Ibarra Dávila, 2002) o «blanqueamiento»; en el sentido de la importancia de declararse públicamente mestizo para diferenciarse categóricamente de lo indígena y lo afro. Esto como una estrategia de diferenciación para obtener un lugar en el espacio y discursos públicos. Esto ha tenido una honda repercusión en la Imbabura contemporánea, puesto que, por poner un ejemplo, en un estudio sobre la vida cotidiana del mercado de Ibarra, el autor comenta que: «algunos vendedores mestizos manifiestan actitudes racistas encubiertas hacia indígenas y afrodescendientes, expresadas en determinadas preferencias por los miembros de su grupo cultural: entrega de la mejor presa en el caso de la comida, asignación de espacios especiales al comer, calzarse los zapatos sin funda plástica, entre otras». Las relaciones que mantienen entre mestizos, indígenas y afrodescendientes, son muy breves, se limitan al acto de compra, por lo que no profundizan la comunicación con el «otro» (Salgado Andrade, 2015).

Esta falta de reconocimiento al «otro» genera etnocentrismo, gutoización, objetivización cultural. Es decir, se crea un campo semántico que legitima la diferencia, con énfasis en la distancia y el aislamiento. Lo mestizo, lo indígena y lo afro como categorías puras y encerradas. Esto ya lo habíamos denunciado en el apartado sobre el mestizaje. Ahora lo explicaremos en tanto práctica y uso.

Todo parte de la Colonia y el traspaso de la cultura del occidente

Europeo a América. No fue un hecho que represento una completa identificación como algunos pan-europeístas suelen creer. Como ejemplo extremo, rozando el ridículo, en la capital ecuatoriana existen algunos grupos que giran en torno al Instituto Ecuatoriano de Cultura Hispánica, que aseguran, sin rubor, que la Independencia Latinoamericana fue un error (*sic*) y que era mejor seguir formando parte del Imperio Español. Más bien representó en primer lugar una transferencia parcializada y luego una imposición: «Para quien siga el curso de la historia colonial se hace evidente, sin embargo, que, al trasplantarse en medio de ese proceso de violencia, la cultura europea perdió su savia vital, -o, como exprese metafóricamente una vez alguna vez, fue reseca por las sales marinas durante el prolongado viaje de esos tiempos. Aquel no era un tiempo cualquiera: en España era nada menos que el tiempo de la más prodigiosa floración de arte y humanismo que conoce la historia europea. Sin embargo, al encontrarse en un medio desconocido, tan lejos de España que era imposible abrevarse en ella, esa cultura fue perdiendo su propio sentido y se redujo a sus formas. Privada ya de su savia nutricia, de aquellos valores del Renacimiento habría engendrado, distante ya de la poderosa luz que emanaba el humanismo de la hora y de la que apenas quedaba la memoria de su antecedente, era una cultura sobre todo reducida a la predica del misionero y a la ineludible sujeción a unas leyes que nadie podía comprender, dictadas según se decía por la voluntad de un rey poderoso y lejano, pero aplicadas según la voluntad del conquistador o encomendero» (Tinajero, 2015).

Al respecto, la cultura indígena sufrió una transformación, no se mantuvo en su forma primigenia. Los ritos y costumbres ancestrales se arroparon con trajes europeizados. Lo propiamente indígena, lo originario, lo autóctono se quedó en el tiempo. Quedan los materiales fósiles, las estructuras destruidas, las tolas, las cerámicas. Pero la identidad ancestral devino mestiza. Los indígenas actuales son genéticamente⁹ y

9. Existe un estudio de la Universidad Tecnológica Equinoccial que demuestra que tanto los mestizos, los indígenas y afrodescendientes ecuatorianos comparten cierto porcentaje de genes: «Aunque no es el primer estudio de este tipo que se realiza en el país, si es uno de los más grandes debido a la muestra utilizada. De dos mil individuos que formaron parte de este estudio, los resultados demostraron que en promedio los mestizos están compuestos por 61% de genes indígenas, 32% caucásicos, y 7% afroecuatorianos. Los indoamericanos tienen 90% de genes indígenas, 7% caucásicos y 3% afros. Mientras que los afrodescendientes, tienen 65% de genes afro, 23% caucásico y 12% indígenas.» (Martínez, 2018)

culturalmente mestizos: «*el simulacro estaba presente*». En efecto, eso se configuro en el primer arte mestizo:

«Arte mestizo, el de la escuela quiteña es el arte de las suplantaciones, pero también el de las agonías: cuando el artífice quiteño pinta o esculpe Dolorosas y agonizantes Cristos, diríase que en realidad está representando la agonía de su pueblo. Dávila Andrade lo sabía: por eso puso en boca del indio narrador de su poema-crónica sobre las mitas, aquellos versos inolvidables que relatan cómo el fraile doctrinero le hizo conocer a «Amu Jesucristo», que colgaba de la cruz: «todito él –dice– era una pura llaga», y agrega enseguida la reflexión: «En él cebáronse primero; luego fue en mí». O sea, otra vez, la introducción del contenido propio bajo la forma ajena» (Tinajero, 2015).

Estas «*puestas en escena*» se convirtieron en el símbolo indeleble de la cultura mestiza. Como se dijo antes, lo europeo está presente como ornamento, pero lo indígena está oculto como una realidad del pasado. Esto se ha visto en la literatura, la música e incluso el cine. La cultura, en definitiva, es una muestra de cómo se expresan las identidades. Pero para eso debemos cambiar el enfoque histórico para pasar a un análisis fenomenológico-constructivista.

Construcción y representación de la identidad mestiza imbabureña

Haciendo una breve interpretación, y tomando como base al constructivismo social (Schutz, 2015), diríamos que la identidad solo podría comprenderse en la medida de que podamos confrontar los tipos sociales abstractos con las actividades sociales concretas. Es decir, aceptar que existe una dialéctica entre la sociedad y el individuo. Entre la estructura y la psicología individual. Lo indígena, o lo comunitario, no es lo que aparece a nuestra vista o imaginación solamente. Hay toda una historia social de construcción y auto-afirmación.

«El hombre esta biológicamente predestinado a construir y a habitar un mundo con otros. Ese mundo se convierte para él en la realidad dominante y definitiva. Sus límites los traza la naturaleza, pero una vez construido, ese mundo vuelve a actuar sobre la naturaleza. En la dialéctica entre la naturaleza y el mundo socialmente construido, el propio organismo humano se



CARLOS, 25, MESTIZO, IBARRA

transforma. En esa misma dialéctica, el hombre produce la realidad y por tanto se produce a sí mismo» (Berger & Luckmann, 2015).

Esta relación entre la estructura y el individuo, sin embargo, no es algo que se pueda percibir de manera inmediata; el mundo socialmente construido es algo que se percibe en el tiempo y espacios humanos. Es decir, lo que asumimos como una identidad fija es en realidad producto de una elaboración sostenida en el tiempo. Un grupo social, sea este una nación, un pueblo o una comunidad, ha generado hoy su imagen en base a un continuo entrelazamiento entre su percepción general y su percepción individual.

En torno a la percepción general podríamos argumentar, desde la Escuela de los *Annales* (Braudel, 1970), que son un producto de procesos políticos, económicos y culturales que se desarrollan en periodos de larga duración (milenios o siglos), y no en coyunturas o simples acontecimientos. Esto quiere decir que una identidad no es una construcción que se refiera a un momento dado o a un periodo específico. Más bien se refiere al hecho de que la identidad es un producto de varios ciclos largos de duración, en donde el individuo deja de ser el protagonista y pasa a convertirse en receptor de mitos, historias y narraciones.

Por otro lado, la identidad vista desde la percepción individual lo podríamos entender desde el concepto de socialización, que se refiere al proceso que tiene el individuo, en su relación con el mundo social, para convertirse en un ser social. La socialización es un fenómeno que implica dos fases: una primaria en la etapa de la niñez y una secundaria en la etapa adulta. *«Puede definirse como la inducción amplia y coherente del individuo en el mundo objetivo de una sociedad o en un sector de él. La socialización primaria es la primera por la que el individuo atraviesa en la niñez; por medio de ella se convierte en miembro de la sociedad. La socialización secundaria es cualquier proceso posterior que induce al individuo ya socializado a nuevos sectores del mundo objetivo de su sociedad»* (Berger & Luckmann, 2015).

En el marco de la socialización, en general, el individuo puede percibir los elementos objetivos de su cultura. Estos pueden ser instituciones, monumentos, estructuras arquitectónicas, libros y obras de arte. Cuando se es niño se asocia la cultura material de los padres como algo

propio; mientras cuando se es adulto se puede identificar la producción cultural de los otros grupos sociales fuera del campo familiar.

Al respecto, el sociólogo francés Pierre Bourdieu (1930-2002), con su concepto de Capital Cultural, hace una importante distinción y relación entre capital cultural en estado incorporado y en estado objetivado; el incorporado se refiere a la cultura heredada de los padres y el objetivado a lo referente a la producción material de la cultura como *«escritos, pinturas, monumentos, etc.»* (Bourdieu, 2011).¹⁰

Teniendo en consideración estos elementos, nos centraremos en un ejemplo que podríamos ubicar dentro del estado objetivado del Capital Cultural. Un análisis particular nos permitiría fijar algunos límites de interpretación sobre lo Mestizo. Ahora bien, ¿Cómo podríamos objetivar a la identidad mestiza?

En las fiestas de Ibarra del año 2017, el diseñador gráfico del Municipio de Ibarra, el otavaleño Mauricio Perugachi, bosquejó un cartel bastante significativo, que busca representar a la diversidad y multiculturalidad étnica de la provincia: una histórica identidad ibarreña que nos deslumbra y apasiona con su sensible inspiración de belleza. En su creación se perfilan tres rostros que representan a las tres etnias más importantes de Imbabura. Dos de ellas la afrodescendiente y la indígena se presentan como mujeres. Mientras que el mestizo en masculino. Al fondo el centro de la ciudad y su característica arquitectura republicana: iglesias, obelisco y viviendas. Lo realmente peculiar y original del cartel es su *«efecto Arcimboldo»* (Cores, 2017)¹¹, que figura a los rostros étnicos con objetos y símbolos de sus respectivas costumbres y tradiciones. El rostro de la mujer afrodescendiente está conformado de trenzas, instru-

10. El capital cultural en estado objetivado se presenta con todas las apariencias de un universo autónomo y coherente que, si bien es producto de la acción histórica, tiene sus leyes propias, que trascienden las voluntades individuales y que, por ello, como bien demuestra el ejemplo de la lengua, permanece irreductible a aquello de lo que cada agente, o incluso el conjunto de los agentes, puede apropiarse (es decir del capital cultural incorporado). (Bourdieu, 2011)

11. *«Aficionados o no al arte, pocos son los que hoy en día no conocen la obra de este mago de los juegos visuales. Popular, sobre todo, por sus «cabezas compuestas» a partir de flores, frutas, plantas, animales y objetos. Como si fuesen las piezas de un extraño puzzle, la composición de todos estos elementos daba como resultado un retrato de asombroso parecido con el sujeto retratado. Hoy, además, sabemos que aparte de su valor artístico revelan amplios conocimientos de botánica, zoología o anatomía por parte del artista.»* (Cores, 2017). Ver más en: <https://www.20minutos.es/noticia/3183044/0/giuseppe-arcimboldo-exposicion/#xtor=AD-15&xsts=467263>

mentos de percusión, signos musicales e incluso animales pertenecientes a sus leyendas. La mujer indígena, por otro lado, tiene su sombrero, vasijas de barro, flores y símbolos pertenecientes a los tradicionales bordados de Zuleta. En cambio, el hombre mestizo es dibujado con contornos geométricos y adornos estilizados provenientes de las edificaciones antiguas del centro de Ibarra.¹² Como explica el propio diseñador, «*los colores, los entornos, rasgos característicos nacidos desde la individualidad de cada una de las etnias y grupos sociales, serán siempre los distintivos perfectos para sentirnos orgullosos de la memoria y las huellas elocuentes que nos han visibilizado fruto de un proceso de reconocimiento e inclusión*».¹³ No obstante, en una entrevista el autor supo explicar la simbología de los rostros con una notable excepción. En el momento de explicar el diseño del Mestizo, nuestro autor afirma que «*no sabía con qué detalle poderle identificar*» y luego agrega que para poder encontrar tuvo que «*romperse la cabeza*», hasta que dio con los detalles de las fachadas de las casas antiguas y las iglesias de la ciudad.¹⁴

Este *impase* en el discurso, resulta extremadamente significativo frente al sentido de la identificación. En otras palabras, el diseñador no encontró en su cultura incorporada la representación del Mestizaje, sino que tuvo que recurrir a la cultura objetivada de la arquitectura del siglo XIX ibarreseño. Que es, entre otras cosas, un pálido reflejo de la cultura de la burguesía europea de aquellos tiempos. Recordemos que fue el estadista Gabriel García Moreno (1821-1875) quien, como Jefe Civil y Militar, luego del terremoto de 1868, se encargaría de reconstruir la ciudad.¹⁵ Pero vale hacer una interpretación de su silencio semiológico. En la entrevista, el diseñador, es muy sincero al expresar su dificultad de representar gráficamente al Mestizo. Esto, sin embargo, tampoco es

12. Perugachi, M. (2017). Afiche de las Fiestas de Ibarra 2017. [cartel]. En https://image.isu.pub/170908150508-69a5ec96ed7278144498fe791d535a29/jpg/page_1_thumb_large.jpg

13. Perugachi, M. [Mauricio Perugachi LapiZurdo]. (2017, febrero 28). Histórica identidad ibarreseña que nos deslumbra y apasiona con su sensible inspiración de belleza. Recuperado de <https://www.facebook.com/abrahammauricio.perugachibaez/posts/1810244992338587>

14. El Norte TV (2017). Mauricio Perugachi LapiZurdo, ilustrador y diseñador gráfico. (video de Facebook). Recuperado de <https://www.facebook.com/elnorte.ec/videos/1698247480217402/>

15. «*En su primera llegada, ya había decidido el trazado en damero de la nueva ciudad, desde la esquina de un coco sobreviviente, y con calles amplias de 13 metros de ancho, como era la fisonomía de las nuevas ciudades modernas, que García Moreno había conocido en sus viajes a Europa.*» (Morales Mejía, 2018)

extraño para quienes estudian la cultura mestiza, como bien ya lo hemos notado en los anteriores apartados. En su intervención retrata de cuerpo entero la problemática del mestizaje. Su intervención es un síntoma social.¹⁶

Es decir, los mestizos son incapaces de definir el mestizaje en tanto mezcla y diversidad. Es así que, en el marco general de su enunciación como la cultura más predominante de Imbabura, la representación se refiere exclusivamente a lo blanco. Aquí podemos retomar el sentido de la enajenación y la cultura del simulacro que caracteriza a la historia del mestizaje. Al retratar al mestizo como ornamento de las fachadas de las casas antiguas de Ibarra, lo que hace es reproducir la caracterización del mestizo como hombre blanco y moderno. Ya que tanto las figuras de la mujer indígena y la mujer afrodescendiente se presentan con sus símbolos ancestrales, por otro lado, el hombre mestizo imbabureño es representado por algo que no es estrictamente suyo: los ornamentos de origen europeo. Esto es el elemento que le da congruencia a todo el entramado discursivo del mestizaje. El silencio y la falta de definición, corresponden al hecho de que son un síntoma definitorio de nuestra identidad. En efecto, es el síntoma entendido como «*una formación significativa particular, «patológica», una ligazón de goce, una mancha inerte que resiste a la comunicación y a la interpretación, una mancha que no puede ser incluida en el circuito del discurso, de la red de vínculos sociales, pero que es al mismo tiempo una condición positiva de ella*» (Zizek, 1992).

En otras palabras, la representación del Mestizaje se mira aquí como una excepcionalidad al discurso de la integración. La estrategia del casticismo medieval de clasificar al mundo americano, aún sobrevive en el imaginario mestizo. La Colonia (o lo que se cree es la Colonia) no ha muerto. Y eso en el mundo actual se traduce en un silencio, en un síntoma. No se mira a los ojos el problema, se rehúye y se plasma la alegoría.

El discurso racional se diluye a la hora de plasmar la representación. Existe una grieta entre el sentido y el significativo. Esta grieta es el sin sentido del discurso del mestizo. Por un lado, el factor que expresa el sincretismo de las culturas, pero por otro se devela su origen taxonómico,

16. «*El «síntoma» es, hablando estrictamente, un elemento particular que subvierte su propio fundamento universal, una especie que subvierte su propio género.*» (Zizek, 1992)

clasista y racista.

En otros estudios, incluso, se advierte que hay una variedad de términos y realidades que expresan de mejor manera la diversidad étnica de las sociedades producto de los cambios culturales venidos desde la Colonia. El Mestizaje, por ende, termina abriendo, además, otra grieta en el mundo académico: «[...] podemos advertir una limitación evidente en las ciencias sociales del país, la misma que tiene que ver con el tratamiento del mestizo como un sujeto preexistente, es decir, como una realidad dada y por tanto inamovible o estática, cuando la presencia de longos, cholos y chullas muestra lo contrario» (Espinosa Apolo, 2003).

Podemos concluir, entonces, que la representación del Mestizaje revela la crisis interna de su proceso etno-histórico. El saber afrontarlo nos permitiría acceder a una discusión más abierta sobre la diversidad, la interculturalidad, y la plurinacionalidad. Lo mestizo se resiste a la caracterización precisa. Y solo procede como alegoría. Una alegoría incompleta.

Conclusión

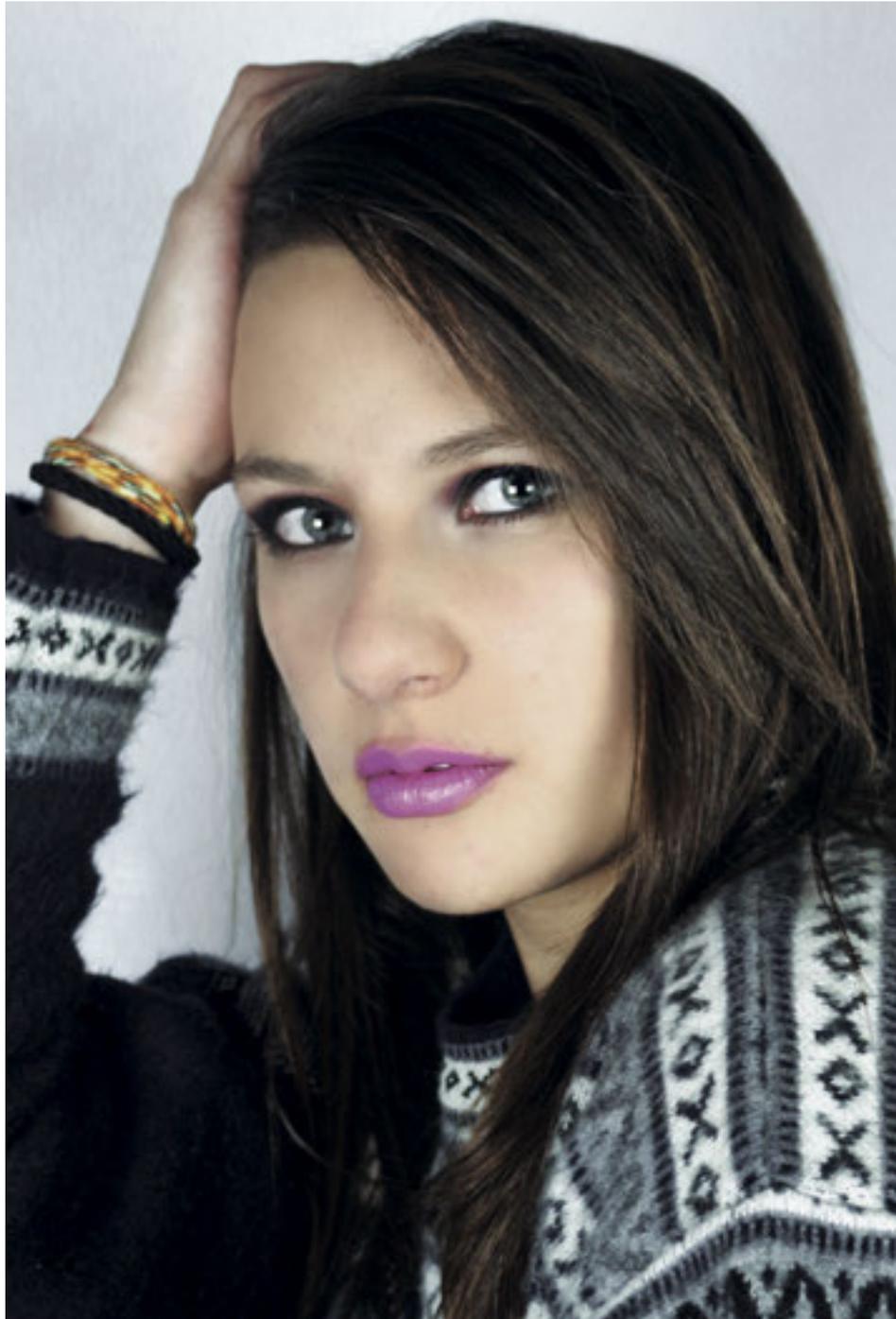
Los cuatro siglos que preceden a la conformación de la cultura mestiza, actual, de Imbabura, nos ha permitido conocer los claros oscuros de una sociedad que solo ha resaltado sus elementos iridiscentes antes que los lóbregos. La oscuridad, como habíamos visto, se refiere al pasado ancestral de los indígenas andinos pre-colombinos.

Este reconocimiento, no obstante, nos lleva al descubrimiento de una sociedad ancestral ya madura y poseedora de saberes propios del territorio imbabureño. El mestizaje, por otro lado, es este juego de encubrimiento de lo indio. Un juego de máscaras que busca poner en escena lo occidental en el territorio indígena.

El mestizaje, de ahora en adelante, debería dejar de ser visto como el concepto que busca sintetizar las culturas. Porque, en realidad, esconde la dialéctica entre la cultura y la barbarie, lo moderno y lo ancestral, lo urbano y lo rural, lo blanco y lo indio, etc. Lo mestizo es la abstracción de lo concreto. Y lo concreto son historias de luchas, conflictos, adaptaciones, que deben ser interpretadas en mor del reconocimiento general de las culturas que habitan en lo mestizo.



JOSÉ, 65, MESTIZO, IBARRA



MARÍA DOLORES, 23, MESTIZA, OTAVALO

Finalmente, no podemos decir que existe una identidad de la sociedad imbabureña. En efecto, no existe la identidad imbabureña sino identidades imbabureñas. Identidades construidas y en construcción. Una identidad no es solamente una imagen, un ornamento o una mercancía. Recurriendo a la metáfora, una identidad es un pasaje parisino –o barcelonés– del siglo XIX: un lugar para caminar, con amplios bulevares y almacenes de antigüedades. De vez en cuando los caminantes –*flâneurs*– se acercan a ver los objetos del pasado y empiezan a descubrir el mundo arrasado por el progreso. Ese acto es a la vez un acto de justicia y redención.

Así mismo los investigadores debemos convertirnos en transeúntes –*flâneurs*–. Los elementos culturales que constituyen la cosmovisión mestiza deben ser descubiertos y develados. Cada objeto, cada historia imbricada en lo mestizo se subjetivaría. Y así encontraríamos una variedad de sujetos anónimos que nos contarían la historia de Imbabura.

«A la visión del flâneur, mientras camina, van penetrando en el paisaje y el instante tiempos y tierras lejanas.»

WALTER BENJAMIN: *Obra de los pasajes*

«Salir de casa como un llegar de lejos; descubrir ese mundo en que se vive.»

Encyclopédie française,

Cit. en WALTER BENJAMIN: *Obra de los pasajes*



NELSON, 71, MESTIZO, IBARRA



ALFONSO, 49, INDÍGENA, OTAVALO

Indigeneidad y diálogos interculturales en la política local: una etnografía del Estado sobre los Kichwas de Cotacachi y Otavalo

Runasami llakta kawsaypak rimarinakuy:
Otavalo Cotacachi kichwakunamanta
samikawsay yachaykuna

PH.D. RICKARD LALANDER

Profesor de las Universidades de Södertörn, Estocolmo (Suecia) y Helsinki (Finlandia)



DIANA, 21, INDÍGENA, OTAVALO

Contextualización

POR VARIAS DÉCADAS, LOS CANTONES Cotacachi y Otavalo de la provincia de Imbabura en la Sierra Norte ecuatoriana, fueron baluartes del movimiento indígena del país y, desde su formación en 1995, de su organización político electoral Pachakutik. En Cotacachi, el economista Auki Tituaña fue elegido alcalde en 1996 y, cuatro años después, en el 2000, el sociólogo Mario Conejo, a su vez, asumió la alcaldía de la ciudad de Otavalo. Ambos son de la nacionalidad Kichwa-Otavalo y ambos terciaron por Pachakutik para llegar a ser los primeros alcaldes indígenas de sus respectivos cantones. Bajo el mandato de estos dos alcaldes indígenas, carismáticos ambos, el destino de sus cantones cambió de dirección y las relaciones interétnicas mejoraron significativamente con la creciente aprobación de su administración por parte de la población. No obstante, pronto emergieron tensiones organizativas y nuevos desafíos políticos e identitarios dentro de las organizaciones indígenas y en las relaciones interculturales, que finalmente ocasionaron rupturas en las organizaciones indígenas de Cotacachi y Otavalo.

El objetivo principal del presente texto es examinar y problematizar la politización de la indigeneidad mediante el enfoque analítico en los encuentros y diálogos interculturales, y más específicamente de los Kichwas de Cotacachi y Otavalo, localidades tradicionalmente marcadas por las estructuras sociales excluyentes y racistas. Dentro del marco de la

democracia deliberativa intercultural y las estructuras de oportunidades políticas, se analizarán las alianzas sociopolíticas de diferentes agrupaciones de ciudadanos y colectivos indígenas, que anteriormente estuvieron excluidas de las esferas públicas, y que confrontan nuevos desafíos y dilemas una vez que emergen como autoridades políticas a nivel local. ¿Cómo se reflejan las complejidades identitarias y de las alianzas interculturales en los procesos político-electorales locales de Cotacachi y Otavalo desde las perspectivas de los actores indígenas?

Por consiguiente, se analiza un aspecto muy importante del movimiento indígena ecuatoriano: las tensiones locales creadas por las políticas electorales (del sistema político) y las contradicciones de los movimientos sociales (como desafiantes del sistema político) en dos de las localidades indígenas más fuertes del país, Cotacachi y Otavalo. Se examina el movimiento indígena de cada cantón, a través de los alcaldes indígenas, sus organizaciones sociopolíticas, sus alianzas y el tejido social que les sirve de soporte, principalmente enfocándose en el período entre 1996 y 2014. Se ofrece, asimismo, un análisis del impacto que ha tenido el movimiento político alrededor del expresidente Rafael Correa, el Movimiento Alianza PAIS (Patria Altiva y Soberana), en las organizaciones indígenas de Cotacachi y Otavalo a partir de 2006.

Teóricamente y metodológicamente, la presente etnografía del Estado enfoca concretamente en las transformaciones de los vínculos entre las poblaciones indígenas de Cotacachi y Otavalo y el Estado, asimismo considerando los diálogos y alianzas interculturales del movimiento indígena en las dos localidades. Estos procesos también conllevan modificaciones de la indigeneidad, considerando que el grupo étnicamente definido siempre se autoidentifica en relación con otra categoría étnica (p.ej. Barth, 1969: 11), es decir: ¿Qué pasa con la identidad étnicamente definida cuando el movimiento colectivo llega a la posición de autoridad del Estado?

Mediante esta orientación analítica en los temas de interculturalidad, indigeneidad y democracia deliberativa, desde las variadas perspectivas de las poblaciones Kichwa, resulta oportuno examinar los procesos electorales locales durante el período 1996 a 2014, ya que son expresiones de la politización de la etnicidad y las compleji-

dades de los diálogos interculturales y las reivindicaciones de los grupos indígenas. Igualmente, se muestran las dificultades de establecer alianzas alrededor de la identidad colectiva étnicamente definida. Por ende, será valiosa la inspiración teórica desde los estudios de movimientos sociales y, en particular, las ideas de las estructuras de oportunidades políticas.

Hasta la fecha, muchos investigadores han ignorado o subestimado cómo los movimientos indígenas andinos actúan con otros actores políticos (no indígenas) en los distintos niveles subnacionales. Esta aproximación a la dimensión política de la interculturalidad es central en este estudio. En consecuencia, la investigación se beneficia de las teorías sobre las estructuras de oportunidades políticas, con respecto a las perspectivas fundamentales de las estructuras de poder y las probabilidades de acción colectiva para las organizaciones sociales y políticas (p.ej. Tarrow, 1994). En esta perspectiva, el trabajo enfoca las estructuras políticas del poder y las condiciones de acción colectiva para las organizaciones/ actores sociales y políticos anteriormente excluidos y, por lo tanto, la presencia/ ausencia de aliados políticos es esencial, así como la fuerza relativa de otros actores que compiten a nivel local y nacional (Ibid.).

Esta aproximación se sostiene metodológicamente en trabajo etnográfico en el campo, con una gran cantidad de entrevistas, conversaciones informales y observaciones participativas durante períodos en Cotacachi y Otavalo entre 2004 y 2018, así como una lectura crítica de publicaciones de los temas. Asimismo, hasta cierto grado se utiliza una aproximación metodológica comparativa, pero hay que aclarar que no se ofrecerá una comparación completamente sistemática entre los dos casos, más bien se destacarán las características y complejidades particulares de los dos contextos.

Habitualmente, el movimiento Pachakutik se ha llamado el brazo político-electoral del movimiento social indígena más grande, la CONAIE/Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador. En el movimiento indígena a nivel nacional, la CONAIE ha tenido una posición casi hegemónica, dado que alrededor de 80% de las organizaciones indígenas de base están afiliadas a la CONAIE (Van Cott, 2005: 107). Esta fortaleza de la CONAIE ha beneficiado a Pachakutik en sus avances electorales. En comparación, la gran mayoría de los partidos po-

líticos ecuatorianos no tienen ese vínculo estrecho con los movimientos sociales (es decir, no son partidos orgánicos), lo que ha contribuido a la atracción que provoca Pachakutik como aliado político-electoral. Pachakutik ha sido clasificado como un partido político orgánico, es decir con relaciones vivas y flexibles a nivel local. Según Donna Lee Van Cott, los partidos orgánicos son vehículos electorales formados como brazos políticos de organizaciones y redes sociales, y enfatiza que son socios ideales para alcaldes innovadores y radicales. Una ventaja en comparación con los partidos tradicionales puede ser que los partidos orgánicos son menos rígidos y más aptos para realizar cambios institucionales. No obstante, al mismo tiempo tienden a ser más débiles en cuanto al grado de institucionalización (Van Cott, 2008: 215-216), un aspecto muy importante que se considera en el presente estudio. Pero, esta lógica puede también analizarse al revés, es decir examinando cuan orgánica es la organización social o la red social alrededor de un alcalde indígena radical y/o innovador, incluso en su relación al partido o movimiento político.

El desarrollo del movimiento indígena de Cotacachi es un caso muy particular. Entre 1996 y 2007, se ha destacado como el más exitoso gobierno local indígena (p.ej. Van Cott, 2008: 136). El alcalde Auki Tiguaña viene de las filas de la CONAIE, pero, la alianza de Pachakutik en Cotacachi en 1996, fue con el movimiento campesino indígena asociado al Partido Socialista Ecuatoriano, la UNORCAC (Unión de Organizaciones Campesinas Indígenas de Cotacachi), filial de otra confederación campesina indígena, la FENOCIN. La CONAIE ni siquiera está presente organizativamente en Cotacachi.

En Otavalo, por otro lado, la organización indígena principal sí está adscrita a la CONAIE, pero, desde la campaña electoral del año 2000 Pachakutik-Otavalo evidenció pugnas internas y faccionalismo. Mario Conejo fue reelecto como alcalde por el movimiento Pachakutik en el 2004, pero, los conflictos internos del movimiento provocaron su desafiliación en enero de 2006, y, más tarde, en el mismo año, se presentó con un movimiento político nuevo denominado Minga Intercultural. Luego en 2009, Conejo fue reelecto alcalde como candidato de Alianza PAIS.

Fueron puntos culminantes de relaciones que habían sido conflictivas desde su inicio, entre el tejido social que sostiene a Conejo y el movi-



ROSARIO, 62, INDÍGENA, OTAVALO

miento indígena nacional, provincial y local. Esta situación podría verse como inesperada. Lo lógico sería que las organizaciones locales que forman parte de la CONAIE interactúen más exitosamente con las autoridades indígenas electas por la lista de Pachakutik. En Cotacachi, en cambio, la alianza entre Pachakutik y la UNORCAC, donde la CONAIE no está presente, ha funcionado de manera relativamente armónica entre 1996 y 2007. Esta es una de las contradicciones del estudio.

Hasta la actualidad, la gran mayoría de los investigadores de las ciencias sociales se ha concentrado en las cuestiones de *cómo* y *por qué* las organizaciones indígenas lograron un creciente reconocimiento como ciudadanos y un creciente empoderamiento como actores políticos, para posteriormente establecerse como autoridad política en diferentes niveles del Estado. Con el auge de reformas constitucionales a partir de los años 90, varios politólogos, así como sociólogos, y algunos juristas, han entrado en este territorio académico que anteriormente estaba casi hegemonizado por los antropólogos. A partir de entonces, los académicos han prestado atención a la conexión cada vez más profunda entre clivajes sociales y partidos políticos, con la politización de la etnicidad y la formación de partidos políticos étnicamente definidos (p.ej. Van Cott, 2005; Yashar, 2005; Lucero, 2008). Esta tendencia indica un proceso hacia una estructura más polifacética de clivajes detrás de los sistemas de partidos.

Generalmente, el movimiento indígena ecuatoriano, identificado en el nivel de las comunidades, se ha caracterizado por un alto grado de suspicacia hacia los liderazgos políticos nacionales, inclusive de las mismas organizaciones indígenas. Este poder de las bases, de las comunidades, no siempre es evidente. Frecuentemente se oculta la complejidad de los niveles locales tanto en estudios académicos como en declaraciones habituales y en los discursos de los dirigentes indígenas, que tienden a ofrecer generalizaciones acerca de la fortaleza de las comunidades y las organizaciones de base.

Asimismo, debe enfatizarse que el concepto del liderazgo es un tema muy delicado en el movimiento indígena ecuatoriano. En la cosmovisión kichwa-andina de hecho no existe una palabra exacta para el liderazgo, así como se comprende en el mundo occidental. Aunque el académico

kichwa Julián Guamán identifica dos términos que se le aproximarían: *pushak* que significa la persona que lidera o guía, y *kunak* que quiere decir persona que orienta o aconseja. Pushak siempre debe ser un individuo electo, mientras que *kunak* es aquella persona que alcanza el reconocimiento y el respeto de los demás por su experiencia y sabiduría, lo que ocurre normalmente cuando la persona alcanza cierta edad mayor.

Ahora bien, los estudiosos frecuentemente tienden a separar las lógicas identitarias de etnicidad y clase, y no a analizarlas, más bien, como variables complejamente integradas en un mismo movimiento político, así como, en un mismo actor. El discurso oficial de las organizaciones no siempre corresponde a los sentimientos de identificación en cada actor a nivel local. Aunque las relaciones e incongruencias entre la identificación en términos de clase y/o la identificación étnica no constituyen el enfoque principal de análisis en el presente estudio, sí forman parte del punto de partida estos aspectos liosamente integrados en los actores. El antropólogo Rudi Colloredo-Mansfeld (2007: 88-89) enfatiza que la identificación cultural compartida ha mostrado ser un recurso político débil en la práctica, aunque la identidad étnica puede ser central en el discurso del movimiento indígena. Eso se debe a las diversidades culturales, económicas y sociales dentro del movimiento, particularmente presente en lugares como Otavalo. Lógicamente, este reto es asimismo esencial en la bandera política indígena de la *Unidad en la diversidad*.

Luego de la contextualización de arriba, la disposición del texto es la siguiente. Primero, se ofrecen algunas reflexiones teóricas sobre la politización de la indigeneidad y democracia intercultural deliberativa. Luego, sigue una sección histórica para la comprensión de algunos factores y características de las dos localidades y los procesos sociohistóricos, seguida por un apartado sobre el movimiento indígena ecuatoriano. Después, siguen los apartados descriptivos y, sobre todo, analíticos, sobre los avances y complejidades en los procesos reivindicativos, electorales de las organizaciones indígenas en Cotacachi y Otavalo. Estas secciones están organizadas alrededor de los procesos electorales locales (1996-2014). Antes de redondear con algunas conclusiones pertinentes, se ofrece una breve reflexión sobre los escenarios de las venideras elecciones del 2019.

Politización de la indigeneidad y la democracia deliberativa intercultural

El ambiente político se vuelve importante al estudiar los éxitos y/o los fracasos de los distintos grupos sociales y políticos organizados. En el análisis, se aplica el enfoque de estructuras de oportunidades políticas para aproximarse a los movimientos sociales y establecer las posibilidades que tienen los distintos actores sociales para moverse, teniendo presente que los cambios institucionales, estatales y políticos son fundamentales para ubicar la posición relativa de una organización respecto de sus expectativas de alcanzar influencia política. Hay factores diferentes que influyen sobre las organizaciones ciudadanas y políticas, como la estructura del Estado, el esqueleto legal, el grado de apertura (o cierre) del sistema político, y la competencia entre los diferentes actores políticos (Tarrow, 1994). Las oportunidades políticas pueden existir en las estructuras institucionales, pero asimismo pueden crearlas los mismos actores, por ejemplo, a través de alianzas políticas. Es importante considerar la presencia/ausencia de aliados políticos, así como las posibles divisiones entre las elites políticas del país (Tarrow, 1994; Yashar, 2005; Van Cott, 2008).

En los debates politológicos y sociológicos desde la década de los 90, se ha prestado cada vez más atención a los componentes democráticos derivados desde abajo en las tradiciones y prácticas políticas locales de las comunidades indígenas sobre la democracia participativa y deliberativa a nivel subnacional. Estas prácticas pueden formar parte, luego, en otros niveles político-administrativos y en procesos de diálogo intercultural. Es decir, se destaca la experiencia de los pueblos indígenas de la deliberación política (p. ej. Van Cott, 2008). Desde una perspectiva constructivista según la cual la pertenencia étnica, así como los clivajes étnicos están socialmente contruidos, fluidos, contestados y constantemente reproducidos, a menudo mediante diálogos e interacciones interétnicos (Benhabib, 2002, 184). Pero, ni siquiera con tales percepciones se puede ignorar el hecho de que los conflictos interétnicos a menudo están altamente politizados y son difíciles de resolver, en especial si se considera que sus raíces habitualmente se basan en prejuicios, odio, desinformación y la recíproca desconfianza (Valadez, 2001; Van Cott, 2008, 21).

A diferencia de otras agrupaciones involucradas en disputas de intereses, las que luchan por el reconocimiento en términos étnico-culturales no estarán fácilmente dispuestas a cambiar su posición. En consecuencia, la deliberación funciona relativamente bien dentro del grupo homogéneo, pero no tanto en contextos en los cuales los individuos no comparten percepciones del bien común o en sociedades caracterizadas por una débil identidad nacional. En el caso de partir del supuesto de las identidades étnicas como construcciones formadas en el diálogo, debemos reconocer que el diálogo intercultural deliberativo es un ejercicio que podría combatir prejuicios y contribuir a perspectivas menos polarizadas de diferencias étnicas. Además, abriría la posibilidad de unir a diferentes grupos, para juntos confrontar la resolución de los problemas en común (Valadez, 2001: 6, 37; Benhabib, 2002: 24-255, 184).

En cuanto a la esfera pública esta típicamente se considera como un espacio incluyente de interacción entre los individuos y asociaciones politizados. Como argumenta Benhabib, actuar en público significa participar en «*una conversación anónima pública [abierta] en democracia*» (1996, 76). Pero, se podría preguntar: ¿Cuál es el debate correspondiente en las organizaciones (étnico-)sociales y las comunidades indígenas? ¿Podríamos referirnos a estos diálogos internos, realizados en ambientes relativamente cerrados y en grupos más o menos étnica y culturalmente homogéneos, como procesos deliberativos? Algunos investigadores arguyen que la deliberación funciona mejor en tales grupos (Bohman, 1996: 23) y otros consideran que la deliberación debe incluir algún tipo de discordia (Sunstein, 2003: 90-91).

El politólogo Cass Sunstein ha publicado ampliamente sobre la democracia deliberativa en relación con grupos homogéneos y heterogéneos. Según sus investigaciones, la deliberación entre grupos étnica y culturalmente homogéneos puede producir consenso e igualmente protección contra los intentos exteriores de silenciar los argumentos del grupo. Estos espacios, llamados «*enclaves deliberativos*» por Sunstein (2003: 90), sirven como arenas de concientización y se forman como el efecto de la exclusión social y política e, igualmente, la resistencia popular. No obstante, dentro de tales enclaves –sean de movimientos sociales, organizaciones/intereses particulares o sean de comunidades indígenas,



TAMIA, 17, INDÍGENA, COTACACHI

etcétera— los participantes podrían terminar defendiendo posturas más radicales que las que inicialmente apoyaban. Por ende, mientras que la interacción en enclave produciría consenso entre [étnica- y culturalmente] iguales, asimismo puede causar una polarización incrementada en cuanto a la relación con los actores externos (*outsiders*) de preferencias y argumentos divergentes.

El riesgo es que tal radicalización aumenta cuando un grupo se reúne regularmente sin los desafíos de perspectivas diferentes (Sunstein, 2003: 81,91). Una gran cantidad de enclaves desconectados de tal manera pueden causar lo que muchos críticos de la plurinacionalidad interpretan como una «*particularización*» de la sociedad; es decir, una situación en la cual la gente defiende obstinadamente su identidad específica y desarrolla panoramas comprensibles solo para sí, y, por ende, falla en la conexión al sistema político general y otros grupos sociales (Mansbridge, 1996: 58). El resultado podría ser inestabilidad social y fragmentación, violencia —y en contextos multiculturales y/o plurinacionales— la ausencia de diálogo interétnico fructífero. Si bien los diálogos entre «*diferentes/ desiguales*» pueden ser difíciles de establecer, por las sospechas y la desconfianza entre los actores, especialmente en sociedades étnicamente divididas; Sunstein mantiene que la democracia deliberativa tiene que incluir encuentros entre grupos de opiniones opuestas (Sunstein, 2003: 89-91).

Se puede argumentar que la noción de enclaves deliberativos podría aplicarse exitosamente en sociedades divididas mediante estratificaciones socioeconómicas y étnicas. Desde las teorías de enclaves deliberativos debe subrayarse la estipulación sobre la necesidad de grupos étnicamente diferentes de entrar en las arenas deliberativas dentro de las instituciones del Estado, e igualmente en las esferas públicas, pero, de manera similar, reconocer que deben desenvolver sus perspectivas en ambientes relativamente protegidos. En este texto, se refiere a este segundo proceso hacia fuera como *el diálogo intercultural*. El concepto de interculturalidad se entiende como la visión orientada a generar armonía social en una sociedad compuesta por poblaciones étnicamente diferentes que vencen las estructuras racistas y excluyentes, desde la consideración de que la diversidad cultural es un factor que fortalece a la sociedad (por ejemplo: Walsh, 2009, 14-5; Lalander, 2010 b: 49-52).

En relación con la problematización teórica del diálogo deliberativo, se debe re-enfatizar que, por un lado, el modelo deliberativo que algunos estudiosos han detectado en las localidades indígenas, para otros no lo calificarían como deliberación, o aún menos, como un diálogo intercultural. Por otro lado, un desafío y *dilema intercultural* puede identificarse en las tensiones de la interacción política que ocasiona la coexistencia étnica diversa. El dilema intercultural es una expresión polifacética de la interacción étnico-social que incide conflictivamente en el movimiento indígena. Para ofrecer un ejemplo, este dilema se vuelve más notorio cuando un dirigente político indígena, elegido alcalde (o alcaldesa) de una ciudad con una población indígena numerosa, provee bienestar social para todos los sectores sociales, incluyendo los no indígenas. Sin priorizar las reivindicaciones indígenas puede profundizarse el desencanto de los ciudadanos y organizaciones indígenas que perciben la situación como una forma de perpetuar de la exclusión que han soportado por siglos y ven frustradas sus esperanzas, acumuladas por siglos.

El dilema intercultural es particularmente delicado en los cantones con una población minoritaria o de escasa mayoría indígena, pues el alcalde o la alcaldesa, bajo tales circunstancias, estará más presionado a considerar también las demandas de los grupos sociales no indígenas, además de establecer alianzas sociopolíticas aparte de la definición y autoidentificación étnica (Lalander, 2010 b: 49-52). En consecuencia, es precisamente en los lugares donde el diálogo deliberativo equitativo es más urgente que resulta más problemático iniciarlo. Galo Ramón subraya que la interculturalidad requiere la creación de arenas permanentes para la negociación entre grupos diferentes (Ramón 2009, 135). Una de las interpretaciones que tiene Pachakutik acerca de la interculturalidad es la siguiente: «*La interculturalidad es el reconocimiento de la profunda diversidad de nuestros pueblos y de la necesidad de aceptar, reconocer y proteger las diferentes matrices culturales que habitan en nuestro país. De aquí se desprende nuestra posición antisegregacionista, el respeto a las diferentes creencias, vivencias y religiosidad*» (Pachakutik, s.f.).

Las relaciones movimiento-partido-Estado constituyen un desafío para el análisis politológico. Por eso, resulta útil considerar un modelo que recoja a las diferentes lógicas de un movimiento social, un partido

político o un nivel de gobierno, por ejemplo, el caso de un alcalde del movimiento político Pachakutik en Ecuador.

Mientras que los objetivos ideales de un movimiento social deben recoger las demandas que tienen los miembros y canalizarlas hacia el Estado, la meta de un partido político es obtener y mantener posiciones claves en las instituciones estatales donde se toman decisiones sobre la base del juego de principios, valores y/o intereses claramente definidos. Los objetivos ideales en la lógica de un gobierno local, por su parte, debe basarse en la gobernanza y representación política-técnica-administrativa cuidando el equilibrio que garantice y sostenga su legitimidad y la aceptación de la mayoría de los ciudadanos y la elaboración de políticas para el bien común (Van Cott, 2008:95-97). En la práctica, estas tres lógicas están en riesgo de colisionar entre sí, lo que teóricamente y en la práctica política local es una expresión del dilema intercultural dentro del esquema de oportunidades políticas y la democracia deliberativa. ¿Qué pasa con el movimiento indígena y sus valores socioculturales, principios y su identidad a nivel local, tanto como individuos como colectivos, desde la perspectiva de las colisiones entre las lógicas del colectivo/movimiento social, el instrumento político-electoral y el nivel de autoridad del Estado (gobierno municipal)? Y: ¿Deben las autoridades indígenas elegidas considerar también las demandas de los sectores no indígenas o deberían prevalecer siempre las prioridades indígenas?

El contexto histórico-cultural de los Kichwa-Otavalo

Para poder comprender de mejor modo las estrategias más recientes de las organizaciones indígenas y las condiciones locales que determinan las alianzas políticas, vale considerar el contexto histórico desde la perspectiva del movimiento indígena en los dos municipios. Igualmente es importante observar las diferencias y semejanzas entre los dos casos. La población indígena de Cotacachi y Otavalo pertenece, étnica y culturalmente, a la misma nacionalidad indígena, los Kichwa-Otavalo.¹ Las ciudades están hermosamente ubicadas entre volcanes, lagos y lagu-

1. Asimismo, los Kichwa-Cayambi tienen una presencia histórica relevante en partes de Otavalo e igualmente hay familias Kichwa-Karanki, pero los Kichwa-Otavalo representan la gran mayoría.

nas en la Sierra Norte ecuatoriana. Ambos cantones se identifican como la cuna intelectual del movimiento indígena nacional. Las ubicaciones geográficas cercanas (15 kilómetros), los nexos familiares, los procesos migratorios históricos, así como las actividades comerciales y culturales entre los dos cantones han contribuido a que ambas poblaciones tengan la sensación de compartir un pasado común.

No obstante, hay importantes diferencias entre los dos cantones. Otavalo es popularmente conocido por su mercado de artesanía y textiles, el mercado indígena más grande del mundo, con su corazón en la Plaza de los Ponchos, mientras que la actividad económica de Cotacachi tiene que ver sobre todo con agricultura y la producción artesanal del cuero. Según el censo poblacional de 2001, Otavalo tenía la proporción más grande de población indígena de toda la provincia de Imbabura, el 55.35% de los 90.188 otavaleños se autoidentifica como indígena. Según la misma fuente, en Cotacachi, 37.30% de los 37.254 habitantes se auto-identifica indígena (censo citado en Torres, 2004). Pero, según el municipio de Cotacachi, 60% de la población es indígena, 35% es mestiza y el restante 5% es de origen afroecuatoriano.² Una particularidad de Otavalo, en comparación con otros cantones de fuerte presencia poblacional indígena, es la masiva presencia de vecinos indígenas en las zonas urbanas de la ciudad. Otra diferencia marcada, en términos geográficos y socioculturales, es la diversidad que presenta Cotacachi en sus tres zonas. La zona urbana tiene una población mayoritariamente blanco-mestiza, la zona rural andina está poblada por indígenas organizados en comunidades, y, la zona rural subtropical del Intag que tiene un perfil poblacional variado. Intag es la unidad territorial más grande del cantón, tanto en habitantes como en extensión territorial.³

Desde la independencia de las naciones latinoamericanas, la convivencia armónica entre los diferentes grupos étnicos ha sido uno de los desafíos más difíciles. El racismo y la exclusión sistemática e institucio-

2. Según estadística del Municipio de Cotacachi (consultado en 2007).

3. Intag tiene 12.087 habitantes (32,4%), mientras que las zonas urbana y andina en total asciende a 25.167 (67,6%), según el censo utilizado por el Municipio de Cotacachi (sin fecha, consultado en 2007). Es oportuno clarificar que, por motivos de delimitaciones del enfoque, y considerando que Intag no es territorio indígena, en el presente texto no se incluirá en el análisis los aspectos relacionados al conflicto sobre la minería en el Intag, un problema que sin duda ha polarizado la sociedad y que es un punto clave en la agenda del movimiento indígena. Aquel tema merecería un propio estudio más profundo (véase, por ejemplo, Latorre et.al. 2015).



TERESA, 62, INDÍGENA, OTAVALO



SANDRA, 20, INDÍGENA, OTAVALO

nalizada de los ciudadanos indígenas, así como la imagen del indígena como «raza vencida», «pobre indio», etcétera (Ibarra, 2003), son factores que hasta la actualidad muestran el fracaso de las democracias latinoamericanas desde la perspectiva étnica. Si bien es cierto que hay excepciones, hablar de indígenas en Ecuador frecuentemente ha sido sinónimo de pobreza. Una de estas excepciones es Otavalo, que se destaca como una sociedad donde una cantidad considerable de ciudadanos indígenas han logrado una serie de mejoras económicas y sociales sin perder sus valores culturales fundamentales. A través de su artesanía y comercio y procesos migratorios, lograron superar los obstáculos tradicionales de la discriminación racial y convirtieron en indígena la zona urbana en vez de solo blanco-mestiza (Meisch, 2002; Maldonado Ruiz, 2006).

Vale enfatizar, además, en el aspecto de la educación. Una cantidad creciente de viajeros otavaleños kichwas regresaron a la ciudad, no sólo fortalecidos económicamente, sino también con títulos universitarios. Algunos autores (por ejemplo, Korovkin et. al, 2002: 90-91; 115-126) mencionan la existencia de una posible «burguesía indígena» en Otavalo, con su núcleo en las comunidades de Peguche y Quinchuquí, que permitiría comprender mejor los avances políticos del movimiento indígena. Es interesante resaltar que las familias de dos de los alcaldes protagonistas del estudio - Auki Tituaña y Mario Conejo - son de Quinchuquí y Peguche respectivamente.⁴ Además, Tituaña y Conejo forman parte de la primera generación de intelectuales indígenas.

Un estudio etnográfico de la década de los años 40 del siglo 20 de Aníbal Buitrón y Bárbara Salisbury de Buitrón permite comprender mejor la transformación de la sociedad pluriétnica de Otavalo. Ellos dicen lo siguiente: «Los indios viven diseminados en el campo alrededor de cabeceras de parroquias y de cabeceras del cantón, esto es circundando los pueblos habitados por blancos y mestizos. Sobre casi todo el territorio de las parroquias, tanto urbanas como rurales, los indios están divididos en parcialidades. Las parcialidades indígenas son porciones de territorio perfec-

4. El autor del presente capítulo es crítico ante el uso del concepto de burguesía para clasificar a los indígenas comerciantes que lograron fortalecer su situación socioeconómica. Indígenas relativamente privilegiados sería una mejor definición. Además, si bien es cierto que se puede decir que algunas familias kichwas tienen el poder económico de Otavalo, todavía no controlan el poder político. La líder histórica Blanca Chancoso ofrece algunas reflexiones críticas alrededor de este «mito» de la burguesía indígena (Lalander, 2010 b: 169-171).

tamente delimitadas y sus habitantes forman grupos homogéneos no sólo por su cultura material sino también por su organización social y económica. La parcialidad toda es una gran familia. El cooperativismo que es lo que parece distinguir a toda organización indígena, es mucho más pronunciado entre miembros de una misma parcialidad que entre miembros de distintas parcialidades» (Buitrón y Salisbury de Buitrón [1945] 2007: 149).

Mario Conejo contribuye con sus recuerdos a caracterizar las particularidades de Otavalo de años atrás, su transición y desarrollo étnico y cultural: «Históricamente las ciudades o los pueblos siempre fueron espacios de los blancos. Los indios sí vivían en la ciudad, pero de servidumbres, no como vecinos. Entonces eran vistos como cosas. Pero desde los años 60, incluso desde los años 50, hay algunas familias indígenas que viven en la ciudad, casa propia etc., pero eran dos o tres. Desde los años 60 van aumentando el número, cada década hay aumentos. Desde los años 80 hay una presencia masiva. Entonces, esta ciudad se ha transformado, esta ciudad de las familias blancas y mestizas se transforma también en una ciudad de indios. Esto es un factor que genera un proceso social conflictivo, porque la ciudad no estaba preparada, no había superado muchos complejos, muchos prejuicios, muchas imágenes que en 500 años se había construido de lo indio: «El indio tonto, ladrón, el indio vago, el indio sucio, ignorante, el indio tonto». ¿Sí? Aparece como dueño de un edificio, manejando un carro de último modelo. Este indio que antes era servidumbre ahora es dueño del hotel, donde trabajan blancos y mestizos. Hay allí mismo una inversión en las relaciones de trabajo. Entonces estos cambios provocan conflictos de intereses».⁵

A partir de los años setenta, los intelectuales y campesinos indígenas organizaban actividades sociales y culturales en Otavalo y los alrededores, frecuentemente con un afán concientizador. Se reunían para jugar fútbol, vóley, para hacer teatro e incluso, lo que iba a ser importante en la formación del movimiento indígena de Imbabura, para estudiar el pensamiento de autores de izquierda formando círculos de estudio (Lalander, 2010 b: 227-234, 321-334).

5. Conejo, Otavalo, 9 de diciembre de 2004. Las categorizaciones étnicas utilizadas entre antropólogos así mismo cambiaron durante estas décadas de transformación sociocultural. Como destaca Meisch, en 1970 había cinco categorías étnicas en Otavalo; blanco, mestizo, cholo, moreno, y *runal*/indígena. En 1990 solo se hablaba de tres categorías; blanco-mestizo, indígena y afroecuatoriano (Meisch, 2002: 205).

Si bien es cierto que los avances de los comerciantes e intelectuales indígenas contribuyeron al fortalecimiento del orgullo étnico en Otavalo (y otras partes), hubo otros procesos sociales parcialmente contradictorios durante la misma época de transición. Paralelamente al fortalecimiento económico de los indígenas otavaleños había otros procesos que sí indican una pérdida identitaria. Desde los años setenta, un número creciente de indígenas de las nuevas generaciones ya no hablan kichwa, no usan la vestimenta tradicional, se cortan el cabello, etc. Los padres de familia razonaban que los niños tendrían mejores posibilidades con el castellano y que la cultura indígena era un obstáculo. En la cultura Kichwa, la conceptualización de *mishutucushka* se refiere al indígena que «se comporta como un mestizo» (Maldonado Ruiz, 2004: 78) o el que se convierte mestizo. Por otro lado, un re-despertar de la identificación indígena es al mismo tiempo evidente, fortalecido por los avances del movimiento indígena ecuatoriano a nivel nacional, y, en comparación, los Kichwa-Otavalo pueden ser considerados más tradicionales que varias otras nacionalidades indígenas.

Resumiendo, la transición socioeconómica y cultural de los indígenas Kichwa-Otavalo, la globalización y la modernización puede interpretarse tanto como un recurso y al mismo tiempo una amenaza para la cultura indígena. La transición económica otavaleña, los procesos migratorios, y, sobre todo, las transformaciones socioeconómicas para los ciudadanos indígenas cimentaron la base social y política, y propiciaron perspectivas y probabilidades de éxito a un nuevo movimiento político indígena (e intercultural). Asimismo, el factor de la educación es importante, Mario Conejo y otras personalidades otavaleñas regresaron a su cantón con títulos universitarios (Meisch, 2002; Lalander, 2008; 2010 b). Simbólicamente, el aspecto de la educación se vuelve decisivo en la política, lo cual se evidencia en las campañas políticas locales que se ilustrará más adelante en el estudio.

En cuanto a las actividades de lucha campesina indígena más organizada, la Federación Indígena y Campesina de Imbabura (FICI), se fundó en 1975 con participación de dirigentes campesinos indígenas jóvenes de ambos cantones y apoyo de la nueva generación de indígenas intelectuales de Otavalo. Las actividades de estos intelectuales indíge-

nas se caracterizaban más por el fortalecimiento de la identidad indígena que por la expansión comercial local (p.ej. Korovkin et al., 2002: 115–126). Poco tiempo antes de realizarse la transición a la democracia en 1979, la FICI fue protagonista de movilizaciones indígenas contra las autoridades blanco-mestizas (Ibid.: 140). Asimismo, la FICI colaboró con federaciones indígenas de Chimborazo y Pastaza en la formación de la CONAIE, y, a partir de 1986, la FICI ha mantenido su papel como principal organización local y provincial de la representación indígena, así como la filial provincial de la CONAIE (Korovkin, 1999: 10).

A partir de 1988, la Unión de Artesanos Indígenas del Mercado Centenario de Otavalo (UNAIMCO) es el principal vocero gremial de los artesanos y comerciantes de Otavalo. Es principalmente una organización urbana y desde los finales de los años noventa ha sido una fuerza faccional de Pachakutik-Otavalo.⁶ No obstante, en la práctica algunos artesanos y comerciantes indígenas están afiliados tanto a la UNAIMCO como a la FICI.

Ahora bien, si el caso otavaleño presenta un escenario significativamente urbano, Cotacachi provee un contexto mucho más rural de la lucha campesina indígena. Los dirigentes indígenas que habían participado en la formación de la FICI, entre otros, Alberto Anrango, decidieron separarse de esta federación y crear su propia organización cantonal, inicialmente llamada la Federación de Comunas de Cotacachi, pero muy pronto tuvo su nombre actual, la Unión de Organizaciones Campesinas Indígenas de Cotacachi - UNORCAC.⁷ Desde su formación en 1977, la UNORCAC se ha identificado políticamente con el Partido Socialista Ecuatoriano (PSE) y el Frente Amplio de Izquierda (FADI), partido y coalición que se han caracterizado por sus discursos clasistas y étnicos.⁸ Con respecto a la organización político-territorial del movimiento campesino indígena, la UNORCAC tiene su base en 44 comunidades indí-

6. No obstante, en los años recientes (los 2010) la presencia, importancia y el rol de la UNAIMCO gradualmente han disminuido y sus oficinas generalmente están vacías y oscuras (observaciones en Otavalo, 2014-2018).

7. Alberto Anrango, Cotacachi, 5 de enero 2009.

8. En 1996, el Partido Socialista Ecuatoriano y el Frente Amplio de Izquierda se fusionaron y formaron el Partido Socialista-Frente Amplio. El Partido Comunista Ecuatoriano también se ha caracterizado por un discurso clasista y étnico, y organizó la *Federación Ecuatoriana de Indios-FEI*, la primera organización que impulsó la revolución agraria y promovió la reivindicación étnica. El FADI, por su parte, era una coalición de fuerzas políticas de izquierda, iglesias afirmadas en la teología de la liberación, organizaciones urbano-populares, sindicales, etcétera.

genas rurales, y es la organización local cotacacheña (de segundo grado) de la FENOCIN (FENOCIN, 1999; 11-14, 62-66).⁹ La FENOCIN es la Federación Nacional de Organizaciones Campesinas Indígenas y Negras. A nivel provincial funciona como la FICAPI (Federación Indígena Campesina Provincial de Imbabura).

Vale anotar que la FENOCIN ha cambiado de carácter ideológico y político con el tiempo. Su trayectoria comenzó con el sindicalismo católico, bajo el nombre de Federación de Trabajadores Agropecuarios/FETAP en 1965. En 1968, se transformó en Federación de Organizaciones Campesinas/FENOC, se autoproclamó socialista y a partir de entonces se identifica con el Partido Socialista. En los años 80, la federación oficialmente reconoció las demandas indígenas dentro de la organización (FENOC-I) y, en la década de los 90, adquirió su nombre actual, FENOCIN, al incorporar la reivindicación de los campesinos afroecuatorianos. Alberto Anrango fue electo por la lista del FADI como el primer concejal municipal indígena de Cotacachi en el proceso electoral inmediatamente después del retorno de la democracia, en 1979 (Lalander, 2010 b: 140-162).

La CONAIE no logró penetrar en Cotacachi debido principalmente a la fuerza y aprobación que ya tenían la UNORCAC y sus principales líderes en el cantón. Otra explicación la ofrecen Blanca Chancoso y Nina Pacari, ambas dirigentes de ECUARUNARI y CONAIE, a saber; que la CONAIE respetaba el territorio de la UNORCAC y, en tiempos posteriores a la elección de Tituaña a la alcaldía, la flexibilidad de Pachakutik para formar alianzas con otros actores. Los dirigentes históricos de la UNORCAC, como Alberto Anrango y Pedro de la Cruz, por su parte, sostienen que la ECUARUNARI y la CONAIE sí intentaron introducirse en el territorio de la UNORCAC, pero sin éxito.¹⁰ Así que ECUARUNARI (como representación de la Sierra dentro de la CONAIE) sí ha estado presente en Cotacachi, por lo menos indirectamente, incluso antes de la formación de la CONAIE y en algunos momentos operando paralelamente al liderazgo de la UNORCAC. Asimismo, es importante

9. El presidente de la UNORCAC del momento, Rumiñahui Anrango (Cotacachi, 23 de enero 2008) y el expresidente de la FENOCIN, Pedro de la Cruz (Cotacachi, 31 de diciembre 2007) arguyen que sí hay pluralismo partidista dentro de FENOCIN y la UNORCAC, pero con una inclinación hacia partidos de izquierda.

10. Para clarificaciones de estas interpretaciones, véase Lalander, 2010 b: 140-181.

dejar anotado que la FENOCIN sí estuvo operando en Otavalo.¹¹ Con las palabras de Korovkin, la FENOCIN tuvo una presencia breve pero significativa en Otavalo en las décadas sesenta y setenta. Sin embargo, los intelectuales indígenas otavaleños cuestionaron las demandas de la FENOCIN y su mensaje místico de una revolución del proletariado, y por eso, colaboraron en la creación de la FICI, que, en comparación, se ha enfocado más en el tema de la etnicidad (Korovkin et.al, 2002:115-126).¹²

Los dos casos igualmente se distinguen por su participación electoral indígena. Mientras que la UNORCAC se presenta con décadas de participación sistemática electoral a través del Partido Socialista y el FADI, la FICI ha rechazado categóricamente las elecciones. Aun así, los activistas políticos indígenas de Otavalo sí han participado en elecciones, no sólo por la izquierda, sino también por tendencias de centroderecha.¹³ No obstante, valga anotar que antes de la formación de Pachakutik, el grupo alrededor de Conejo en Otavalo estuvo vinculado al Partido Socialista. Dirigentes de la FICI han participado electoralmente por el PSE, como por ejemplo el expresidente de la federación, José María Cabascango, estuvo en el Concejo Municipal de Otavalo, electo por el Partido Socialista en el 1986,¹⁴ como nos recuerda Conejo: *«De izquierda o de derecha, ha habido presencia de participación indígena. Pero la organización como tal tenía una posición radical en el sentido de que la función judicial, por ejemplo, no representa, no cumple un rol y un papel imparcial, el Congreso Nacional no representa, es decir, toda la estructura del estado no representaba a la sociedad y por lo tanto [nuestro espacio] la desconocía. Pero en 1994 se emite una nueva ley de participación política electoral de los independientes y en ese momento aquí en Otavalo tomamos la opción de organizar un*

11. Asimismo, entre los años 40 y 60 la *Federación Ecuatoriana de Indios/FEI* estuvo presente en Imbabura, pero sin un mayor impacto. Korovkin, 1999: 10.

12. Recientemente la abreviación de la FICI ha cambiado de significado, hoy día representa la *Federación de los Pueblos Kichwa de la Sierra Norte del Ecuador*. Entre los afiliados kichwa-hablantes, la FICI se conoce como *CHI-JALLTA/ Chinchansuyu Jatun Ayllu Llacta Tantarij*.

13. Esa modalidad de participación política, bajo el auspicio de un partido político, se producía en aquel tiempo en que la separación entre la esfera social y la política tenían límites claros. Tanto así, que cualquier acción de una organización social podía ser leída desde el poder como «política» y, eso habilitaba la acción represiva de parte del gobierno de turno, porque estaba traspasando un límite.

14. Curiosamente, Mario Conejo fue jefe de campaña política de Cabascango en 1986 e igualmente trabajó como voluntario en la FICI entre 1984 y 1989. Luego, en el 1990, Conejo fue coordinador de la Escuela Nacional de Formación Política de la CONAIE.



movimiento político en Otavalo.¹⁵

Los vínculos históricos entre actores del movimiento indígena y los partidos de izquierda son un factor importante para la mejor comprensión de las alianzas políticas posteriores e, igualmente, se puede afirmar que estas conexiones históricas entre los actores posibilitaron las alianzas más recientes. Un aspecto casi ignorado en el análisis de la lucha indígena de los años 80, son las alianzas entre los indígenas y el movimiento sindical. En Imbabura los indígenas colaboraban con una cantidad de movimientos sociales de izquierda y mantuvieron alianzas estratégicas campesino-indígenas-sindicalistas, según el testimonio de A. Anrango: «Si, había un frente de alianzas entre sindicalistas e indígenas. Yo me acuerdo, por ejemplo, cuando yo era de la UNORCAC nos uníamos con el sindicato de trabajadores de la fábrica San Pedro de Otavalo y hacíamos juntos la lucha, o cuando íbamos a Quito hacíamos juntos la lucha, los campesinos con los sindicalistas... La FENOCIN ciertamente era una organización sindicalista, porque estábamos unidos a la CEDOC,¹⁶ ahora la CEDOCUT,¹⁷ donde había el grupo de los sindicalistas. La FENOCIN era el grupo de los indígenas y campesinos y ahí compartíamos. A veces ciertamente los sindicalistas querían dirigir las luchas, pero poco a poco la FENOCIN iba madurando políticamente hasta que con Pedro de la Cruz es que se separa del sindicalismo y empieza la lucha netamente como organización indígena. Es con Pedro de la Cruz».¹⁸

En resumen, la diferencia entre los dos cantones está relacionada a una representación indígena urbana en prácticamente todos los sectores de Otavalo, mientras que la lucha indígena y clasista en Cotacachi se ha integrado en la organización indígena campesina. Los factores mencionados son diferencias cruciales, particularmente lo es el carácter más urbano de la lucha indígena en Otavalo y las mejoras socioeconómicas graduales de los indígenas otavaleños, mientras que el caso de Cotacachi, con su perfil rural, ilustra una monopolización de la organización indígena campesina en la UNORCAC.¹⁹

15. Conejo, Otavalo, 12 de junio 2007.

16. Confederación Ecuatoriana de Obreros Católicos.

17. Confederación Ecuatoriana de Organizaciones Clasistas Unitarias de Trabajadores.

18. Alberto Anrango, Cotacachi, 7 de diciembre 2009.

19. En mi libro (Lalander, 2010 b), se puede leer más sobre el proceso histórico de lucha indígena en Cotacachi y Otavalo, especialmente en las entrevistas con Alberto Anrango, Blanca Chancoso y Germán Perugachi.

El movimiento indígena ecuatoriano

Para comprender mejor el proceso político más reciente del movimiento indígena en diferentes niveles político-territoriales, es importante volver a considerar el papel histórico de los indígenas, así como su crisis organizativa. El movimiento indígena ecuatoriano ha sido clasificado como el más fuerte del continente mirado desde la perspectiva de las bases sociales que lo sostienen,²⁰ siendo un actor político emergente reconocido como el más impactante del país desde 1990. Asimismo, hay investigadores que con razón enfatizan el papel que han cumplido los partidos indígenas en el campo de fortalecimiento de la democracia, que impulsan la inclusión de un grupo social y étnico tradicionalmente marginalizado, así como un modelo posiblemente más saludable de conexiones partido-sociedad y relaciones interétnicas (Van Cott, 2008; Zamosc, 2007).

Concordando con el distinguido sociólogo Jorge León, las relaciones étnicas ecuatorianas se han transformado dramáticamente desde los años 80. Los pueblos indígenas han vivido dinámicas sociales y culturales a través de una redefinición del criterio étnico, tanto a nivel individual como colectivo, a medida que se insertan en nuevos espacios de acción y de estilo de vida, tanto por su diferenciación social como por su movilidad social. A menudo este proceso está acompañado por migraciones internas e internacionales [especialmente en el caso de Otavalo]. Estos procesos conllevan, lógicamente, la búsqueda y la reformulación de la propia identidad del indígena (tanto del individuo como del grupo), asimismo, implican una renovación de las ideas de pertenencia y una redefinición de su posición en la sociedad y ante el mundo («el nosotros ante los demás»). Este proceso de transformación y transición generalmente incluye reinenciones de la historia y del significado de la etnicidad, lo que en el contexto de los cambios sociales se presenta

20. La politóloga Deborah Yashar (2005) argumenta que el movimiento indígena ecuatoriano, desde la perspectiva organizativa, es el movimiento indígena más fuerte del continente. Por supuesto, el libro de Yashar se publicó justamente antes de la victoria de Evo Morales en las elecciones presidenciales de Bolivia, pero lo que Yashar quiere mostrar es la fortaleza organizativa del movimiento indígena ecuatoriano y la existencia de una confederación indígena (la CONAIE) de cobertura nacional, con una fuerte base a nivel de las comunidades. Ver también: Van Cott, 2005; Zamosc, 2007. Para una crítica de esta interpretación de la fortaleza del movimiento indígena ecuatoriano, véase: Baud, 2007.

como una recreación de la propia identidad individual y colectiva (León Trujillo, 2001: 1).

A partir de la institucionalización política de la CONAIE, a mediados de los 1980s, los triunfos electorales municipales de Pachakutik a partir de 1996, hasta los aportes indígenas en los procesos constituyentes de 1997-98 y 2007-2008, han contribuido a un creciente reconocimiento político-social-cultural de la población indígena ecuatoriana.²¹ El movimiento indígena no solamente ha sido un actor político decisivo en temas de educación bilingüe, desarrollo rural y diseño institucional, sino también contribuyeron al derrocamiento de dos presidentes: Abdalá Bucaram en 1997 y Jamil Mahuad en el 2000.

En las elecciones presidenciales de 2002 el movimiento indígena se alió con el Partido Sociedad Patriótica/PSP liderado por el coronel y ex-golpista (o rebelde militar) Lucio Gutiérrez. Esta alianza duró poco y el movimiento indígena se convirtió en uno de los críticos opositores del gobierno. Gutiérrez se aprovechó del faccionalismo existente dentro de Pachakutik y el movimiento indígena para debilitarlo cooptando a algunos liderazgos; dicho faccionalismo se puede describir más ampliamente como una división entre la tendencia «*etnocentrista*» y la tendencia «*intercultural*».

A partir de la alianza pasajera con Gutiérrez y su Partido Sociedad Patriótica/PSP, el movimiento indígena ha experimentado una crisis política, social y de representación, sobre todo a nivel organizativo nacional (Ospina Peralta, 2009; Sánchez Parga, 2007; Lalander, 2010 b). Las organizaciones indígenas han experimentado rupturas a partir de entonces, e igualmente se han formado nuevas alianzas políticas. Esta tendencia se acentuó con los avances del Movimiento Alianza PAIS y la presidencia de Rafael Correa a partir de 2007, proyecto político que dividió aún más al movimiento político, como se verá a continuación, también en Otavalo y Cotacachi. Pachakutik y la CONAIE se colocaron en la línea de oposición al gobierno de Correa con la intención notoria de reagruparse y capitalizar, sobre todo, el descontento que ocasionaron las acciones gubernamentales para descorporativizar el poder. Sin embargo, la crisis

21. Fue recién, con la Constitución de 1998, que los indígenas ecuatorianos llegaron a ser considerados como ciudadanos reconocidos también por su nacionalidad indígena. El reconocimiento mayor de los pueblos indígenas se estableció más tarde, en la Constitución de 2008 que declara Ecuador como plurinacional e intercultural.



LEONOR, 64, INDÍGENA, OTAVALO



ROSA, 54, INDÍGENA, OTAVALO

interna del movimiento indígena ha contribuido al acercamiento de una cantidad considerable de ciudadanos indígenas, desilusionados de su liderazgo tradicional, a Movimiento PAIS que coyunturalmente recogió sus perspectivas.

La politización (y partidización) de la CONAIE contribuyó a la acentuación de las contradicciones internas por la creación de estructuras y relaciones organizativas complejas entre el movimiento social y el movimiento político (García Serrano, 2005; Zamosc, 2007; Van Cott, 2005). El movimiento político se define y se condiciona por el sistema político partidista e incluso está controlado por estructuras oligárquicas de poder. Por su parte, el movimiento social está condicionado por un proyecto político histórico relacionado a temas de identidad como pueblos indígenas. El economista Pablo Dávalos ha colaborado con el movimiento indígena ecuatoriano desde su adolescencia y ha escrito ampliamente sobre el tema; en un artículo publicado en el 2005, resume su interpretación de la compleja relación entre CONAIE y Pachakutik, así como los desafíos del movimiento político: *«La relación entre la CONAIE, que es el sujeto político, con el movimiento Pachakutik, que es su instrumento para actuar en el sistema de representación política, es una relación compleja, porque se añaden las particularidades propias del sistema político en el Ecuador. En efecto, se trata de un sistema basado en los partidos políticos y una clase política profundamente imbricada con el poder económico. El sistema de representación está construido de tal manera que son los partidos más grandes, es decir aquellos que mayores recursos cuentan, los que finalmente tienen más poder. Transformar ese sistema desde dentro es una tarea para Sísifo, porque está construido de tal manera que a su interior son frecuentes las prácticas clientelares, patrimoniales, corporativas. No existe, dentro del sistema de representación, un libre juego de oportunidades entre los diferentes partidos políticos, y éstos siempre son controlados por una elite que generalmente es también la elite económica»*.(Dávalos, 2005: 19).

En la práctica, se manifiestan una serie de desafíos relacionados a estas complejidades, por ejemplo, en el riesgo de que las autoridades elegidas por Pachakutik pongan sus objetivos individuales por encima de las reivindicaciones colectivas, o, cuando el dirigente político indígena se ve obligado a recoger también las expectativas de la población no

indígena y a considerar sus demandas y prioridades. Desde la perspectiva étnico-cultural-política ecuatoriana, el «dilema intercultural» nace en el carácter formalmente intercultural y pluriétnico de Pachakutik (el «partido indígena»), con alianzas con otros grupos sociopolíticos, mientras que la CONAIE es una organización pluricultural exclusivamente indígena. Es decir, hay una marcada diferencia entre el movimiento político y el movimiento social (Lalander, 2010 b). Luis Maldonado²² llama la atención sobre la flexibilidad que caracteriza al movimiento político, así como sus desafíos y posibles debilidades: «Por eso es que la representación de Pachakutik primero no es de un programa político, sino de una alianza de diferentes sectores sociales, que lo que se plantea es dar una alternativa política, electoral al país, frente a una coyuntura. Luego es que se va pensando cuál es su doctrina, su propuesta política de largo plazo etc., etc. Y creo que no hemos logrado construir líneas claras en ese aspecto. Las alianzas han sido siempre complicadas, difíciles».²³

Regresando al contexto de crisis del movimiento indígena, el expresidente de la CONAIE, Luis Macas, uno de los máximos pensadores del movimiento indígena, decía autocríticamente en el 2004 que se había abierto una brecha que iba creciendo entre los niveles local y nacional, que la organización estaba infectada por el populismo, que, a partir de 1996, y perdía la identificación con las bases del movimiento: «Definitivamente ha habido una pasividad increíble, por ejemplo, en la dirigencia de la CONAIE, en estos últimos tiempos, no ha habido una orientación, una dirección política, ideológica, de parte de la dirigencia nacional. En este sentido, [esto] obviamente confunde a las bases, crea un desconcierto, una desorientación en las bases, lo que sucede arriba incide abajo naturalmente... No existe un ejercicio de liderazgo colectivo, como [los dirigentes] se van individualizando cada vez más, nuestras formas de percibir a nuestra organización también están afectadas. En las décadas de los 70 y 80 es que hubo ese ejercicio colectivo de la dirigencia, el liderazgo es colectivo desde nuestra visión, la lógica indígena, la lógica de nuestras comunidades es que siempre la dirección, siempre ha sido colectiva, no es de un individuo como tratan de

22. Luis Maldonado es, junto a Luis Macas, otro de los intelectuales principales del movimiento indígena ecuatoriano. Fue Ministro de Bienestar Social en el gobierno interino de Gustavo Noboa (2000-2003). Curiosamente, Luis Maldonado es de Otavalo y es primo del alcalde Mario Conejo Maldonado.

23. Maldonado, Ibarra, 7 de julio 2007.

decir dentro del marco de esa bendita democracia» (Macas entrevistado en: Periódico Rikcharishun, 2004).

Los Indios al poder. Cotacachi: Democracia deliberativa intercultural y una rara alianza indígena

«¡No CONAIE! ¡No somos CONAIE! En Cotacachi somos FENOCIN. El alcalde puede ser de la CONAIE, él ha trabajado en la CONAIE, según como nos dice. Sin embargo, por querer que un indígena esté en el poder se ha propuesto. (...) Creemos ser, somos Pachakutik así que si encargamos a una persona que encabece una cosa. Nosotros somos Pachakutik, estamos en todos los pasos posibles, o sea, más que todo el alcalde es Pachakutik, por eso en Cotacachi es algo especial que nosotros como organización somos FENOCIN. Pero, como movimiento político hemos entrado como Pachakutik».²⁴

En 1996 el economista Auki Tituaña Males llegó al poder municipal de Cotacachi por una alianza entre la organización campesina indígena de Cotacachi -la UNORCAC- y Pachakutik. Su labor ha sido reconocida con múltiples premios nacionales e internacionales por sus procesos de democracia participativa, descentralización, municipio transparente, mecanismos de inclusión de las mujeres indígenas, lucha contra el analfabetismo, cantón ecológico, etc. Igualmente, Tituaña se destacó como un campeón en la atracción de organismos internacionales de cooperación para invertir en el desarrollo local. Indudablemente, Tituaña contribuyó fuertemente para colocar al pueblo de Cotacachi en los mapas internacionales, especialmente entre académicos y organizaciones de cooperación internacional. La politóloga Donna Lee Van Cott se refiere al caso de Tituaña en Cotacachi como el ejemplo más notable de un alcalde indígena exitoso y duradero de la América del Sur (Van Cott, 2008: 81-82).

Históricamente, varios investigadores consideran que el fortalecimiento indígena en el cantón Cotacachi es el resultado de dos procesos organizativos. Primero, el proceso de la Federación Ecuatoriana de Indios - FEI, fundada en 1944, que trabajaba en diferentes partes de Ecuador para impulsar la transformación de la estructura agraria latifundista y de las relaciones de sujeción serviles que la sustentaban, y fortalecer

24. Fueres, Cotacachi, 4 de julio 2007.

a los campesinos indígenas en sus relaciones hacia la Iglesia Católica. Segundo, el proceso que impulsó la UNORCAC en el cantón desde su fundación. Según Fernando Guerrero, el triunfo de Tituaña en 1996 no fue casual, sino más bien el resultado de una presencia histórica fuerte de la población indígena a nivel local y, al mismo tiempo, la maduración del movimiento indígena a nivel nacional y cantonal, particularmente a partir del final de los años 70 (Guerrero, 1998: 1-2).

Magdalena Fueres, exvicepresidenta de la UNORCAC y líder de las mujeres indígenas rurales, puntualiza la particularidad política del caso de Cotacachi. Según ella, la principal confederación indígena, CONAIE, en la cual militaba el alcalde Tituaña, no tiene presencia organizativa en el cantón, pero la mayoría de los militantes de la UNORCAC -que pertenece a FENOCIN- se identificó con los planteamientos del movimiento Pachakutik. Electoralmente, fue por propuesta de la UNORCAC que se concretó la alianza con Tituaña. En la UNORCAC argumentaban que tendrían mejores posibilidades de triunfar con un candidato indígena que no fuera miembro de la organización y que tuviera una imagen de intelectual, educado y reconocido por sus labores dentro de la CONAIE (Lalander, 2007).

De hecho, la UNORCAC ya tenía un candidato propio para las elecciones de 1996, Segundo Andrango, pero en la organización decidieron aliarse con Pachakutik para candidatizar a Tituaña. Otra particularidad, considerando el carácter rural de la UNORCAC, es que Tituaña no es un indígena rural, sino de la zona urbana. En palabras de Tituaña se puede comprender mejor la situación del momento en términos de una alianza más abierta y flexible entre las organizaciones. Asimismo, subraya el aspecto de la pluri- e interculturalidad y la flexibilidad política de Pachakutik para explicar el triunfo en Cotacachi: *«En el caso de Cotacachi hay una particularidad, el movimiento indígena municipal, cantonal, no pertenece a la CONAIE, pertenece a la FENOCIN. Sin embargo, hay una suerte de construcción entre el movimiento indígena a nivel nacional y la construcción del movimiento político que es Pachakutik, con una participación de varios actores sociales y no solo indígenas, sino mestizos, urbanizados, y se construyó la plataforma de Pachakutik aquí en Cotacachi»*.²⁵

25. Tituaña, Cotacachi, 26 de junio 2007.



WASHINGTON, 63, INDÍGENA, OTAVALO

La UNORCAC y Pachakutik-CONAIE claramente tenían objetivos y preocupaciones comunes. La configuración y simbología étnicas siempre han sido esenciales para la UNORCAC, un hecho que a veces se ignora en los estudios comparativos sobre las organizaciones indígenas ecuatorianas. La plataforma social de la UNORCAC, en la cual se contemplan los aspectos de identidad y la agenda política, sería crucial para la victoria de Pachakutik con la figura de Tituaña. El perfil de su persona fue un argumento importante que se esgrimió en las conversaciones con Tituaña para concretar la alianza entre la CONAIE-Pachakutik y la UNORCAC-FENOCIN: «*Sí, posiblemente sea yo el eje articulador, pero no hay un documento firmado, un acuerdo. Hay coincidencias, pero hay más voluntad de trabajo entre CONAIE, UNORCAC, FENOCIN, más bien nos une... Hay una sumatoria espontánea de ciudadanas y ciudadanos, hay independientes que no están en ningún partido que creyeron en la propuesta de ahí a nivel urbano. Es mi figura que une los esfuerzos, de igual forma como es propio a nivel rural tropical, también se suma a nuestra propuesta y obviamente las comunidades indígenas desde la UNORCAC han resuelto respaldar mi tesis, mi propuesta*».²⁶

En 1996, el discurso de Tituaña contribuyó fuertemente a su elección, así como la atmósfera política nacional de la época y la simpatía popular y mediática por las causas del movimiento indígena.²⁷ Además, había un descontento casi general con el alcalde anterior (Carlos Ubidia). Luis Román Chávez, un artesano de cuero socialista, mestizo y urbano, resume su impresión de la llegada de Auki Tituaña al poder local: «*El [Auki] viene como una figura de afuera y capitaliza el descontento de 12 años de un alcalde malo que tuvimos aquí, el tío de Peter [Ubidia]... Entonces el discurso de él [Auki] era el discurso de la participación ciudadana, discurso del presupuesto participativo, de redistribución de las rentas, darles más posibilidades a las parroquias. Era un discurso nuevo, o sea fresco, en relación al partido de Abdalá Bucaram, el PRE [Partido Roldocista Ecuatoriano], que tenía aquí sus clientes, sus cosas de corrupción. Todas esas cuestiones. Entonces él fue conocido pocos meses [antes de las elecciones] y la gente rapidísimo acogió bien. Eso sucedió en ese momento cuando los sectores*

indígenas empezaron a abandonar al socialismo, empezaron abandonar a nosotros, o sea por el discurso un poco racista, indígena. Entonces empezamos la campaña electoral y Auki iba cogiendo casi todos los edictos y ganó muy facilito... La gente mestiza le vio, que era economista, que tenía preparación, que tenía un buen discurso. Entonces, él subió muy rápido».²⁸

Al considerar el proceso político de Cotacachi desde 1996, es ineludible mencionar a la *Asamblea de Unidad Cantonal de Cotacachi/AUCC*, como el eje institucional del proyecto democrático y representativo de Tituaña. Solo un mes después de la primera posesión de Tituaña como alcalde, se estableció esta asamblea con los objetivos de la capacitación y el fortalecimiento de los ciudadanos, el mejoramiento de las condiciones de vida y el acceso a la participación política.²⁹ Tituaña consideraba en 2007 que la AUCC fue un aliado directo clave de su gestión como alcalde: «*La asamblea para nosotros es una representación muy grande y que junto al municipio intentamos consensuar, de manera participativa. Y además gestionamos recursos de forma conjunta, es un apoyo mutuo. El municipio como institución cuenta con recursos que por ley viene cada año, pero la organización de la sociedad civil ha podido acceder a recursos que no estaban considerados en la transferencia de los fondos del Estado. Por eso hablamos de concertación, planificación del desarrollo local y de la democracia participativa, son aliados directos. Son quienes apoyan en la elaboración de las ordenanzas, apoyan en la toma de decisión de los puestos, apoyan impulsar procesos sociales, como la salud, la alfabetización, el cuidado de bosques, del agua. Entonces son actores aliados claves dentro del proceso de desarrollo participativo*».³⁰

Otavalo 1996

También en Otavalo el movimiento indígena se fortaleció en la primera parte de los años 90. Ya en 1994, con los avances del movimiento indígena a nivel nacional y el creciente reconocimiento de los indígenas en la sociedad, Mario Conejo preveía que los indios controlarían el po-

26. Tituaña, Cotacachi, 26 de junio 2007.

27. Entrevistas con: Luis Román Chávez y Peter Ubidia, Cotacachi, 4 de junio 2007.

28. Román Chávez, Cotacachi, 4 de junio 2007.

29. Para una presentación más detallada de la AUCC, véase: Asamblea de Unidad Cantonal de Cotacachi, 2002; Cameron, 2010; Ospina Peralta et.al., 2006.

30. Tituaña, Cotacachi, 26 de junio 2007.

der político de Otavalo dentro de diez años (Meisch, 2002: 206). Desde el inicio, el carácter local del proyecto político de Conejo fue fundamental, así como la bandera de la interculturalidad y la lucha contra el racismo: «Aquí estábamos vinculados a muchos procesos dentro de la ciudad y de nuestro cantón. En mi caso personal he estado vinculado al sector artesanal, a las actividades culturales, sociales, políticas. Pero, en ese grupo diverso de jóvenes en esa época, optamos en el marco de la ley de participación de los independientes, formar un movimiento político independiente en Otavalo. En 1995, en el mes de abril, formamos el Movimiento de Unidad Pluricultural Otavalo -el MUPO- y el Pachakutik se conforma a finales de 1995. Nosotros en Otavalo nos adscribimos al proceso de Pachakutik porque, en la práctica, teníamos muchas cosas en común, más o menos los mismos principios, las mismas aspiraciones como un espacio amplio democrático etc.(...) En una asamblea se decidió entre Luis Maldonado y mi persona, y en esa asamblea me seleccionaron a mí como candidato y fue [una campaña] exitosa porque, para una primera vez, en una sociedad bastante compleja como la otavaleña, perdimos las elecciones pero con la diferencia de 800 votos frente al primero [candidato]. El segundo quedó con unos 500 votos de diferencia. Eso nos dejó un aire de victoria porque nosotros habíamos podido trabajar en una campaña electoral, por lo tanto, el resultado fue muy positivo».³¹

Hay que señalar que el MUPO no existió por mucho tiempo y tampoco era muy visible como movimiento político, coincidiendo en ello con las palabras de Carmen Yamberla, expresidenta de la FICI por tres períodos.³² Pero, se debe destacar que se trataba de un proyecto político de alianza intercultural en Otavalo que existía antes de la formación de Pachakutik. Conejo fue cofundador de Pachakutik a nivel provincial de Imbabura. Luego de la formación de Pachakutik en 1995, Conejo fue lanzado como candidato a alcalde en 1996 y, a pesar de no triunfar, sintieron un aire de victoria en el apoyo electoral que el movimiento obtuvo. La promotora cultural Gloria Rengifo, una de las personalidades no indígenas que participó tanto en el MUPO, como en Pachakutik (y más tarde en *Minga Intercultural*), resume en retrospectiva, el escenario de transformación político-cultural que se daba cuando nació Pachakutik:

«Bueno, siendo yo una fundadora de Pachakutik, quiero decir que nuestro movimiento, el MUPO, nace con una clarísima conciencia de que ya era el momento más importante para que los indios llegaran al poder. Y desde luego el grupo de mestizos que estábamos dentro de ese proceso lo habíamos aceptado como tal. Al contrario, para nosotros, la responsabilidad fundamental e histórica era que llegó el momento en que los sectores indígenas tengan una gran posibilidad de llegar al poder político y que lo hagan lógicamente con una unidad política con otros sectores negros, sectores mestizos. Así nace el Pachakutik».³³

2000: ¿Ahora hay dos gobiernos indígenas en Imbabura?

Auki Tituaña fue reelecto como alcalde en el año 2000, con el 78,03% de los votos, que era más del doble de lo que obtuvo en 1996. El resultado indica claramente un reconocimiento a su labor y creciente apoyo electoral de los mestizos cotacacheños (Consejo Nacional Electoral).³⁴ El tratamiento de Tituaña a los desafíos que presenta la interculturalidad tuvo mucho que ver con la creciente aprobación de Tituaña entre los sectores urbanos no indígenas. Se puede mencionar que, cuando Tituaña fue electo la primera vez en 1996, los funcionarios municipales blanco-mestizos temían ser despedidos de sus puestos laborales, pero esto no se concretó, y, al observarse los avances en la administración municipal, la popularidad del alcalde indígena creció entre estos ciudadanos urbanos. Aún más, Tituaña animó a los vecinos urbanos para que se organizaran y en 1998 se creó la Federación de Barrios Urbanos. En la elección del 2000, todos los presidentes barriales apoyaron a Tituaña.³⁵

En Otavalo, Mario Conejo Maldonado, sociólogo e hijo de comerciantes artesanales, fue electo por Pachakutik como primer alcalde indígena en el año 2000. La victoria de Auki Tituaña en 1996 y la creciente aprobación de su administración en Cotacachi contribuyeron a la atmósfera en Otavalo y los indígenas y no indígenas alrededor de Pachakutik comenzaron a sentir que sí era posible ganar la alcaldía. Luís

33. Rengifo, Otavalo, 22 de julio 2009.

34. En este momento la autoridad electoral se llamaba el Tribunal Supremo Electoral.

35. Conversaciones con una cantidad de vecinos y funcionarios urbanos blanco-mestizos en Cotacachi, 2007-2009. Ver también: Van Cott, 2008: 140-142.

31. Conejo, Otavalo, 12 de junio 2007.

32. Yamberla, Otavalo, 4 de enero 2008.



MATILDE, 36, INDÍGENA, PEGUCHE

Ernesto Campo Otavalo, simpatizante indígena de Pachakutik, recuerda el triunfo del año 2000: *«En el año 2000, cuando Mario Conejo ganó, existía una euforia, había un acontecimiento único de la época en el que mayores adultos, niños dijeron hay que rescatar con este protagonismo político. Entonces en aquella época, sin condicionamientos, no hubo prebendas, no hubo ninguna clase de coimas para organizar a la gente, había una euforia, amor, como una fiesta. Todo el mundo se dijo: «Pachakutik, ahora nos toca al pueblo, afuera de los que siempre gobernaban». Entonces ahí esa euforia era histórica. Me acuerdo cuando se hacía caravana existían unos 300 vehículos de unas 3000 personas. Bueno, era una caravana increíble, los partidos políticos no tuvieron opción para retarles, se avizoraba un triunfo abrumador, lo que se esperaba se suscitó».*³⁶

Para Conejo y su administración se convirtió en una prioridad la generación de confianza entre los ciudadanos y la Alcaldía. Su administración decidió revitalizar el proceso participativo en la reformulación del Plan Estratégico de Otavalo, formulado por la Asociación de Municipalidades del Ecuador (AME) en 1998 y 1999. Además, Conejo profundizó y amplió el plan para involucrar y coordinar el Proyecto Diálogo 21 del PNUD (Programa de las Naciones Unidas de Desarrollo), con la participación de grupos de ciudadanos indígenas, blancos y mestizos, líderes de sectores sociales, y con actividades desarrolladas en mesas temáticas y la colaboración técnica y financiera en la fase inicial. El Plan Estratégico se dividió en dos sub-estrategias, el Plan de Vida Otavalo, implementado desde arriba, y los Talleres de Vecinos, que incluía la capacitación desde abajo. Varios planes de desarrollo emergieron rápidamente como resultado de las mesas temáticas. En cada plan, técnicos visionarios de la región jugaron papeles protagónicos, en colaboración permanente con los ciudadanos involucrados y el Gobierno Municipal. En el 2002 se podía leer en *El Comercio* sobre estos avances: *«Otavalo es la única ciudad del país que busca mejorar las relaciones interculturales de sus habitantes como una política de desarrollo. Según el Plan de Vida, eje de la gestión local, la convivencia equilibrada entre mestizos e indígenas es el principal desafío»* (*El Comercio*, 1/6/2002).

36. Luis Ernesto Campo Otavalo, Otavalo, 2 de junio 2007.

El municipio aplicó la participación ciudadana en los procesos de toma de decisiones como estrategia para combatir el clientelismo y el paternalismo en la contribución económica e implementación de proyectos de desarrollo. Se adoptó la transparencia como principio en el manejo de contratos públicos con empresarios y arquitectos. Un pilar fundamental de desarrollo fue la fórmula del 60/40, que consistía en el aporte económico mutuo de los vecinos y el gobierno local; los vecinos urbanos contribuían con el 60% del costo de cada obra de prioridad y el municipio cumplía con el 40% restante. En las zonas rurales, los vecinos contribuían con el 25% del costo y el gobierno municipal con el 75%. Según Conejo, el modelo 60/40 alimenta un sentido de corresponsabilidad en los ciudadanos y, al mismo tiempo, se fortaleció la legitimidad del Municipio.³⁷ Como un reconocimiento de estos esfuerzos de integración étnico-social, Otavalo fue declarada Capital Intercultural de Ecuador por el Congreso de la República en octubre de 2003. Luego de tres años de funcionamiento del gobierno local de Conejo, el antropólogo ecuatoriano José Echeverría Almeida concluía lo siguiente: «*El término [de interculturalidad] no solo hay que verlo como concepto académico o como fenómeno antropológico. La interculturalidad hay que vivirla. A nivel general se notan cambios en Otavalo. Se han limado asperezas de parte de los mestizos e indígenas. Luego vino una etapa de etnocentrismo dirigido a valorar más lo indígena. Era una suerte de reconciliación... Yo creo que estamos entrando en un proceso de caminar juntos y de respeto mutuo, valorando lo bueno de cada grupo*». (*El Comercio*, 24/11/2003).

No obstante, hay diferentes opiniones dentro del movimiento indígena respecto al modelo 60/40 en Otavalo que, según estas voces, favorecería más que todo los sectores privilegiados de la sociedad, no funcionaría en las zonas más pobres y rurales (Lalander, 2008),³⁸ a pesar de que en las áreas rurales los vecinos aportaron apenas el 25% del costo y el municipio pone el restante 75%, porque toma en consideración la desventaja de sus condiciones socioeconómicas.

Asimismo, una división interna del movimiento indígena local emergió efectivamente durante la campaña electoral del 2000, en la

fase de selección de candidato por Pachakutik para la alcaldía. Por un lado, incidió la presencia de la Iglesia Evangélica en Otavalo, que se ha expresado políticamente a través del movimiento político de indígenas evangélicos *Amauta Jatari*, que inicialmente era uno de los rivales más fuertes de Pachakutik en la elección para la alcaldía; pero, esa rivalidad evolucionó favorablemente, Amauta Jatari y Pachakutik se unieron para seleccionar un candidato único, bajo la supervisión y autoridad de sus respectivos movimientos políticos y de una comisión de evaluación³⁹ Por otro lado, emergió un conjunto de problemas, relacionadas con perspectivas e intereses dentro del propio Pachakutik, en la pugna que se dio en la preselección de candidatos a la Alcaldía entre Mario Conejo y Carmen Yamberla, presidenta de la FICI. A pesar de la resistencia de importantes voceros de Pachakutik y CONAIE a nivel nacional y provincial, que no alcanzaron la mayoría, Conejo fue seleccionado como precandidato de la alianza indígena (Lalander, 2010 b: 235-250).

Carmen Yamberla tenía el apoyo de algunos dirigentes de CONAIE y de Pachakutik a nivel nacional (como la dirigente Nina Pacari) y también de Auki Tituaña.⁴⁰ Desde este ángulo se puede percibir un intento por parte de algunos sectores en ambas organizaciones de pesar en el proceso a favor de Yamberla, aunque sin valorar el proceso social y las condiciones del escenario local que situaba a Conejo como la mejor opción en Otavalo. Al proclamar Pachakutik la candidatura oficial de Conejo, Yamberla salió del movimiento y participó en las elecciones con una agrupación temporal llamada Valle del Amanecer. El resultado final de las elecciones proclamó el triunfo de Conejo con el 45,95 % de los votos, mientras que Yamberla terminó en el tercer lugar con un respaldo del 16,51% (Consejo Nacional Electoral).

Yamberla había participado como líder en recientes levantamientos indígenas con un discurso caracterizado más por la confrontación de «*nosotros-contraellos*». Como concluye Edison Hurtado, los ciudadanos consideraban a Yamberla como «*demasiado indígena*» mientras que veían a Conejo como un indio urbano «*más civilizado*» (Hurtado, 2002: 8-9).

39. En la comisión estuvieron Auki Tituaña, el fotógrafo Juan Anhalzer, Humberto Rosero de la editora Abya-Yala, Ruth Peñafiel de la CONAIE y Luis de la Torre del PRODEPINE. Más observaciones analíticas de este proceso se pueden conseguir en Lalander, 2010 b.

40. Entre otros, Nina Pacari, influyente líder de la CONAIE y Auki Tituaña (véase: Lalander, 2010b: 235-245).

37. Conejo, Otavalo, 9 de diciembre, 2004; Lalander, 2005.

38. Para un análisis crítico del primer año y medio del proceso participativo en Otavalo, véase: Hurtado, 2002.

Yamberla, por su parte, sugiere que varios factores se conjugaron en su pérdida electoral: el hecho de ser mujer, pobre, sin título universitario y representante de las zonas rurales, haber participado con una agrupación temporal que hizo campaña pobremente y sin suficiente tiempo para llegar a la gente, y las denuncias en contra de su candidatura de parte de la Iglesia evangélica y el movimiento político Amauta de los indígenas evangélicos que apoyaron a Conejo.⁴¹ Valga mencionar que, luego, Yamberla regresó a Pachakutik.

No fue solamente con la FICI que el alcalde Conejo tuvo diferendos en su primer año. Un aliado clave de Conejo en el 2000 fue la *Unión de Artesanos Indígenas del Mercado Centenario de Otavalo-UNAIMCO*; sin embargo, los dirigentes de la UNAIMCO se desilusionaron de la administración, afirmando que no se enfocaba en los indígenas como debía, y decidieron retirar su apoyo a Conejo en el 2001 (Collaredo-Mansfeld, 2007). No obstante, hay variadas opiniones entre los comerciantes de artesanía y todos no están afiliados a la UNAIMCO. Luis Cáceres es Kichwa-Otavalo y comerciante, artesano y educador bilingüe. En 2008 reflexionó lo siguiente: «*El triunfo de Mario Conejo no es un triunfo necesariamente de los indígenas. Tal vez Mario Conejo aglutinó el sector indígena y el sector blanco-mestizo. Porque veo en el compañero Mario Conejo un tipo más identificado con los dos sectores. Yo creo que realmente si pensamos en el largo plazo, no podemos pensar simplemente en la población indígena. Eso significaría ser muy sectarista, es decir, hacer las mismas prácticas que hicieron [las élites blanco-mestizas] hace muchos años. Y eso pienso, si pensamos en largo plazo, no nos conviene. Entonces creo que, si Mario Conejo llegó, es por tener una mentalidad más abierta, por ser un hombre más intercultural.*»⁴²

Cotacachi 2004: Reelección, tensiones y rupturas

En las elecciones de 2004, Auki Tituaña obtuvo el 55,49 % de los votos, es decir una declinación relativa en comparación con la contienda electoral del 2000, cuando tuvo casi un 80 % de los votos. Al considerar

41. Yamberla, Otavalo, 11 de junio 2007.

42. Luis Cáceres, Otavalo, 19 de enero 2008.





MARTA, 50, INDÍGENA, OTAVALO

la nueva estructura institucional y representativa, se vuelve evidente que el funcionamiento de la Asamblea de Unidad Cantonal de Cotacachi/AUCC afectó a la UNORCAC y a su relación con el gobierno municipal e, igualmente, se puede colegir que hubo mayor competencia por la representación popular debido a que en la asamblea, la UNORCAC es uno de varios actores sociales que participan en ella conforme al modelo de participación y representación social.

La asamblea afectó también el funcionamiento del concejo municipal, las percepciones comunes indican que la asamblea demostró ser más dinámica y protagónica que el concejo. En este contexto, vale subrayar que el mismo alcalde se dedicó más a la colaboración con la Asamblea, e, incluso, aprovechó su vinculación organizativa y participativa con la AUCC para legitimar las decisiones que hubieran podido tener más resistencia en el concejo municipal, lo cual demuestra que sí se debilitó el concejo debido a la relación entre la asamblea y el alcalde. Las opiniones sobre el impacto de la presencia de Tituaña en el gobierno local están divididas entre los actores, tanto en el gobierno municipal, en la UNORCAC y en otros actores locales. Algunos actores locales opinan que la UNORCAC se debilitó por la influencia política de Auki Tituaña desde 1996, mientras que otros juzgan lo contrario.

A continuación, se exponen algunas observaciones de algunos actores políticos locales al respecto, todos ellos entrevistados a mediados de 2007. Segundo Andrango, cofundador de la UNORCAC, se muestra crítico frente a los cambios políticos y estructurales post-1996 y sus implicaciones para la relativa autonomía de la UNORCAC. Para él, esta organización se debilitó, porque Auki Tituaña tendría como prioridad posicionarse en el contexto nacional como potencial candidato a la Presidencia de la República⁴³ y, en consecuencia, no serían de su interés precisamente las demandas de las organizaciones aunque dijera que trabaja por la participación de los diversos actores de Cotacachi; además, él habría nutrido diferencias entre la dirigencia y las bases de la UNORCAC, jugando con apoyos a los dirigentes y a sus familias y burocratizándolos, lo que habría minado preocupantemente la cohesión de

43. Auki Tituaña se ha lanzado dos veces como candidato en las elecciones presidenciales, pero las directivas nacionales de CONAIE y Pachakutik se resistieron a sus candidaturas que no se concretaron.

la organización.⁴⁴ Magdalena Fueres, por su parte, arguye que no sólo la UNORCAC, sino también otras organizaciones sociales se beneficiaron y fortalecieron a través del proceso participativo iniciado en 1996: «Yo creo que hemos fortalecido. Porque se han creado más organizaciones, no tanto en el medio rural, siempre hemos trabajado en forma colectiva, así por ejemplo en la parte urbana no existía grupo de mujeres. En la zona de Intag existían grupitos de comunidades, pero como una coordinadora de la zona de Intag. Se ha creado una organización de los jóvenes, hay coordinadora de jóvenes de Intag, de Andinos y otros. Entonces al menos de mi parte se ha fortalecido la organización, la participación y el interés de unirse».⁴⁵

Al haber más organizaciones, la UNORCAC ya no es actualmente la única organización que representa y lucha por los derechos de los ciudadanos campesinos e indígenas. Para Fueres, sin embargo, la presencia de más actores no implica debilitamiento alguno para la UNORCAC: «Pienso que no, la organización UNORCAC tiene clarito su territorio. Y también como la Asamblea Cantonal tiene claro su territorio, entonces aquí es más diálogo, coordinación y espacio que les corresponde, y eso es lo que se ha hecho hasta ahora. Por ejemplo, cuando se va a invitar a una zona que no es de ellos, siempre se está en coordinación en forma conjunta. Siempre se va respetando las estructuras que existen, por ejemplo, ahora se ha creado la coordinadora cantonal de mujeres. Entonces, por ejemplo, como decía que no existía una coordinadora urbana de mujeres, en ese proceso se ha creado la coordinadora en la parte urbana. Los barrios existían como barrios y no como una territorialidad. Y lo que se ha hecho, en cada barrio que tiene su representante. Luego se va creando la federación de barrios, o sea, se va armando desde abajo la estructura hacia arriba para que ellos sean nuestras voces al trabajo, a la participación».⁴⁶

Auki Tituaña reconoce la existencia de conflictos, especialmente con la directiva de la UNORCAC y describe su estilo de liderazgo en términos de contacto directo con las bases de la UNORCAC. Efectivamente, la UNORCAC fue el principal aliado del gobierno local y, en cuanto al apoyo de la base a la UNORCAC y al alcalde, según las conclusiones de un equipo de investigación dirigido por Pablo Ospina en el 2006, se

puede constatar, en general, un alto nivel de confianza, tanto en la unión campesina como en el gobierno municipal, por parte de los ciudadanos indígenas rurales. No obstante, algunos dirigentes de la UNORCAC tienden a tener una posición más distanciada con el proyecto de Tituaña (Ospina Peralta et. al., 2006: 75-77). Al mismo tiempo, como se ha destacado anteriormente, otros dirigentes de la UNORCAC, como Magdalena Fueres, sí han mostrado apoyo político y aprobación al alcalde, posiciones que indican hacia una división relativa dentro de la organización campesina. Según la interpretación de Luciano Martínez «la UNORCAC no tiene una relación óptima con el alcalde indígena, en la medida en que la actividad del municipio no se concentra en el medio rural» (Martínez Valle, 2006: 127).⁴⁷

En una de las comunidades indígenas rurales donde Auki Tituaña ha tenido su más fuerte apoyo, La Calera, un emprendedor de turismo comunitario y activista Kichwa joven, Luis Guevara, clarifica su perspectiva sobre el asunto: «Si, [ha cambiado] mucho, mucho, mucho. Con los mestizos casi que no había ayuda para los pueblos alrededor de Cotacachi. Pero con la entrada del indígena actual, con los casi doce años que ha estado Auki, ha ayudado mucho a la gente de diferentes pueblos, más que todo al pueblo de La Calera, porque él es como parte de La Calera. Se ha desarrollado muchísimo La Calera, gracias a él. Con la ayuda de él hemos logrado tener alcantarillado, más energía eléctrica, agua, y con algunas gestiones, teléfono, y muchas cosas más... Pero igual, primero vamos nosotros con el presidente del pueblo, de la comunidad... y primero vamos donde el Auki Tituaña... Con la ayuda de él se puede hacer muchas cosas».⁴⁸

Las palabras de Guevara ejemplifican la imagen que tiene Tituaña a nivel de las comunidades. Es decir, en comunidades rurales como La Calera, sí hay mucha aprobación y confianza en el alcalde. Incluso, se puede percibir en las comunidades cierto grado de personalismo populista (o mesianismo como algunos analistas prefieren) hacia el alcalde Tituaña. Por cierto, hay un considerable grado de personalismo en el liderazgo de Tituaña y en su relación directa con las comunidades indíge-

44. Segundo Andrago, Cotacachi, 16 de junio 2007.

45. Magdalena Fueres, Cotacachi, 4 de Julio 2007.

46. Magdalena Fueres, Cotacachi, 4 de Julio 2007.

47. No obstante, según las cifras presupuestarias del Municipio de Cotacachi (sin fecha, datos consultados en 2007), un 51,94 % de los recursos estaban destinados a la zona urbana, mientras que la zona Andina recibía un 24,38 % y la zona del Intag un 23,68 %.

48. Luis Guevara, Cotacachi, 4 de julio 2007.

nas, pero, al mismo tiempo, dentro del esquema de una democracia local participativa. Desde la cosmovisión Kichwa-andina, Tituaña reflejaría la integración del *pushak*, como autoridad electa que guía y lidera, y el *kunak*, la autoridad moral por su experiencia, considerando el respeto y el reconocimiento que logró en una gran cantidad de vecinos indígenas.

No obstante, la fortaleza organizativa de la UNORCAC en las comunidades indígenas fue el armazón político de Tituaña desde 1996. Pero, en el 2007 comenzaron a recalentarse las relaciones entre la UNORCAC y el municipio y al mismo tiempo emergió una nueva generación de líderes del movimiento indígena-campesino en Cotacachi. Desde 2007, Rumiñahui Anrango (hijo de Alberto Anrango) fue el presidente de la UNORCAC y, desde el 2008, Luis Andrango (hijo de Segundo Andrango) fue presidente de la FENOCIN a nivel nacional, lo que asimismo ilustra la fortaleza del liderazgo del pequeño cantón de Cotacachi en la organización campesina, e igualmente de la familia Anrango.⁴⁹ La ruptura final entre Tituaña y Pachakutuk-Cotacachi por su lado, y la UNORCAC y la Asamblea de Unidad Cantonal, por otro lado, ocurrió en 2007 durante el proceso constituyente (fase de preparación de la Constitución de 2008), y, también, como consecuencia de la creciente popularidad de Rafael Correa.⁵⁰

Otavalo 2004: ¿entre la interculturalidad y el etnocentrismo?

En las elecciones municipales de 2004, Pachakutik triunfó en 17 municipios a nivel nacional y, en Otavalo, Mario Conejo fue reelegido con un 54,04% de apoyo, con un 8,04% más de lo que obtuvo en el

49. Es sin embargo importante enfatizar que Rumiñahui Anrango anteriormente se ha identificado con Pachakutik e inicialmente durante su presidencia en la UNORCAC hubo intentos de armonizar la relación con el alcalde Tituaña (Rumiñahui Anrango, Cotacachi, 23 de enero 2008).

50. El referéndum popular, que aprobó la nueva Constitución del Ecuador el 28 de septiembre de 2008, provocó una ruptura dramática de la alianza política cantonal alrededor de Tituaña. El alcalde se había posicionado muy claramente en contra del contenido de la nueva Constitución. Pero, luego de haber realizado foros populares de debate sobre la propuesta constitucional, tanto la UNORCAC como la Asamblea de Unidad Cantonal defendieron la nueva Carta Magna en el referéndum, lo que provocó la ruptura del diálogo entre la AUCC y el alcalde. Tituaña decidió cortar la transferencia de fondos económicos a la Asamblea. Por su parte, la UNORCAC organizó una asamblea extraordinaria que reevaluó la alianza con el alcalde a la luz de los últimos acontecimientos, acordó deshacerla y, participar en el proceso electoral local con un candidato propio, nominando como precandidato para la alcaldía a Alberto Anrango, y diseñaron los planes y las negociaciones para una alianza electoral con Movimiento PAIS.



2000, a pesar de que Amauta Jatari optó por presentarse a la contienda con su propio candidato, Luis Enrique Cachiguango, quien obtuvo el tercer lugar con el 13,04% de los votos. El candidato de Izquierda Democrática -Pedro Manuel Ayala- obtuvo casi 18%. El apoyo popular a Conejo indica el creciente reconocimiento a su gestión por parte de la ciudadanía, aunque el 54% significa que Conejo tiene la mayoría a su favor, esto no implica que se hayan absuelto las tensiones o aquellos cuestionamientos dentro de la democracia local. Ni la FICI, ni la UNAIMCO dieron soporte a su candidatura; la victoria de Conejo en 2004 se sustentó en el creciente apoyo de los otavaleños no indígenas. En palabras del reelecto alcalde: «En la campaña de 96 eran muy poquitos los blanco-mestizos que estaban con nosotros en realidad en el proceso, apoyando la campaña electoral, en el 2000 igual. En el año 2004 la presencia indígena y blanco-mestiza fue equilibrada».⁵¹

Con respecto a la tensión que hay con la organización evangélica, el pastor José Manuel Criollo, uno de los líderes evangélicos otavaleños, confirma que el movimiento de Conejo ha sido un buen aliado; pero, critica la monopolización de la lucha indígena por parte de Pachakutik y la CONAIE, atribuyendo la autoría «solo a ciertos personajes y sectores»⁵² Asimismo, Luis Enrique Cachiguango Cotacachi, intelectual indígena evangélico y ex-Concejal municipal de Otavalo por Amauta Jatari, opina que Pachakutik tradicionalmente ha representado a los indígenas no-evangélicos.⁵³ Por su parte, Luis Ernesto Campo Otavalo (indígena mormón de Pachakutik-Otavalo) arguye que la auto-definición religiosa no es tan importante dentro del movimiento político.⁵⁴

Desde el inicio de la administración de Conejo, la FICI estuvo en oposición al alcalde y, poco más de un año después, la UNAIMCO hizo lo propio. Ambas organizaciones forman parte de la CONAIE y son facciones que integran Pachakutik, a menudo operando en forma de enclaves. Este hecho expresa una de las contradicciones centrales del estudio: Conejo llegó al poder municipal promovido por Pachakutik, el brazo

político-electoral de la CONAIE, y asimismo por Amauta Jatari de los indígenas evangélicos y un conglomerado de otras organizaciones que no tienen conexión con la FICI o la CONAIE; pero, las organizaciones indígenas que conforman Pachakutik están en la oposición.

Según Jorge León, entre otros observadores, la relación entre los campesinos y artesanos indígenas económicamente más humildes y los comerciantes e intelectuales indígenas en Otavalo siempre estuvo caracterizada por conflictos, envidias y desconfianzas entre los indígenas rurales de comunidades como Ilumán, por una parte, y los indígenas de la zona urbana, Peguche y Quinchuquí por otra parte.⁵⁵ En retrospectiva, el liderazgo local de Conejo desde Pachakutik fue un proyecto político de alianzas locales que rebasaban el movimiento indígena, marcado por tensiones y conflictos internos que, progresivamente condujeron a la salida del alcalde de Pachakutik en el 2006.

El movimiento Pachakutik terminó haciendo lo mismo que han hecho todos los partidos políticos tradicionales... Pachakutik terminó arrastrado por la política de nuestro país. Por otro lado, Pachakutik se ha ido encerrando en lo étnico, es otro factor.⁵⁶

En enero de 2006, Conejo declaró oficialmente su desafiliación de Pachakutik, acompañado por los concejales municipales Yolanda Sánchez, Gabriela Rivadeneira y Patricio Guerra que igualmente decidieron salir de Pachakutik. Desde Pachakutik, Conejo fue llamado traidor y oportunista. Se interpretaba su salida como una «traición a la sangre indígena» y, entre las líneas, que Pachakutik como bandera cultural e instrumento político étnicamente definidos debería ser eterno y sagrado.⁵⁷ El presidente de los comerciantes de artesanía de la UNAIMCO, José Antonio Lema, consideró que Conejo decidió rodearse de asesores políticos asociados con otros partidos políticos, como la Izquierda Democrática, el PSE y Democracia Popular, acusó al gobierno local de Conejo de prácticas clientelistas y que, desde su perspectiva, Mario Conejo realmente se había distanciado de Pachakutik y el movimiento in-

51. Mario Conejo, Otavalo, 12 de junio 2007.

52. José Manuel Criollo, Otavalo, 5 de julio 2007

53. Luis Enrique Cachiguango Cotacachi, Otavalo, 9 de julio 2007. Ver también entrevistas con José Manuel Criollo y Cachiguango Cotacachi en Lalander, 2010 b.

54. Luis Ernesto Campo Otavalo, entrevista, Otavalo, 2 de junio 2007.

55. Jorge León Trujillo, entrevista, Quito, 1 de julio 2009.

56. Mario Conejo, Otavalo, 12 de junio 2007.

57. Entrevistas en Otavalo con: Mario Conejo, 22 de enero, Manuel de la Torre, 24 de enero y José Manuel Quimbo, 26 de enero 2008.

dígena desde su primer período como Alcalde.⁵⁸ Otra representante de Pachakutik, María Ercilia Castañeda, arguye que: «[El hecho de] que Mario se ha retirado del movimiento [indígena], que no continúe, que no haya apoyado, fortalecido el movimiento indígena, eso no quiere decir que le ha derrotado al movimiento. Simplemente fue un hecho que pudo suceder acá, que pudo suceder en otro lado. Pero, sin embargo, yo no lo veo tan bueno, pero de todas maneras esperamos que el compañero regrese y tome el rumbo, y más que todo el anhelo, el sueño del movimiento indígena, que recoge».⁵⁹

Según esta lógica, salir de Pachakutik se interpretaba como una salida del movimiento indígena más ampliamente, ya que el movimiento Pachakutik en este momento todavía estaba considerado como un instrumento político sagrado, y simbólicamente representando a las poblaciones indígenas. Para Conejo, no obstante, el principio de flexibilidad de Pachakutik ante alianzas con otros sectores (no indígenas) no funcionó en Otavalo y subrayó la necesidad de buscar socios políticos fuera del movimiento étnico. La propuesta de Conejo era más bien impulsar una dessectorización de la sociedad argumentado que la sectorización basada en clivajes entre los sectores sociales, culturales, étnicos, religiosos, etcétera, ya había causado demasiado daño a la sociedad. Luego de su salida de Pachakutik, Conejo resumió sus razones: «El espacio de Pachakutik es muy reducido para dar cabida a todos los aspirantes. Pachakutik en un 99% es un movimiento indígena.⁶⁰ Comenzó con una visión para todos, luego poco a poco se fue cerrando para ser un movimiento bastante indígena, eso no necesita Otavalo. Otavalo requiere espacios amplios, más participativos, democráticos. Ante la oposición que había dentro de Pachakutik, yo tomé solo la decisión de separarme, sin haber conversado mi decisión con algún compañero del equipo de trabajo».⁶¹

Durante una entrevista con Conejo en 2004 ya se podía percibir el distanciamiento en su relación con la CONAIE y Pachakutik que estaba experimentando, como si prefiriese ver a Pachakutik más que nada como

un aparato electoral y a la confederación indígena más como un movimiento a nivel nacional y no como un actor relevante a nivel cantonal (Lalander, 2005;2008). Igualmente, exmiembros blanco-mestizos de Pachakutik-Otavalo han expresado que allí se sentían excluidos. Se los llamaba *Pachakutik lights*, es decir, no verdaderos militantes (indígenas).⁶²

Especialmente a partir del 2004, el tejido social alrededor de Conejo se fue conformando con diferentes actores de la sociedad, mestizos e indígenas, por ejemplo, en ese tejido se hallan empresarios y profesionales locales, la Federación de Barrios, las organizaciones culturales e incluso algunos cabildos indígenas rurales y comerciantes de artesanía.⁶³ Luis Ernesto Campo Otavalo, mormón evangélico, comerciante y abogado, lleva años colaborando con Conejo en el municipio. A pesar de las controversias que han tenido, el balance del gobierno de Conejo que hace confirma la distancia entre el liderazgo de Conejo y Pachakutik:

«Mario Conejo ha demostrado con su accionar político, con su administración como alcalde, hasta la presente fecha ha demostrado su honestidad, su transparencia, sus obras de participación democrática, todo. Yo creo que es visible el cambio que ha tenido la ciudad, la aceptación que tiene también dentro del sector indígena, como también del sector mestizo. Él ha sabido llevar la interculturalidad y ha sido un gobierno, un alcalde sin discriminación para cada sector social. Entonces rescatamos la gestión administrativa. Es un buen hombre, pero tal vez ideológicamente, políticamente tal vez se equivocó, desde mi punto de vista, por separarse y por haber formado otro movimiento. Y los seguidores de Pachakutik... se sienten traicionados y ese hecho también produce un nuevo liderazgo, [que] no tenga confianza... Don Mario, el Señor Alcalde digamos, quiso ser gobierno para todos, no quiso ser el gobierno sólo para el sector que lo eligió. Entonces desde esta perspectiva también tiene su justificación. Creo que él ha sido el único que ha querido gobernar. Llega al poder y la bandera política se queda a un lado y solamente dice: «Nosotros somos Otavalo y vamos a gobernar para Otavalo,

58. José Antonio Lema, entrevista, Otavalo, 15 de enero 2009.

59. María Ercilia Castañeda Velásquez, entrevista, Otavalo, 8 de junio 2007.

60. Sin embargo, según la estimación de Auki Tituaña (entrevista, Cotacachi, 26 de junio 2007), el porcentaje de indígenas en Pachakutik sería de un 20 a 25%, hablando del número de autoridades en el movimiento.

61. Mario Conejo, entrevista, Otavalo, 12 de junio 2007. Asimismo, a nivel nacional existe la misma crítica de un creciente etno-centrismo dentro de Pachakutik. En 2005 un grupo de mestizos de los liderazgos de Pachakutik (entre ellos Virgilio Hernández y Augusto Barrera) se desafiló como protesta contra esta tendencia.

62. Ariruma Kowii, abogado, lingüista y poeta Kichwa (hermano de Mario Conejo), sugiere que los conflictos en Otavalo ilustran claramente los riesgos que acarrea el etnocentrismo. Kowii lamenta que haya compañeros Kichwa que lo utilizan como arma política para maniobrar contra Conejo desde el ángulo étnico, y confirma que incluso a Conejo le pusieron el epíteto *Pachakutik Light*, tratando de decir que era más bien el líder de los mestizos y blancos otavaleños (Kowii Maldonado, entrevista, Quito, 15 de enero 2008).

63. Entrevistas en Otavalo con: Luzmila Zambrano, 7 de enero y 22 de junio, Washu Maldonado, 14 de enero, Mario Conejo, 22 de enero 2009 y Aníbal Fernando Bonilla, 23 de junio 2009.

ceso, lo que también habría incidido en el debilitamiento de su lucha. Con respecto a su cambio de Pachakutik para la Minga, enfatizaba que la solución para Otavalo no se encontraba en la acentuación de la separación de los sectores indígena y blanco-mestizo: «*En el movimiento Pachakutik hubo un proceso de indianización, el espacio era más hostil para el sector blanco-mestizo, ese encerramiento del movimiento Pachakutik termina excluyendo a muchos sectores y cuando nosotros creamos el movimiento volvemos a retomar la idea inicial, es decir que sea un espacio para todos, donde todos tengamos cabida. Y yo creo que de hecho se ha logrado, hay indígenas, blanco-mestizos, hombres, mujeres, del campo, de la ciudad. Yo de lo que he conversado y algo que siento de los compañeros que participan en el proceso de la Minga es que se sienten ahora en un espacio propio, en un espacio que han construido, un espacio que nos pertenece. Es distinta la manera como se siente uno dentro del movimiento, cuando en el otro estábamos vistos mal. Allí hay un prejuicio, en cambio acá, hay un espacio más propio*».⁶⁷

Por otro lado, la corriente que impulsa la interculturalidad ha estado presente dentro de otras facciones de la CONAIE (incluso en la FICI) y de Pachakutik, así que el aspecto étnico por sí mismo no explica completamente la división en Otavalo. Desde el ángulo analítico de partidos y movimientos orgánicos y democracia deliberativa, es oportuno resaltar el rasgo de flexibilidad y apertura organizativa y representativa de Pachakutik-Otavalo, que se ha caracterizado por el faccionalismo, con enclaves separados, asimismo por vaguedad representativa y de las conexiones organizativas en momentos electorales. Aun así, Pachakutik ha encarnado un símbolo político de los indígenas.

A pesar de poseer una población mayoritariamente indígena, Pachakutik nunca logró establecer un movimiento político sólido alrededor del alcalde Conejo. La estructura organizativa de la FICI, como representante principal de CONAIE en la zona, ha sido el fundamento a nivel cantonal del movimiento político Pachakutik, pero, representando más que todo el sector rural y actuando en oposición a Conejo, a pesar del hecho de que es cofundador de Pachakutik, Conejo no tiene una trayectoria reconocida como sólida en la vertiente más rural del movimiento indígena, aunque viene ejerciendo su militancia desde la ju-

ventud y, desde 1996, construyendo un proyecto local de alianzas. Este factor es decisivo para comprender mejor las tensiones y los conflictos directos que surgieron con las militancias orgánicas de la CONAIE y de Pachakutik.

Mario Conejo es orgánicamente del movimiento indígena, pero no siempre participaba en las facciones que a su turno han controlado el movimiento indígena, que son las que se permiten segregarlo, descalificarlo, incluso, afectarlo con bajezas. Desde el primer momento y la instalación de un alcalde indígena en Otavalo, los elementos fundamentales del dilema intercultural estuvieron presentes en las organizaciones indígenas. El caso de Conejo en Otavalo demuestra asimismo cuán difícil es la interculturalidad y la *unidad en la diversidad* y se enfatiza la definición de democracia como conflicto y compromisos, no solamente a nivel de gobierno local, sino también en las organizaciones étnicamente definidas.

2009: Movimiento Indígena y el efecto PAIS-Correa a nivel local

Las victorias de Rafael Correa y su Movimiento Alianza PAIS (Patria Altiva y Soberana), en las elecciones presidenciales de 2006, 2009 y 2013, han afectado duramente tanto al movimiento indígena ecuatoriano como a sus principales organizaciones. Las condiciones iniciales de lucha y la política de oposición al neoliberalismo se modifican con un presidente de etiqueta izquierdista.

La perspectiva de los movimientos indígenas, en el contexto del izquierdismo del período, puede animar una reflexión analítica, por ejemplo, de los valores del colectivismo y el rol del mismo Estado en su relación con la ciudadanía. Paralelamente, sin embargo, habría que considerar el proyecto de Revolución Ciudadana de Movimiento PAIS en Ecuador, un proceso que incluye el componente de *desectorización* de la sociedad, es decir, la ambiciosa meta de abolir las estratificaciones sociales configuradas en clivajes étnicos, religiosos, de género etc., y, en cambio, valorar a todos como ciudadanos (la *ciudadanización* de la Revolución Ciudadana).⁶⁸ En opinión de un segmento del movimien-

67. Mario Conejo, Otavalo, 12 de junio 2007.

68. El autor conscientemente utiliza el término *desectorización*, y no el interrelacionado concepto de *descorp-*

to indígena, esta meta de PAIS de ciudadanía de la Revolución Ciudadana podría chocar con lo que dice el primer artículo de la nueva Constitución Ecuatoriana del 2008, donde se define al Ecuador como un Estado intercultural y plurinacional, es decir, un reconocimiento explícito a las reivindicaciones indígenas. Desde la visión de una corriente fuerte en el movimiento indígena, la dessectorización que impulsaba la Revolución Ciudadana era una espada de doble filo, ya que políticamente Movimiento PAIS y el presidente Correa necesitan de la representación indígena para alimentar una imagen de unidad intercultural y de «*legitimidad étnica*». De hecho, una gran cantidad de dirigentes y militantes, que anteriormente estaban en Pachakutik, han participado en diferentes niveles y posiciones de PAIS (Lalander, 2010 b; Lalander y Ospina Peralta, 2012).⁶⁹

En el escenario electoral del 2009, el movimiento indígena se encontraba dividido, no solamente en Cotacachi y Otavalo sino en muchas partes del país, y, evidentemente, hay relación directa e indirecta entre los avances del Movimiento PAIS las alianzas establecidas a nivel subnacional. Una particularidad de las elecciones del 26 de abril de 2009 fue que las elecciones nacionales coincidieron con las subnacionales. Considerando la atmósfera política del momento y la popularidad de Correa (quién ganó con 51,99 % de los votos), muchos electores votaban por el mismo proyecto en los diferentes niveles político-territoriales.

En la contienda electoral cantonal del mismo 26 de abril de 2009, en Cotacachi se lanzaron para la alcaldía dos competidores indígenas -

rativización, que es más frecuentemente usado en el debate ecuatoriano sobre el proceso actual. El acuerdo en PAIS es *descorporativizar* la sociedad, de manera que los viejos grupos de poder que conformaron corporaciones económicas, sociales, culturales, religiosas y políticas que están presentes en los distintos estratos y sectores sociales, dejen de controlar el poder a través de esa lógica. No solamente en términos de etnicidad, también pretende descorporativizar a los sindicatos, las ONGs, las fundaciones, las cámaras de producción, las asociaciones de mujeres, de jóvenes, de pobladores, etcétera, lo cual PAIS ve completamente necesario para revolucionar las estructuras tradicionales porque identifica que esas corporaciones son soportes del estatus quo injusto e inequitativo (Véase, por ejemplo, Lalander y Ospina, 2012).

69. La Constitución de 2008 también modificó las competencias de las autoridades locales y provinciales. Los Consejos Provinciales atienden las obras y programas que articulan la provincia y, en mancomunidades con otras prefecturas, atienden obras y programas que articulan las regiones. Los municipios atienden el nivel cantonal, tanto las áreas urbanas como rurales, articulan la acción entre cantones dentro de la provincia y rigen sobre las juntas parroquiales rurales. Las juntas parroquiales rurales adquirieron competencias para actuar por sí mismas en el nivel parroquial, en coordinación y por delegación de los alcaldes del Cantón. Este nuevo papel y poder relativo de las juntas parroquiales asimismo conllevaron rupturas de las estructuras de poder en las comunidades indígenas, ya que la participación electoral de algunos dirigentes para las juntas parroquiales colisiona con la representación comunitaria indígena, por ejemplo a través de los Cabildos.





Auki Tituaña por Pachakutik (esta vez sin alianza con la organización campesina-indígena cantonal), y Alberto Anrango, cofundador de la UNORCAC, como candidato por Movimiento PAIS. En Otavalo, Mario Conejo también se presentó a la reelección en la lista del PAIS. Los dos candidatos indígenas de PAIS - Anrango y Conejo - triunfaron. En la noche del mismo día electoral quedaba claro que Alberto Anrango había triunfado en Cotacachi. En Otavalo el conteo de votos tardó más tiempo, pero, luego de varios días de espera, el Consejo Electoral oficializó la victoria de Mario Conejo en Otavalo.

Elecciones de alcalde 2009.⁷⁰

Otavalo	Cotacachi
Mario Conejo/PAIS-PSE 42,49%	Alberto Anrango/PAIS-PSE 45,95%
Gustavo Pareja/MPC 40,78%	Auki Tituaña/MUPP-NP 27,89%
José Manuel Quimbo/MUPP-NP 11,96%	Patricio Coba/MPC-CL-ID 26,15%

(Fuente: Consejo Nacional Electoral, 2009)

El rival más fuerte de Conejo fue Gustavo Pareja, ex prefecto (1997-2009) de la provincia de Imbabura. Al oficializarse los resultados, ni Pareja ni Auki Tituaña reconoció los resultados e incluso denunciaron el proceso electoral como fraudulento. Pareja y el Movimiento Poder Ciudadano iniciaron protestas callejeras e intentaron invadir las instalaciones del Municipio, donde funcionaba la Junta Provincial Electoral.⁷¹ En relación con la votación rural en Otavalo, conviene mirar la distribución de las preferencias electorales de los indígenas rurales. El prefecto Pareja había invertido mucho en su campaña en las comunidades, y tenía relaciones a nivel personal y colectivo con la FICI y la UNAIMCO, así que durante la campaña de Pachakutik se hablaba también de una alianza entre el movimiento indígena y Pareja.

Al acercarse la fecha electoral, Pachakutik y CONAIE a nivel nacional instruyeron a sus militantes no votar fuera de la Lista 18 de MUPP-NP, pero, las bases no obedecieron esta instrucción. La incertidumbre y la «*pugna*» interna de Pachakutik-Otavalo, sin lugar a duda, contri-

70. Documento «Boletín parcial de alcaldes municipales. Provincia de Imbabura», 5 de mayo de 2009.

71. Voceros (anónimos) de PAIS en Otavalo enfatizan que sin irregularidades electorales el triunfo de Conejo hubiera sido más grande, y que el fraude electoral fue obra de Pareja.

buyeron a la confusión entre los indígenas rurales del partido indígena. Algunos optaron por la opción de Mario Conejo, en reconocimiento de su obra como alcalde, y otros estuvieron más influenciados por la popularidad de Movimiento PAIS y Correa. Aunque hubiera sido muy difícil para Conejo triunfar electoralmente sin la alianza estratégica con PAIS, el carácter orgánico de la red social alrededor de Conejo, así como las decisiones para establecer a sus aliados partidistas electorales se mostraron determinantes en este proceso.

Luego de las elecciones, Conejo reconoció que era un poco sorprendente el apoyo rural que tuvo, por ejemplo, en San Pablo del Lago. Según su decir, la identificación étnica entre los indígenas rurales probablemente fue decisivo, así como la crisis de Pachakutik.⁷² La campaña electoral estuvo matizada por tensiones racistas, el slogan principal de Pareja fue «*Cambio y dignidad para Otavalo*» que, según una cantidad significativa de informantes, se interpretó como «*basta de ponchos (indios) en el poder*» y, asimismo, los colaboradores mestizos de Conejo fueron objeto de insultos y amenazas, en términos peyorativos y racistas durante la campaña.⁷³

En la provincia de Imbabura Pachakutik no logró triunfar en ninguna alcaldía, pero a nivel nacional el partido indígena salió victorioso (sin o con alianzas) en 26 alcaldías, cinco prefecturas provinciales y cinco asambleístas nacionales, sobre todo de las provincias amazónicas y otras partes de la Sierra. En Imbabura, Pachakutik logró llegar con dos concejales en Cotacachi, Patricia Espinoza y Fabiola Guevara; y, dos en Otavalo, Marcia Sánchez y Manuel Díaz.⁷⁴ En Otavalo, del total de nueve concejales municipales, cinco son de Movimiento PAIS, y los restantes dos de Poder Ciudadano.⁷⁵ En Cotacachi, tres de los siete puestos en el concejo municipal los obtuvo Movimiento PAIS, mientras que dos candidatos llegaron por Poder Ciudadano.⁷⁶

72. Mario Conejo, Otavalo, 26 de junio 2009.

73. Galo Santillán, Cuenca, 2 de diciembre 2009.

74. Espinoza y Sánchez son representantes mestizas urbanas de Pachakutik mientras que Guevara y Díaz son representantes rurales indígenas de la organización.

75. Por PAIS llegaron: Manuel Narváez (presidente de la Federación de Barrios y el concejal más votado del cantón), Marcelo Cevallos y Pedro Sánchez, y por Poder Ciudadano: Angel Paul Proaño y Santiago Lozano. En Otavalo los concejales electos por PAIS son: Aníbal Fernando Bonilla (el más votado), Melva Guarderas, Elmer Carvajal, Mariana Perugachi y Mercy Yaselga. Por Poder Ciudadano llegaron Rubén Buitrón y Harold Espín

76. A nivel provincial de Imbabura, los seis alcaldes cantonales son de Movimiento PAIS, así como el Prefecto

Para poder comprender mejor la derrota de Auki Tituaña y el triunfo de Alberto Anrango, hay varios factores a considerar. Primero, se destaca la ruptura entre el alcalde y sus principales aliados, sobre todo la UNORCAC, pero también con la Asamblea de Unidad Cantonal que muchos cotacacheños veían como «*su espacio*» de participación y representación. Segundo, el efecto PAIS-Correa y la esperanza que generaba en espacios relevantes de la población. Tercero, considerando el hecho de que el candidato blanco-mestizo, Patricio Coba, no logró ganar a pesar de la competencia de dos candidatos indígenas, parcialmente, por los mismos votos, es posible que los electores no quisieran un cambio tan dramático de liderazgo de un indígena a uno blanco-mestizo considerando pragmáticamente la potencialidad que tiene la imagen de Cotacachi con el liderazgo indígena. Coba asimismo había fracasado en elecciones anteriores, y su perfil de empresario que vive en Quito y regresa para candidatear a la alcaldía también son aspectos que influyeron.⁷⁷

No obstante, el efecto PAIS-Correa de hecho influyó directa e indirectamente también en la primera y tercera explicación ya que los factores presentados están íntimamente interrelacionados. El carácter orgánico de la UNORCAC en sus decisiones para determinar a los aliados partidistas electorales se mostró determinante en este proceso, una condición que igualmente funcionó en el caso de la red social alrededor de Conejo y la Minga en Otavalo.

En el caso de Cotacachi, Luis Román Chávez, socialista y fundador de Cotacachi Libre, desde su perspectiva crítica sugiere que tanto el Partido Socialista como la UNORCAC en momentos determinantes han utilizado prácticas oportunistas en sus alianzas electorales.⁷⁸ En la reflexión poselectoral de Alberto Anrango se enfatiza sobre todo la fuerza de la organización, es decir la UNORCAC: «*La UNORCAC me lanzó y yo estuve por eso seguro que sí iba a ganar, porque cuando la UNORCAC lanza apoyo, entonces el triunfo es seguro. Y como la UNORCAC quitó el apoyo a Auki, Auki tenía que perder y así sucedió. La campaña fue real-*

Diego García, la vice-prefecta Gabriela Rivadeneira (ex-vicealcaldesa de Conejo en Otavalo), y la mayoría de los concejales municipales.

77. Esta hipótesis mía sobre Coba fue confirmada en una entrevista con Peter Ubidia (Cotacachi, 20 de junio 2009) y Luis Román Chávez (Cotacachi, 26 de junio 2009).

78. Román Chávez, Cotacachi, 26 de junio 2009.

mente muy dura, porque nosotros como candidatos no teníamos dinero para hacer campaña. Auki tuvo dinero, mucho dinero, tuvo otro equipo de personas. Tuvo su equipo, todo lo que es el municipio, y toda la gente le conocía a él. Y también el otro candidato, Patricio Cota, también él es un hombre de mucho dinero, y blanco-mestizo. Entonces, yo tuve que enfrentarme con dos candidatos fuertes, pero gracias al apoyo de la UNORCAC, también de los barrios del cantón Cotacachi, como también de las seis parroquias de la zona de Intag, ha habido un total apoyo, hemos ganado totalmente».⁷⁹

En cuanto al debilitamiento de Pachakutik en Imbabura, es conveniente reiterar que Pachakutik logró mantener su fortaleza en otras partes del país a nivel cantonal, con distintos tipos de alianzas políticas locales. Así que en 2009 Pachakutik perdió sus alcaldías en Imbabura, pero obtuvo triunfos importantes en otras partes de la Sierra y la Amazonía. Es oportuno destacar, igualmente, que segmentos significativos del tejido social que participaban en Pachakutik en Cotacachi y Otavalo sí forman parte de las alianzas triunfantes que conforman Movimiento PAIS en los dos cantones, es decir, con Anrango y Conejo respectivamente.

Elecciones 2014: Descorreización y desindigenización

Las elecciones subnacionales del 2014 se caracterizaron por un *efecto PAIS-Correa al revés*, como una tendencia por parte del electorado de castigar a los representantes del oficialismo, en comparación con la contienda electoral reciente del 2009. Asimismo, se puede hablar del fin de la época de los gobiernos municipales indígenas en Imbabura, ya que ninguno de los candidatos logró triunfar. Varios fenómenos electorales se presentaron asimismo en esta contienda.

Alianza PAIS presentó como sus candidatos los alcaldes indígenas que ya estaban en esta autoridad desde antes, es decir, Alberto Anrango en Cotacachi y Mario Conejo en Otavalo. En Otavalo, otro candidato indígena también aspiró la alcaldía, Rodrigo Cachimuel de Pachakutik. Pero, como se refleja en la tabla de abajo, el candidato mestizo, Gustavo Pareja, ex prefecto de Imbabura, triunfó con un margen amplio, con la alianza



JUANITA, 72, INDÍGENA, OTAVALO

79. Alberto Anrango, Cotacachi, 20 de julio 2009.

entre el nuevo partido AVANZA⁸⁰ y el movimiento político local Fuerza Ciudadana. Generalmente, no hubo gran enfoque en el tema indígena en estas elecciones. Ni siquiera Anrango o Conejo enfocaban con mucho énfasis a las poblaciones indígenas en sus discursos electorales. En una tesis de maestría reciente sobre el proceso electoral de 2014, se concluye que el factor étnico no fue decisivo en estas elecciones (Vallejo Cevallos, 2016).

Otavallo: elecciones seccionales para alcalde 2014

Organización/Alianza	Candidato	Votos	%
AVANZA/MFC	Gustavo Pareja	29,333	47.6%
MPAIS	Mario Conejo	20,863	33.9%
MUPP	Rodrigo Cachimuel	6,116	9.9%
PS-FA	Ramiro Galarza	2,720	4.4%

(Fuente: Consejo Nacional Electoral)

Para el Consejo Municipal de Otavallo, sin embargo, PAIS obtuvo cinco puestos; dos de la representación rural - Lourdes Alta Lima (Kichwa) y Marco Torres Oña (mestizo), tres urbanos mestizos: Magdalena de la Torre, Fernando Bonilla y Héctor Sánchez (mestizos). Pachakutik solamente tuvo un cupo en el consejo, María Ercilia Castañeda Velásquez, Kichwa de la zona rural, quien fue nombrada vicealcaldesa por el recién-instalado alcalde Pareja. Fuerza Ciudadana logró tres asientos en diferentes alianzas, para el electorado rural el mestizo Carlos Cevallos (alianza MFC-MPD/Movimiento Popular Democrático) y dos urbanos en alianza con Avanza: el Kichwa-Otavallo José Quimbo (quien más tarde iba a ser vicecalde) y el mestizo Rubén Buitrón (cne.gob.ec).⁸¹

En Cotacachi, Pachakutik lanzó la candidatura del mestizo Luis Sarsoza, militar retirado, pero solamente alcanzó el 8,3 % de los votos. La base indígena fue evidentemente dividida en los dos cantones en estas elecciones, con representantes y simpatizantes indígenas en todos los partidos y movimientos políticos que se presentaban para la contienda

80. Para un análisis del caso de Avanza en las elecciones de 2014 en Imbabura, véase: Vallejo Cevallos, 2016.

81. Debería mencionarse que históricamente había vínculos entre el movimiento indígena y Gustavo Pareja. En un proceso electoral anterior, Pareja fue electo prefecto de Imbabura en alianza con Pachakutik, y asimismo tenía relaciones con la FICI y las comunidades en su rol de prefecto. Su relación personal y profesional con José Quimbo fue cimentada cuando Quimbo era concejal provincial y Pareja el Prefecto de Imbabura.

electoral. Otro fenómeno político-electoral nuevo en estas elecciones fue el Movimiento Vivir Bien-Ally Kawsay (MVBAK), liderado por el ecologista Jomar Cevallos, quien anteriormente se había destacado como técnico de la Asamblea de Unidad Cantonal de Cotacachi, y, hasta 2007, un aliado de Auki Tituaña y los movimientos indígena y ecologista. Cevallos y el Movimiento Vivir Bien-Ally Kawsay, lograron aglutinar a cantidades de simpatizantes a nivel urbano y rural, e incluso se unieron cotacacheños que anteriormente formaban parte de Pachakutik y Alianza PAIS. Ya durante la campaña electoral, se podía observar que el proyecto de Cevallos ya tenía sus simpatizantes y activistas en las comunidades anteriormente controladas por la UNORCAC, y políticamente territorios de Pachakutik o PAIS (observaciones del autor).

Cotacachi: elecciones seccionales para alcalde 2014

Organización/Alianza	Candidato	Votos	%
MVBAK/AVANZA	Jomar Cevallos	11,873	50.4%
MPAIS	Alberto Anrango	8,769	37.3%
MUPP	Luis Fernando Sarzosa	1,946	8.3%
CREO	Nora Gómez	949	4.0%

(Fuente: Consejo Nacional Electoral)

Para el Concejo Municipal de Cotacachi, Movimiento PAIS logró obtener dos asientos, uno rural y un urbano, Hugo Vinicio Vallejos Álvarez Manuel Narvárez respectivamente (ambos mestizos). Avanza y el Movimiento Vivir Bien Ally Kawsay/MVBAK de Jomar Cevallos en alianza, tuvieron dos concejales rurales, Ruth Marlene Almeida Rosero y Santiago Lozano (ambos mestizos), y el MVBAK logró otro representante urbano en alianza con el MPD (Movimiento Popular Democrático), con el Kichwa Marco Yépez.

Ahora bien, Auki Tituaña se había acercado ya desde un tiempo al candidato presidencial Guillermo Lasso, banquero de Guayaquil, y su movimiento político CREO (Creando Oportunidades), y fue pre-lanzado como vicepresidente de Lasso en la precampaña para las elecciones presidenciales de 2013. Pero, renunció su candidatura al final de 2012

luego de haber recibido amenazas personales y a su familia, incluso de sectores del movimiento indígena.

Resumiendo, Rafael Correa terminó su período en mayo de 2017, y una característica del nuevo Gobierno de Lenín Moreno, también de Alianza PAIS, ha sido dialogar y reconocer los diferentes sectores como el movimiento indígena (pero también con la derecha política y los sectores económicos). Una de las primeras reuniones de diálogo que el nuevo presidente realizó fue con el movimiento indígena; además, el expresidente de la CONAIE, Humberto Cholango, fue designado secretario del Agua en el gabinete de Moreno.

Como consecuencia de conflictos entre Correa y Moreno, Alianza PAIS se dividió y finalmente se reconoció el derecho de la organización política a la facción *leninista*. Los *correistas*, por su lado, formaron un movimiento político opositor nuevo, el Movimiento de la Revolución Alfariata. El debilitamiento y la ruptura del oficialismo indudablemente tendrán implicaciones en las venideras elecciones subnacionales, con nuevas constelaciones de alianzas interculturales, incluso en Cotacachi y Otavalo, lo que ya se ha podido observar en la precampaña electoral.

Elecciones 2019

En cuanto a los escenarios para las venideras elecciones subnacionales del 24 de marzo de 2019, tanto en Cotacachi y Otavalo han circulado aspiraciones, declaraciones de preferencias y rumores sin o con sustancia, y se han mencionado varios nombres de posibles candidatos indígenas para el cargo de alcalde. En el momento de escribir estas líneas, todavía no ha iniciado la campaña electoral y la mayoría de los «*candidateables*» no han confirmado o formalizado su participación en el proceso electoral. Sin embargo, en Cotacachi Auki Tituaña sí ha confirmado que participará como candidato del nuevo movimiento político Concertación (con evidentes implicaciones y confusiones para Pachakutik-Cotacachi).⁸² En el pueblo se habla también de la posibilidad de candidaturas de los dirigentes históricos de la UNORCAC - Pedro de la Cruz

82. Para una conversación televisada con Auki Tituaña sobre sus perspectivas del proceso histórico y los escenarios políticos y electorales actuales, véase: Muenala, 2018.

(como candidato por el movimiento provincial Únete) y Segundo Andrango - pero no se ha confirmado.⁸³ Además, considerando la división de Alianza PAIS, hay incertidumbre en cuanto a cuál partido o alianza serviría de plataforma electoral. Por PAIS, se ha presentado el mestizo Mauro Flores. Otro rumor popular ha indicado que el expresidente de la UNORCAC, Rumiñahui Anrango (hijo de Alberto Anrango) sería una opción. Aún más, el alcalde actual, Jomar Cevallos aspira la reelección (sin confirmación de cualquier posible alianza), así como otro aspirante mestizo, José Andrade, por el CREO.

En Otavalo, la precampaña electoral comenzó informalmente ya en el 2017, y los dos nombres centrales inicialmente eran los mismos que compitieron en 2009 y 2014: Mario Conejo y Gustavo Pareja. Una novedad es que se reactivó la Minga Intercultural, pero con una modificación del nombre del movimiento, simplemente *Minga*, y con el eslogan preliminar de «*Otavalo nos une*». Hasta mediados de noviembre de 2018, Conejo era el candidato a la alcaldía, pero luego se formalizó una ruptura y Conejo representará al movimiento Únete. A mediados de noviembre, según informaciones de actores involucrados, parece que Pareja ya no participaría como candidato (como consecuencia del rechazo popular en los sondeos) y todo indica que la vice-prefecta de Imbabura, la ingeniera María Gabriela Jaramillo, será la candidata a la alcaldía de Fuerza Ciudadana. Además, hay una cantidad de aspirantes indígenas que más o menos públicamente han declarado su ambición de ser alcalde (o alcaldesa). Desde Pachakutik, es muy probable que sea al final María Ercilia Castañeda Velásquez. También el excandidato de Pachakutik para la alcaldía, Rodrigo Cachimuel, había confirmado su ambición/disposición. Sin embargo, Raúl Amaguaña, dirigente del Cabildo Kichwa y de la UNAIMCO, fue el primero en oficializar su precandidatura (así como Tituaña en Cotacachi por el movimiento Concertación). Otros posibles precandidatos Kichwas son: el ambientalista Segundo Fuentes (ex PAIS), la concejala Lourdes Alta Lima (PAIS), Nelson Velásquez Vásquez (con vínculos al movimiento político SUMA/Sociedad Unida Más Acción), Paolina Vercoutère Quinche (ex PAIS)

83. Posiblemente, Segundo Andrango participará como candidato primero al Consejo Municipal por Alianza PAIS.



VIRGINIA, 47, INDÍGENA, OTAVALO

y José Manuel Quimbo.⁸⁴ Asimismo, el movimiento político *Amauta Jatari* de los indígenas evangélicos lanza a José Yamberla, y hay otros candidatos mestizos, por ejemplo, el empresario Iván Endara (por Compromiso), el abogado Santiago Andrade (Izquierda Democrática), los concejales Aníbal Bonilla (PAIS), Marco Torres (ex PAIS), y, el primero en oficializar su precandidatura, el emprendedor de turismo comunitario Christian Garzón (por el movimiento nuevo Juntos Podemos). También circulaba inicialmente el nombre de Luis Yopez, abogado mestizo, promotor de deportes y ex Pachakutik, pero finalmente decidió unirse a apoyar a la candidatura de Conejo y la plataforma de Únete.⁸⁵

Como en los procesos electorales recientes, evidentemente en 2009 y 2014, se destaca la fragmentación política organizativa de la población indígena, y hay simpatizantes y/o dirigentes Kichwa en prácticamente todas las agrupaciones políticas, lo que una vez más inhabilita la tesis (y los mitos) del «voto duro indígena» y que los «indígenas siempre votarían por los indígenas».

Ya en 2009, Auki Tituaña evaluaba como perjudicial la estrategia de incidencia en solitario que impulsó el movimiento indígena en los tiempos recientes y veía la urgencia de establecer nuevas alianzas, también fuera de CONAIE y Pachakutik, para combatir las estrategias del gobierno de Correa, cuyo objetivo según él era debilitar al movimiento indígena: «Hace falta aliarse con los más amplios sectores y trascender de una etapa de apuestas de que solos podemos alcanzar y conquistar el mundo. Pero los tiempos no son los mismos que antes y me parece también que todo el desgaste del movimiento indígena, la división provocada desde el gobierno en cuanto a tener cargos intermedios burocráticos a ciertos indígenas, el manejo más descarado de los recursos del estado para mantener a los compañeros y compañeras, desmovilizados con bonos, con casitas, con ciertos apoyos paternalistas, clientelares. También no es igual que hace años, ha sido más fuerte todavía el manejo clientelar del gobierno. *Contra eso también hay que luchar*».⁸⁶

84. Pero, en conversaciones con el autor en febrero y julio del 2018, estos dos últimos clarificaron que no se lanzarían. Quimbo clarificó que no participaría sin la certeza de triunfar.

85. Las candidaturas y alianzas definitivas no estaban confirmados al escribir este texto. Es muy probable que algunos de los precandidatos mencionados se retiren antes de la campaña final. El 22 de septiembre de 2018 se unieron varios de los aspirantes mencionados arriba, entre otros, María Ercilia Velásquez y Christian Garzón, para debatir sobre las posibilidades de alianzas y un/ candidato/a único/a. Diario *La Hora*, 23/09/2018. <https://www.lahora.com.ec/imbabura/noticia/1102188175/se-presento-proyecto-foro-electoral-candidato-unico>

86. Tituaña, Cotacachi, 7 de diciembre 2009.

Asimismo, retrospectivamente se puede constatar que mucho ha cambiado desde la perspectiva de las luchas indígenas en la política local, incluso la anterior percepción de Pachakutik como el símbolo político «sagrado» de los pueblos indígenas. Gradualmente, luego de 2004 esta tendencia y percepción fue flexibilizándose y desde 2009 hay palpablemente más aceptación en las localidades indígenas hacia la participación de los candidatos indígenas por partidos que no sean del movimiento indígena.

Conclusiones y reflexiones finales

Las experiencias de Cotacachi y Otavalo, fortalezas tradicionales del movimiento indígena ecuatoriano y su instrumento político Pachakutik en la provincia de Imbabura, demuestran distintas relaciones estructurales y organizativas del movimiento indígena. Con el marco teórico de la politización de la indigeneidad, las estructuras de oportunidades políticas y la democracia intercultural deliberativa, se ha ilustrado como los dos casos ilustran notoriamente lo necesario que es aproximarse al nivel local para investigar las relaciones entre los movimientos sociales y los partidos políticos y la generación de alianzas en organizaciones étnicamente definidas. Gracias a este abordaje se puede visibilizar mejor las tensiones históricas y los cambios que producen las mismas y se visibilizan más claramente los elementos significativos para el análisis que en el nivel político nacional son más abstractas.

Los casos de Cotacachi, aplaudida experiencia de administración política cantonal, y Otavalo, capital intercultural de Ecuador, evidencian cómo se ha ido transformando la política indígena con el acceso que han tenido los indígenas al poder local. Los vínculos que definieron la participación política a través de Pachakutik se han transformado. Con el enfoque en las elecciones y administraciones de Auki Tituaña y Mario Conejo como alcaldes, se manifiesta la oscilación de las alianzas interculturales locales, así como sus contradicciones y disputas. Se trata del comportamiento específico de actores locales que pugnan por la construcción de liderazgos y representación política. Ambos alcaldes, Tituaña y Conejo, lograron su mayor aumento en apoyo electoral en sus primeras reelecciones en los años 2000 y 2004 respectivamente. Y, en

los dos casos hubo una ampliación en términos de votos no-indígenas en estas elecciones.

No cabe duda de que, en ambos casos, la interacción de los alcaldes indígenas con los ciudadanos urbanos no indígenas fue necesaria e importante de cara a la gobernabilidad y a la aceptación de su gobernanza. Así que se ha mostrado que el dilema intercultural ha tenido relevancia también en Cotacachi, cantón de un 40% de población indígena y donde el alcalde Tituaña desde 1996 logró establecer alianzas interculturales más allá del movimiento político étnicamente definido. Así que en Cotacachi el dilema intercultural no tuvo el mismo impacto dentro de la población indígena, como en Otavalo.

Las diferencias de los dos casos estudiados se asocian con el carácter comparativamente más urbano del movimiento indígena en Otavalo, ciudad fuertemente caracterizada por el comercio, mientras que, en Cotacachi, se presenta como más rural, a pesar del hecho contradictorio de que Tituaña es un indígena cotacacheño urbano proveniente de las filas nacionales de la CONAIE. En Otavalo, los avances del movimiento político se deben más bien a mejoras graduales en el proceso socioeconómico de los ciudadanos indígenas y la integración del movimiento con los mestizos otavaleños. En Cotacachi, la llegada de un indígena al gobierno local se debe, más bien, al resultado de una más típica lucha organizativa campesina. En comparación, en Otavalo había un control urbano indígena y blanco-mestizo más fuerte de la directiva del movimiento Pachakutik desde el inicio, mientras que, en Cotacachi, la organización campesina indígena tuvo un peso decisivo.

No se percibe a nivel nacional, en las relaciones entre Pachakutik, CONAIE y otras organizaciones, la complejidad organizativa que ocurre en el nivel local. Lo que ocurre en el nivel local dice mucho sobre la fortaleza real del movimiento indígena en las bases, de la cual se habla con frecuencia, pero sin sustentarse en un análisis más crítico. El enfoque local ha dejado ver también la complejidad de la representación étnica, los dilemas que se asocian a la interculturalidad y la importancia que revisten las alianzas con otros actores políticos y sociales. Además, si bien es cierto que los Kichwa-Otavalos ya están reconocidos e integrados en la sociedad, sigue siendo un reto la convivencia armónica pluriétnica y

las expectativas de mantener y fortalecer la identidad indígena en Cotacachi y Otavalo. Igualmente, se ha mostrado cuán difícil es separar los aspectos de identidad etnopolítica de las dimensiones socioeconómicas y las relaciones económicas estructurales de poder.

Las organizaciones que constituyen el movimiento político determinan la trayectoria política del movimiento. En Otavalo hay más organizaciones que compiten por la representación indígena y los indios otavaleños están presentes en prácticamente todos los sectores sociales. Hasta el 2006, la alianza local de Pachakutik funcionó más armónicamente en Cotacachi, gracias a la relación relativamente más unida entre los aliados, principalmente Pachakutik y la UNORCAC, y las organizaciones que constituían la Asamblea de Unidad Cantonal. En general, se puede definir al proceso indígena cotacacheño como un movimiento indígena más sólido que el de Otavalo. No obstante, en ambos casos se puede percibir al mismo tiempo una debilidad y relativa ausencia del aparato institucional de Pachakutik. Es particularmente evidente lo dicho en el caso de Cotacachi, donde el apoyo de la UNORCAC fue decisivo en el proceso electoral y social de Pachakutik, por lo menos hasta 2004.

Los desafíos de la politización de la etnicidad se presentan claramente en la formación de alianzas electorales interculturales. El movimiento Pachakutik se ha caracterizado por su faccionalismo y fragmentación a nivel cantonal, particularmente evidente en el caso de Otavalo. El conflicto de Pachakutik en Otavalo ilustra bien la importancia que tiene el dilema intercultural en la división del movimiento indígena del cantón. El dilema intercultural es más delicado en Otavalo debido a la presencia de indígenas en las zonas urbanas, así como se debe a la relativa fortaleza económica de algunos actores indígenas en esa ciudad. Desde el principio, la relación entre el grupo que gira alrededor de Conejo y las facciones opositoras del «partido indígena» estuvo matizada por conflictos y tensiones internas, que frecuentemente se manifestaban en términos de interculturalidad, etnicidad y clase en los discursos de dichos actores. En Cotacachi, en cambio, el dilema intercultural no tuvo consecuencias tan negativas desde el ángulo de los sectores indígenas y esto puede explicarse en la ruralidad del perfil del movimiento indígena cotacacheño y la existencia de diálogos y alianzas interculturales establecidos también con



ESTELA, 74, MESTIZA, OTAVALO



CARMEN, 84, INDÍGENA, OTAVALO

las organizaciones mestizas urbanas.

Desde la perspectiva del movimiento indígena a nivel nacional (la CONAIE), el movimiento político de Conejo en Otavalo se presenta como más autónomo que el de Tituaña en Cotacachi, a pesar del hecho contradictorio de la ausencia organizativa de la CONAIE en Cotacachi. Aún más, desde el inicio Tituaña generalmente tuvo un mayor grado de reconocimiento y apoyo de Pachakutik y la CONAIE hacia su gobierno local, mientras que Conejo fue criticado y atacado por la dirigencia del movimiento indígena. En Cotacachi, en cambio, las directivas nacionales de Pachakutik y CONAIE ejercieron roles más discretos en la política de alianzas, y, hasta el 2006, los actores respetaron mutuamente las alianzas que acordaron a nivel local.

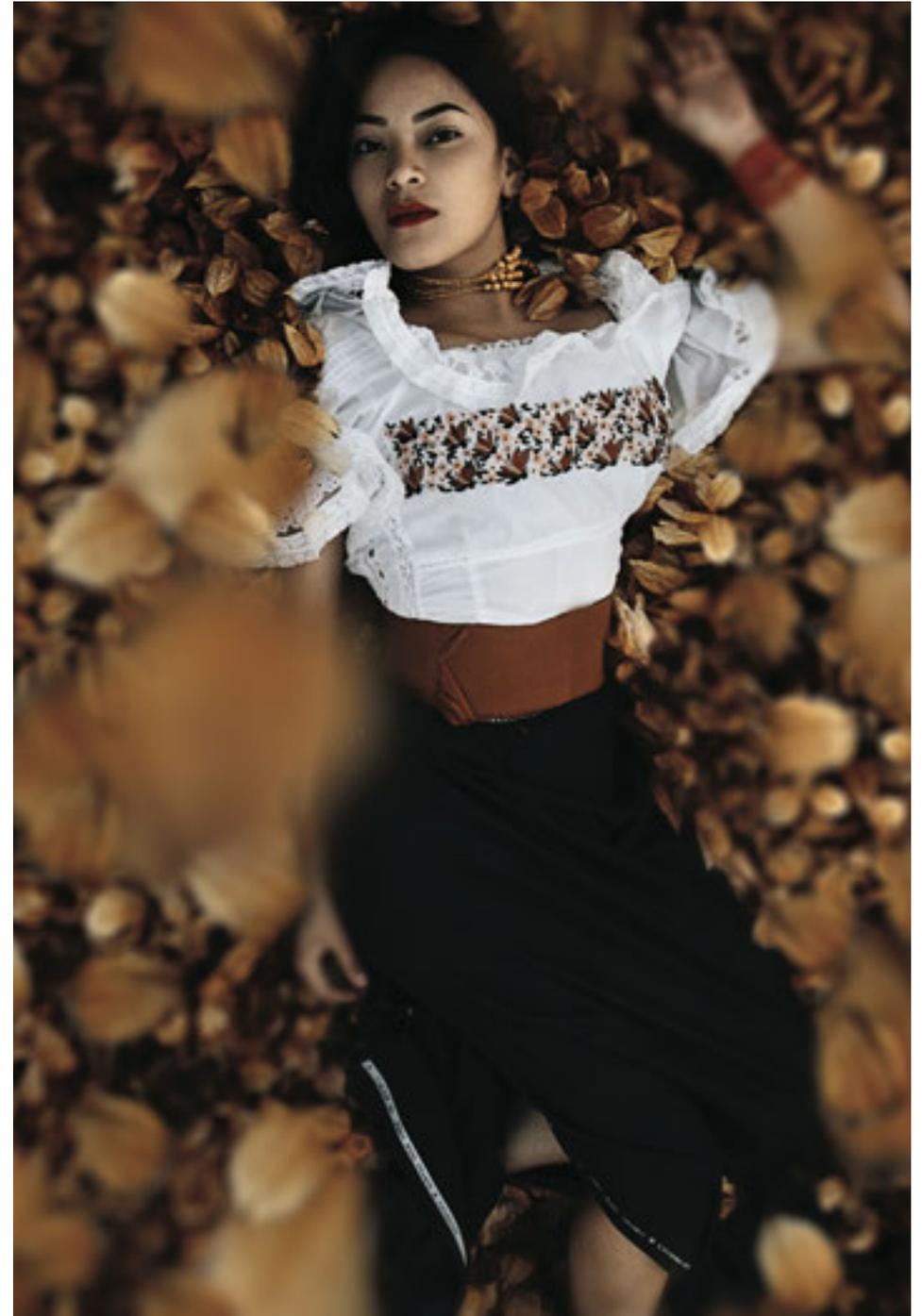
En el análisis del llamado efecto PAIS-Correa en el movimiento indígena a nivel local y los casos cantonales de Cotacachi y Otavalo, se consideraron las nuevas alianzas locales y las rupturas organizativas entre el 2006 y el 2009. Desde el ángulo de muchos actores indígenas, el Presidente Correa le usurpó la agenda al movimiento indígena y les cooptó a una cantidad relevante de sus dirigentes y militantes; sin embargo, el efecto PAIS-Correa en el movimiento indígena en Cotacachi y Otavalo no se explica simple o exclusivamente desde conceptualizaciones acerca del populismo y el personalismo del primer mandatario porque inciden procesos políticos locales, estructuras sociales, la complejidad organizativa de los actores indígenas principales, incluso las relaciones históricas entre los indígenas y las organizaciones políticas históricas de la izquierda (el Partido Socialista y el FADI). Los candidatos victoriosos de Movimiento PAIS en los dos cantones, Alberto Anrango y Mario Conejo, no hubieran logrado el apoyo electoral suficiente sin la alianza con ese movimiento político. Mirados los casos desde las perspectivas teóricas de las estructuras de oportunidades políticas y el diálogo intercultural, tanto el movimiento Minga en Otavalo como la UNORCAC en Cotacachi establecieron alianzas locales con el Movimiento PAIS oportunamente, justo cuando se debilitaban sus organizaciones políticas.

Los procesos de la politización y partidización de la etnicidad evidentemente conllevan cambios en cuanto a lo que significa y representa la indigeneidad en contextos políticos locales. Retrospectivamente, du-

rante la primera década de Pachakutik, este movimiento político unificaba y simbolizaba la lucha de los pueblos indígenas, pero ya a partir de 2004, y más aún durante el período presidencial de Rafael Correa, comenzó a cambiarse el significado simbólico de Pachakutik, para muchos de los simpatizantes iniciales, y ya no era el único movimiento político aceptable para los indígenas. Obviamente, Pachakutik fue fundado como un instrumento político-electoral intercultural, pero emergió de las nacionalidades indígenas, y en este estudio se ha ilustrado que la interculturalidad y el dilema intercultural fueron desafíos centrales, con implicaciones sociopolíticas y en la redefinición de la indigeneidad. A partir del 2009, se evidencia aún más la fragmentación político-organizativa de los sectores indígenas, y participan en prácticamente todos los partidos/movimientos político-electorales, descartándose así de manera evidente el mito del voto duro indígena. •*

*** Agradecimientos:**

El autor quiere agradecer a todos sus amigos, colegas y actores entrevistados en Cotacachi y Otavalo, también a los que no están mencionados en el texto. Agradecimientos especiales a Wayra Calapi en La Calera, la familia de Germán Yamberla y Elena Torres en Ilumán, Miguel Ángel Ramos con familia, Fausto Jimbo, Paolina Vercoutère, Víctor Caiza, Luis Yépez, Marcelo Muñoz, la familia Anrango de Turuku, Peter Ubidia, Magnus Lembke, Miguel Ángel Carlosama y Germán Muenala. Asimismo, a Maritza Córdova Lima por la ayuda de transcripción de varias entrevistas. De igual manera, el autor quiere reconocer la importancia del financiamiento de investigación de la Agencia Sueca para el Desarrollo y Cooperación Internacional/ASDI entre 2007 y 2010, y del Consejo Sueco de Investigación para el Desarrollo Sostenible/FORMAS, entre 2013 y 2016.





MILTON, 77, AFROECUATORIANO. SALINAS

Entre el cimarronaje y las haciendas.
Historias sobre la población afroecuatoriana
del Valle del Chota-Mira

Kishpirikkunawan charikkunapak
wasikunapik. Chota-Mira pampapi, yana
runakunamanta winaykawsay

PhD. Daniela BALANZÁTEGUI
Simon Fraser University, Canadá

Lic. Ana María MORALES
Universidad Nacional de San Martín, Argentina

Introducción

ES FUNDAMENTAL VOLVER A LAS HISTORIAS que nos atraviesan como humanidad y como país para poder comprendernos mejor a nosotros mismos/as, la realidad que nos rodea y así alimentar la memoria colectiva. Todas y todos como ciudadanos tenemos una deuda con la población afroecuatoriana que históricamente ha sido afectada por el colonialismo, la esclavitud y el racismo estructural. El conocimiento occidental ha invisibilizado y ha construido narrativas miserabilistas de las poblaciones indígenas y afrodescendientes, cargadas de estereotipos que justifican el racismo. En el presente texto, buscamos reivindicar la historia del pueblo afroecuatoriano y comprender cómo nos sigue afectando y se sigue alimentando el colonialismo interno y, aún más importante exponemos estrategias de sobrevivencia y creatividad con la cual la población afroecuatoriana los ha enfrentado.

Líderes e intelectuales afroecuatorianas han explicado la necesidad de resaltar cómo la historia oficial del Ecuador se ha basado en un proceso colonialista de des-humanización o cosificación aplicado desde la nación blanco-mestiza criolla sobre ciertos grupos sociales, como la población afrodescendiente (Irma Bautista, Barbarita Lara, Alexandra Ocles, Nieves Méndez¹, comunicación personal 2015). En la voz de Barbarita Lara

1. En 2015 realizamos cuatro entrevistas a líderes, políticas e intelectuales afroecuatorianas, como parte de la investigación de doctorado de Balanzátegui (2018): Lcda. Irma Bautista (Coordinadora Nacional de Mujeres Negras, CONAMUNE), Mgs. Barbarita Lara (CONAMUNE- Capítulo Carchi, Concejal- GAD Mira), Dra. Nieves Méndez (Programa de Etnoeducación), Mgs. María Alexandra Ocles (Ministra de la Secretaría Nacional de la Gestión de Riesgos)

(comunicación personal, 2015): «*Si regresamos nuevamente la mirada al proceso colonial en donde se cosificó a los afrodescendientes acá en la diáspora fue paralelo también una pérdida de su identidad... porque se impuso a la fuerza otras identidades*». De ahí se ha afirmado como el estado enseñaba el pasado afrodescendiente como una historia «*sin valores que hacía que uno sintiera vergüenza*» (Irma Bautista, comunicación personal, 2015). Por lo tanto «*el antepasado esclavo era negativo. Su razón de ser era ser esclavo. El estado insistió en esto*» (Irma Bautista comunicación personal, 2015). El efecto de este sistema trajo como consecuencia un sentimiento profundo de «auto-negación», y que creaba un estigma de vergüenza, vergüenza de ser negro por cómo la sociedad había definido el pasado de los afroecuatorianos (Nieves Méndez, comunicación personal, 2015). La des-humanización hace referencia al mismo proceso de construcción racial que Fanon (1952) analiza como parte de la intersección histórica colonial, en la cual dice que el «*hombre blanco hace que el complejo de inferior que le atribuye al hombre negro exista antes de la colonización misma a partir de cuestionar la misma humanidad del hombre negro*». De esta forma, continúa Fanon (1952), el hombre negro es capturado en esta estructura histórica generada por el estereotipo de lo irracional, como una característica esencial y natural atada a la negritud. Por lo tanto, metafórica y drásticamente podemos explicar la creación de las naciones latinoamericanas a través de la «*criollización*» definida por Rita Segato (comunicación personal, 2018). Es decir la nación se construye a través de relatos, el trabajo, los éxitos y las batallas vencidas de los hombres blancos. Esto se ve claramente en la construcción de la ecuatorianidad donde en la primera Constitución Nacional de 1830, los primeros y únicos ciudadanos ecuatorianos que tenían derechos de ciudadanía debían ser blancos, estar casados, tener una propiedad, cierta cantidad de dinero, tener una profesión y saber leer y escribir (1830).

En este contexto, poco a poco las poblaciones indígenas y afroecuatorianas han ido luchando por el cumplimiento de derechos y así por la construcción y reconocimiento de su ciudadanía. La Constitución Nacional del Ecuador en el año 1998 reconoce al estado ecuatoriano como pluricultural y multiétnico y a la población afrodescendiente como parte de los Pueblos y Nacionalidades que conforman el Ecuador, gracias a

la intervención oportuna de movimientos, líderes, representantes, intelectuales, escritores, artistas, comunidades, colectivos y sociedad civil afroecuatoriana. En el caso del pueblo afroecuatoriano como el resto de la diáspora africana, este proceso histórico parte de una serie de estrategias de sobrevivencia y resistencias que nacen desde el momento de la diáspora en época de la colonia (Glissant & Wing, 1997).

Este artículo, como parte de esta publicación sobre la provincia de Imbabura, expone las resistencias que nacen en el contexto colonial y que continuarán hasta el presente en una lucha contra el racismo, la explotación y la violencia sobre las poblaciones afrodescendientes, sobre sus territorios y su población, con especial énfasis en la historia de las mujeres afroecuatorianas. Se narra desde la experiencia principalmente en el Territorio Ancestral Afroecuatoriano del Valle del Chota-Mira, como una discusión a la delimitación nacional, tomando como base los nexos entre las poblaciones afrodescendientes desde relaciones de parentesco, construcciones históricas-políticas, de acción y tradición. Este capítulo parte de las diferentes investigaciones y colaboraciones antropológicas y arqueológicas que hemos realizado desde el año 2012 en su mayoría con la Coordinadora Nacional de Mujeres Negras-Capítulo Carchi (Balanzategui, 2017, 2017, 2018; Balanzategui & Morales, 2016; Lara, Balanzategui, Maldonado, & Morales, 2014). Este recorrido histórico de las estrategias de resistencia y sobrevivencia frente a la construcción del territorio y el cuerpo colonial, el sistema hacendatario y la conformación del estado ecuatoriano.

Territorios y cuerpos coloniales

La población de ascendencia africana llega al territorio de la Real Audiencia entre el siglo XVI y XX. Las migraciones fueron múltiples, vinieron desde el proceso de conquista en el temprano siglo XVI, y le sigue migraciones forzadas bajo el sistema esclavista para el trabajo en plantaciones de monocultivos y minas en regiones como el Valle del Chota-Mira y Esmeraldas y principalmente para el servicio doméstico en las ciudades andinas como Quito, Cuenca e Ibarra y costeras (Bryant, 2005; Lane, 2000). La población que vivía en las ocho haciendas jesuitas del Valle del



ALEJANDRA, 25, AFROECUATORIANA, VALLE DEL CHOTA



ANA, 32, AFROECUATORIANA, IBARRA

Chota-Mira entre el siglo XVI y el XVIII construyeron una comunidad relativamente aislada de la ciudad. Los casi dos siglos que transcurren en las haciendas jesuitas permiten que la población se relacione de forma ancestral con su paisaje, se interrelacione con la población indígena y establezca vínculos entre haciendas (Coronel, 1991). Que resultó diferente, pero no desconectado a la construcción identitaria de la población afroesmeraldeña, bajo un sistema de entidades palenqueras, y los/as afrodescendientes urbanos (Tardieu, 2006). La diversidad y particularidades de las diferentes comunidades africanas y afrodescendientes durante la colonia son excluidas cuando pasan por el filtro de la conformación de la identidad nacional, para poder encajar al afrodescendiente al nuevo orden nacional blanco-mestizo, el resultado es sobreponer la condición de esclavo con la idea de raza biológica subordinada y explotable.

La condición de una raza explotable, nace de la idea que establece que solo la población esclavizada de piel negra podía realizar y soportar de forma natural el trabajo que demanda fuerza física en demasía. En 1584 el gobierno de la Real Audiencia de Quito había prohibido movilizar a los indígenas de los «Andes» o de las tierras altas a los valles, porque se ha registrado el decrecimiento de la población a causa del clima maligno de los valles (Coronel 1991). El sustento de una raza biológica predeterminada para el trabajo en las haciendas azucareras es aplicado a la población afroecuatoriana en la época post-independentista y moderna, alimentado por creencias y justificaciones coloniales-modernas que la define como la más apta para la explotación. Además, en base a la Defensa de las Indias de Bartolomé de las Casas y la Real Cédula de 1511 se prohibió esclavizar a la población indígena, y se pedía el rescate de sus almas bajo un sistema de evangelización (Coronel 1991). Estos mecanismos para establecer separación étnica se agotan tras la formación de la república ecuatoriana en 1830 y la idea de negritud como un estado de inferioridad se aplicó a los indígenas y afrodescendientes. Se establece la declaratoria de abolición a la esclavitud en 1852 lo cual define a la población descendiente de los esclavizados como apta para la explotación tanto o más que los indígenas, ya no por ser esclava, sino por ser negra (Bouisson 1997).

Como un ejemplo al proceso de construcción racial que se vivió en

la haciendas jesuitas, en el documento mexicano del siglo XVIII, las «*Instrucciones a los Hermanos Jesuitas Administradores de Haciendas*» (Macera, 1966: 65) aparece la descripción: «*Pórtense con ellos como padres: muestren que los castigan a más no poder, y sean fáciles en admitir rogadores para temprar por su intercesión el castigo, y tal vez también para perdonarlo todo*».

A pesar que el archivo histórico de la época jesuita en la Real Audiencia de Quito es poco estudiado, en los inventarios de los haciendas jesuitas en el Valle del Chota Mira, encontramos en el registro de sus propiedades los edificios de las haciendas, los objetos de la casa, cabezas de ganado y al final se registra la población esclavizada, una más de los activos de la hacienda, además de los objetos utilizados para su castigo (Anónimo, 1767). El cuidado, la alimentación, vestimenta y el castigo de los cuerpos de las y los esclavizados en el sistema esclavista jesuita, partía de una visión paternalista y cristiana, pero sobre todo estaba enfocada a una lógica productiva y en la cual la esclavitud Africana era aceptada y promovida entre los jesuitas (Cushner, 1975, 1982).

En este mismo sentido las compra-ventas de esclavizados y esclavizadas que aparecen entre los siglos XVI y XIX, establecen una detenida descripción del cuerpo. Se refieren a una serie de clasificaciones coloniales que responden a categorías de productividad económica, pero también hablan del deseo de ese cuerpo. Tales categorías incluyen por ejemplo, la salud del individuo, la edad, sexo, etnicidad, sus capacidades productivas, artesanales e intelectuales, e incluso su nivel de rebeldía. Johnson en su libro *Alma por Alma* (2009), establece que los esclavizadores consideran a los esclavos como humanos con un precio, hacen cuentas, negocian, hablan de ellos en términos de su valor económico. Que sus cuerpos sean examinados, marcados y manipulados en el momento de compra y venta, significaba no sólo un tipo de propiedad individual sino una propiedad política y comercial. Confirmando la soberanía del rey sobre los esclavizados, haciendo de sus cuerpos texto y repositorio (Johnson, 2009). Además esclavizados y esclavizadas respondían, escondiendo marcas de enfermedades, en otros casos mostrando su debilidad con la finalidad de influenciar en la decisión de sus compradores.

Angela Davis también habla de cómo el sistema colonial esclavista establece una igualdad de género entre mujeres y hombres porque el

cuerpo esclavizado tiene por objeto principal su explotación como medio productivo (Davis, 2011). Por lo tanto, las relaciones sociales que se expresan en este contexto permite y obliga a que las mujeres y hombres confirmen su igualdad en espacios de trabajo, en el cuidado de los hijos y en el cuidado de la casa, pero también permite que las mujeres formulen su igualdad en los actos de resistencia. Teniendo en cuenta que las mujeres además de trabajar la misma cantidad de horas que los hombres, estaban encargadas del trabajo doméstico. Tomemos por ejemplo la historia de Martina Carrillo una mujer esclavizada que se escapó de una de las haciendas cañeras del Valle del Chota-Mira hacia la ciudad de Quito, para demandar el maltrato del administrador de hacienda, falta de servicios básicos y atentado a los derechos humanos en el siglo XVIII. La denuncia es receptada y Martina regresa a la hacienda donde es castigada con 300 latigazos, «*que le abrieron el pecho y le dejaron tan mal que el sacerdote le llevó los santos oleos, por ser la cabeza del grupo cimarrón*» cuenta su historia (Lara et al., 2014). Martina Carrillo es además considerada una heroína, de acuerdo a las mujeres afrodescendientes de CONAMUNE por «*no tener miedo a la muerte*». Al tomar la decisión de escapar es consciente del castigo que se le asignaría, y ella decide sobre su cuerpo, y el derecho que ejerce sobre el mismo demuestra su decisión de romper con el silencio y aceptar pasivamente sus derechos de esclava. Martina Carrillo estaba ejerciendo el derecho sobre su cuerpo, desde su humanidad y su feminidad. Martina Carrillo estaba a través del ejercicio de su derecho sobre su cuerpo cimarrón y al utilizar una narrativa sobre el mismo en su denuncia, transformando el silencio en lenguaje y acción. Hooks (2009) denomina este proceso como «*antigua oscuridad divina*», «*es decir el espacio interior de nuestra psiquis y el encuentro con la base de nuestro ser, el lugar del misterio, la creatividad y la posibilidad... en ese lugar es donde podemos construir la mente que puede resistir, que puede crear mapas que cuando los sigamos podamos liberarnos*». Las mujeres afrodescendientes esclavizadas, como en el Valle del Chota-Mira, en varios puntos de la diáspora eran base de estos actos de resistencia, Angela Davis (2011), explica que las mujeres continuamente buscan la forma de escape, la forma de salir de la esclavitud y de denunciar las atrocidades de la esclavitud porque son las que sufrían la violación de sus cuerpos en

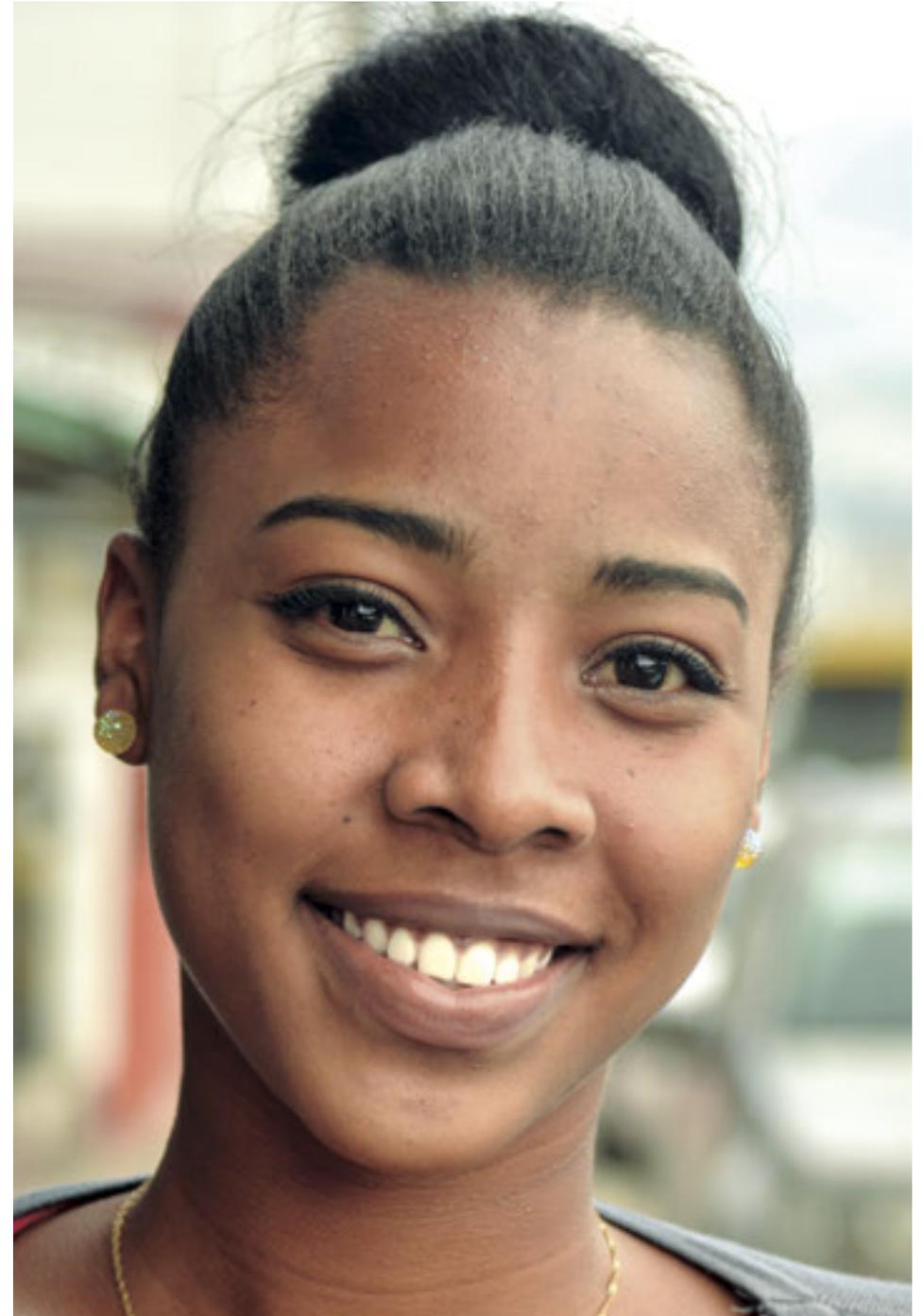
todas sus formas.

Desde este pasado colonial, retomando a Anzaldúa (1997) cuando habla de la cultura tiránica, hoy los cuerpos negros están insertos en la construcción de la corporalidad blanco-mestiza e indígena. Las mujeres afrodescendientes son doblemente violentadas por un sistema con rezagos coloniales, que se establece una fuerte relación entre cuerpos negros, feminizados, temidos e hipersexualizados. Para el estado, los afrodescendientes, solamente forman parte de una minoría que es integrada bajo políticas de inclusión multicultural, de programas para eliminar el racismo, pero en realidad no dejan su inferioridad, su vulnerabilidad y su pasividad. La posibilidad de los indígenas y afrodescendientes de pertenecer «*completamente*» a la nación blanco-mestiza, dice Rahier no era posible, lo cual establece una condición de individuos fragmentados, como una «*aberración histórica*» o los «*últimos otros*» (Rahier, 1998; 1999: 75).

Ibarra ¿«*ciudad blanca*»? y el sistema hacendatario

Ibarra ha sido catalogada y socialmente nombrada como la «*ciudad blanca*». Artículos periodísticos se refieren a este nombre a partir de las casas pintadas de blanco durante la Colonia, otras hablan de que se la nombró así al ser una ciudad fundada por y para españoles/colonos. Sin lugar a dudas la actual provincia de Imbabura fue habitada principalmente por los Caranquis, posteriormente fue parte del imperio Inca y a partir del siglo XVI por las poblaciones coloniales entre ellas la africana y afrodescendiente (Bryant, 2005; Bray 2014, Salomón 2011). Como anteriormente se explica, durante la Colonia, estas poblaciones fueron la mano de obra y soporte de diferentes sistemas económicos. La población afrodescendiente trabajó esclavizada en haciendas en la producción de caña, en las plantaciones y trapiches y continuó practicando esta actividad hasta la llegada de la Reforma Agraria. Estas haciendas fueron las que abastecían a las urbes y esta dependencia debe ser explícita para entender su desarrollo.

La estructura de Hacienda muy presente en la memoria colectiva de las poblaciones andinas indígenas y afroecuatorianas representa la perpetuación de un episodio colonial donde la población indígena



NICOLE, 18, AFROECUATORIANA, IBARRA

y afrodescendiente fue deshumanizada y forzada a responder a un sistema económico de explotación. Andrés Guerrero claramente explica que: «*En los Andes, la Hacienda fue una formación de poder fuertemente institucionalizada en el siglo XIX, tanto porque el Estado le reconoce como una propiedad privada donde el dueño ejerce una soberanía delegada, como porque está dotada de una forma de poder institucionalizada*» (2000: 21-22). Esto quiere decir que el dueño de la Hacienda, el amo o patrón tenía soberanía y ejercía legítimamente actos de justicia interna.

El mismo autor hace referencia a un «*saber colonial*» que explica cómo generaciones de la élite ecuatoriana se mantuvieron como «*imprescindible para gobernar numerosos indígenas*» (2000: 8). Paralelamente la producción de caña en América Latina estuvo ligada a la esclavitud y a la población afrodescendiente. En este sentido se conjugaron estas estructuras y fue cómo funcionaron haciendas productoras de caña, con huasipungueros/as afrodescendientes. Esto quiere decir que de cierta manera se repliega la dinámica de funcionamiento de hacienda como se daba en las poblaciones indígenas pero con ciertas particularidades. Como se describió en la sección anterior, los y las trabajadoras de las Haciendas del Valle Chota-Mira fueron descendientes de esclavizados/as y existen claras diferencias entre la población indígena y afrodescendiente en cuanto a la construcción de ciudadanía.

Paralelamente es necesario tener en cuenta que, como plantea Quijano, en todas estas instituciones coloniales que se mantuvieron hasta la república, buscaban construir «*nuevas identidades históricas*». Este concepto hace referencia a la relación que existió entre la «*raza*» y la división de trabajo donde estaban estructuralmente asociados (2014: 205). Este planteamiento explica de cierta manera la asociación entre la población esclavizada con las plantaciones de caña. Autores como Bakare Yusuf (1997) y Michel Trouillot (1995) explican cómo en la Colonia, la esclavitud y la creación de razas en sí respondían a un sistema económico. Por esta razón, africanos y africanas de diferentes etnias fueron comercializados y explotados en toda América desarrollando trabajos de mucha exigencia física como por ejemplo en las minas, las plantaciones de algodón y la producción de caña de azúcar (Guerrón, Morales 2014). La construcción social/colonial de la «*raza*» y en este caso específico de la

población afrodescendiente es fundamental para comprender sus particularidades e incluso las consecuencias hasta la actualidad sobre estructuras como la hacienda y los cambios alrededor de la Reforma Agraria. En testimonios sobre el trabajo como tal, los roles, los tiempos y, sobre todo la presencia del patrón, reflejan cómo permanentemente se estaba construyendo o reafirmando la racialidad.

En este contexto y bajo estas premisas en la provincia de Imbabura, con una relación económica y política directa, existieron haciendas donde vivieron poblaciones afrodescendientes como Caldera, Carpuela, Chalwayaku y Pusir que se ubican en el Valle del Chota, continuando por el Valle del Mira con las haciendas de Santa Ana, La Concepción y Chamanal (Coronel: 1991). Ahora, no toda la población afrodescendiente vivía en las haciendas, también existieron comunidades y poblados conformados por cimarrones y cimarronas que se negaron a vivir en el sistema de hacienda, buscaron liberarse de la estructura y buscar otros modos de vida. Por ejemplo, poblaciones cimarronas se instalaron en lo que ahora se conoce como Chota. Diversos autores señalan que a pesar de la larga e impositiva estructura que fue la Hacienda Tradicional, existieron palenques conformados por cimarrones que escaparon de las haciendas (Chalá 2006; García, Walsh 2016). Paralelamente existen diversas agencias que desarrollaron las y los pobladores para sobrevivir y, mantener prácticas culturales y, vínculos comunitarios y familiares. Estas pueden estar en los espacios domésticos, en la organización sindical para la consolidación de la reforma agraria, en curanderas y diversas prácticas comunitarias.

*«El tren de la capital
ya ha llegado al platanal del Cabuyal,
entonemos una bomba / y a la patria ecuatoriana,
Comay Pastora, Sírvame un trago,
Sírvame un trago de este barril / Gritando ¡viva ferrocarril!»
En la voz de Hermencia Chalá (La Concepción, 2013)*

En el contexto del sistema hacendatario, el Ferrocarril del Norte es un episodio histórico para las poblaciones afroecuatorianas del Valle Chota y Mira. La construcción del Ferrocarril del Norte o también co-

nocido como Ferrocarril de la Libertad fue construido, su ruta completa Quito- Ibarra- San Lorenzo, en cuarenta y cuatro años. La construcción inició en 1913 y el tren finalmente llegó a San Lorenzo en 1957. Sus estaciones principales, o más grandes fueron las estaciones de Estación Carchi, ubicada en la actual Parroquia La Concepción (Provincia del Carchi) y la estación de Salinas, parroquia del mismo nombre (Provincia de Imbabura). Testimonios de los habitantes de las diferentes comunidades de la parroquia narran la importancia que tuvo el ferrocarril en sus vidas. Hombres y mujeres afroecuatorianos/as cuentan cómo participaron en la construcción, cómo se dinamizó la economía con el paso del tren y cómo la geografía, la cotidianidad y las comunidades se transformaron. Estación Carchi fue el lugar más dinámico de la parroquia ya que muchos testimonios dicen: «era como un puerto», «era como ir a la ciudad», «era de muchos colores». Ofelia Lara la describe: «era un pueblito bien progresista por que se desarrolló muy bien, venían los turistas y ellos sacaban sus frutas, su gastronomía.... Habían comedores ahí, los comedores que eran famosos a nivel de todo, bajaba la gente y decían que era muy rica la comida... eran como los mejores del valle» (Maldonado y Morales, 2012).

Norman Whitten (1992) también escribe en su trabajo etnográfico en San Lorenzo que con la llegada del ferrocarril llegó la luz eléctrica, la población se duplicó y las áreas residenciales y de comercio de igual manera crecieron significativamente. Sin embargo, en la historia oficial no se ha reconocido el trabajo y los matices cotidianos de la población afrodescendiente en torno a la vida en torno al Ferrocarril del Norte.

El quehacer político y el territorio afroecuatoriano

El pueblo afrodescendiente al igual que los pueblos indígenas viven una clara diferencia en cuanto a la construcción de su ciudadanía. Fue recién en 1998 que el pueblo afrodescendiente fue reconocido como pueblo en la Constitución Nacional de Ecuador. Este dato es necesario para comprender cómo poco a poco los movimientos afroecuatorianos han ido movilizándose y organizándose para la exigencia del cumplimiento de sus derechos. Es así como en la construcción como pueblo desde las organizaciones afrodescendientes han ido dialogando y exi-

giendo al Estado respeto y cumplimiento de derechos en sus territorios. Reflexionando sobre este tema Barbarita Lara en el «Encuentro Binacional de Mujeres de la Diáspora Africana en el Territorio Ancestral Afroecuatoriano del Valle del Chota-Mira» (Febrero, 2018) comentó: «no eran ciudadanos, no estaban en el padrón, no podían votar. El tema de ciudadanía apareció en 1964, capas me equivoco de año, cuando se obligó a registrar a todo ecuatoriano, todo ecuatoriano debía tener cédula de identidad. Acá era imposible encontrarlos porque no habían sido registrados en el registro civil, les encontraban en el padrón de la iglesia».

Este recorrido es fundamental para contextualizar la construcción de ciudadanía del pueblo afroecuatoriano y así comprender su relación con el Estado. En este sentido el sistema hacendatario dejó un legado de estructura y producción esclavista. Esto quiere decir que eran comunidades completamente marginalizadas del estado-nación, como lo explica Barbarita Lara, tampoco eran contemplados como ciudadanos/as.

Como escribe Laura López (2006: 3,13), en el caso de Ecuador en la Constitución Nacional de 1998 se incluye al pueblo afroecuatoriano en la reforma constitucional. En este sentido, como plantea la autora, se reconoce la composición multiétnica de la nación y se establecen derechos especiales como los derechos colectivos y en sus palabras «reformulando la concepción de ciudadanía homogénea del nacionalismo republicano clásico». Este reconocimiento, como lo explica López, reconoce al pueblo afroecuatoriano como sujeto de derechos y beneficiarios de políticas públicas al ser parte del Estado ecuatoriano desde su particularidad étnica. Iván Pavón, profesor afroecuatoriano de etnoeducación, en el encuentro nombrado, explicó: «Hasta la Constitución de 1998 los negros no existíamos porque no nos reconocían en la Constitución. A partir de 1998 se incorpora el término negro o afroecuatoriano y en 2007 se reconoce al pueblo afroecuatoriano como parte de este país» (Febrero 2018).

Luego de este proceso brevemente narrado, la Constitución Nacional de 1998, en el Capítulo 5 referente a los Derechos Colectivos, escribe: «Artículo 83:- Los pueblos indígenas como nacionalidades de raíces ancestrales, y los pueblos negros o afroecuatorianos, forman parte del Estado ecuatoriano, único e indivisible». En el siguiente artículo se detalla los derechos que el Estado «reconocerá y garantizará» a los pueblos indíge-



PABLO, 49, AFROECUATORIANO, EL JUNCAL

nas acorde a sus lenguas, cultura, educación, tierras ancestrales, consulta previa, entre otros. Finalmente en el Artículo 85, se escribe: «*El Estado reconocerá y garantizará a los pueblos negros o afroecuatorianos los derechos determinados en el Artículo anterior, en todo aquello que les sea aplicable*». de esta manera, el Estado ha sido construido con una idea de nación, muchas veces perpetuada desde su estructura homogeneizante (Manzano, Ramos 2016) y que a la par ha marginalizado a poblaciones como la afrodescendiente e indígenas desde el ideal de nación blanca mestiza. En los artículos constitucionales queda claro que el pueblo afroecuatoriano no fue reconocido como parte del Estado nacional sino hasta 1998 en su Constitución. Ese detalle brinda un nuevo espacio y nuevas herramientas para la restitución y demanda de derechos del pueblo afroecuatoriano.

¿Cómo se construye el territorio afroecuatoriano y en el territorio la política?

La mujer negra, líder, La vida de las mujeres negras tiene un sentido muy político, que se expresa en la acción, sin descanso, que se renueva en la lucha por la liberación del pueblo negro. Y hoy, muestra a sus compañeros negros y a la sociedad, que lo que la distingue en cuanto cuerpo sexuado femenino, es exigir respeto a las diferencias. De esa manera va tomando, su lugar de ciudadana en las sociedades latinoamericanas.
Agenda Política de Mujeres Negras de Ecuador, 2000.

En un texto escrito por Juan García Salazar, intelectual y activista afroecuatoriano, junto con Catherine Walsh, explican que: «*Para los mayores, los territorios del norte de Esmeraldas y el sur de Colombia siempre fueron una unidad territorial y cultural común, la raya estaba ahí pero no dividía la historia de este pueblo. Hoy los Estados insisten en hacernos creer que la frontera es sinónimo de violencia*» (2010: 14). Esta unidad la detalla Juan García: «*donde históricamente la vida ha circulado alrededor de los ríos y el mar, construyendo así una dinámica fronteriza con la región de Tumaco de Colombia, marcada por fuertes vínculos familiares y el intercambio permanente tanto a nivel de personas como de comercio*» (2010: 2) es una dinámica cotidiana y política. A partir de argumentos y experiencias

como estas se defiende un territorio afrodescendiente que se interpone a la idea de estado-nación de Ecuador y Colombia.

Se podría hacer un desmembramiento desde el territorio hasta el funcionamiento de las organizaciones políticas para comprender mejor su construcción. En esta red se ha tejido una plataforma política que no obedece a los límites cantonales, ni provinciales ni nacionales. En este sentido detallaremos la construcción como tal del territorio y la construcción de la política desde las mujeres.

La organización de mujeres, CONAMUNE, la Coordinadora Nacional de Mujeres Negras, presente en la provincia de Imbabura y Carchi, se constituyó en 1999 por organizaciones de mujeres afrodescendientes provenientes de diferentes provincias de Ecuador. El objetivo principal de la creación de esta red fue, y sigue siendo, luchar en contra de la violencia, la inequidad, la exclusión y la falta de oportunidades laborales. Con esta perspectiva, buscan lograr el efectivo ejercicio de los derechos humanos, y en especial de las mujeres afroecuatorianas (Lara 2000, 4). La CONAMUNE trabaja a nivel nacional en/con las siguientes coordinaciones provinciales que son: Pichincha, Guayas, Imbabura, Carchi, Pastaza, El Oro, Sucumbíos, Orellana, Los Ríos, San Lorenzo y Esmeraldas. En mi caso personal, he trabajado con la Coordinadora Nacional de Mujeres Negras, capítulo Carchi.

La CONAMUNE ha liderado en las provincias de Imbabura y Carchi una propuesta titulada «Red de GADs» (Gobierno Autónomo Descentralizado). En esta red participan autoridades municipales y parroquiales de comunidades afrodescendientes de las dos provincias. Barbarita Lara, miembro de CONAMUNE Carchi, explica que buscan resolver los problemas de Estado «*partiendo desde lo local, desde los GADs cantonales, y construir soluciones desde las redes. La red es una estrategia para palear las desigualdades. Como un política macro que a través de ella vamos a solucionar los problemas pequeños*» (Febrero 2018). Esta red está enmarcada y representada por autoridades estatales que representan a los cantones y comunidades afrodescendientes del Valle Chota-Mira. Es decir es una plataforma política articulada y fundamentada desde la concepción y delimitación del territorio ancestral.

La demarcación territorial detallada al inicio del texto ha ido acom-

pañada de trabajos locales como el de etnoeducación donde se ha buscado no sólo interpelar a la construcción de un estado-nación mestizo, sino también «*desaprender lo aprendido*», deconstruir y fortalecer las subjetividades del pueblo afroecuatoriano. Este tipo de organizaciones y acciones se pueden comprender a partir de lo que Manzano y Ramos explican como «*teorías locales*» sobre el Estado para definirlo y producir posicionamientos, así como también lo hacen sobre las formas locales de presencia estatal con el fin de crear diagnósticos y establecer estrategias. Estas «*teorías locales*» están en conjunción con las heredadas por los ancestros y ancestras que son permanentemente reivindicados (Manzano y Ramos 2015: 12). Además la ancestralidad es permanentemente apelada desde la construcción del territorio, los derechos y la organización política.

La etnoeducación afroecuatoriana como teoría y acción local

El Estado-nación, principalmente a partir de la educación, refuerza los valores de su conformación y su ideal de nación. Históricamente, la discriminación y el rechazo a las poblaciones indígenas y afrodescendiente se dio a partir de la invisibilización de su participación en la conformación del Estado-nación. Como establece Balbi, el Estado produce e impone regulaciones a través de instrumentos legales, valores, subjetividades, identidades y clasificaciones (2010: 5) a través de intervenciones estatales que un ejemplo puede ser la educación.

Los pueblos afrodescendientes históricamente han sido racializados y clasificados desde la esclavitud, como se señala en la primera parte del artículo. La construcción social de la «*raza*», todavía se materializa en la recreación y uso de estereotipos hacia el pueblo afrodescendiente. Por ejemplo es común escuchar que los futbolistas afrodescendientes son buenos por su «*raza*» sin reconocer su talento e inteligencia para el deporte. Esta estigmatización también fue denunciada por las mujeres a través de la violencia policial. Además, las poblaciones afrodescendientes han habitado territorios que han sido históricamente abandonados por el Estado. En el caso de Ecuador existen territorios que todavía no cuentan con servicios básicos como agua potable, los bachilleres enfrentan

diversas dificultades para acceder a las universidades y en muchos casos existen comunidades que recientemente, el Estado ha construido carreteras seguras para su acceso.

Teniendo en cuenta las construcciones institucionales del Estado así como los valores y subjetividades que históricamente han sido fabricadas desde estructuras segregacionistas, las organizaciones afroecuatorianas trabajan desde la década de 1980 en un proyecto nacional etnoeducativo afroecuatoriano. Este proyecto es concebido como un proyecto político y epistémico, en palabras de Barbarita Lara, actual directora nacional de la Comisión de Etnoeducación. La labor etnoeducativa, tiene como antecedente la Escuela de Tradición Oral Afrodescendiente (ETOVA). Esta escuela recogió los testimonios, vivencias, cuentos, poemas, canciones, experiencias y sabidurías de hombres y mujeres de casi todas las comunidades afroecuatorianas. A partir de este trabajo, la Comisión trabaja para que los materiales etnoeducativos no sólo sean aplicados en territorios afrodescendientes, sino también en el currículo nacional con el objetivo de bajar los índices del racismo y fomentar la comprensión de la historia de todos los pueblos.

Es así como la Comisión de Etnoeducación busca contrarrestar lo que Das y Poole plantean acerca de las identidades excluidas a partir de los estados y los «*conocimientos disciplinarios*» que institucionalizan, ya que es partir de esos conocimientos que se marcan a pueblos subalternizados como «*otros raciales*» (2008: 24). De esta manera, los materiales etnoeducativos buscan achicar las distancias que existen en las «*otredades*». Además de trabajar sobre las epistemologías locales para reforzar así las identidades, el proyecto de etnoeducación enfrenta un proyecto homogeneizador de Estado que invisibiliza la historia del pueblo afroecuatoriano. Es así que los y las docentes buscan transformar subjetividades y eliminar el racismo desde la formación educativa.

Reivindicando la historia y sanación

Las líderes de la CONAMUNE, actualmente proponen una reivindicación de la negritud que se basa en la humanización de la historia de la esclavitud, que no remarque como lo plantea bell hooks (2009)



CARMEN, 48, AFROECUATORIANA, IBARRA



ISABEL, 8, AFROECUATORIANA, EL JUNCAL

las historias fragmentadas, sino el trabajo de amor como punto inicial revolucionario, que se compara con cómo las mujeres de CONAMUNE en el Territorio Ancestral Afroecuatoriano del Valle del Chota-Mira han desarrollado un programa de sanación. Así nos cuenta Barbarita Lara, en la recuperación de un antiguo cementerio de esclavizados, donde yacen los restos de Martina Carrillo, el objetivo de recuperar este espacio al cual lo han denominado Jardín de la Memoria Martina Carrillo:

«Ahorita estamos luchando por los derechos, y por la exigibilidad de los mismos, es un desgaste. Nosotros como mujeres afrodescendientes por etnia, por género, por clase, por rurales somos bien violentadas y por lo tanto el ejercicio del derecho es bastante negado. Entonces para sobrevivir regresamos la mirada a la espiritualidad, pero el ejercicio de la espiritualidad como un momento de sanación en donde nos fortalezca positivamente el alma y así sanadas y limpias, así fortalecidas el alma, más allá del cuerpo, seguir enfrentando porque es bien duro... Por esa razón queremos devolverles ese espacio al pueblo y a las mujeres específicamente.»

Desde la espiritualidad que Barbarita habla se está consiguiendo una sanación del cuerpo, una sanación que permita vivir en la plena libertad, libertad de los derechos como mujeres y seres humanos.

La resistencia se manifiesta no sólo de forma escrita, en su mayoría es parte de prácticas cotidianas, se transmite a través de la tradición oral, se reactiva en la memoria y se construye en espacios como este cementerio y otras prácticas que retoman la lógica de los cuerpos en diáspora desde su sobrevivencia histórica a la esclavitud y el racismo. La decolonización del cuerpo se reivindica a partir del territorio, el reconocimiento del paisaje diaspórico, que ha sido creado por medio del cimarronaje, espacios imaginados, que no pueden abarcarse con la simplicidad de la teorización como lo manifiesta Glissant & Wing (1997). Estas son algunas de las estrategias de sobrevivencia que las mujeres de CONAMUNE-Capítulo Carchi e Imbabura, tanto como otros colectivos afroecuatorianos han retomado para su sobrevivencia en la diáspora, en el sistema esclavista y frente al racismo estructural moderno. Como dice Audre Lorde (1977:3): *«para sobrevivir en la boca del dragón que llamamos América, tenemos que aprender la lección más vital y primaria. Que no estábamos pensados para sobrevivir»*. •



ROGELIA, 74, PROSECUTORIANA, VALLE DEL CHOTA



BETZY, 20, INDÍGENA, OTAVALO

Interculturalidad en el Ecuador. Reflexiones desde la Constitución y Planes de Desarrollo

Ecuador mamallaktapi kawsaypura.
Mamakamachikmanta wiñari
ñamkunapsh yuyarina

PH.D. MIGUEL POSSO
Universidad Técnica del Norte

Introducción

A LO LARGO DE LA HISTORIA REPUBLICANA ecuatoriana, antes de ella y en todas las épocas prehispánicas, este territorio, como todos los actuales países de América y el mundo, siempre fueron multiculturales y multiétnicos. Lo que hoy es Ecuador, no fue ajeno a esta multiculturalidad, recordemos que en el caso de la actual provincia de Imbabura, en épocas pre incaicas ya fue un territorio multiétnico; constantemente la bibliografía menciona este hecho; solo para muestra miremos que *«hace más de quinientos años, los señoríos étnicos del norte: Caranqui, Cochasquí, Otavalo y Cayambe, detuvieron en Yahuarcocha el avance inca, hasta establecer una alianza con los Caranqui»* (Kowii Maldonado, 2011: 8).

Lamentablemente, los estados no se reconocieron como plurinacionales, por una sencilla razón originada en un dominio y prevalencia de una cultura sobre las más vulnerables e históricamente oprimidas y no necesariamente las de menor número de pobladores. Parecería que los primeros intentos de concienciación de estado pluricultural, aunque no de manera manifiesta, se da en el año de 1950, luego del primer censo nacional de población y vivienda, donde se encontró que los indígenas representaban el 13,5% de los ecuatorianos, época en la que el país tenía apenas 3'202.757 habitantes; pero claro, no se pidió una autodefinición étnica ni el encuestador la clasificó como indígena, la manera de llegar a este porcentaje fue en función de la lengua nativa que hablaba el en-

cuestado. Comparando los censos, la proporción indígena nacional, especialmente en la sierra, cae de 13,5% en 1950 al 9,2% en 2001 (Larrea, Montenegro, Greene, & Cevallos, 2007).

Según el Instituto Nacional de Estadísticas y Censos (INEC), en el censo del 2010 una gran mayoría de la población reconoció sus orígenes étnicos, de los 14'483.499 ecuatorianos, el 71,99% se auto identificó como mestizo, el 7,4% como montubio, el 7,2% como afroecuatoriano, el 7% como indígena, y el 6,1% como blanco; además el INEC, explicó que el porcentaje de afroecuatorianos e indígenas subió y el número de blancos y mestizos bajó. En el 2001 los afroecuatorianos apenas eran el 4,97% del total de la población, los indígenas el 6,83%, los mestizos el 77,42% y otros el 0,32%. Las campañas de autoidentificación impulsadas por el gobierno, las organizaciones sociales, en especial de indígenas y afrodescendientes, parecería dieron resultados, poco a poco, la gente va perdiendo sus complejos e inician procesos de reivindicación con sus orígenes, con su cultura y con su lengua originaria.

En este país multicultural y multiétnico resulta un tanto fácil definir al afrodescendiente o afroecuatoriano, las palabras mismas ya definen por sí solas a estas personas. En el Ecuador los afroecuatorianos son un grupo étnico que poco les queda, excepto ciertos elementos culturales, de su memoria colectiva africana, recordemos que fueron traídos a América como esclavos, y en el caso ecuatoriano desembarcaron en las costas de la provincia de Esmeraldas en el siglo XVII.

Resulta un tanto difícil entender el término indígena en el contexto cultural, en primera instancia nos quedamos con la definición de la Real Academia de la Lengua Española, que lo define como *«originario del país de que se trata»*. Un concepto más integral de indígena sería el de *«población originaria del territorio en el cual habita, porque su presencia y establecimiento en la misma precede a otros pueblos, o bien, porque la presencia allí resulta ser lo suficientemente prolongada y estable como para ser considerada oriunda del territorio en cuestión»* (Definición ABC, 2015); en el caso del continente americano, esta definición se la entiende para las etnias que preservan las culturas tradicionales no europeas. Por otro lado, la etnia indígena, *«es un grupo que con el pasar del tiempo ha ido tomando conciencia y rompiendo las cadenas ideológicas que los tenían reprimidos y con*

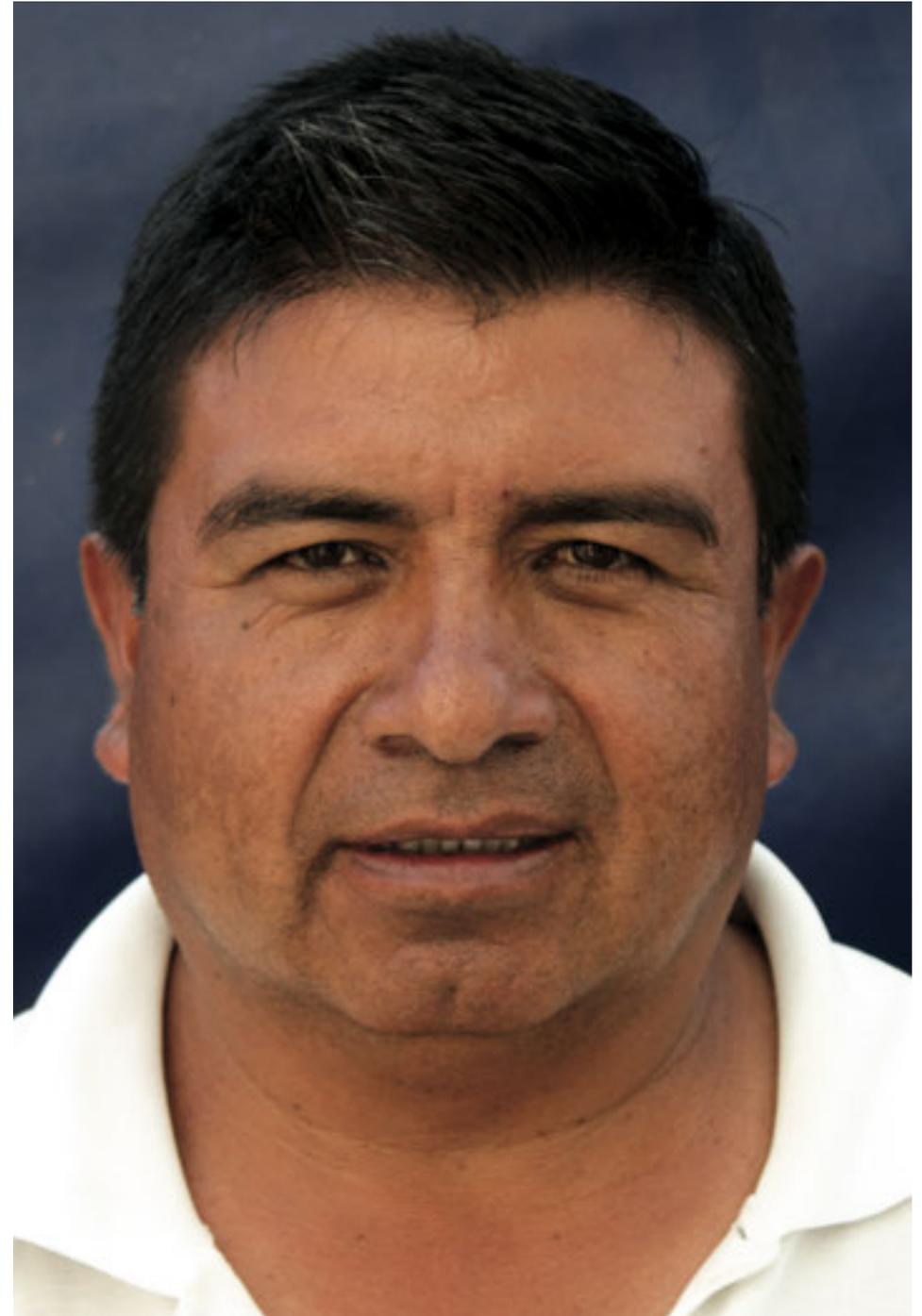
ello han ido formando diferentes movimientos tales como ECUARUNARI, CONFENIAE y CONAIE» (Galarza López, 2010: 167).

En el Ecuador, a diferencia de la mayoría de estados de la región, se habla mucho de los «montubios» como etnia, en especial en la región del litoral; son una etnia social y una identidad regional de la costa ecuatoriana. Son una cultura mestiza, con casi 300 años de gestación, producto de la fusión de diferentes etnias racionales, regionales y culturales que se relacionaron y articulan a lo largo de los siglos XVI, XVII y XVIII: entre ellos negros, indios y blancos (Arboleda, 2006).

También es necesario definir a la palabra «cultura», para luego entrar en conceptos más específicos relacionados a esta reflexión teórica. El concepto de cultura es uno de los más discutidos y polisémicos de las ciencias sociales (Grimson, 2001). Podemos decir que la cultura es la expresión de la vitalidad de la existencia de unos individuos que comparten un entorno natural y social en un tiempo determinado. Esta vitalidad permite diferenciar y particularizar a las diversas colectividades humanas (Maldonado, 2011). Desde una perspectiva similar, García, Escarbajal, De Haro (2007: 22) expresan que «la cultura se construye compartiendo significados, que son los que dan sentido a nuestra visión del mundo y nos hacen tener uno u otros comportamientos. Por lo tanto, la cultura nunca está acabada porque constantemente estamos compartiendo significados como resultado de nuevas percepciones».

Cuando hablamos de interculturalidad debemos entenderla como una relación, encuentro o diálogo entre grupos; su enfoque es la «diversidad en la unidad», es decir, el reconocimiento de los diversos grupos étnicos dentro de lo nacional; la interculturalidad toma el sentido de mezcla o mestizaje y de hibridación (Walsh, 2012). La interculturalidad puede definirse también como «el proceso de comunicación e interacción entre personas y grupos con identidades culturales específicas, donde no se permite que las ideas y acciones de una persona o grupo cultural esté por encima del otro» (Puente, 2005: 3).

Aparece en varios pasajes de la literatura relacionada la frase «grupos étnicos», también lo notaremos en el desarrollo de esta reflexión; si vemos su concepto, notamos que tiene una estrecha relación con el significado de interculturalidad. Grupo étnico es un conjunto de personas que ha-



bitan en un mismo lugar que se asemejan por medio de compartir costumbre y tradiciones; los diferentes grupos étnicos se diferencian de los demás por sus características particulares y tradiciones (Alvarez, 2001). Desde que se nace, la sociedad marca la identidad étnica como cultura y tiene como su componente fundamental el sentido de pertenencia e identificación de las personas a una etnia. La identidad étnica es una construcción histórica de los pueblos, de su capacidad para organizarse y relacionarse, está determinada por la forma como las personas se sienten parte de un grupo humano, es decir por su adscripción (Tibán, 2009).

Con esta breve introducción, se presenta esta investigación documental cuyo objetivo fundamental es reflexionar sobre la interculturalidad en el Ecuador, desde la constitución y los últimos planes de desarrollo del Estado ecuatoriano.

Reflexiones desde la Constitución

«La diversidad cultural del mundo actual no es un fenómeno nuevo, sino que ha existido siempre. Lo que sí que ha cambiado a lo largo de la historia es el valor que hemos otorgado a las diferentes maneras de adaptarse a esta diversidad y de entenderla» (Beltrán, 2015:8). Latinoamérica y el mundo entero tiene una deuda y tarea pendiente en lo que respeta a la interculturalidad, lamentablemente, en las últimas décadas existieron avances significativos teóricos y normativos en los diferentes países; el aterrizar en territorio todas las políticas públicas generadas sobre interculturalidad sobre la base de la norma, ha sido muy difícil en unos casos, en otros cayó en la demagogia de los gobiernos de turno.

En los países de la región y de manera particular en el Ecuador, a finales del milenio anterior se inicia un debate acalorado sobre la pluri-nacionalidad, debate que revela una postura digna y reivindicatoria de los pueblos indígenas y afroecuatorianos; tal es así que, al no existir una norma o referente constitucional, toman la decisión de auto determinarse como nacionalidades. *«El tema de la plurinacionalidad ha puesto en jaque el paradigma tradicional de la nacionalidad ecuatoriana cuyas raíces se encuentran en el siglo XIX»* (Handelsman, 2001: 9). Estos pueblos originarios se dan cuenta, y por ende los blancos y mestizos, que su iden-

tidad, memoria histórica, saberes ancestrales y en general su cultura y cosmovisión, son una fuerza fundamental para el desarrollo del Ecuador y por ende, el Estado tiene la obligación de protegerlos y por supuesto, de fomentar su desarrollo.

Es necesario el conocimiento, reconocimiento, respeto, valoración y recreación de las diferentes nacionalidades, culturas y pueblos que conforman el Ecuador y el mundo; así como sus saberes ancestrales, propugnando la unidad en la diversidad, propiciando el diálogo intercultural e intracultural, y propendiendo a la valoración de las formas y usos de las diferentes culturas que sean consonantes con los derechos humanos (Asamblea Nacional del Ecuador, 2011:11), (Nelsy Rodríguez, 2018). En el Ecuador, como en otras naciones latinoamericanas, los movimientos sociales de afroamericanos e indígenas desde los años sesenta avanzaron notoriamente en la lucha por la persistente desigualdad social, la estrechez de los espacios de participación, la inequidad en la distribución de la riqueza y del poder, pero sobre todo por la construcción de escenarios sociales que facilitarían mayor visibilidad como sujetos sociales con condiciones de autorreconocimiento cultural, étnico e identitario (Sánchez, 2008). En consecuencia y causa de lo dicho, Walsh (2008:135) manifiesta que *«los paradigmas teóricos y políticos han hechos que los movimientos sociopolíticos étnicos se levanten en pro de sus derechos»*.

En el caso ecuatoriano la Constitución Política (2008) vigente, desde su misma introducción ya toca el tema de la interculturalidad y expresa que *«nadie podrá ser discriminado por razones de etnia, lugar de nacimiento, edad, sexo, identidad de género, identidad cultural»*. Pero es un hecho que las inequidades históricamente han existido, incluso se han convertido en una lacra social que atentó permanentemente contra el desarrollo social, económico y cultural del país, más aún entre los diferentes pueblos y nacionalidades que conforman el estado ecuatoriano; los grupos de poder, blancos y mestizos, tuvieron como constante para mantener su estatus, el sometimiento a las demás etnias; razón por la cual la parte introductoria de la Constitución Ecuatoriana (2008), da un norte que permita operativizar políticas para romper estas desigualdades, es así que manifiesta que *«el Estado adoptará medidas de acción afirmativa que promuevan la igualdad real en favor de los titulares de derechos que*



NÉSTOR, 53, INDÍGENA, OTAVALO

se encuentren en situación de desigualdad». En 2008 el Ecuador decidió construir «una nueva forma de convivencia ciudadana, en diversidad y armonía con la naturaleza, para alcanzar el buen vivir, el sumak kawsay», como compromiso con el presente y el futuro. Por ello el Ecuador es un Estado constitucional de derechos y justicia, social, democrático, soberano, independiente, unitario, intercultural, plurinacional y laico, Krainer & Guerra (2016 citado en Constitución del Ecuador 2008).

Es indiscutible que el Estado pretende una participación activa en la toma de decisiones, planificación y gestión de los temas públicos, por ello en su Art. 95, se dice que *«las ciudadanas y ciudadanos, en forma individual y colectiva, participarán de manera protagónica en la toma de decisiones, planificación y gestión de los asuntos públicos, y en el control popular de las instituciones del Estado y la sociedad, y de sus representantes, en un proceso permanente de construcción del poder ciudadano. La participación se orientará por los principios de igualdad, autonomía, deliberación pública, respeto a la diferencia, control popular, solidaridad e interculturalidad»*. Por su puesto, ante esta normativa, la pregunta inmediata es ¿en qué medida se ha dado inicio a verdaderos procesos de participación intercultural?, acaso simplemente se invitó a etnias o nacionalidades minoritarias para llenar espacios físicos donde solo se validó lo que ya estuvo desarrollado o planificado.

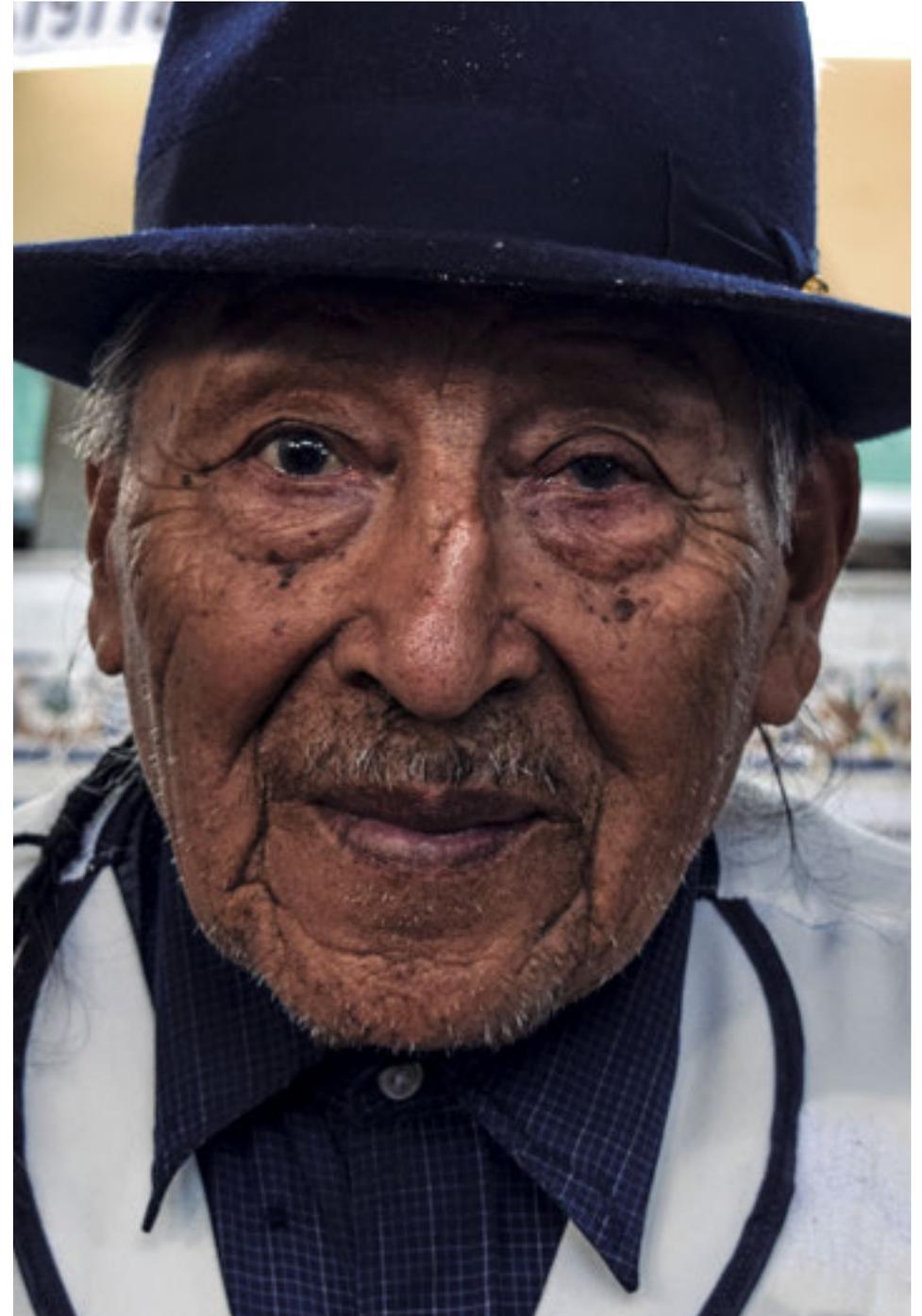
«Un Estado pluricultural supone una transformación completa de los diferentes sistemas ya sean estos políticos, económicos, educativos y sociales, y un trabajo que implique a toda la comunidad para con ello formar un sociedad democrática, autónoma, libre y diversa» (Resina de Fuente, 2012: 262). De allí que, desde otra arista, los derechos colectivos están claramente definidos en la Constitución, tal es así que en su Art. 257, se manifiesta que *«en el marco de la organización político administrativa podrán conformarse circunscripciones territoriales indígenas o afroecuatorianas, que ejercerán las competencias del gobierno territorial autónomo correspondiente, y se regirán por principios de interculturalidad, plurinacionalidad y de acuerdo con los derechos colectivos»*. El ejercicio de estas competencias, en ciertos pueblos y nacionalidades, en varias ocasiones fue motivo de muchas críticas de propios y extraños ya que una dirigencia no bien formada, utilizó este principio con fines políticos y para justificar algu-

nas acciones desapegadas a la ley y atentatorias a los derechos colectivos que como país hay que respetarlos. No se puede perder de vista que los pueblos, nacionalidades y comunidades, así como tienen derechos, tienen responsabilidades en el marco de la interculturalidad y de la convivencia armónica con los demás y con la naturaleza. «*La interculturalidad supone la convivencia entre diferentes culturas, pero también el conocimiento de las mismas, la interrelación y la búsqueda de elementos comunes, lo que dará como consecuencia el enriquecimiento cultural de todos*» (Escarbajal, 2011: 36).

La interculturalidad señala y significa procesos de construcción de un conocimiento, de una práctica política diferente, de un poder social (y estatal) consecuente y de una sociedad justa; una forma de pensamiento relacionada con y contra la modernidad/colonialidad, y un paradigma diferente que es pensado a través de la praxis política (Castro & Grosfoguel, 2007). La interculturalidad también se ve reflejada en el marco del sistema nacional de cultura, tal es así que la Constitución en su Art. 378, expresa que «*el Estado ejercerá la rectoría del sistema a través del órgano competente, con respeto a la libertad de creación y expresión, a la interculturalidad y a la diversidad; será responsable de la gestión y promoción de la cultura, así como de la formulación e implementación de la política nacional en este campo*».

Lo dicho es un compromiso que consecuentemente tendría que traducirse en acciones eficientes y eficaces que permitan una valoración, respeto y visibilización de los diferentes pueblos ancestrales y afrodescendientes que habitan el Ecuador. Lamentablemente, para aplicar esta norma se requiere de recursos económicos y al ser un país en vías de desarrollo y actualmente con serios problemas económicos y políticos, la cultura es sin lugar a dudas, el área que menos se atiende y a la que siempre se le recorta anualmente el presupuesto en épocas de crisis.

Es interesante como la Carta Magna ecuatoriana orienta la integración del país en la región y se compromete, según su Art. 423, literal 4, a «*proteger y promover la diversidad cultural, el ejercicio de la interculturalidad, la conservación del patrimonio cultural y la memoria común de América Latina y del Caribe, así como la creación de redes de comunicación y de un mercado común para las industrias culturales*». En el marco de este



principio poco se ha realizado en el continente y región, a pesar de que, en la primera década de este siglo, los gobiernos de América latina denominados progresistas, fueron la mayoría y en un marco de coincidencias políticas, estos gobiernos trazaron hojas de ruta aparentemente claras que le permita una integración desde la arista intercultural. En este sentido, y como ejemplo de acción y sinergia intercultural entre pueblos de la región, se crea la Unión de Naciones Suramericanas (UNASUR), con sede en Quito, creada como una organización dotada de personalidad jurídica internacional cuyo objetivo es construir, de manera participativa y consensuada, un espacio de integración y unión en lo cultural, social, económico y político entre sus pueblos, otorgando prioridad al diálogo político; esta organización engendró grandes expectativas que lamentablemente como el organismo regional, ven cada día desbaratarse por las prioridades y nuevas políticas de integración y de política exterior de los nuevos gobiernos de los países que conformaban la UNASUR.

Definitivamente, parte de la raíz identitaria de un pueblo es el uso de su idioma, en el mismo se plasma no solo su filosofía de vida, sino también parte de su cosmovisión, historia y cultura. En Ecuador se hablan catorce idiomas. En la región Costa, la nacionalidad Awa, el awapít; Chachi, cha palaa; Epera, siapede; Tsáchila, tsa'fiquí. En la Amazonía, la nacionalidad Cofán, el ingae; Secoya y Siona, el paicoca (baicoca); Waorani, wao tedeo; Shiwiar, shiwiar chicham; Zápara, zapara; Achuar, achuar chicham; Andoa, andoa; Kichwa, kichwa; Shuar, shuar chicham. En la Sierra, la nacionalidad Kichwa con sus 18 pueblos originarios hablan el idioma kichwa (*El Telégrafo*, 2015). En este sentido la Constitución de la República del Ecuador (2008), en su Art. 2, reivindica a las lenguas ancestrales y manifiesta que «*el castellano es el idioma oficial del Ecuador; el castellano, el kichwa y el shuar son idiomas oficiales de relación intercultural. Los demás idiomas ancestrales son de uso oficial para los pueblos indígenas en las zonas donde habitan y en los términos que fija la ley. El Estado respetará y estimulará su conservación y uso*». En consecuencia, nuevamente se evidencia que el Ecuador es una nación multiétnica y pluricultural caracterizada por habitantes con diferentes tradiciones y propia «*cosmovisión*» que conlleva manifestaciones sociales, políticas, económicas y filosóficas muy diversas de su colectivo (Brito, Alarcón,

Arrieta, De la Bastida, & Muñoz, 2017).

El artículo antes mencionado es un esfuerzo del Estado ecuatoriano para mantener vivas las lenguas ancestrales, ya que es un fenómeno mundial el uso menos frecuente de estas lenguas, a tal punto que muchas de ellas están en peligro de extinción. La política pública en este sentido, en los últimos diez años, ha sido interesante y hasta cierto punto efectiva, en la medida en que han existido campañas de concientización en cada una de los pueblos y nacionalidades para que, especialmente los jóvenes, reaprendan y usen su lengua materna; en el caso del shuar, el kichwa y el español, al ser idiomas de relación intercultural, es muy común en el Ecuador escuchar en los diferentes medios de comunicación estas dos últimas lenguas mencionadas y en la población mestiza existe ya un grado de empoderamiento con estas lenguas que en los siglos anteriores, e inicios de éste, se las trataba incluso de una forma un tanto peyorativa.

La multiculturalidad admite la existencia de varias culturas en un mismo pasaje y tiempo, están unidas temporal y espacialmente, pero se da, al mismo tiempo, la suficiente lejanía (en cuanto a percepciones y actitudes) como para evitar la relación entre ellas; este ambiente llega a acentuar las diferencias y crear auténticos guetos, barrios aislados como un archipiélago (Higuera & Castillo, 2015). La multiculturalidad y la interculturalidad desde su etimología se considera una gran diferencia, el prefijo «*multi*» solo se refiere a la diversidad de algo; por el contrario, el prefijo «*inter*» indica la interacción de los diferentes pueblos, enriquecimiento mutuo (Hidalgo Hernández, 2017).

Para que exista interculturalidad, necesariamente tiene primero que consolidarse las diferentes culturas que coexisten en un territorio; por lo tanto, el preservar una cultura implica también identificarse con el territorio donde interactúan entre iguales, con las demás culturas y con la naturaleza. La Constitución de la República (2008), en su Art. 60, promueve esta acción, tratando de que cada pueblo o nacionalidad tenga la capacidad de auto organización desde una circunscripción, por ello textualmente manifiesta que «*el territorio del Ecuador constituye una unidad geográfica e histórica de dimensiones naturales, sociales y culturales, legado de nuestros antepasados y pueblos ancestrales*». El poder operativizar este precepto no es nada fácil, de alguna forma, de una manera natural e his-



EDWIN, 22, INDÍGENA, ATUNTAQUI

tórica, los pueblos ancestrales que habitan la Amazonía ecuatoriana han podido constituir estas circunscripciones territoriales; para el caso de los pueblos que habitan la Serranía y la Costa, les ha resultado muy difícil esta tarea, a pesar de que han existido algunos intentos para ello; tal vez algunos pueblos como los Saraguros y ciertas comunidades Kichwas del norte del país lo han logrado por su natural concentración poblacional en determinados territorios.

Desde la integralidad, la interculturalidad significa también el respeto del Estado a que cada pueblo y nacionalidad, en su circunscripción territorial, ejerza las funciones jurisdiccionales en base a sus costumbres y tradiciones; parte de esta función jurisdiccional es también los aspectos relacionados con la justicia; para ello, se ha desarrollado todo un cuerpo legal que permite y acepta la Justicia Indígena, que da las pautas y procedimientos para poder tratar de coexistir esta normativa con la de la justicia tradicional del Estado ecuatoriano; en este sentido el Art. 171 de la Constitución de la República (2010) indica que *«las autoridades de las comunidades, pueblos y nacionalidades indígenas ejercerán funciones jurisdiccionales, con base en sus tradiciones ancestrales y su derecho propio, dentro de su ámbito territorial, con garantía de participación y decisión de las mujeres»*. Este precepto da la potestad a los pueblos y nacionalidades para aplicar la justicia según sus tradiciones y costumbres, pero no es menos cierto que tienen que hacerlo en un marco de respeto a los demás pueblos; habrá que entender que *«las autoridades de los pueblos indígenas ejercerán funciones de justicia, aplicando normas y procedimientos propios para la solución de conflictos internos de conformidad con sus costumbres o derecho consuetudinario, siempre que no sean contrarios a la Constitución y sus leyes»* (Salgado, 2002).

No es nada fácil comprender y aceptar ciertas prácticas de jurisdiccionales de algunos pueblos y nacionalidades del Ecuador; muchas de estas parecerían estar renegadas con los derechos humanos y con normas internacionales, pero el Gobierno ecuatoriano se ha mostrado muy consecuente y respetuoso en este sentido, se podría decir que hasta cierto punto permisible. En lo que respecta a la participación de la mujer en este ámbito, todavía es muy limitado; recordemos que la gran mayoría de pueblos y nacionalidades provienen históricamente de un sistema, de

convivencia y actuación, eminentemente machista; pero en los últimos años se nota una participación más activa de la mujer, en especial de los pueblos Kichwas, producto más de la acción del Estado, de procesos de capacitación y apoyo de muchas organizaciones no gubernamentales dirigidos a la inserción de la mujer en ámbitos hasta hace poco totalmente denegados.

Otro de los aspectos que forman parte de la interculturalidad en un país es la igualdad de oportunidades laborales que deberían tener todos los hombres y mujeres de los pueblos y nacionalidades; lamentablemente, históricamente las minorías étnicas han sido relegadas y discriminadas laboralmente tanto en el sector privado como en el público; claro, este aspecto está estrechamente ligado a la capacitación laboral y al acceso a la educación, y no es un secreto que históricamente las minorías son las que menos acceso han tenido. En este sentido la Constitución de la República (2008), en el Art. 329 es muy clara «... Para el cumplimiento del derecho al trabajo de las comunidades, pueblos y nacionalidades, el Estado adoptará medidas específicas a fin de eliminar discriminaciones que los afecten, reconocerá y apoyará sus formas de organización del trabajo, y garantizará el acceso al empleo en igualdad de condiciones». A pesar de las acciones afirmativas impulsadas por los últimos dos gobiernos para dar mayores oportunidades laborales a las minorías étnicas, éstas no han sido suficientes, esto se evidencia en la gran brecha social y económica existente entre los blancos y mestizos con respecto a los pueblos y nacionalidades ancestrales, claramente los primeros tienen la ventaja. También todavía es evidente la discriminación existente, en lo que respecta a los salarios; las minorías, en muchos sectores de la actividad privada son objeto de precariedad laboral. En los pocos estudios realizados en el Ecuador sobre diferencias salariales por etnia se ha evidenciado que existe una discriminación de salario en la etnia indígena (Botello, 2015:14).

Finalmente, en este acápite, el sistema educativo ecuatoriano juega un papel por demás importante en la vida de los pueblos y nacionalidades, donde la interculturalidad tiene que pasar de ser un tratado teórico y filosófico, a una acción y estrategia efectiva mediante la cual, la igualdad de derechos y oportunidades en el campo educativo, vulneradas a través de toda la vida republicana, sea una constante, por esta razón el Estado

en el Art. 347 de la Constitución de la República (2008), en su literal 9 garantiza que «*el sistema de educación intercultural bilingüe, en el cual se utilizará como lengua principal de educación la de la nacionalidad respectiva y el castellano como idioma de relación intercultural, bajo la rectoría de las políticas públicas del Estado y con total respeto a los derechos de las comunidades, pueblos y nacionalidades*». Para afianzar este componente, se promulgó la actual Ley Orgánica de Educación Intercultural (LOEI), actualizada en el 2015, donde se exceptúa de esta ley a la Educación Superior, y cuyo ámbito de acción determina los principios y fines generales que orientan la educación ecuatoriana en el marco del Buen Vivir, la interculturalidad y la plurinacionalidad; así como las relaciones entre sus actores. La ley en mención va más allá en el tema de la interculturalidad, cuando en su Art. 2, literal z, en relación a los principios menciona:

«*Garantizan a los actores del Sistema el conocimiento, el reconocimiento, el respeto, la valoración, la recreación de las diferentes nacionalidades, culturas y pueblos que conforman el Ecuador y el mundo; así como sus saberes ancestrales, propugnando la unidad en la diversidad, propiciando el diálogo intercultural e intracultural, y propendiendo a la valoración de las formas y usos de las diferentes culturas que sean consonantes con los derechos humanos*»; en su literal aa, «*se garantiza el derecho de las personas a una educación que les permita construir y desarrollar su propia identidad cultural, su libertad de elección y adscripción identitaria, proveyendo a los y las estudiantes el espacio para la reflexión, visibilización, fortalecimiento y el robustecimiento de su cultura*»; en su literal bb, «*se reconoce el derecho de todas las personas, comunas, comunidades, pueblos y nacionalidades a formarse en su propia lengua y en los idiomas oficiales de relación intercultural; así como en otros de relación con la comunidad internacional*» (pág. 12).

No puede negarse que, especialmente en la última década, se han realizado muchos esfuerzos y se ha invertido dinero en infraestructura, material y capacitación, lamentablemente los logros son pocos, todavía hay mucho por hacer, parecería que el modelo y sistema educativo hay que trabajarlo y consensuarlo más, hay que hacerlo con los propios actores de la educación, en el que los pueblos y nacionalidades tengan mayor participación en la construcción y aplicación de la política pública relacionada a la interculturalidad; una de las principales dificultades

para conseguir los objetivos que persigue la LOEI, sin lugar a dudas es la falta de continuidad en los procesos iniciados por la cartera de Estado correspondiente; cada ministro de educación que se hace cargo, no siempre sigue la línea y acción trazada por el anterior; es una especie de borra y va nuevo, que poco o nada bien le hace a la educación intercultural.

Reflexiones desde los planes de desarrollo nacional

Hoy, el Estado unitario, devenido centralista está en una profunda crisis, que lo torna ineficiente, antieconómico y poco funcional (Loor, 2002). El penúltimo gobierno encabezado por el economista Rafael Correa Delgado, en su último mandato presentó el Plan Nacional del Buen Vivir (PNBV) 2013-2017, el mismo que fue un conjunto de objetivos que expresan la voluntad de continuar con la transformación histórica del Ecuador; una síntesis de sus objetivos es: Consolidar el Estado democrático y la construcción del poder popular. Auspiciar la igualdad, la cohesión, la inclusión y la equidad social y territorial, en la diversidad. Mejorar la calidad de vida de la población. Fortalecer las capacidades y potencialidades de la ciudadanía. Construir espacios de encuentro común y fortalecer la identidad nacional, las identidades diversas, la pluri-nacionalidad y la interculturalidad. Esta última frase, sin lugar a dudas, marcó un rumbo claro en lo que el Estado ecuatoriano pretendía con respecto a la identidad nacional que, hasta inicios del presente siglo, no se la había abordado con la importancia, planificación técnica que lo ameritaba.

Al hablar de nacionalidades es importante tomar en cuenta lo que el manifiesto de las Nacionalidades y Pueblos Indígenas y Políticas Interculturales en Ecuador (2014:27) expresa con relación a su postura y lo escrito en la Constitución: *«Las sociedades latinoamericanas se han caracterizado por una herencia común. Desde la colonia, se tipificaron a los seres humanos en castas, por ejemplo, blancos de españoles, criollos, indios, mestizos, mulatos, zambos y negros africanos, que luego fueron esclavizados. Esta división de los seres humanos determinó la diferencia en los modos de producción y reproducción social, económica y cultural. Los Estados Nacionales independizados retomaron esta herencia de maneras más sutiles,*



JAIIME, 64, MESTIZO, OTAVALO

aunque persisten en forma anquilosada y reiteradas formas de desigualdad, inequidad social, racismo y discriminación atentatorias con los supuestos del Buen vivir que rigen el Plan Nacional para el Buen Vivir 2009-2013 en el Ecuador y el pleno ejercicio de los derechos humanos fundamentales para todos y todas, sin excepción alguna. Entre los grupos sociales que han sufrido la desigualdad, sin duda alguna, son los pueblos y nacionalidades indígenas, junto con la población afro descendiente, son quienes más vulnerados han visto sus derechos».

El PNBV (2013), plantea en su componente filosófico y de manera puntual en el subtítulo denominado *Estado democrático, plurinacional y laico*, «*La formación de un Estado plurinacional, megadiverso y plural, exige su descolonización; el reconocimiento político de la diversidad étnica, religiosa y sexual, y el forjamiento de una sociedad con derechos de titularidad colectiva: lengua, cultura, justicia y territorio*». Evidentemente se nota y aborda a la interculturalidad como un aspecto fundamental en este desafío, pues nos reconoce como diferentes en origen, prácticas, costumbres, conocimientos y saberes.

El objetivo 2, del Plan Nacional para el Buen Vivir propuesto en el 2013, plantea la necesidad de «*Auspiciar la igualdad, la cohesión, la inclusión y la equidad social y territorial, en la diversidad, enfrenta los problemas de pobreza y desigualdad desde una mirada multidimensional y potencia la enorme riqueza que en el Ecuador representa la diversidad en sus variadas expresiones para alcanzar la igualdad en ella*». El segundo eje programático de este objetivo denominado «*Derechos, libertades y capacidades para la construcción del Buen Vivir*», plantea a su vez cinco objetivos, de los cuales el quinto, manifiesta la necesidad de «*Construir espacios de encuentro común y fortalecer la identidad nacional, las identidades diversas, la plurinacionalidad y la interculturalidad*». Este plan nacional 2013-2017 y el anterior del 2009-2013, trazaron en camino para la construcción de un Estado plurinacional e intercultural, tomando en cuenta que veníamos de una larga historia de racismo estructural, el mismo que siempre fue validado, implícita o explícitamente, por todos los gobiernos de turno, hasta antes del presente milenio, donde el poder y dominación de una cultura sobre otras siempre fue evidente.

Los dos primeros Planes del Buen Vivir (2009-2013 y 2013-2017)

sentaron las bases para la construcción de un Estado plurinacional e intercultural, por lo cual el país fue reconocido y hasta cierto punto admirado internacionalmente, en la medida en que marcaba las pautas para la consolidación de una normativa y política pública progresista; en este sentido, además definía una arquitectura institucional base para un desarrollo integral de la convivencia pacífica entre diferentes culturas que habitamos este terruño. Este primer plan, respondía a una realidad, ya que en la matriz del Estado Nacional se fueron cuajando una gama de procesos de integración, mestizaje, aculturación y resistencias que han permitido construir esta inacabada nación, donde se potencian la diversidad y, por ende, la interculturalidad.

Si se toma en cuenta que la interculturalidad, por su constante dinámica, más que una meta, es un camino que se lo va construyendo, adaptando y reparando constantemente, se vuelve un reto para cualquier Estado el caminarlo adecuadamente, más aún cuando permanentemente a lo largo de la historia y en el futuro, en mayor o menor grado, irán apareciendo en la sociedad acciones y pensamientos de exclusión y denominación de una cultura sobre otras, expresadas como racismo, xenofobia y machismo. «*La interculturalidad entendida críticamente aún no existe, es algo por construir. Por eso, se entiende como una estrategia, acción y proceso permanentes de relación y negociación entre grupos, en condiciones de respeto, legitimidad, simetría, equidad e igualdad*» (Walsh, 2010: 4).

Para erradicar la convivencia pacífica y la cultura de paz, y como mecanismo de inclusión y cohesión social en el Ecuador, el PNBV (2013) planteó dos políticas fundamentales y operativas: la primera se concentró en la comunicación y educación que tenían como finalidad erradicar todos los estereotipos atentatorios contra la diversidad cultural y étnica del país; textualmente manifiesta el «*Crear mecanismos de comunicación y educativos que promuevan el respeto y el reconocimiento de la diversidad y afirmen el diálogo intercultural y el ejercicio de los derechos colectivos de las nacionalidades y los pueblos indígenas, afroecuatorianos y montubios*».

La segunda política se refiere a la movilidad humana, la misma que, en este como en casi todos los países del mundo, se ha vuelto muy dinámica, conflictiva y a veces motivo de convulsiones sociales; por ello se expresa la necesidad de «*Fomentar iniciativas que afirmen la convivencia*

intercultural y promuevan la inclusión social y cultural de las personas en situación de movilidad humana, enfatizando en la cohesión social y la sensibilización de la ciudadanía, mediante la comprensión en la convivencia». No podemos dejar pasar por alto que «la interculturalidad abarca un conjunto inmenso de fenómenos que incluyen la convivencia en ciudades multiétnicas; concurrir a la escuela o trabajar con personas que llegaron de otras zonas de un país o de otros países» (Grimson, 2001:15).

Sin lugar a dudas que lo valioso del PNBV (2013-2017) es que se plantean una serie de acciones, objetivos y políticas claramente encaminadas a promover ciudadanos críticos, solidarios que vivan y forjen permanentemente un diálogo horizontal intercultural. Cinco años de aplicación de estas políticas públicas, realmente fueron insuficientes para lograr lo planificado, pero se sentaron las bases y al menos se trazó una ruta clara, quedó mucho por hacer.

Como una continuidad a la política del gobierno del Ec. Rafael Correa en sus diez años al mando del país (2007-2017), auspiciado por este líder y su movimiento político, llega a la presidencia el Lcdo. Lenin Moreno para el período (2017-2021), pero lo primero que hace en el marco del divorcio político con quien lo antecedió, fue cambiar de nombre al Plan Nacional del Buen Vivir, al el de Plan Toda una Vida (PTV), en él se reconoce los avances en interculturalidad y plurinacionalidad que ha tenido el Ecuador, pero a la vez es consciente de los desafíos significativos que todavía quedan. Lo interesante de este nuevo Plan Toda una Vida (2017), es el hecho de que se concibe a la interculturalidad ya no solo desde el punto de vista centrado en lo étnico; va más allá y plantea a la diversidad cultural expresada en *«una serie de colectivos identitarios y culturales como la comunidad de lesbianas, gays, bisexuales, transexuales, travestis, transgénero, intersexuales y queer (LGBTTTIQ); así como en las culturas urbanas, principalmente constituidas por jóvenes».*

El primer objetivo del Plan Toda una Vida (2017) es *«Garantizar una vida digna con igualdad de oportunidades para todas las personas»* para ello plantea como política el *«Erradicar toda forma de discriminación y violencia por razones económicas, sociales, culturales, religiosas, etnia, edad, discapacidad y movilidad humana, con énfasis en la violencia de género y sus distintas manifestaciones»;* este plan, sin desconocer la necesidad de

los bienes materiales para una vida digna, sostiene que la justicia social abarca otros elementos de convivencia y realización personal y social que parten de la necesidad de vivir en armonía con uno mismo, la sociedad y la naturaleza, a partir de la diversidad. Hay que entender que el diálogo intercultural se basa en el reconocimiento de las diversidades en igualdad de condiciones en función de interés comunes como Estado, en un marco de justicia social con códigos de conducta y de respeto hacia todos.

El gobierno de Moreno, es consciente de los altos índices de intolerancia que todavía existe en este país intercultural y multiétnico, por lo que plantea como segundo objetivo en el Plan Toda una Vida (2017), *«Afirmar la interculturalidad y plurinacionalidad, revalorizando las identidades».* Lo interesante de este plan es que se plantean siete políticas para operativizar este objetivo, las mismas que básicamente se sintetizan en: erradicar la discriminación y exclusión, garantizar la interculturalidad y plurinacionalidad, promover el rescate del patrimonio y dinámicas culturales, impulsar el ejercicio de los derechos culturales, garantizar la preservación de las lenguas, salvaguardar los territorios ancestrales y promover la valoración e inclusión de conocimientos ancestrales. Hay que entender, por el bien de un Estado y sociedad que el concepto de interculturalidad nos proporciona una imagen de movimiento, de conexión, de relacionamiento y de comunicación entre varios actores, que son personas que pertenecen a culturas diferentes (Maldonado, 2011).

Tal vez algo novedoso del Plan Toda una Vida (2017), es el denominado Pacto por la Niñez y Adolescencia, acápite en el que se establece todo un tratado que justifica la necesidad de dar un tratamiento especial a la educación inicial, básica y del bachillerato de tal manera que permita revalorizar a la educación intercultural bilingüe y se reivindique las conquistas que hasta el momento de han dado, fundamentalmente en aquellos procesos de resistencia a todo tipo de aculturización, homogenización y asimilación; en este contexto se plantea *«la necesidad de propiciar y fortalecer una educación con pertinencia cultural, lingüística y ambiental, que atienda a las necesidades educativas específicas de los pueblos y nacionalidades. Esto implica revalorizar la educación intercultural bilingüe como una conquista histórica de los pueblos y nacionalidades, y destacar su reivindicación intergeneracional al resistir procesos de homogenización y*



FLOR, 35, MONTUBIA, OTAVALO

asimilación».

El único camino para una verdadera interculturalidad es sin lugar a dudas una educación de calidad, entre estas dos palabras (educación e interculturalidad) existe una relación implícita y explícita que hay que forjarlas desde el hogar y la sociedad, pasando por todos los niveles de la educación con un tratamiento inter y multidisciplinar desde: la filosofía, la ética, la didáctica, la antropología, la epistemología, lo jurídico, etc. Las relaciones interculturales se basan en el respeto a la diversidad y el enriquecimiento mutuo; sin embargo, no es un proceso exento de conflictos; estos pueden resolverse mediante el respeto, la generación de contextos de horizontalidad para la comunicación, el diálogo, la escucha mutua, el acceso equitativo y oportuno a la información pertinente, la búsqueda de la concertación y la sinergia (Velez, 2006).

A la presente fecha, diciembre de 2018, es muy poco tiempo para evaluar la efectividad de la política pública, referida a la interculturalidad y plurinacionalidad, del gobierno del Lcdo. Moreno, pero lo que es sí es seguro, es que no será nada fácil aterrizar en territorios lo planificado en este tema; los recursos económicos necesarios se ve que son insuficientes, los altos funcionarios del gobierno han ratificado este hecho; por otro lado, se siente una crisis política y uno de los indicadores es la poca colaboración y por tanto la falta de sinergia entre el gobierno y las organizaciones sociales de base y en especial con muchas comunidades, pueblos y nacionalidades.

Conclusión

Es innegable que la Constitución de la República del Ecuador es vanguardista en sus postulados y normatividad en lo que se refiere a la Interculturalidad, plurinacionalidad multiétnica, ya que la aborda desde una perspectiva histórica de reivindicación y justicia para las comunidades, pueblos y nacionalidades que conforman el Estado. Con esta Carta Magna se sientan las bases para generar una política pública en todas las áreas de desarrollo que permita abordar a la interculturalidad de una manera directa, frontal y articulada en unos casos, en otros, de una manera transversal. Sobre la base de la Constitución vigente, los dos



ZOILITA, 73, INDÍGENA, OTAVALO

últimos planes de desarrollo: Plan nacional de Buen Vivir (2013-2017) y el Plan Toda una Vida (2017-2021), propuestos por los dos últimos gobiernos democráticos (Rafael Correa y Lenin Moreno), trazaron objetivos, políticas, acciones y estrategias claras para un «*Buen Vivir*» en función de la necesidad de una conciencia, social y nacional, de que somos un país con grandes brechas sociales, desigualdades económicas, injusticias y dominio de los mestizos y blancos hacia los indígenas y afrodescendientes y de una necesidad fundamental de accionar y practicar la interculturalidad a partir del reconocimiento de ser un país multicultural. Pero como en toda reflexión e investigación de corte cualitativo, las conclusiones generalmente son interrogantes; en ese sentido queda planteada la pregunta para ulteriores investigaciones: ¿La norma constitucional vigente y los planes de desarrollo nacional, en lo que respecta a la interculturalidad, han podido ser un verdadero norte para un accionar político y efectiva ejecución o desarrollo en territorio de lo planificado, de tal manera que el Estado ecuatoriano pueda decir a los suyos y al mundo entero que vamos por buen camino? Parte de la reflexión de este escrito, es también hacer reflexionar al lector, desde un baño de verdad y criticidad severa de este tema que nunca dejará de ser de interés para la sociedad y fundamentalmente para aquellos hombres y mujeres que, pese a las adversidades, sin sabores y fuerzas oscuras neoliberales, todavía soñamos en un país del «*Buen Vivir*», del «*Sumak Kawsay*». •



YARINA, 16, INDÍGENA, OTAVALO



AMPARITO, 38, MESTIZA, OTAVALO

NATHALY JAZMIN, 1, MESTIZA, OTAVALO

Una mirada desde el multiculturalismo

Tawka kawsaymanta,
rikuna

MSC. Ruth RUIZ
Universidad Técnica del Norte



IVÁN, 37, MESTIZO, IBARRA

El multiculturalismo*

A VECES NOS PREGUNTAMOS: ¿QUÉ ES EL multiculturalismo?; ¿Cómo operan las disyuntivas de nuestro tiempo?; ¿Cómo surge? Podemos afirmar que surge desde la conjunción de tres términos: *múltiple* y *cultura* más *ismo*. La unión de estas tres palabras han dado problemas filosóficos conceptuales desde Parménides, Aristoteles y Kant, en este punto es donde se disparan diversos criterios o aristas que no se plantearán en este libro.

Nuestra reflexión en este capítulo de libro se basa en el multiculturalismo donde nos interesa el análisis de la identidad, la inmigración, la globalización y la cultura. La autora catalana Núria Estrach Mira (2001) nos da una visión más exacta de lo que plantea el multiculturalismo actualmente, y para basarnos en este libro tomamos como referencias su análisis, que expone: *«multiculturalismo, que aparece en la segunda mitad del siglo XX en EEUU nominando el fenómeno de la diversidad cultural, ilumina las diferencias culturales y resalta la importancia de la afirmación de las creencias particulares y diferenciadas. El problema es que acaba atendiendo exclusivamente a las contingencias y al folklore, olvidando las necesidades reales que genera la convivencia ciudadana de la diversidad cultural en la política. Es por eso que consideramos que el marco de reflexión sobre*

* Este capítulo toma como referencia mi tesis de licenciatura: *«Saberes ancestrales. Estudio de caso: la comunidad de los Chachis en Santo Domingo de los Tsháchilas»*, defendida en la Universidad Central del Ecuador en el año 2016.

concepto de multiculturalismo debe ser crítico».

Este lineamiento de pensamiento único y casi universal de alguna manera pone en jaque las identidades y la diversidad cultural, en el mundo contemporáneo en el que vivimos, que se ha convertido en más pequeño por la tecnología, el internet, las comunicaciones, las guerras, desastres, hambrunas o dificultades en diferentes áreas geográficas, en donde se gestiona o se moviliza la población al desplazarse alrededor del mundo.

Es por eso que nuestro país Ecuador es único, y sobre todo en esta provincia de Imbabura, donde existe la mayor riqueza cultural, que es digna de preservación y de desarrollo a partir de la autenticidad nacional.

Basándonos en nuestro propio entorno, en Imbabura, existe un factor importante donde se evidencia que es la inmigración, y podemos encontrar diferentes grupos étnicos que se han desplazado a esta provincia y ahora forman parte de determinadas comunidades en este nuevo lineamiento; entendiendo que es normal en el mundo actual. En el siglo XX, y en el XXI, con mucha más frecuencia, fuera de las conquistas de América que en los siglos XVI-XVII, lo importante es que todo eso que se desplazó en ese momento era todavía un territorio virgen donde existía una identidad, una cultura, una religión, un lineamiento a medida que el mundo va avanzando el multiculturalismo comienza a fraccionarse, comienza a integrarse de alguna manera diferentes personas o grupos étnicos.

En este bagaje de diversidades étnicas es donde coexisten entre ellas, viven entre ellas y con suerte son indiferentes entre sí, cuando tienen una ligazón chocan, cuando se vinculan entre sí, es en donde aflora la diversidad; esta diversidad tan profunda; esta diversidad tan absoluta que se registra en el seno de su población o comunidad, en sus costumbres, hábitos, vestimenta, música, baile, lenguaje, etc... estos choques se puede dar bajo determinadas condiciones, bajo determinados escenarios, o pueden dar a lugar la fragmentación que eventualmente puede ser geopolítica o tiende a dividirse según su aprecio.

Cabe recalcar que como menciona Herranz (1998), este fenómeno de la inmigración altera el modo de vivir que se presenta con los nuevos medios tecnológicos y otro factor a señalar es que el capitalismo globa-

lizado, también es un gran promotor de estos movimientos de masa, porque ciertamente que los movimientos masivos de inmigración se producen principalmente por guerras o por situaciones de extrema pobreza. De lo contrario, si uno puede prosperar en su propia tierra pacíficamente y en armonía con sus connacionales, con sus compatriotas, lo lógico es, que lo haga ahí, donde tiene su arraigo y no padecer un desarraigo de ir a una tierra nueva dejando atrás los afectos, la tierra, donde están enterrados los propios muertos, el paisaje en el que uno se crió, con las costumbres que son de la propia familia.

El gran motor o el gran factor de provocación, tal vez involuntaria tal vez no, hay opiniones para todos los gustos, es el capitalismo en su instancia de globalización porque aparte permite no solo exportar riqueza del tercer mundo, sino que del primer mundo quebrar los movimientos obreros.

Charles Taylor (2001) plantea dos problemas del liberalismo: ¿Política del reconocimiento igualitaria? ¿Política de la diferencia? Dentro del multiculturalismo, para entre tejer los dos problemas de Taylor, estas diferencias todos los hombres y mujeres no son iguales, porque no está demás reconocer la igualdad esencial y sobre todo la vocación de infinitud y de trascendencia que tienen todos los seres humanos, pero justamente, en eso no radica la igualdad, sino que la igualdad radica en aquello en que son esencialmente diferentes, es decir; en lengua, en aspiraciones, en inclinaciones, en tendencias, en sexo, en género, en la cultura.

Además de la influencia socioeconómica que tiene el capitalismo, hay también una influencia cultural que no tiene defensores frontales, sino que tiene una influencia residual sobre las distintas culturas e identidades y éstas son las tendencias que predominan, que combaten entre sí, incluso muchas dentro del catolicismo que considera seres humanos iguales en lo que son diferentes y esta es la peor forma para enfrentar el problema del multiculturalismo.

¿Qué conduce el desarrollo de un «ideal» de identidad? La importancia de identidad que da Taylor, como ciudadanos iguales al reconocimiento de una propia naturaleza, a un propio ser, al significado moral que tenemos, al respeto y la fidelidad que tenemos a nosotros mismos y a otros seres; de diferentes etnias, géneros, tamaños, razas, religiones,

ideologías, pensamientos. Esto incluye a los grupos en desventaja: mujeres, asiáticos-americanos, los afroamericanos, los americanos aborígenes, grupos étnicos, y los LGBT, sigla compuesta por las iniciales de las palabras Lesbianas, Gays, Bisexuales y Transexuales.

Desligándose de las relaciones de dependencias familiares, culturales, ideológicas; construyendo nuestras propias identidades sin ser copia de otro ser humano; y sabiendo que las relaciones interpersonales en nuestro entorno son cruciales para nuestra dialéctica.

Para construir nuestra propia identidad tenemos que buscar la individualidad en contraste con la colectividad, empezando a identificar y reconociendo quienes somos; nuestra historia, cultura, genética, formación familiar, ideología.

Hemos escuchado que la educación tiene la función predominante en la vida; es decir, que todo se soluciona desde la educación, nada se soluciona desde un lugar solamente, la educación no es ajena al resto de subsistema, este, forma parte de un sistema cultural, pero al subsistema social, al subsistema económico, al subsistema político, de ninguna forma los subsistemas son independientes y por lo tanto pueden salvar a los demás, es decir, lo que salva o mejora, en todo caso, atenúa en el peor de los casos el efecto inequívocamente decadente que tiene el Multiculturalismo.

La influencia que la educación tiene sobre todo en las mal llamadas ciencias blandas, ha imperado modelos como los que hemos aceptado y esto genera el multiculturalismo como problema sin que proceda de culturas diferentes dentro del país, sino que procede de fronteras afuera. En realidad, el problema es totalmente fabricado incluso hasta las poblaciones han sido fabricadas en sí. Son poblaciones que son eso de originarios lo cual es un tema discutible porque nos plantearía el origen único diverso.

El filósofo alemán Johann Gottfried Herder menciona que aplicó su concepción de la originalidad en dos niveles, no solo a la persona individual entre otras personas, sino también a los pueblos que transmiten su cultura entre otros pueblos y verlos de distintas dimensiones los pueblos se transmiten cultura, se les puede ver de alguna manera intercambiables u otras son perfectamente mudables, como si se tratara de una camiseta,



GIULIANA, 18, MESTIZA, OTAVALO

para dejarlo en claro, las dimensiones existenciales que nos constituyen como una persona, con una identidad definida no son intercambiables ni tampoco son todas esas creaciones estrictas puramente culturales o socio históricas, esto se adquiere desde infantes y solamente al ser humano, en su propia comunidad con quienes les rodean, construye, hace cultura, pero sobre elementos y tipificaciones, o características que lo tipifican, que le vienen dadas, entonces lo natural y lo cultural se abarcan en el hombre de manera inextirpable.

Yolanda Herranz nos explica cómo las diferentes situaciones que se generan a través de las propias características de los flujos migratorios en donde: *«Para el colectivo latinoamericano estos contextos han resultado determinantes en cuanto que generaban diferentes situaciones de receptividad de nuevos actores económicos y oportunidades diferenciales para los mismos. Sin embargo, si bien la incorporación laboral no depende únicamente del capital humano de los inmigrantes, las características de los mismos han de tenerse en cuenta al explicar su inserción en el mercado laboral y en el desarrollo de determinada actividad económica en la sociedad de acogida, en cuanto que estas características generan una serie de estrategias en los colectivos en su adaptación a los contextos con los que se encuentran. Por otra parte, las propias características de los flujos migratorios pueden ir cambiando conforme se transforman las coyunturas en la sociedad receptora, adaptándose a las nuevas circunstancias»* (Herranz, 1998: 33).

En particular, en la provincia de Imbabura están presentes las inmigraciones porque han existido desde sus inicios y se lo puede evidenciar, donde la mayoría de inmigraciones ajenas al mundo ecuatoriano-colombiano e hispano ecuatoriano, etcétera, que se han agramando a la tierra, que han formado y son parte de nuestra cultura desde antes, no hay subculturas, ¿no? Y fuera de asociaciones de amigos, colombianos, peruanos, españoles, cubanos, de acuerdo a su nación, vemos que en la mayoría de las inmigraciones se han integrado, no hay una subcultura, no hay un gueto -lugar donde es separado y aislado un grupo de personas que forma parte de alguna minoría, sea esta étnica, social, racial o religiosa, etc- como ocurre con el mundo anglosajón que segmentan de una u otra manera, que entendiera como que cada inmigración debe mantener su identidad cultural y que parece que nunca se integra dentro

de lo que es la nación americana, si es que existe.

El multiculturalismo, que no es el problema migratorio sino de personas, es la migración de ideas, es decir, a través del cine, de la televisión, de los libros de artes plásticas, de la prensa, de las comunicaciones en general que es propia del mundo moderno, entonces, naturalmente los países promotores de estos elementos de difusión, que tiene mayor alcance, por lo menos mayor capacidad de influir en otro y que los otros influyan en ellos.

Para bordear un poco el origen en primer lugar, los indígenas no tenían conciencia de americanidad, de continente, ni de contenido, y en segundo lugar había entre ellos una gran diversidad cultural, lingüística, religiosa, etcétera, pero también étnica incluso los rasgos desde el punto de vista lógico racional, son completamente distintos y un inca jamás hubiera aceptado que le dijeran que era lo mismo que un guaraní, jamás, se asumía como una raza distinta, es más como en toda cultura pagana con un hombre esencialmente distinto y después bueno, están las teorías que hablan de que el asiático tenía su origen en América y se mudó a Eurasia y después no había regresado que ahí viene la teoría de que quienes vinieron otra vez por Bering o por la Polinesia, o sea que no hay ninguna claridad al respecto.

El hombre que se adueña de un territorio o el pueblo, es aquel que no se limita simplemente a estar como una parte más del paisaje sino aquel que hace cultura sobre el territorio, es decir civiliza al territorio para bien o para mal, con tales características y otras simplemente eso.

En nuestro caso los inmigrantes indígenas, los mestizos, los blancos, los cholos, los afrodescendientes, en Imbabura, ellos se han adaptado o integrado con relativa facilidad incluso en las zonas agrarias de forma bastante parecida desde la diáspora a lo que hicieron en otros lados y eso sí naturalmente en algunos casos han conservado el centro de esa entidad religiosa, aunque no todos son religiosos, pero sí la mayoría.

Nosotros, tenemos esa tendencia a tratar de no valorar lo que es la patria, lo que es la nación, somos todos los que integramos este territorio y como nación, es lógico que exista un multiculturalismo; o sea estos grupos inmigrantes que vinieron y que tanto se saciaron de las necesidades que tenían como también contribuyeron en lo que formó la patria hoy en día.

Este crisol de etnias y nacionalidades han colaborado para el crecimiento de esta provincia imbabureña y sobre todo de nuestro país Ecuador, lo que nos gusta o nos disgusta, es la segmentación de este multiculturalismo porque hace que cada uno sea propio y no haya una síntesis en algo conjunto que conforma una única cultura a unas culturas que nos abraza a todos y lo que se ha segmentado aquí, eso es lo que nos divide.

Por eso tenemos estas grandes influencias que provienen de capitales financiadas desde afuera donde hacen que nosotros como ecuatorianos no nos integremos, sino que entremos en los combates en lo que corresponde a nosotros, entre lo que es el territorio, la cultura, lo que tiene que ver con la economía, con lo que tiene que ver con la finanza, con lo que todo nos divide y no nos une.

El multiculturalismo planteado desde un punto de vista globalizante es un multiculturalismo nocivo para la sociedad imbabureña y ecuatoriana, nocivo para la patria que entendemos como nación, es así, después será cuestión de cómo integremos todas esas culturas, como trabajamos para contrarrestar estas consecuencias extranjeras que molestan y que alteren la unidad nacional, la unidad de criterio y las proyecciones del futuro de construir un país hacia el futuro, país próspero, un país con gente feliz, y un país que tenga futuro y que se albergue para muchas razas, para muchas culturas y también que sea la producción que podamos proveer para también abastecer al mundo que nos necesita. La división no hace bien, la unidad es lo que nos va a llevar a una proyección al futuro.

Imbabura, crisol cultural

La riqueza cultural de Imbabura se aborda desde la cultura y el arte popular, visto como un espacio convergen dentro de los saberes y parámetros culturales, a través de estos se puede identificar el accionar antropológico, sociológico e histórico del mismo. En este sentido, y desde la postura de Nestor García Canclini, se establece como comprensión de arte popular el siguiente argumento: *«En esta polisemia reside también su debilidad. Lo popular no corresponde con precisión a un referente empírico, a sujetos o situaciones sociales nítidamente identificables en la realidad. Es*

una construcción ideológica, cuya consistencia teórica está aún por alcanzarse» (García, 1987: 5).

Esta postura conceptual enunciada por García Canclini, dibuja la idea de una construcción inacabada, por tanto, establece un imaginario en el cual se crean por medio de la reproducción de saberes ancestrales nuevos mundos culturales que se enriquecen o empobrecen de acuerdo a las acciones que se toman en cada cultura. Este factor hay que analizarlo desde una perspectiva crítica, y sobre una cultura y todo lo que la compone (saberes, tradiciones, cultos, ritos, etc.). En Imbabura la cultura está conformada a partir del mundo colonial y neo-colonial que se establece desde el poder.

De tal manera lo popular puede ser entendido, con las críticas pertinentes, como la suma de creencias, tradiciones y demás elementos que la componen y que convergen entre sí y especialmente en esta región por las descendencias indígenas, afrodescendientes y mestizos; además un conjunto de estos elementos dialécticos que van cambiando según la temporalidad y por ende como un concepto polisémico que se enriquece de acuerdo a los alcances académicos e investigativos, desde los cuales se puede establecer varias definiciones que se caracterizan por sus similitudes conceptuales.

Dentro de la terminología el arte popular tiene diferentes aristas: *«se encierran otras expresiones artísticas, que bien o mal, sirven de sinónimos del mismo: arte «ingenuo», arte «naïf», arte «del común», artesanía, arte «primitivo» y hasta rural. No obstante, cada una de estas definiciones u objetos poseen características disímiles entre sí lo que complica la definición general de arte «popular», al englobar formas expresivas de distintas fuentes»*. (Ruiz, 2016:197) El análisis que se realiza de cada definición toma como base elementos sociológicos, antropológicos e históricos, por tanto, estudia elementos ideológicos, sociales, estéticos y por ende políticos; es así que el término arte popular da y genera diferentes posturas e investigaciones con respecto a lo que se entiende por arte popular.

En ese sentido en las imágenes que demuestra el arte popular imbabureño a través de sus artesanías, su lenguaje, arte naïf, su vestimenta se lo evidencia toda una cultura, entendida como la suma de acciones, tradiciones, ideologías, formas de ser que se establecen dentro de esta



MELANY, 18, MESTIZA, OTAVALO

comunidad o pueblo, la cultura es un elemento que describe y define al ser humano dentro de su espacio, donde genera y produce formas de expresión que puedan representar sus contextos y realidades.

Imbabura es una provincia de mucha identidad, con riquezas en raíces culturales y a eso se refirió Echeverría: *«la cultura en cuanto tal, al cultivar esa identidad, que es una identidad creada por el ser humano, actualiza la politicidad de ese ser humano, hace evidente su capacidad de dar forma a la socialidad, de autoreproducirse, de crear identidades, de re-fundar la concreción de la vida social. Esto sería lo principal de la cultura»* (Echeverría, 2001:4).

Por tanto, la cultura no solo es el cúmulo de acciones que se las desarrolla en beneficio del *statu quo* y en obediencia a las normas políticas e ideológicas de un estado o nación, sino que es el espacio, desde el punto de vista de Echeverría, donde se crean nuevas formas de ser y estar, de tal manera es el logos, creado con el fin de darle sentido a lo real desde la realidad, es decir, se nutre al mundo con la palabra para su debida comprensión. La palabra, indispensable para la explicación del presente estudio, es el elemento por medio se establece el poder.

La cultura y la preservación de la misma se la establece desde la imposición, esta se genera por medio de varios factores como la religión, la política, los procesos ideológicos, la violencia verbal y física, y en el caso de este estudio, desde las industrias culturales, por tanto, desde la unicidad del sujeto occidental colonial y neo-colonial.

Según el texto de García Canclini, que trata acerca de lo popular, la gente ve en esta variable un espacio fértil en donde se puede representar la compleja estructura de los procesos culturales, entendidos como un conjunto de ideas, ciencias, artes, costumbres, creencias, etc., de un pueblo o de una raza; dentro de este análisis lo popular actúa como la expresión de la comunicación, y a su vez da a conocer las formas de vida que se condensan dentro del proceso de interacción.

«Por ejemplo, lo popular, que casi no se usaba y luego fue adquiriendo la mayúscula y acaba escribiéndose entre comillas. Cuando sólo era utilizada por los folcloristas parecía fácil entender a qué se referían: las costumbres eran populares por su tradicionalidad, la literatura porque era oral, las artesanías porque se hacían manualmente. Tradicional, oral y manual: lo

popular era el otro nombre de lo primitivo, el que se empleaba en las sociedades modernas. Con el desarrollo de la modernidad, con las migraciones, la urbanización y la industrialización (incluso de la cultura), todo se volvió más complejo» (García, 1987:5).

La complejidad a la que se refiere García Canclini, trata de que si antes lo popular era visto como la suma de tradiciones, costumbres y conocimientos del pueblo natal de cada sujeto, hoy presenta cambios que apelan al contexto social e histórico, y sus orígenes, lo popular es visto como lo contrario a lo primitivo, por el hecho de que en las poblaciones se generaban acciones relacionadas con el arte, el crecimiento artesanal y el desarrollo de la sociedad, acciones distintas a las labores del campo, sin embargo, la apreciación del concepto «popular» – puede ser entendido como lo otro, lo ajeno a lo uno, aquello que debería modernizarse, esta cuestión entra en paradoja, pues la diferencia es un suceso que permite crear representación en los sujetos sociales– ha cambiado por el hecho de que se han generado cambios gracias al desarrollo de la modernidad y de la tecnología que reunía a las personas a un espacio laboral, al hacer este reconocimiento lo popular adopta una imagen «subordinada», la cual acoge hoy en día solo a los «estratos económicamente bajos».

Los agrupamientos no siempre son arbitrarios. A veces los provoca el interés de responder a una disponibilidad del mercado editorial o académico. En otros casos, se quiere enfrentar una necesidad cultural o política: cuando se crea un museo para difundir las diversas culturas de un país, o cuando se organiza un movimiento popular urbano que agrupa a sectores subalternos con objetivos -comunes más allá de sus diferencias étnicas o laborales. El éxito público de la denominación radica justamente en su capacidad de reunir a grupos tan diversos, cuya común situación de subalternidad no se deja nombrar suficientemente por lo étnico (indio), ni por el lugar en las relaciones de producción (obrero), ni por el ámbito geográfico (cultura campesina o urbana) (García, 1977:1).

Es así que en Imbabura brinda la posibilidad de crear una identidad compartida por los grupos que se reconocen y coinciden en el proceso tradicional que los establece como sujetos reproductores y a la vez partícipes de la misma. «Cuando lo popular todavía no era lo popular -se lo llamaba cultura indígena o folclore- la antropología y esa pasión coleccionista y

descriptiva por lo exótico denominada precisamente folclore eran las únicas disciplinas dedicadas a conocerlo» (Néstor García, 1987: 5).

Es a partir de esto que encontramos un crisol en estas tierras que establece una unificación de todos los sectores subalternos, ubicados dentro de una sociedad que comparte costumbres en primera instancia ajenas las unas a las otras, pero luego gracias al barroquismo¹ se genera una cultura diversa, que se complementa desde sus oposiciones, a esta cultura en donde se ubican las clases bajas se la denominó la cultura popular.

La cultura popular es en sí el pueblo, en donde se enfrasca este tipo de postura conformista, que se aceptan los elementos planteados por el poder, con ello se apaga la lucha por la recuperación de los saberes ancestrales y todo su bagaje cultural.

En palabras de Adorno lo que la Industria Cultural elucubra no son ni reglas para una vida feliz, ni un nuevo poema moral, sino exhortaciones a la conformidad a lo que tiene detrás suyo los más grandes intereses. El consentimiento que publicita refuerza la autoridad ciega e impenetrada, busca el estímulo y la explotación de la debilidad del Yo, a la cual la sociedad actual, con su concentración de poder, condena de todas maneras a sus miembros, impone sin cesar los esquemas de su comportamiento (Romero: 2014: 2).

Por tanto, el accionar de los sujetos sociales que son partícipes del sistema industrial capitalista será de defensa del sistema, lo que genera un desapego hacia las raíces, estas ya no son asimiladas como propias, sino que son vistas como lo otro, como lo que no debe de ser, de esta manera el poder logra su objetivo.

La cultura, al ser la suma de varias acciones, prácticas y expresiones emanadas por una comunidad o pueblo que tiene la necesidad de transformarse, de crearse, de reinventarse, es parte de un proceso dialéctico por tanto no se localiza en un espacio, sino que se encuentra inserta en los seres humanos, porque son ellos quienes la crean. Si bien se pueden generar cambios de acuerdo a las necesidades de cada contexto, estos se

1. El Barroco fue un periodo de la historia en la cultura occidental que produjo obras en el campo de la literatura, la escultura, la pintura, la arquitectura, la danza y la música, y que abarca desde el año 1600 hasta el año 1750, aproximadamente. Se suele situar entre el Renacimiento y el Neoclásico, en una época en la cual la Iglesia católica europea tuvo que reaccionar contra muchos movimientos revolucionarios culturales que produjeron una nueva ciencia y una religión disidente dentro del propio catolicismo dominante: la Reforma Protestante.

ven limitados por las imposiciones generadas por el poder, gracias a un proceso de naturalización que se gesta en una determinada cultura, no solo obedece a parámetros de imposición, sino que los reproduce y los defiende.

«No pueden representarse, sino que tienen que ser representados. Su representante tiene que aparecer al mismo tiempo como su señor, como una autoridad por encima de ellos, como un poder ilimitado del gobierno que los proteja de las demás clases y les envíe desde lo alto la lluvia y el sol. Por consiguiente, la influencia política en el lugar del interés de clase, dado que no existe un sujeto unificado de clase de los campesinos aparceros encuentra su última expresión, con una fuerte implicación en una cadena de sustituciones [en el sentido de: Vertretungen], en el hecho de que el poder ejecutivo someta bajo su mando a la sociedad» (Marx, 1851:4).

Desde este enunciado se comprende que los seres humanos, y en este caso las culturas, dependen de un ser que les haga parecer que los dirige, cambiando su libertad por el sentido de seguridad que les otorga el poder gracias al factor de la representatividad y el reconocimiento que en ella hace la industria cultural. De tal manera lo subalterno, entendido desde la Real Academia de la Lengua como *«aquel ser que se caracteriza por tener un rango inferior o estar debajo de otro»*, es un elemento que se asume como propio del ser humano, por ende, no existe una lucha, desde este punto de vista, de carácter marxista, la lucha es de clase. •



GERMÁN, 60, MESTIZO, OTAVALO



OLGA, 28, INDÍGENA, OTAVALO

WASHINGTON, 1, INDÍGENA, OTAVALO

El ser humano andino a través de la metáfora

*May sumak rimaykunamantamanta,
chinchaysuyu runa*

*MSC. José ECHEVERRÍA-ALMEIDA
Instituto de Altos Estudios. Universidad Técnica del Norte*



MARÍA, 58, INDÍGENA, ZULETA

Introducción

ESTE TEXTO PRETENDE SER UNA REFLEXIÓN sobre las frases metafóricas dichas por los andinos, que puede ayudar a entender algunos aspectos de la vida cotidiana del «otro», en el marco de la riqueza cultural de cada comunidad. La diferencia en la apreciación de las cosas que tiene cada grupo étnico, en vez de separarnos, debe unirnos en un enriquecimiento mutuo, para buscar la unidad en la diversidad y vivir la interculturalidad en forma consciente.

Nos encontramos en un mundo dominado por la racionalidad científica, en el que muchos creen que solo en la ciencia puede existir verdad y conocimiento en sentido estricto y que la humanidad depende esencialmente de la investigación científica. Así, en la indagación antropológica ecuatoriana comúnmente hemos dado mayor importancia al análisis, descuidando la analogía, por parecernos muy familiar. Hemos olvidado que la sabiduría popular está llena de simbolismos, de contrastes y de comparaciones, que pueden ofrecer pistas para entender mejor al ser humano en cada dominio de su vida diaria. La comunicación con los demás y con nosotros mismos es más interesante, si logramos entender el movimiento metafórico que caracteriza cada contexto cultural. El presente capítulo ilustra cómo el estudio de la metáfora nos aproxima al individuo de otra cultura, especialmente en su experiencia interior.

La interculturalidad, tema vigente en la actualidad¹, nos exige un

1. Con vigencia en la Academia y poco en la realidad. Por ejemplo en la provincia de Imbabura, las relaciones

conocimiento más profundo de los seres humanos diferentes en su cultura, para facilitar una convivencia más humana, más armónica; buscar nuevas aristas de investigación ayuda a respetar la diferencia y superar distanciamientos. El teléfono celular nos comunica con medio mundo, pero humanamente estamos solos, los que están a mi lado no existen; nos hemos olvidado de escuchar al otro y cuando lo hacemos tratamos de imponer nuestra elocución. Si ponemos atención en lo que dice la gente de sí mismo o de los otros, utilizando comparaciones con los mundos culturales habituales, descubriremos lo que no es muy visible y así sumaremos aproximaciones, acercamientos al otro, en vez de rechazarlo o crear distancias ficticias.

Por lo anterior, suponemos que podemos conocer aspectos internos del ser humano andino, si analizamos las metáforas del autor en su respectivo contexto cultural y en el momento oportuno, cuando los tropos² son enunciados espontáneamente. El ser humano «*es un ser en el mundo*» y a la vez «*un mundo de significados*». Las cosas adquieren sentido dentro de este mundo de significados. El ser humano es un diálogo consigo mismo y con los demás.

Nos proponemos como objetivos, analizar los tropos que el ser humano andino expresa en forma expresiva, al encontrar una analogía con los elementos de uso diario y las circunstancias de su vida, y proyectar el tropo más allá de la literatura, descubrir el mundo de los significados acordes con el contexto cultural del autor de la metáfora. El potencial racional del habla está tejido con los recursos que ofrece el particular mundo de la vida en que en cada caso nos movemos.

En el escenario otavaleño, con una población mayoritaria mestiza e indígena, el conocimiento mutuo es condición sine qua non para facilitar una convivencia armónica. La interculturalidad no se la vive por ordenanza, sino por convicción personal y colectiva y no de vez en cuando o solo en las fiestas, sino en forma permanente, en la cotidianidad. Conocernos es parte fundamental para el respeto y la convivencia en la diversidad. En las conversaciones espontáneas que, a veces, se suscitan

entre individuos de diversas culturas, hay analogías que deben ser captadas y analizadas.

Con el propósito enunciado anteriormente, salimos a la Comunidad de Peguche, cantón Otavalo, porque, además, teníamos que comprar algunas piezas de telar, para apoyar a unos artesanos de fuera de la provincia de Imbabura. Miguel Egas Cabezas, más conocida como «*Peguche*» es una parroquia rural del cantón Otavalo, caracterizada por poseer una población mayoritaria del Pueblo Kichwa dedicada al trabajo artesanal textil, especialmente tapices, chales, bufandas, fajas. El indígena ordinariamente combina su actividad de artesano con la de agricultor y también con otras formas de trabajo: comerciante, jornalero o trabajador en las pequeñas industrias del cantón. La agricultura de subsistencia parcial es la base de la vida económica y social del campesino otavaleño que vive en el sector rural. Los cultivos más importantes son el maíz y las legumbres. Las familias que tienen posibilidades de pasto mantienen algunas cabezas de ganado, que constituyen ingresos adicionales y representan una forma de reserva económica y de seguridad social. La estrategia de complementar la agricultura de subsistencia parcial con ingresos obtenidos a través de la venta de productos artesanales, es ya una vieja tradición. Obviamente, la extensión, la calidad y la ubicación, así como también el sistema de cultivo empleado, determinan tanto el grado de auto-subsistencia alimenticia de la familia campesina, cuanto la cantidad de mano de obra destinada a la agricultura.

Típico de la economía campesina tradicional es la dependencia de la mano de obra familiar, en forma casi exclusiva. La familia bajo las órdenes de un jefe organiza el tipo de trabajo destinado a conseguir los medios para la subsistencia y a producir para el mercado. Hay formas particulares de producción y de consumo, de prestación y distribución, los mismos que nos recuerdan viejas tradiciones o que en visión retrospectiva puede conducirnos a entender modos de vida precolombinos. Un elemento poco analizado y profundizado en los modos de vida del Kichwa otavaleño es «*el mediano*», un presente, un regalo muy generoso, que aparenta desinterés, pero que en el fondo conlleva la obligación de devolver ya sea en compromisos personales, en asistencia a eventos o en reciprocidad con objetos materiales. Algunos de estos aspectos ya fueron

interétnicas todavía adolecen de prejuicios étno-socio-psicológicos (Zubritski, 1990).

2. Un tropo es la sustitución de una palabra o una expresión por otra, cuyo sentido es figurado. Es el uso de una palabra con un sentido diferente del que le es propio.

anotados y estudiados por Marcel Mauss (2009: 75).

Las relaciones de parentesco y de comunidad son muy importantes en este sector, ya que permiten la producción de auto-subsistencia y refuerzan el mantenimiento de la familia nuclear. Al mismo tiempo, las ganancias que obtienen por la venta de sus artesanías exigen una continua dependencia de la agricultura y requiere que la red de las relaciones de parentesco no sea destruida, así como el tejido de amistades existente dentro de la propia comunidad y fuera de ella.

Las relaciones de los indígenas de esta zona geográfica con los mestizos se iniciaron desde la conquista española, manteniendo casi siempre una actitud servil, una posición humilde y resignada. En los últimos tiempos, con la Reforma Agraria, la división de las haciendas y las organizaciones indígenas, la vida del campesino ha mejorado, hay mayor dignidad y bienestar económico.

Según la tradición del Pueblo Kichwa Otavalo, para alcanzar posición y respeto dentro de la comunidad, el indígena tiene que ser prioste de alguna fiesta.³ El gesto de generosidad hacia toda la comunidad da honor a una persona y es una manera de ganar prestigio. La presión social ha hecho de esto la más importante obligación en la vida del indígena. El ser humano andino trabaja con ahínco para estar en capacidad económica de ser prioste. Esto es un objetivo primordial, ya que entre los indígenas el peor insulto es que le digan que es un pobre que no ha podido ser prioste.

Antecedentes

Mientras negociaba la compra de unos instrumentos de telar con don Rafael Conejo, indígena del Pueblo Otavaleño, de unos 65 años de edad, artesano de la comunidad de Peguche, Otavalo, como respuesta a mi insistencia para lograr rebaja en el precio de las piezas de telar que quería adquirir, comenzó a lamentarse de su situación económica, de cómo era la vida antes, de lo caras que están las cosas ahora y cómo él, «Don Rafael», se había quedado solo sin ningún miembro de familia.

3. El papel de prioste conlleva la responsabilidad de organizar y financiar una fiesta colectiva en su comunidad. Esto exige muchos gastos, especialmente relacionados con la atención a los invitados, lo que siempre se hace con abundante comida, bebida y grupos de músicos. Dependiendo de la fiesta, ésta puede durar más de un día.

Metáforas, símiles, metonimias, sinécdoques salían con naturalidad de sus labios. «*Soy un grano de maíz botado en el chakiñán*»⁴ dijo de pronto, con voz cansada, mezclada de resentimiento y de conformidad. La frase me impactó y un halo de solidaridad envolvió el ambiente. Lógicamente, Don Rafael no estaba consciente, al menos, así parecía, de que había construido un tropo. Mi interlocutor, apenas había traspasado el umbral del total analfabetismo, sabía garabatear su nombre y entendía lo más elemental de las cuatro operaciones de aritmética.

Con este caso, me di cuenta que la falta de escolaridad no es impedimento, para que el individuo pueda manifestar su propia elocución a través de tropos⁵. De este modo, sin querer, don Rafael creó en mí total adhesión a su causa y, además, consiguió venderme los artículos artesanales en el valor fijado por él. De regreso a casa, me acordé de Edmund Leach (1985:14), «*la comunicación humana se realiza por medio de acciones expresivas, que funcionan como señales, signos y símbolos*».

Si ponemos atención y escuchamos las conversaciones de nuestros amigos, nos daremos cuenta que en los seres humanos hay una resistencia para nombrar las cosas por sus propios nombres. Se recurre a sustitutos eufemísticos, a la analogía, a los sinónimos, se inventan sustantivos y términos nuevos. Los individuos componen tropos en forma espontánea utilizando los nombres de las cosas que le son familiares. No es una construcción artificial. No hay selección de términos o palabras como si fuese un deber escolar. No hay la búsqueda intencional de adornar el lenguaje o de dar «color» al discurso, a la manera de los literatos; tampoco son tropos elaborados de manera forzada (Ricoeur, 1977: 98-99). En muchas ocasiones, es la manera natural de expresar momentos especiales de la vida. A este nivel, creo que no hace falta las genialidades para el habla tropológica; esta particularidad, como dice Ricoeur (1977:125) es la forma constitutiva del lenguaje.

Cuando no logramos explicarnos algún fenómeno recurrimos a imágenes, a analogías. «*También apelamos a la etimología folk, por ser patrimonio de la memoria oral colectiva. Y porque su significado es la res-*

4. *Chakiñán*, término Kichwa; *chaki*: pie. *Ñan*: camino; «camino de a pie»; *hatun ñan*: camino principal o mayor (Cordero, 2005: 26 y 77).

5. Más bien, a nivel escolar cuando estudiábamos en el bachillerato Literatura, se nos hacía difícil hacer la tarea de elaborar ejemplos de metáforas, símiles, metonimias, sinécdoques.

puesta del sentido común del ser humano» (Raúl Cevallos, comunicación personal).⁶ La sabiduría popular en este sentido es una explicación, a su manera, de todo lo que ocurre en la vida diaria. El tropo no puede ser tratado simplemente en el campo literario; el antropólogo debe ir más allá de la forma, descubrir al ser humano, entender su mundo, a veces misterioso, que solo puede ser comprendido a través del lenguaje figurado; como escribió Barthes (1975:14): *«parece cada vez más difícil concebir un sistema de imágenes o de objetos cuyos significados puedan existir fuera del lenguaje: para percibir lo que una sustancia significa, necesariamente hay que recurrir al trabajo de articulación llevado a cabo por la lengua: no hay sentido que no esté nombrado, y el mundo de los significados no es más que el mundo del lenguaje»*.

El antropólogo debe averiguar el significado del léxico que se utiliza en cada lugar, en cada dominio de la vida cotidiana (Frigolé, 1987; Fernández, 1990, *inter alia*). Tomando a la inversa la crítica que hace Herbert Marcuse a los filósofos lingüistas (en Barthes, 1975:7), en la investigación antropológica es necesario preocuparse realmente por el lenguaje establecido, hacerse cómplice de esa realidad, pero únicamente hasta entenderla. *«Una lengua no es solamente un conjunto de signos lingüísticos y reglas combinatorias, sino que la lengua también implica una cosmovisión, una manera de ver el mundo, un sistema simbólico construido a partir del lenguaje. De acuerdo a los últimos estudios de la neorretórica, se ha llegado a la conclusión de que la «capacidad referencial del signo lingüístico solo tiene valor al funcionar dentro del contexto propio de su expresión»* (Mendoza 2009, en Nehemías Vega, 2013: 136)

El tropo re-descubre la realidad; por esto, en el lenguaje figurado podemos descubrir aquello que no percibimos directamente con nuestros sentidos. Formular un tropo es *«una realidad que es al mismo tiempo, física, fisiológica y psíquica, individual y social»* (Barthes, 1975:19). Expresar metáforas, como decía Aristóteles, no es cuestión de aprender de otro, hacer bien las metáforas es percibir bien las relaciones de semejanza (1458-1459: 102) y precisamente, estas relaciones de similitud están en íntima relación con la propia experiencia. Como señaló Fernández (clases en Flacso-Ecuador, 1992), la comunicación con nosotros mismos y

6. Raúl Cevallos, antropólogo, profesor en la UTN, Ibarra, comunicación personal, junio 17 de 2018.



MARIA, 10, INDÍGENA, ZULETA

con los demás se opera a través de analogías, de comparaciones, de sustituciones, todo esto, poniendo en juego las propias experiencias.

Comúnmente, antropomorfizamos y zoomorfizamos las cosas buscando los términos más adecuados para describir una determinada realidad. La metáfora está siempre en el centro del entendimiento humano. En ese orden de cosas, a veces logramos una comunicación científica, pero las más de las veces nuestra comunicación es crítica; es decir, nos entendemos en base a la experiencia, es una comunicación en comunidad.

Estas frases «*bonitas*» no pueden ser escuetamente recopiladas, como si se tratara de un trabajo literario. Su importancia está estrechamente relacionada con la cultura, en general, y con el contexto; con los elementos y circunstancias que le acompañan, en particular. Es el contexto y la intencionalidad los que permiten establecer si en el proceso de la comunicación actual ha usado la palabra en su acepción propia o en la figurada. Aunque, como dice Ricoeur (1977:172), las palabras tienen una significación permanente por la cual designan ciertos referentes y no otros, es importante para nuestros propósitos antropológicos superar el nivel meramente semántico.

Al contexto hay que entenderlo en su relación compleja; la unidad de situación en que participan los interlocutores. Interpretar el contexto explícito: la expresión entera, con sus correlatos, gestos, alusiones referentes a la situación concreta. Penetrar en el contexto verbal: en el texto de naturaleza estrictamente lingüístico que rodea al sintagma, palabra o frase (Slama-Czacu, 1970, en Rodríguez, 1979: 25).

El significado de nuestras palabras está siempre en función del contexto en el que se pronuncian y de acuerdo a los campos léxicos y sus dominios (Fernández, 1990). A este propósito, Lakoff (en Alverson, 1991: 96) tiene razón en algunos detalles, cuando expresa que el significado en el lenguaje es parte de la significación de la experiencia cuya base es pre-conceptual o pre-predictivo.

Malinowski propuso la noción de «*contexto de situación*». Insiste este autor en que la concepción del contexto «*debe rebasar los límites de la mera lingüística y trasladarse al análisis de las condiciones generales en que se habla una lengua...*» (en Rodríguez, 1979: 38). Para la comprensión de nuestro ejemplo, consideramos que debe tenerse en

cuenta el «*contexto cultural*» y quizás también geográfico. En algunos casos, hay una «*identificación étnica*» con determinados elementos de la naturaleza. Por ejemplo, para las personas no Kichwas, el grano del maíz es simplemente una gramínea, útil para muchas cosas. En cambio, para el indígena, la palabra «*maíz*» tiene además una connotación alegórica; él es a la vez signo y símbolo (Ricoeur, 1977: 96). El sendero o camino de a pie (en *kichwa: chakiñán*) en la Región Interandina tiene también otra característica, distinta al camino o sendero de a pie de la Región Amazónica. En esta última región, los indígenas de algunos grupos étnicos tienen «*la costumbre de enterrar al paso, con el pie, las simientes de plantas dignas de interés que se encuentran en el camino.*» (Calavia, 2006). Quizás en estos detalles, en las frases, que aparentemente parecen simples y que los mestizos comúnmente no les prestamos atención, está en forma práctica la filosofía andina, un pensamiento propio, una filosofía indígena, a la manera como lo sustenta Josef Estermann (2015).

Por todo lo que hemos enunciado anteriormente, no nos debe interesar únicamente qué son las metáforas, sino cómo funcionan, qué significan en cada contexto, en cada dimensión, en cada momento de la vida del ser humano andino. Las palabras son signos, pero también lo son los objetos y las imágenes. «*El signo hace la cosa significada, el significante se identifica con la cosa significada que no existiría sin él, que se reduce a él*» (Bourdieu, 1988: 161).

Hay que prestar más atención al significado que a los significantes. Destaca Barthes (1975: 16), lo que interesa en nuestra metáfora es la significación: la significación puede concebirse como un proceso. Se trata del acto que une el significante y el significado, acto cuyo producto es el signo. Por otra parte, estimo que es necesario tener en cuenta la observación de Sahlins (1988): «*existe relación de la palabra no solo con el objeto sino con otras palabras. Ninguna lengua es únicamente nomenclatura*».

Si la metáfora está en todas partes, es importante que seamos conscientes de aquello y la aprovechemos antropológicamente, para conocer al individuo, al grupo humano que puede identificarse con aquella expresión, pues como expresó Fernández (Clases Flacso-Ecuador, 1992), las metáforas dan cohesión cultural e identidad cultural. La metáfora



BACHA, 62, MESTIZA, OTAVALO

se comporta precisamente como un mecanismo que insufla a la persona valores y experiencias compartidas por la cultura. Conecta lo inicialmente inconexo y extiende lo corpóreo a lo social y viceversa. Expresamente, Fernández estudia la metáfora como un espacio cualificado. Señala este autor, el espacio cualificado que cada cultura se define como un «*continuum*» de «*n*» dimensiones, susceptible de ser analizado. En el crecimiento de la identidad humana, el pronombre incipiente, el nicho pronominal inicialmente vacío de la vida social (yo, tú, él, ello) gana identidad predicando un signo-imagen o metáfora sobre sí mismo. Acorde a Raúl Cevallos (comunicación personal, junio de 2018), la metáfora andina no solo cualifica también cuantifica, se diluye y surge con nuevas aristas, se transforma en un fenómeno folclórico (Cortazar, s.f.).

Don Rafael: su micro y macro contexto

Si en una conversación aparecen varios tropos, se debe descubrir y determinar la metáfora principal dominante; inferir el contexto personal de su autor-la micro-realidad- y luego su relación con la macro-realidad.

Cuando escuché la frase «*soy un grano de maíz botado en el chakiñan*», pensé en muchas cosas; tuve la intención de bombardear al artesano con mil preguntas; pero luego creí que lo más conveniente, en tales circunstancias, era dejarlo en completa libertad, para que hablara todo lo que buenamente quería decir.

Don Rafael vive y trabaja en su vivienda ubicada en la parroquia Miguel Egas Cabezas-Peguche- un poco apartada del centro poblado. Algunos animales domésticos y una pequeña chacra es todo lo que posee, además del taller de tejidos y una carpintería.

Por sus quejas, conocí que vivía solo. Su mujer, hacía siete años que había fallecido y sus hijos, nueve en total, se habían casado y vivían en otras ciudades del país, incluso algunos residían en el extranjero. «*De vez en cuando vienen mis hijos con los nietos a verme*», «*últimamente no han venido.*» «*Me quisieron llevar, pero yo no pude dejar mi casita, mi terrenito, mis animalitos, mi trabajo*». La pena de Don Rafael no se debía tanto a su situación económica, que al parecer no era tan mala, sino a su soledad: «*un grano de maíz botado en el chakiñan*».

Don Rafael había sido sacerdote y había pasado *«el cargo»* (Moya, 1981: 55-57), era muy conocido y respetado en la población, pero se había quedado solo, sin familia. Sus hijos habían tomado nuevos rumbos y el interés afectivo correlacionado con lo propio se había esfumado en ellos. Como hemos anotado, la familia entre los indígenas es muy importante, no solo en el aspecto económico sino también afectivo. Quedarse a vivir solo es entre los indígenas una grave anomalía. Precisamente, las quejas de nuestro interlocutor se referían a esta situación, más que a los aspectos económicos. La frase *«soy como un grano de maíz botado en el chakiñán»* sintetizaba su vida y su sentimiento actual; un hombre importante, pero abandonado.

Últimamente, los problemas económicos, el atractivo de las grandes ciudades, la participación como funcionarios del Estado, han facilitado la salida de los indígenas del sector rural hacia las grandes urbes. Como es lógico deducir, esto ha influido en la desintegración de la familia nuclear y ha causado despreocupación por el valor afectivo que mantienen unida a la familia. Se ha perdido la memorización emotiva que da al individuo la conciencia de pertenecer a un territorio determinado. Las relaciones intersubjetivas entre los habitantes también se van desmoronando ante la introducción de nuevos valores, que paulatinamente se imponen a los valores tradicionales. En nuestro caso, lo simbólico y lo estético están siendo reemplazados por lo práctico y lo económico. Por ejemplo, el cuidado del adulto mayor, de los ancianos, otrora un deber casi sagrado, especialmente en las culturas andinas, va esfumándose en las exigencias de la modernidad, que no contemplan ni espacio ni tiempo para los otros.

La metáfora «soy un grano de maíz botado en el chakiñán»

La capacidad de transportar elementos de una dimensión a otra, expresar una idea con el signo de otra con la cual guarda analogía o semejanza, o crear una nueva idea, tiene que ver no solamente con la propia experiencia sino con un sentimiento especial para saber utilizar las palabras más adecuadas, que exterioricen lo más fielmente lo que en



verdad es y quiere decir el sujeto. Escribió Aristóteles: «Para adornar, la metáfora utiliza lo mejor de las cosas y para difamar, la peor» (Fernández 1988: 10).

Hay muchas cosas en la vida, en nuestra experiencia, que podemos seleccionar para estos propósitos, pero el definirse por uno u otros elementos tiene que ver con el «contexto anímico» que vive el sujeto, de su sensibilidad, de su intención de crear un mensaje, de producir solidaridad. Los varios sentidos que en la vida diaria, y en una determinada cultura, y en un determinado contexto tiene una palabra, se definen en una sola, según la intencionalidad de quien lo dice. En nuestro caso, el sujeto logra sintetizar en una sola frase, su vida y su situación actual. Es una estrategia porque la metáfora aclara y oculta a la vez... deja al que escucha en un re-descubrir la realidad.

En este sentido, vemos como la metáfora es una aserción basada en el sentido interno de la semejanza del pronombre con algún aspecto del mundo exterior (Fernández 1974: 32). La predicación de una imagen-sonido sobre cualquiera de los conjuntos de pronombres incoados (los sujetos sociales esenciales) o, como más adelante señala el autor: el estudio de la metáfora es el estudio del modo en que estos sujetos toman objetos para sí, o del modo en que estos les son asignados (según Mead, los sujetos toman al otro y otra parte de sí mismos, en el caso de la metonimia). La misión global de la metáfora y de la metonimia es convertir pronombres, sacándolos de su incoada e inapropiada condición (Fernández, 1974: 47). Una investigación etnológica válida de la cultura experiencial debería concentrar su atención en las vicisitudes por la que atraviesan objetos y sujetos, a medida que van siendo relacionados en complejos de predicación metafórica.

La conexión provisional entre varias dimensiones que crea la metáfora produce también nuevos significados. Frigolé (1987: 136) anotó, al respecto, que la metáfora crea nuevos significados mediante la intersección de dos campos semánticos, procedimiento que permite comprender y experimentar una realidad en términos de otros. La metáfora, como escriben Lakoff y Johnson (1986): «impregna la vida cotidiana, no solamente el lenguaje, sino también el pensamiento y la acción». El significado puede estar oculto o puede ser expresado por el portador o ser descu-

bierto por el estudioso. Intentaremos hacer una aproximación exegética de los símbolos en mención: «soy un grano de maíz...» culturalmente seleccionado tiene un significado étnico especial; no es lo mismo decir «soy un grano de trigo», «soy un grano de arroz». En la cultura indígena, el maíz es considerado un regalo de los dioses; todas las actividades relacionadas con esta gramínea, especialmente la siembra, la cosecha, tienen sus rituales específicos, importantes en la vida social individual y de la comunidad. La veneración que el maíz inspiró a los antepasados, a los taitas, persiste aún hoy día en situaciones sencillas de la vida cotidiana, y en las celebraciones colectivas (Echeverría & Muñoz, 1988).

Para un indígena, compararse con el grano del maíz es un privilegio y causa de orgullo⁷ No todos los individuos están en estas condiciones. Es decir, incluso en esto habría una jerarquía: seleccionamos los elementos que me son familiares, pero manteniendo cierto paralelismo entre las dos dimensiones, y al mismo tiempo crear entre los oyentes un sentido de solidaridad hacia el individuo y hacia la comunidad.

De acuerdo a Sapir (1977), hablar de metáfora es hablar de tropos, estas figuras literarias operan más en el significado que en la forma de las palabras. Fernández (Clases en Flacso Sede Ecuador, 1992), por su parte, señala que antes de lo simbólico está el lenguaje, y por tanto antes de los símbolos están los tropos. La predicación metafórica da origen a lo simbólico. Además, manifiesta este autor que las teorías de los tropos son más adecuadas que las teorías de los símbolos, para entender las correspondencias. Por otra parte, hay que tener en cuenta que la metáfora es un argumento de imágenes y sin imágenes no hay metáfora. Sin embargo, personalmente tenemos una duda: al crear ciertos tropos no estamos creando al mismo tiempo ciertos símbolos? Al respecto, Emiko Ohnuki-Tierney (1991: 162) tendría razón cuando dice que todos los tropos: metonimia, metáfora, sinécdoque son símbolos en un sentido amplio.

En este aspecto, ¿qué papel juegan el inconsciente y el subconsciente? Mircea Eliade (1979: 12) propone que «el pensar simbólico es consustancial al ser humano: precede al lenguaje y a la razón discursiva. El sím-

7. «Compararse con un cereal, en la cultura andina, es propio de aquellos que han pasado cargos y tienen trascendencia social. Sus mensajes son sentencias que establecen principios para propiciar disciplina, donde el menor por derecho consuetudinario se subordina al mayor, con el consentimiento del ayllu.» (Comentario de Raúl Cevallos, junio de 2018).

bolo revela ciertos aspectos de la realidad, los más profundos, que se niegan a cualquier otro medio de conocimiento. Imágenes, símbolos, mitos no son creaciones irresponsables de la psique, responden a una necesidad y llenan una función: dejar al desnudo las modalidades más secretas del ser».

Personalmente pienso que no se pueden crear límites exactos entre los tropos y el símbolo, ambos están íntimamente relacionados y ambos tienen que ver con el lenguaje, con la cultura de un determinado grupo humano.

En el caso del maíz, habría también una asociación por contigüidad, sería una asociación paradigmática, pues se basa en una semejanza en el plano real, en la equivalencia de función. El grano que germina y crece produce abundante fruto, de gran utilidad para la mayoría de seres vivientes y en particular para el ser humano. El ser humano, en su función reproductora, tiene hijos y los mantiene hasta que puedan desenvolverse por sí solos. La espiga o fruto del maíz, la mazorca, puede ser imagen de la familia. Así como los granos se hallan insertos a lo largo de un eje formando un conglomerado; los hijos, los padres y los parientes forman una unidad monolítica. Como habíamos anotado, la familia es muy importante en la vida económica, social y cultural del Kichwa otavaleño. Por eso, el considerarse simplemente «*un grano*», algo suelto, fuera de su núcleo, puede indicar estar incompleto socialmente, pues la familia encarna la unidad orgánica de las más diversas relaciones entre los seres humanos, la comunidad de intereses, la ayuda mutua y los sentimientos de amor recíproco y de respeto.

«*Soy un grano de maíz botado en el chakiñán*», a más de considerarse como un sujeto aislado, separado, solo, está «*botado en el chakiñán*»: un lugar público de continuo tránsito de personas, de animales y cosas; espacio en el cual está sujeto a diferentes tratamientos, tanto de propios como de extraños.

Esta segunda parte de la frase «*botado en el chakiñán*», parece relacionarse con una vieja costumbre que todavía se puede observar entre los indígenas, y mestizos campesinos de escasos recursos económicos. Cuando un indígena encuentra en el camino un grano de maíz o de cualquier otra semilla, lo recoge con respeto, lo besa y lo guarda. Muchas veces, al llevar el grano a los labios dice: «*San Francisco Bendito*». Este

comportamiento tiene que ver originalmente con la antropomorfización del maíz y con su condición de grano sagrado. Al respecto, muchas comunidades de América aún consideran a los granos de maíz «*seres vivos que están llorando mientras permanecen en el suelo*» (Jiménez Borja 1953: 71).

Conclusiones

La metáfora no es solamente una figura literaria, es una manera de conocer, de ver el mundo. «*la metáfora no sólo impregna nuestro lenguaje cotidiano, sino que incluso caracteriza nuestro pensamiento y nuestra vida*» (Lakoff y Jhonson, 1986: 1.129). En la construcción de la metáfora no opera únicamente un proceso de sustitución, una cosa en lugar de otra; hay la construcción de una nueva idea a partir de la asociación de dos ideas que sobresalen por analogía.

La reflexión presentada indica que la forma de pensar de los nativos, particularmente del Pueblo Otavalo, tiene sus peculiaridades y constituye un venero inagotable no solo para conocer lo que se manifiesta exteriormente, sino muchos aspectos del dominio interior. La metáfora basada en el sentido común y que aflora cotidianamente en cada dominio de la actividad humana, como síntesis de las experiencias individuales y sociales, nace dentro de un contexto cultural a la vez que lo refuerza.

La identificación y explicación de esta metáfora abre la necesidad de futuras investigaciones que pueden descubrir una riqueza no solo literaria, sino antropológica y ofrecer dimensiones insospechadas para un conocimiento del ser humano que vaya más allá de lo fenomenológico. Las frases están allí, en las conversaciones diarias; sin embargo, no las hemos puesto atención, quizá porque los mestizos todavía arrastramos la apreciación colonial de que los indígenas son incapaces de «*hablar y escribir bonito*». ¡Por Dios, qué sordos y ciegos hemos estado! Si los tropos, especialmente la metáfora y la metonimia, crean cohesión e identidad cultural, su estudio puede ofrecer pistas insospechadas para una mejor interpretación de los fenómenos sociales que investigamos. •



JOSÉ, 76, OTAVALO, OTAVALO



SHIRLEY, 20, INDÍGENA, OTAVALO

*La diferencia:
más allá de un mapa*

*Karu allpasuyumanta:
chikanyarin*

*MSC. GLENDA ROSERO
Universidad Central del Ecuador*

Más allá de un mapa...

HACE CASI CATORCE AÑOS SALÍ DE MI ciudad para domiciliarme en Quito. Tenía 23 años y estaba segura que todo, excepto el clima, sería igual. Gente de un mismo país, mismas leyes, misma historia nacional, mismo idioma; ¿qué podría ser distinto? Todo. Y lo distinto me envolvió. El cambio me permitió reconocer el sentido de pertenencia. A mí se me notaba que no era quiteña: el gesto, el acento, el tono. No faltaba el día en que me preguntasen de dónde venía. Han pasado casi catorce años y sigo respondiendo la misma pregunta: «*De Guayaquil*».

A partir del cambio, asumí la idea de observar la diferencia –sin intenciones excluyentes–; asumí el hecho de encontrarme en un universo distinto e intenté comprender su por qué. Clima, geografía, música, comida: tanta disimilitud no podía pasar desapercibida. Me rodeaban otras cosas. El cielo tenía otro color y las montañas no me permitían observar un horizonte despejado. Durante las ansias de conquistar estos nuevos espacios y comenzar a sentirme incluida nunca dudé del acto de habitar un lugar sin darme cuenta que era ese lugar el que comenzaba a habitar en mí. El cuerpo y el territorio se sintonizan. Qué perfecto que nuestra humanidad sobrepase la materialidad de lo corpóreo y platique con su exterior; las relaciones sociales van más allá del contacto entre individuos. Para Baudrillard (2010:26) «*la forma es una frontera absoluta entre el interior y el exterior. Es un continente fijo, y el exterior es sustancia.*»



MANUEL, 40, MESTIZO, IBARRA

Los objetos tienen así (sobre todo los muebles), aparte de su función práctica, una función primordial de recipiente, de vaso de lo imaginario» .

Es indudable que dialogamos con el espacio; que nos construimos a través de lo que nos rodea. La pertenencia a determinado territorio se enraíza desde el nacimiento. La cartografía personal y cotidiana, las diferencias fonéticas en el acento del idioma, el aprendizaje de narraciones específicas de un lugar nos permiten sentir que formamos parte de un grupo determinado; nos une a una tierra. Es así como sentimos que pertenecemos y nos definimos. Entonces, a pesar de vivir en un mismo país y tener rasgos comunes ¿Cómo construimos nuestra diferencia? ¿Cómo elaboramos aquel sentido de pertenencia que nos identifica con determinado territorio? Los rasgos particulares que caracterizan a un individuo o a una colectividad se conforman día a día sintonizándose con su entorno. La conjugación espacio-individuo es fundamental.

La pertenencia y la diferencia

¿Cómo comienzo explicando la diferencia? Me retracto: lo que quiero decir es ¿cómo comienzan a explicarnos la diferencia? Cuando cursamos la primaria, los estudios sociales nos muestran diferencias a partir de los mapas. La división política del Ecuador es el primer paso para adentrarnos en la contemplación de lo segmentado. La fragmentación, que en un comienzo es apenas una muestra de extensión de territorios que limitan unos con otros, se convierte en la conformación de diferentes conjuntos y cada uno de ellos con características comunes. La conciencia se agudiza, la diferencia ha sido marcada y los rasgos colectivos forman parte de ella.

Con respecto a este momento de reconocimiento, José Almeida Vinuesa lo menciona como una causa para la construcción identitaria. Para él, la identidad se muestra como «*aquel proceso simultáneo de afirmación, diferenciación y participación que experimenta toda colectividad humana al momento de definir su pertenencia grupal dentro de contextos de diversidad sociocultural*» (Gellner, 1988; Traverso, 1998 en Almeida Vinuesa, 2003:83). Es decir que dentro de la conformación de lo identitario encontramos, indudablemente, nociones de diferenciación en donde

es importante definir que somos alguien porque no somos otros, y que junto con otros «alguien» conformamos una unidad. Es así que nuestro enraizamiento territorial comienza a crecer horizontalmente para extenderse a quienes comparten las mismas características.

El sentimiento de pertenencia envuelve al ser humano. Le permite sentirse no-ajeno, le da seguridad de procedencia y por tanto refuerza su condición social. Al mencionarnos «ecuatorianos» nos enunciamos como fruto de un mismo territorio, acogidos por símbolos patrios que nos enseñaron a amar desde la infancia y reconociendo geografías similares. Nos desmembramos al ser más concisos acerca de nuestro origen y nos precisamos como guayaquileños, quiteños o ibarreños. El gentilicio estrecha los grupos y les otorga condiciones similares para la conformación de conjuntos. La pertenencia y la diferencia han sido marcadas en aras del diálogo. No nos construimos en soledad; las identidades dependen de la relación dialógica con los demás (Taylor, 2001:55).

Al investigar información sobre la provincia de Imbabura y observar los grupos humanos es inevitable percibir más similitudes que diferencias. Al ser este un texto que acompaña un trabajo fotográfico, me inquieta las diferencias que denoten los registros y que los muestren como distintos y únicos. ¿Cómo logra un grupo humano la irrepetibilidad? La logra construyéndose en relación con aquello que le rodea. Identidad y espacio mantienen un diálogo infinito.

Conjunto unitario – conjunto universo

Las cosas hablan de nosotros. Habitamos los espacios mientras ellos nos habitan también. El diálogo es innegable y nuestra capacidad para sentir y acoger condiciones externas nos muestran permeables. No en vano Blanca Muratorio menciona que «*las personas organizan sus vidas creando e interactuando con el mundo material y este constituye, así, un marco de experiencia e identidad personal y social*» (Muratorio: 2014:115). Es así como lo identitario se construye basado en una continua negociación entre el humano y lo que le rodea.

Partiendo de la claridad sobre el proceso de afirmación, diferenciación y participación mencionado por Almeida Vinuesa con respecto a

la definición de la identidad, se nos muestra concretamente la manera en la que los individuos delimitan su compatibilidad social para la conformación de grupos. Pasamos de uno a varios, ligados por características comunes que se conjugan con el espacio y lo material. Las diferencias están demarcadas y los conjuntos universos comienzan a definirse conformándose de elementos generados por la cotidianidad, el uso de un mismo espacio, lo geográfico, lo culinario y las costumbres.

El mapa político de nuestros estudios primarios anula su bidimensionalidad y comienza a desbordarse. Las diferencias ya no son solo territoriales, sino que acunan también lo cultural como un hecho construido día a día. Hiernaux-Nicolas expresa que *«tradicionalmente los grupos sociales construyen su identidad a partir de un espacio donde inscriben sus actividades y que modelan por medio de signos que permiten identificar y diferenciarlos de otros»*. (2014:42). Lo cotidiano forja lazos de pertenencia y los solidifica; es de esa relación que tomamos nuestro nombre. No en vano, la relación dialógica entre territorio e individuo se ejemplifica al conocer que la provincia de Imbabura es conocida turísticamente como la provincia de los Lagos.

Imbabura cuenta con un poco más de 450.000 habitantes (GAD Provincial de Imbabura, 2017), de población rural y urbana, todos ellos unidos por características comunes y particulares que les otorgan un gentilicio sobrepasando su denominación por origen en la región. Cada habitante, cada individuo con sus señas particulares correspondientes por la diferencia innata reconocible entre un ser humano y otro, se ensambla a otro gracias a lazos anudados por el diario vivir. Los conjuntos unitarios se suman y se estrechan formando un universo. Al observar estas características recopilatorias nos encontramos entonces con nociones de cultura. La identidad cultural comienza a asomarse como aquello que nos insta al sentido de pertenencia para identificarnos para parte de algo.

La palabra cultura, que usualmente es usada para denominar aquellas actividades que se relacionan con las artes o las tradiciones, en realidad tiene un perímetro mucho más amplio, permeable y mutable. Las definiciones de «cultura» y los autores que tratan sobre el tema son innumerables, sin embargo, la descrita por Hall en su ensayo *Cultura, comunidad y nación* permite enfocar el término desde perspectivas menos

abstractas al precisarla como *«una descripción de un modo de vida particular que expresa ciertos significados y valores no solo en el arte y el aprendizaje sino en las instituciones y en la conducta cotidiana»* (Hall, 2013:563). Desde este frente, asumimos la cultura como una condición dinámica inmersa a los cambios de actividades de un grupo humano por efectos de tiempo, de hibridaciones culturales, entre otros factores. Es obsoleto pensar en la cultura como un conjunto de elementos congelados en el tiempo recogiendo vestimenta, gastronomía, ancestros e historia. Resulta más rico hablar de ella en términos de permeabilidad y cambio constante. Por supuesto, todas las identidades culturales parten de un origen, pero es necesario reconocer que *«como todo lo que es histórico, estas identidades están sometidas a constantes transformaciones»* (Hall, 1999:134). Para este autor, la cultura – en términos apegados a la convivencia y la cotidianidad- no se puede encontrar en un estado puro y original.

Retomando la discusión sobre identidad y asentando la definición de la misma sobre los factores de dinamicidad con los que observamos también la definición de la palabra cultura. Kingman (1999) plantea que los elementos que forman parte de la construcción identitaria se muestran en constante movimiento. Como se mencionó anteriormente, es claro que se parte de un origen, que se observa una historia como determinante común, pero en planos generales entran en juego también elementos externos a este origen. Para Kingman (1999:23) *«lo que define una identidad ya no está marcado únicamente por el lugar de origen o por el barrio en el que se habita, sino por todo un juego de elementos culturales en movimiento»*. Es un error pensar en la identidad como un hecho consumado. Es mucho más acertado referirse a ella como una producción incompleta y como un proceso continuo.

Nos construimos a través de la diferencia y formamos grupos a partir de las semejanzas. El mapa político del Ecuador aprendido en la infancia se enriquece con complejidades que van más allá de una delimitación territorial y una extensión geográfica. Nos encontramos ante un país culturalmente diverso y lo reconocemos celebrando la disparidad. De mi parte, el residir en un lugar ajeno me ha mostrado que el habitar es un camino de doble vía: yo ocupo un lugar en este espacio, pero es el espacio el que también habita en mí. •



LINA, 23, **AGÜICA**, IBARRA



Jonathan Ferrero
FOTOGRAFIA

SISA, 11, INDIGENA, OTAVALO

Niños de 0 a 14 años

Illak watamanta, chunka chusku watakaman

Los 126.968 niños y niñas de hasta 14 años de edad residentes en la provincia de Imbabura en el año 2010, representan el 31,9% de la población, en una ligera disminución del 2,9% respecto a los 119.633 censados en el 2001. En los cálculos proporcionales en base a 1.000 fotografías de este libro, corresponden 320 personas, repartidas en 164 mujeres y 155 hombres. En la distribución por autodefinición étnica, corresponden 108 mestizas y 102 mestizos; 43 niñas y 40 niños indígenas; 9 niñas afroecuatorianas y 8 niños afroecuatorianos; 4 blancas y 4 blancos; y una niña montubia.

2010 watapi, Imbabura markamanta, 126.968 warmi kari wawakunapash chunka chusku watakaman; kay wawakunaka 31,9% tukuy mama llakta tyak runakunami rikurin. Shinallatak, 2010 watamanta 2001 watakaman, 2,9% kichurin. Kay kamukpi shuk waranka pakta rikchakpi, kimsa patsak ishkay chunka runakunami paktachin, chaymanta, shuk waranka sukta chunka chusku warmikuna, shuk patsak pichka chunka pichka karikuna rikurin. Kawsay runa rakirikpi, 108 wayrapamushka runakuna 102 chakrushka runakuna; 43 warmi wawakuna 40 runa kari wawakuna; iskun yana warmi wawakuna pusak kari yana wakunapish; chusku warmi yura wawakuna chusku kari wawakunapash; ashtawan, urku shuk warmi wawa paktachinkuna.



DAVID, 10, **INDÍGENA**, OTAVALO



MALLERLY, 13, **MESTIZA**, IBARRA



LUCERO, 3, **INDÍGENA**, OTAVALO



DANTE, 2, **MESTIZO**, IBARRA



GABRIELA, 8, **MESTIZA**, IBARRA



ARON, 4, **AFROECUATORIANO**, IBARRA



DAVID, 12, **MESTIZO**, ATUNTAQUI



MARÍA JOSÉ, 4, **MESTIZA**, IBARRA



JOHN, 10, AFROECUATONIANO, IBARRA



DIDIER, 5, MESTIZO, IBARRA



FERNANDA, 13, MESTIZA, IBARRA



DOMINIC, 2, MESTIZO, IBARRA



ABIGAIL, 2, AFROECUATONIANA, IBARRA



DYLAN, 7, MESTIZO, IBARRA



ROBERTA, 11, MESTIZA, IBARRA



NATHALY, 12, INDÍGENA, OTAVALO



ALEXANDER, 5, MESTIZO, IBARRA



LEO, 6, INDÍGENA, OTAVALO



JOAQUIN, 8, MESTIZO, OTAVALO



PAOLA, 5, MESTIZA, IBARRA



CHRISTOFER, 7, MESTIZO, IBARRA



CRYSTAL, 11, MESTIZA, IBARRA



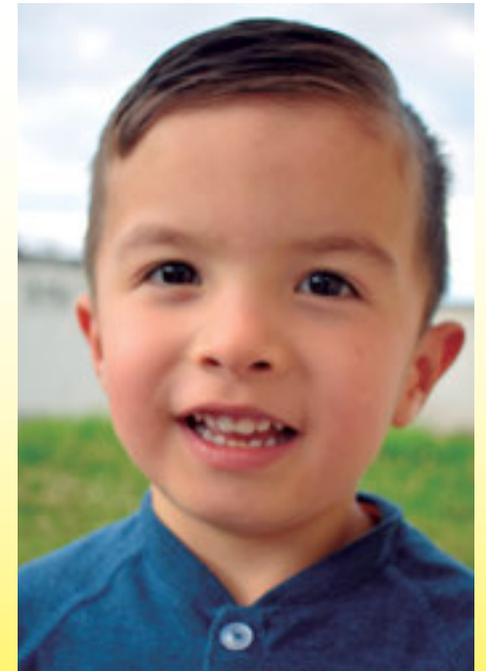
MARÍA JOSÉ, 4, MESTIZA, IBARRA



JORAY, 4, MESTIZO, IBARRA



MARITZA, 6, MESTIZA, IBARRA



DANIEL, 3, MESTIZO, IBARRA



JESÚS, 12, INDÍGENA, OTAVALO



DYLAN, 8, MESTIZO, IBARRA



JAZLIN, 2, AFROECUATORIANA, IBARRA



INGRID, 10, MESTIZA, IBARRA



ISRAEL, 10, INDÍGENA, OTAVALO



ISAAC, 6, INDIGENA, ATUNTAQUI



AIHNOA, 1, MESTIZA, IBARRA



SANTIAGO, 3, MESTIZO, IBARRA



MARÍA JOSÉ, 12, MESTIZA, IBARRA



AMBAR, 7, MESTIZA, IBARRA



JHONY, 6, AFROECUATORIANO, IBARRA



DANAE, 8, MESTIZA, IBARRA



PEDRO, 13, MESTIZO, IBARRA



EMILY, 8, MESTIZA, ATUNTAQUI



MATED, 5, MESTIZO, ATUNTAQUI



ADRIAN, 5, MESTIZO, IBARRA



JOSSELYN, 13, MESTIZA, IBARRA



DANIELA, 10, AFROECUATONIANA, IBARRA



JOHAN, 7, MESTIZO, IBARRA



JANET, 5, MESTIZA, IBARRA



MILAGROS, 14, MESTIZA, IBARRA



OLIVER, 11, MESTIZO, IBARRA



NATALY, 6, INDÍGENA, OTAVALO



JUAN, 12, INDÍGENA, COTACACHI



ARIEL, 8, MESTIZO, IBARRA



SARAHÍ, 2, MESTIZA, IBARRA



JOHAN, 12, MESTIZO, IBARRA



DAMARIS, 8, INDÍGENA, OTAVALO



JEAMEL, 14, MESTIZA, IBARRA



TUPAK, 7, INDÍGENA, OTAVALO



ANSHELA, 13, MESTIZA, ATUNTAQUI



CHRISTOPHER, 5, MESTIZO, IBARRA



BENJAMÍN, 3, MESTIZO, IBARRA



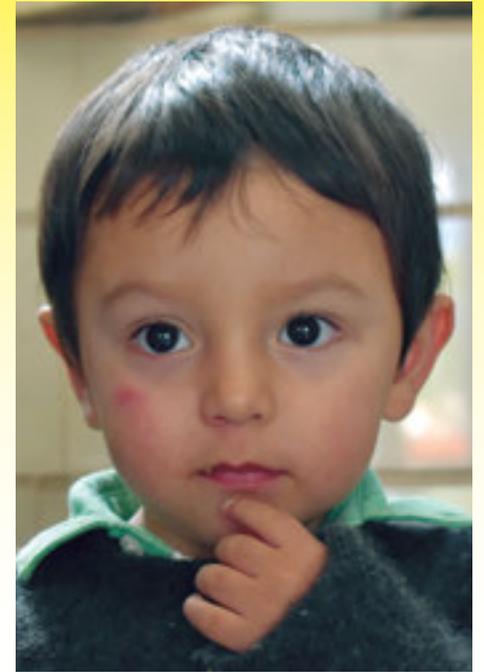
EMILY, 8, MESTIZA, IBARRA



NAOMY, 3, MESTIZA, IBARRA



AMY, 12, MESTIZA, IBARRA



IKER, 3, MESTIZO, IBARRA



ALEJANDRO, 12, MESTIZO, IBARRA



ALISSON, 14, MESTIZA, IBARRA



JOSÉ, 7, INDÍGENA, IBARRA



ARELYS, 1, MESTIZA, IBARRA



BRANDÓN, 9, MESTIZO, IBARRA



JULIA, 10, INDÍGENA, OTAVALO



SAMANTA, 5, MESTIZA, IBARRA



JUAN DIEGO, 5, MESTIZO, IBARRA



MARISOL, 14, MESTIZA, IBARRA



ANTONY, 6, MESTIZO, IBARRA



RONALD, 7, MESTIZO, IBARRA



CINTYA, 9, MESTIZA, URCUQUÍ



ESCARLETH, 4, MESTIZA, IBARRA



PAÚL, 13, MESTIZO, IBARRA



KRISTANY, 5, AFROECUATORIANA, VALLE DEL CHOTA



CAROLINA, 8, MESTIZA, IBARRA



ALEX, 10, MESTIZO, IBARRA



LUCAS, 1, MESTIZO, IBARRA



SOFÍA, 5, MESTIZA, IBARRA



SEBASTIÁN, 5, MESTIZO, IBARRA



EYMI, 2, INDÍGENA, OTAVALO



DAYANNA, 4, MESTIZA, COTACACHI



ALEXIS, 2, MESTIZO, OTAVALO



MEGAN, 9, MESTIZA, IBARRA



MATEO, 11, MESTIZO, IBARRA



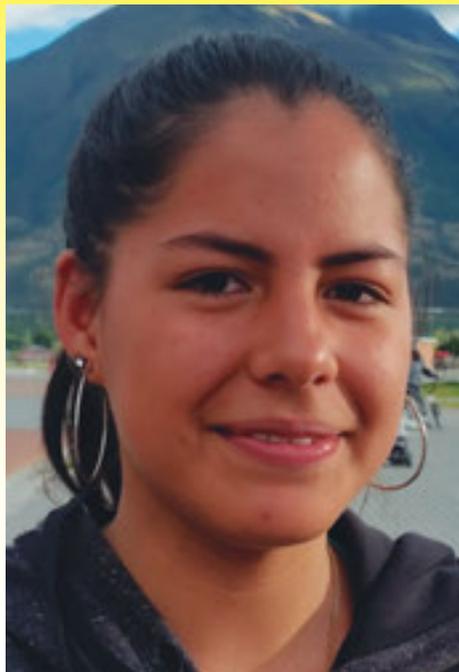
NAYA, 3, INDÍGENA, OTAVALO



BRITANY, 6, INDÍGENA, OTAVALO



PEDRO, 12, INDÍGENA, OTAVALO



SHEYLA, 14, MESTIZA, IBARRA



MATÍAS, 3, MESTIZO, IBARRA



KURY, 13, INDÍGENA, OTAVALO



PATRICIA, 13, INDÍGENA, OTAVALO



CARLA, 14, AFROECUATONIANA, IBARRA



PAULA, 2, MESTIZA, IBARRA



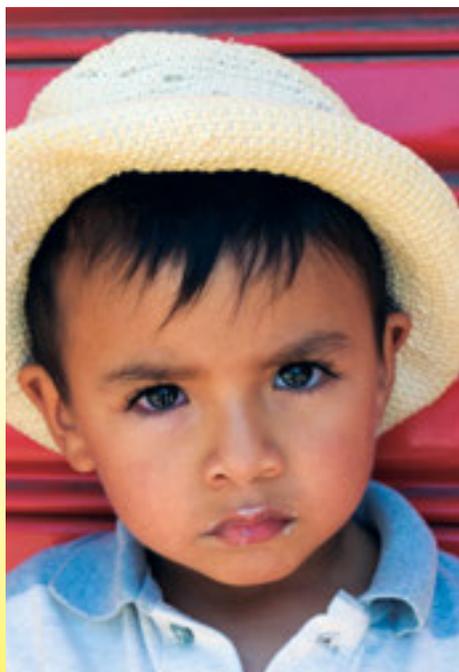
LEYTO, 9, AFROECUATORIANO, IBARRA



CRISTIAN, 0,5 , MESTIZO, IBARRA



DANIELA, 7, MESTIZA, IBARRA



ISAC, 3, MESTIZO, ATUNTAQUI



JUSTINE, 14, BLANCA, ATUNTAQUI



HELEN, 7, INDÍGENA, OTAVALO



CRISTOPHER, 7, MESTIZO, IBARRA



ASHLEY, 2, MESTIZA, IBARRA



JULIÁN, 2, MESTIZO, IBARRA



KEYLA, 9, AFROECUATONIANA, IBARRA



GABY, 8, MESTIZA, IBARRA



ALEXIS, 10, MESTIZO, IBARRA



DAVID, 9, MESTIZO, IBARRA



MICAELA, 14, MESTIZA, IBARRA



FRANCISCO, 8, MESTIZO, IBARRA



DANIELA, 13, MESTIZA, IBARRA



CAMILA, 7, MESTIZA, IBARRA



MATEO, 14, MESTIZO, IBARRA



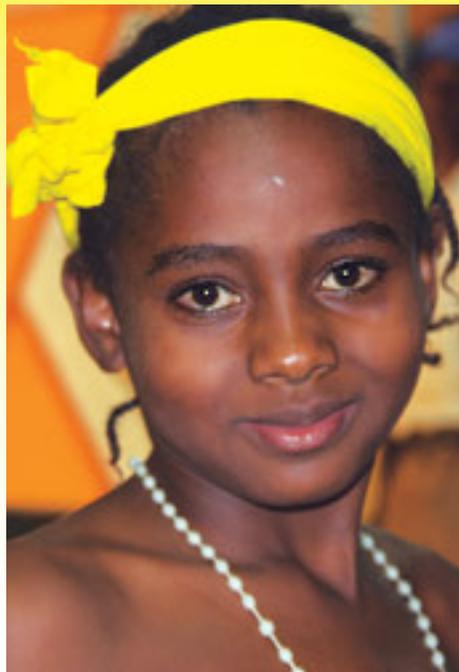
ANTONELLA, 5, MESTIZA, IBARRA



GERALD, 11, MESTIZO, IBARRA



MARTÍN, 9, MESTIZO, IBARRA



KATY, 10, AFROECUATORIANA, IBARRA



DAYSI, 8, MESTIZA, COTACACHI



JORDAN, 3, MESTIZO, IBARRA



ALEJANDRA, 4, MESTIZA, IBARRA



SHIRY, 8, INDÍGENA, COTACACHI



DAYANA, 10, MESTIZA, OTAVALO



KERLY, 0,10, MESTIZA, IBARRA



KEVIN, 11, MESTIZO, IBARRA



DIANA, 3, MESTIZA, IBARRA



JUYANI, 8, INDÍGENA, OTAVALO



KEVIN, 13, MESTIZO, IBARRA



KIMBERLY, 14, MESTIZA, IBARRA



MATEDO, 4, **MESTIZO**, IBARRA



EMILY, 3, **MESTIZA**, IBARRA



ZISARY, 8, **INDÍGENA**, IBARRA



MATEO, 14, **MESTIZO**, IBARRA



JOAQUÍN, 3, **MESTIZO**, IBARRA



FRANCISCO, 14, **MESTIZO**, ATUNTAQUI



GABRIEL, 1, **MESTIZO**, IBARRA



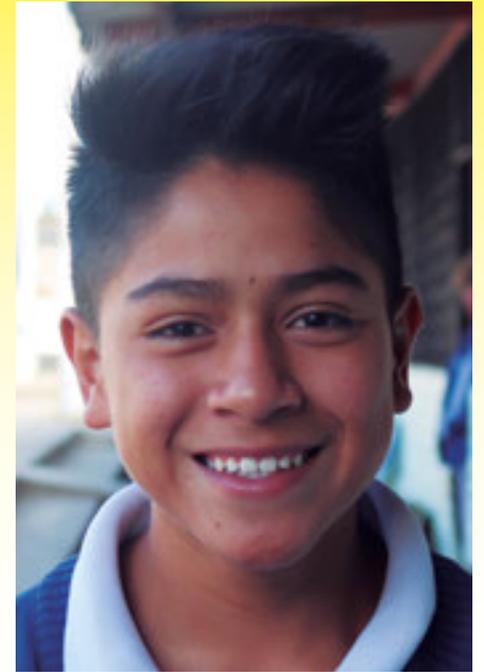
MÉLANLY, 13, **MESTIZA**, IBARRA



JADEN, 1, MESTIZO, IBARRA



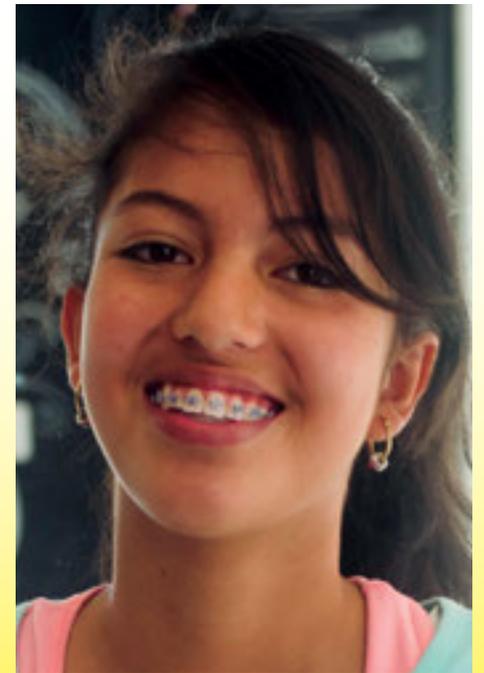
GABY, 2, MESTIZA, IBARRA



BRANDON, 13, MESTIZO, IBARRA



JAMES, 1, MESTIZO, IBARRA



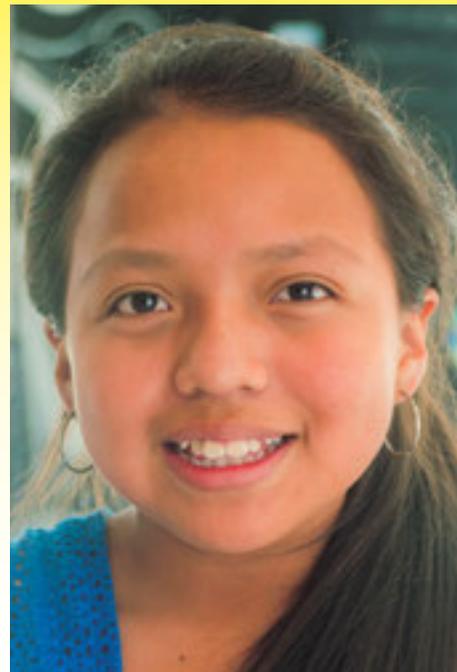
DOMÍNICA, 13, MESTIZA, IBARRA



COYA, 8, **INDÍGENA**, SAN PABLO



ISAAC, 11, **MESTIZO**, IBARRA



VALERIA, 12, **MESTIZA**, IBARRA



JEREMY, 5, **MESTIZO**, OTAVALO



MILAGROS, 8, **MESTIZA**, IBARRA



ROBINSON, 5, **MESTIZO**, IBARRA



AMARU, 9, **INDÍGENA**, ATUNTAQUI



NICOL, 8, **INDÍGENA**, OTAVALO



MARÍA, 5, MESTIZA, IBARRA



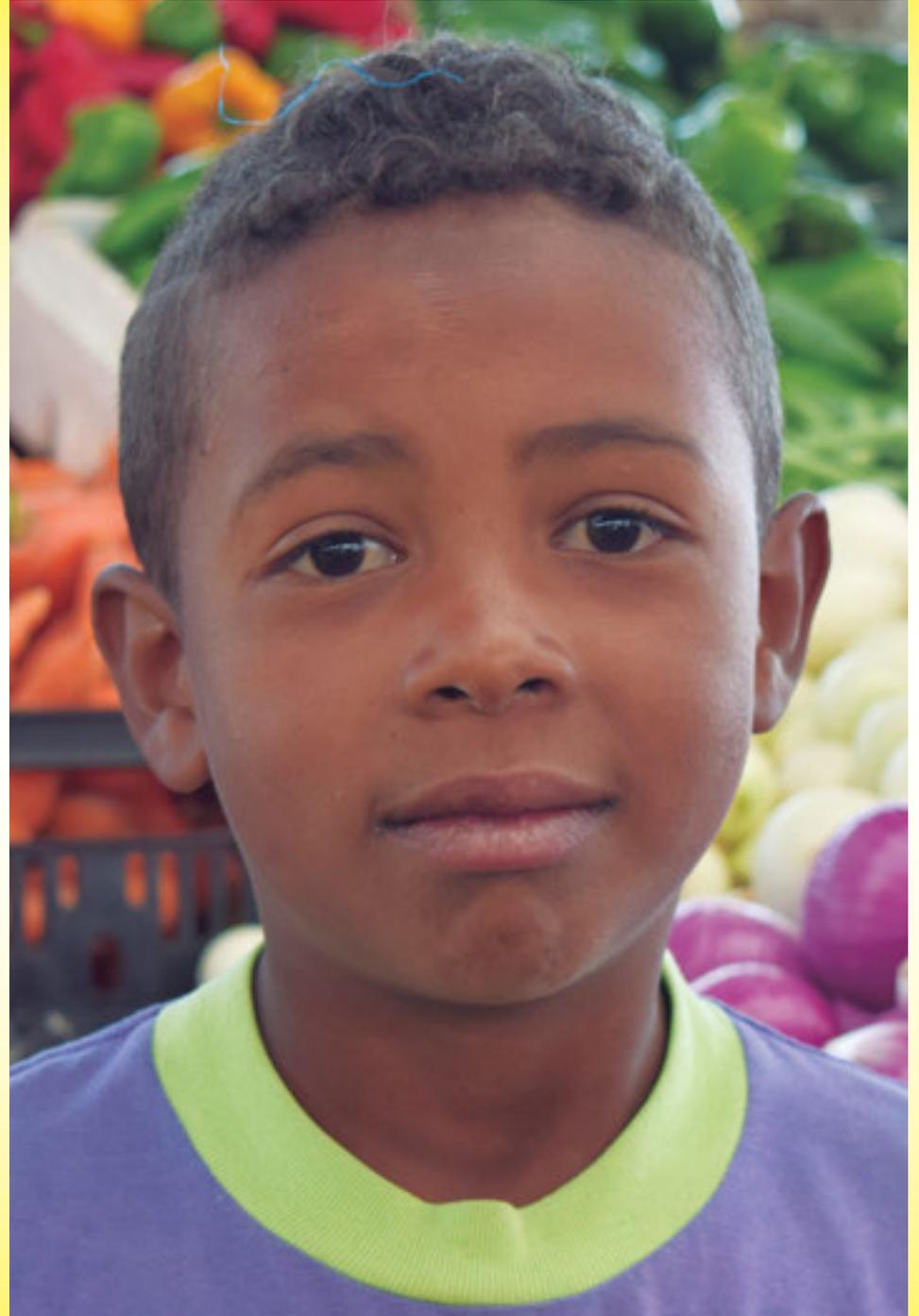
MARCOS, 13, MESTIZO, IBARRA



SAMIA, 13, MESTIZA, IBARRA



MIGUEL, 10, MESTIZO, IBARRA



AXEL, 6, AFROECUATORIANO, ATUNTAQUI



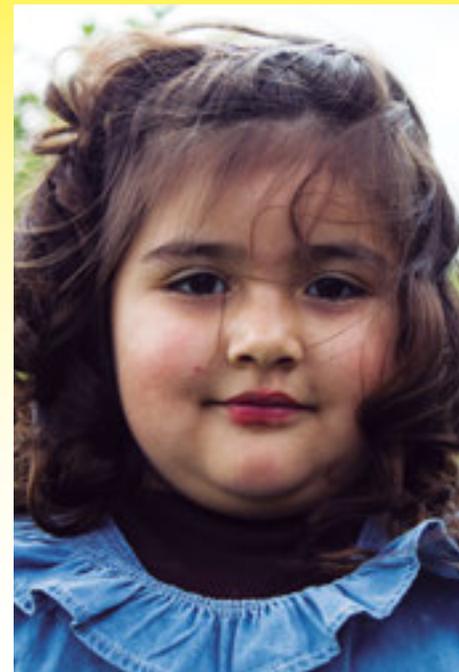
BELÉN, 8, INDÍGENA, OTAVALO



JHON, 13, MESTIZO, IBARRA



JOEL, 9, MESTIZO, IBARRA



ISABELA, 3, MESTIZA, IBARRA



AKI, 3, INDÍGENA, OTAVALO



LESLIE, 6, INDÍGENA, OTAVALO



KORY, 12, INDÍGENA, OTAVALO



AMIR, 10, INDÍGENA, OTAVALO



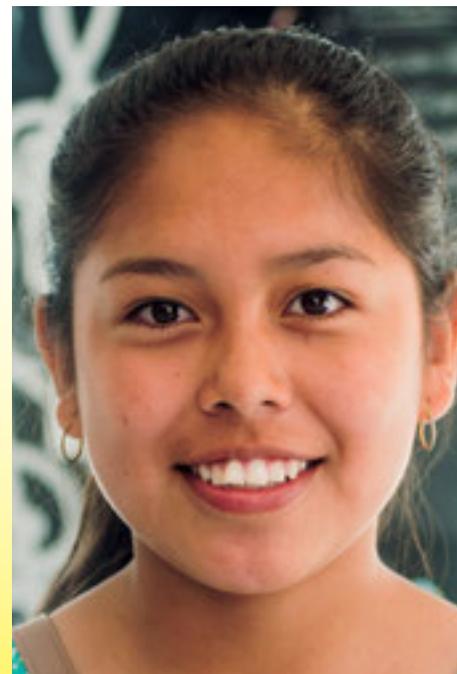
BRITANY, 7, MESTIZA, IBARRA



HÉCTOR, 13, INDÍGENA, OTAVALO



FERNANDA, 4, INDÍGENA, OTAVALO



MAYLY, 13, MESTIZA, IBARRA



DILAN, 9, INDÍGENA, ATUNTAQUI



ZHARIT, 2, MESTIZA, IBARRA



EMMA, 3, MESTIZA, IBARRA



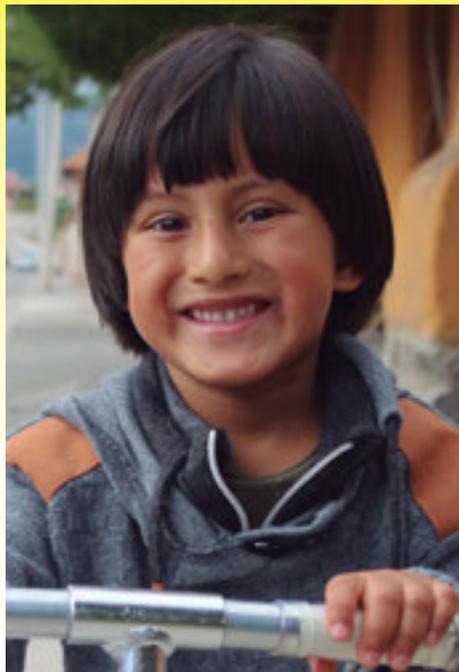
ALFONSO, 9, INDÍGENA, ATUNTAQUI



ISMAEL, 4, MESTIZO, IBARRA



NUWA, 2, INDÍGENA, OTAVALO



IAN, 4, INDÍGENA, COTACACHI



GENESIS, 10, INDÍGENA, OTAVALO



ARIEL, 5, INDÍGENA, OTAVALO



PAULET, 4, BLANCA, ATUNTAQUI



PAULA, 1, MESTIZA, ATUNTAQUI



ESTEBAN, 9, AFROECUATORIANO, SALINAS



DOMÉNICA, 5, MESTIZA, IBARRA



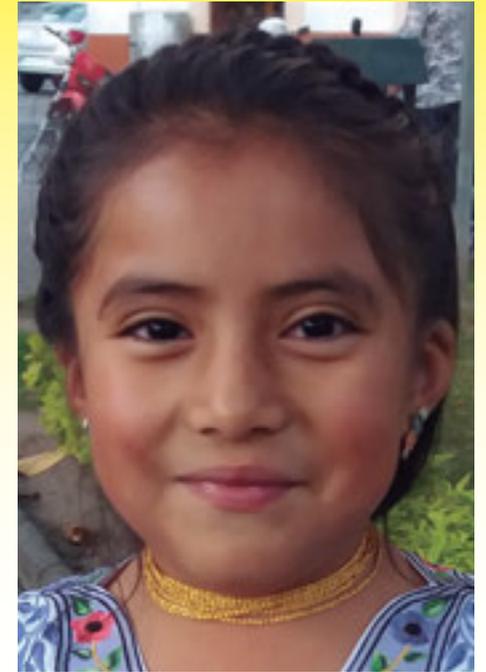
STEVEN, 8, MESTIZO, IBARRA



ABIGAIL, 12, MESTIZA, IBARRA



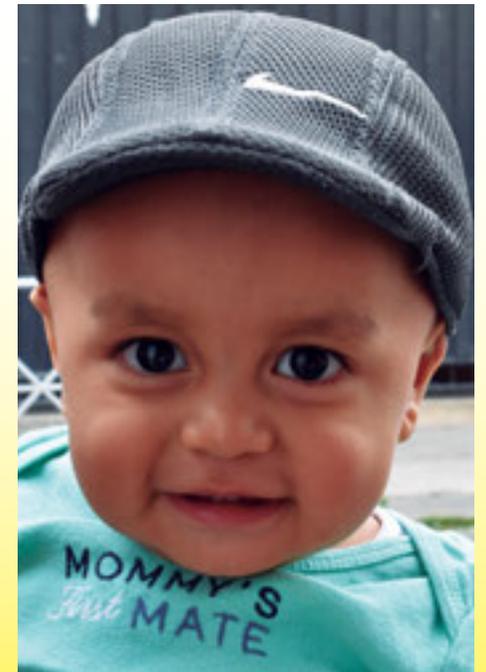
JOHN, 7, INDÍGENA, OTAVALO



PAMELA, 6, INDÍGENA, IBARRA



CRISTINA, 11, MESTIZA, IBARRA



IAN, 1, MESTIZO, IBARRA



GABY, 12, MESTIZA, IBARRA



KEVIN, 10, MESTIZO, ATUNTAQUI



GABRIEL, 13, MESTIZO, IBARRA



NAOMY, 11, MESTIZA, IBARRA



MARTÍN, 2, MESTIZO, ATUNTAQUI



PATY, 8, MESTIZA, IBARRA



EMILY, 10, MESTIZA, IBARRA



KATARI, 5, INDIGENA, COTACACHI



SOFÍA, 5, MESTIZA, IBARRA



LUIS, 3, MESTIZO, IBARRA



BRAYNER, 6, AFROECUATONIANO, IBARRA



PAULA, 9, BLANCA, ATUNTAQUI



SARA, 14, INDIGENA, OTAVALO



MATÍAS, 9, MESTIZO, IBARRA



SHIRLEY, 5, MESTIZA, IBARRA



MATÍAS, 7, MESTIZO, IBARRA



TAMMY, 4, INDÍGENA, COTACACHI



SCARLETH, 4, MESTIZA, IBARRA



LEONEL, 1, MESTIZO, IBARRA



SCARLETH, 4, MESTIZA, IBARRA



MATEO, 10, MESTIZO, IBARRA



ALAN, 9, MESTIZO, OTAVALO



BEYONCÉ, 10, AFROECUATORIANA, VALLE DEL CHOTA



MAURICIO, 12, MESTIZO, IBARRA



AYLIN, 13, MESTIZA, IBARRA



DALILA, 5, INDÍGENA, OTAVALO



SANTIAGO, 13, BLANCO, ATUNTAQUI



ANAHI, 11, MESTIZA, IBARRA



MAIQUEL, 3, MESTIZO, IBARRA



YARI, 3, MESTIZA, ATUNTAQUI



SEBASTIAN, 5, MESTIZO, IBARRA



JULIETH, 6, INDÍGENA, OTAVALO



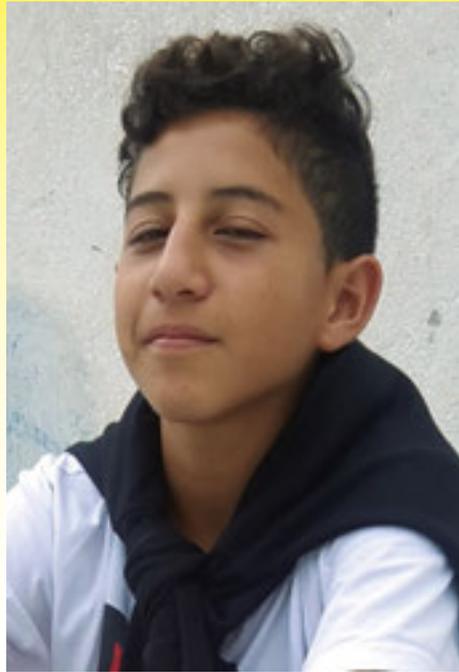
GENESIS, 6, INDÍGENA, OTAVALO



YURI, 8, INDÍGENA, OTAVALO



VALENTINA, 1, MESTIZA, IBARRA



JUNIOR, 13, MESTIZO, IBARRA



SISA, 7, INDÍGENA, OTAVALO



DIEGO, 12, INDÍGENA, ATUNTAQUI



JONATHAN, 11, MESTIZO, ATUNTAQUI



FERNANDA, 10, INDÍGENA, OTAVALO



STEVEN, 11, BLANCO, ATUNTAQUI



GUADALUPE, 4, INDÍGENA, OTAVALO



MATILDE, 11, INDÍGENA, OTAVALO



JUSTIN, 11, MESTIZO, IBARRA



MARTÍN, 12, MESTIZO, IBARRA



DIANA, 8, INDÍGENA, OTAVALO



SANI, 4, INDÍGENA, NATABUELA



CRISTOPHER, 14, MESTIZO, IBARRA



BLANCA, 6, INDÍGENA, OTAVALO



IVTY, 10, INDÍGENA, OTAVALO



BELINDA, 6, INDÍGENA, OTAVALO



ALEJANDRA, 4, INDÍGENA, OTAVALO



JUAN, 7, INDÍGENA, ATUNTAQUI



ANAHÍ, 13, MESTIZA, IBARRA



LUIS, 6, INDÍGENA, OTAVALO



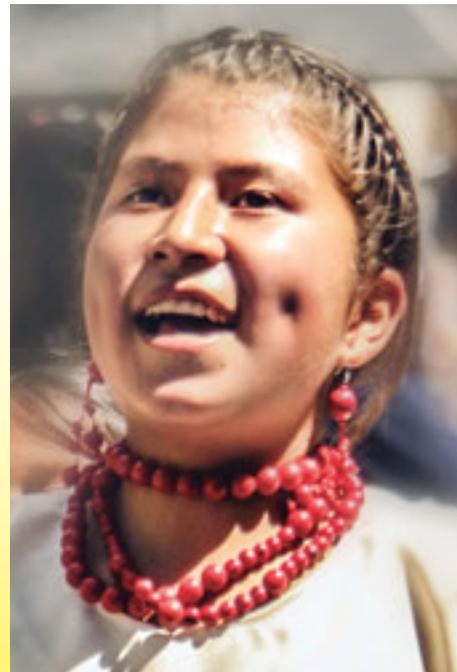
SARA, 3, MESTIZA, IBARRA



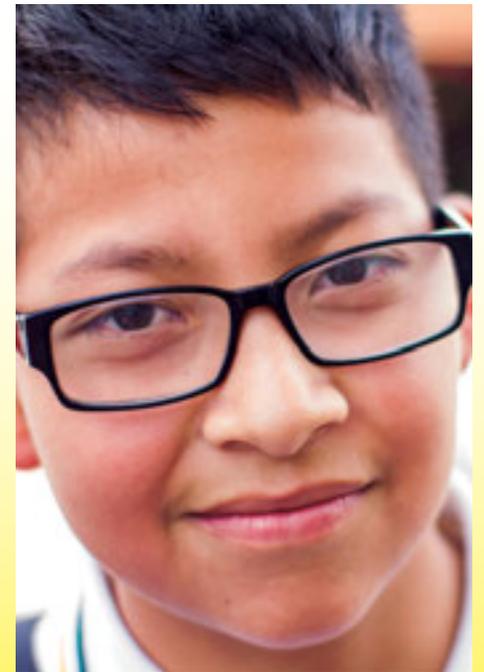
YORDAN, 3, MESTIZA, IBARRA



SABRINA, 9, MESTIZA, IBARRA



GABY, 13, MESTIZA, OTAVALO



ROBERTO, 13, BLANCO, IBARRA



REVATA, 3, MESTIZA, IBARRA



ASLEY, 12, MESTIZO, IBARRA



ERZA, 3, INDÍGENA, OTAVALO



LEIRE, 4, MESTIZA, IBARRA



RUMI, 9, INDÍGENA, COTACACHI



MAVERLY, 14, MESTIZA, IBARRA



AINOA, 3, INDÍGENA, OTAVALO



KERLY, 7, MESTIZA, IBARRA



KAREN, 3, MESTIZA, IBARRA



JOSUÉ, 1, MESTIZO, IBARRA



MAITE, 10, MESTIZA, IBARRA



MATEO, 11, MESTIZO, IBARRA



JANINA, 8, MESTIZA, IBARRA



PANKI, 11, INDÍGENA, OTAVALO



JORDAN, 2, MESTIZO, IBARRA



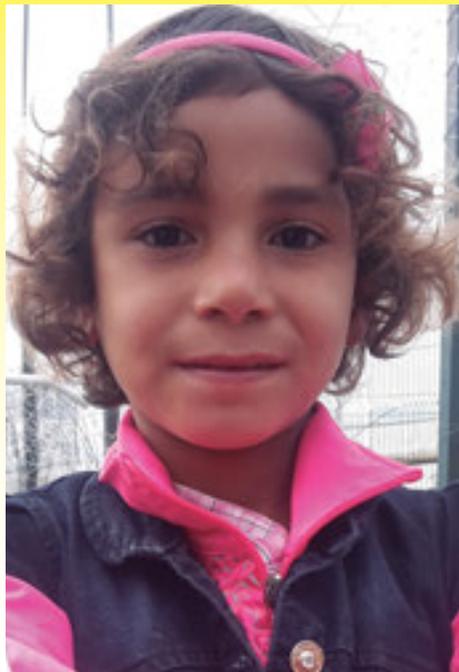
CAMILA, 5, MESTIZA, OTAVALO



MIRIAM, 1, MESTIZA, IBARRA



JUAN, 1, MESTIZO, IBARRA



ELIZABETH, 6, MESTIZA, IBARRA



YUPANKY, 4, INDÍGENA, COTACACHI



JOSUÉ, 3, INDÍGENA, ATUNTAQUI



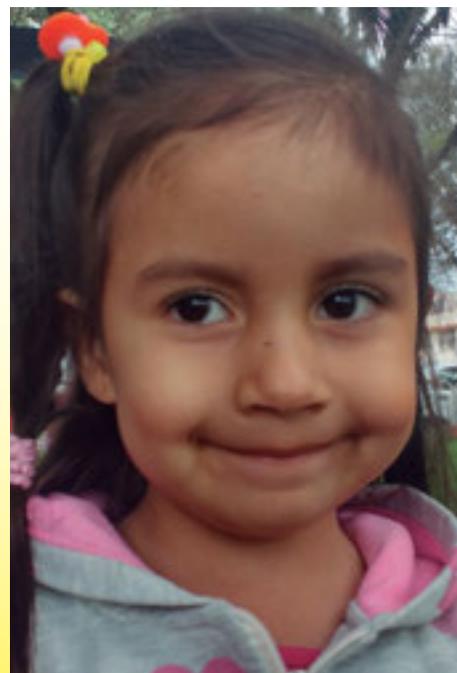
JANETH, 14, INDÍGENA, OTAVALO



JHOVANI, 6, INDÍGENA, ATUNTAQUI



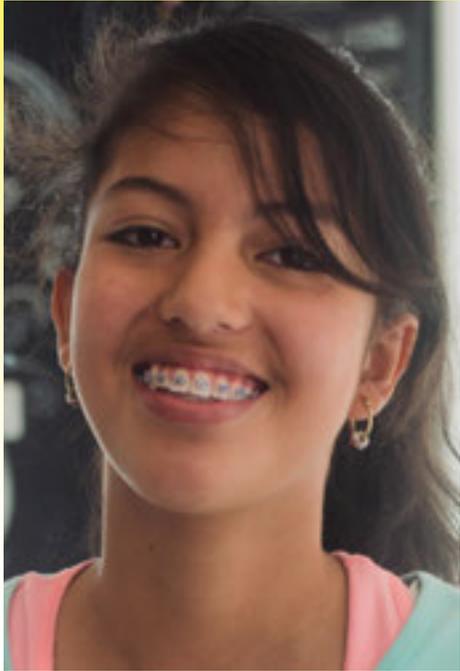
ANAHÍ, 13, MESTIZA, IBARRA



BRIANA, 3, MESTIZA, IBARRA



JOSUÉ, 5, MESTIZO, IBARRA



DOMENICA, 13, MESTIZA, IBARRA



DIDIER, 0.5, MESTIZO, IBARRA



ESTEBAN, 6, MESTIZO, IBARRA



DAYANA, 11, MESTIZA, IBARRA



ASHLIE, 13, BLANCA, OTAVALO



MONSERRATH, 2, MESTIZA, OTAVALO



DILAN, 11, MESTIZO, IBARRA



NICOLAS, 3, BLANCO, ATUNTAQUI



ANDREA, 6, INDIGENA, OTAVALO



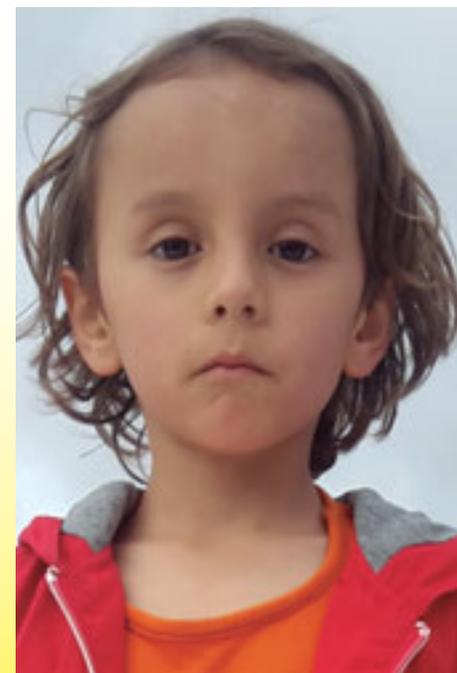
ISMAEL, 9, MESTIZO, IBARRA



SARA, 8, MESTIZA, IBARRA



ANAHI, 6, INDIGENA, OTAVALO



ANDRÉS, 4, MESTIZO, IBARRA



ANAHÍ, 13, MESTIZA, IBARRA



JHONY, 5, MESTIZO, IBARRA



BENJAMÍN, 5, MESTIZO, IBARRA



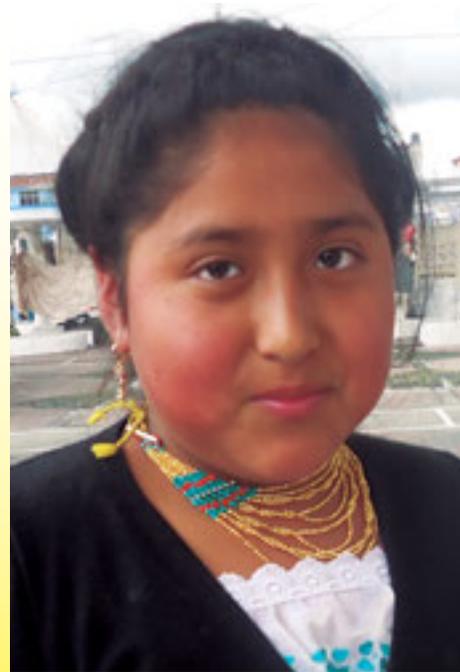
THALIA, 3, MESTIZA, IBARRA



DILAN, 10, MESTIZO, IBARRA



ANAHÍ, 13, MESTIZA, IBARRA



LISETH, 11, INDÍGENA, OTAVALO



CRISTIAN, 7, MESTIZO, IBARRA



BRITANY, 6, MESTIZA, IBARRA



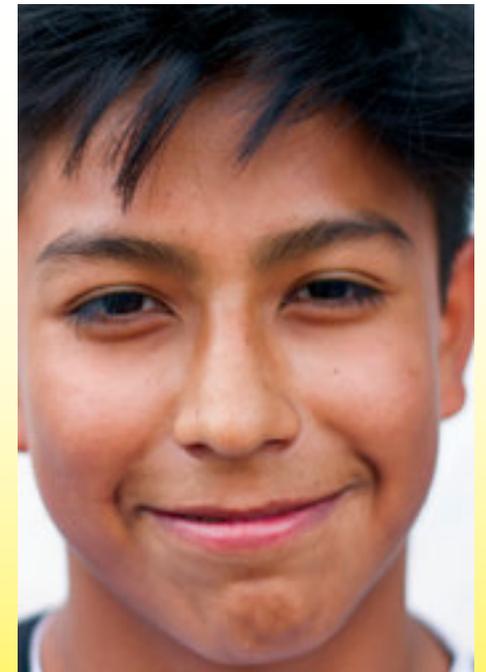
ANDRÉS, 7, MESTIZO, IBARRA



MISHEL, 10, MONTUBIA, OTAVALO



SOLEDAD, 4, MESTIZA, IBARRA



BRUNO, 14, MESTIZO, IBARRA



CAMILA, 7, MESTIZA, ATUNTAQUI



JULIETA, 2, MESTIZA, IBARRA



MATEUS, 5, MESTIZO, IBARRA



ASHLEY, 7, INDÍGENA, IBARRA



JIMMY, 11, MESTIZO, IBARRA

«Nadie puede maltratarte por ser **niño o niña**.
Nadie puede maltratarte por ser pobre.
Nadie puede maltratarte por el color de tu piel.
Nadie puede maltratarte por ser mujer.
Nadie puede maltratarte por tener un defecto físico.
Nadie puede maltratarte por ser de otro lugar.
Nadie puede maltratarte por pensar diferente.
Nadie puede maltratarte por no aprender rápido.»

Rosa María TORRES DEL CASTILLO (1991)
Educatora y lingüista ecuatoriana.





LESLIE, 21, MESTIZA, IBARRA

Jóvenes de 15 a 29 años

Chunka pichika watamanta, ishkay chunka iskun watakaman

Los 105.078 jóvenes de 15 a 29 años de edad residentes en la provincia de Imbabura en el año 2010, representan el 26,4% de la población, en un ligero aumento del 0,5% respecto a los 89.190 censados en el 2001. En los cálculos proporcionales en base a 1.000 fotografías de este libro, corresponden 263 personas, repartidas en 135 mujeres y 128 hombres. En la distribución por autodefinición étnica, corresponden 89 mestizas y 84 mestizos; 35 chicas y 33 chicos indígenas; 7 afroecuatorianas y 7 afroecuatorianos; y 4 blancas y 3 blancos.

Kay 105.078 wamprakuna, chunka pichka ishkay chunka iskun watakaman, Imbabura markamanta kawsaykuna, 2010 watapi, 26,4% yupaychikkuna. Shinallatak, 0,5% yallishka, 89.100 yupaychikkuna, 2010 runakunapak chikanyachishka. Kay kamukpi shuk waranka pakta rik-chakpi, ishkay patsak sukta chunka kimsa runakunami paktachin, chaymanta, shuk patsak kimsa chunka pichka warmikuna, shuk patsak ishkay chunka pusak karikuna rikurin. Kawsay runa rakirikpi, pusak chunka iskun chakrushka warmi runakuna pusak chunka chusku kari chakrushka kari runakuna; kimsa chunka pichka kuytsakuna kimsa chunka kimsa runa wamprakunapash; kanchis yana warmi wawakuna pusak kari yana wakunapish; chusku warmi yura wawakuna kimsa kari yura wawakunapash.



AMPARO, 21, **INDÍGENA**, OTAVALO



JAVIER, 23, **MESTIZO**, IBARRA



RICARDO, 16, **AFROECUATORIANO**, IBARRA



LISBETH, 26, **MESTIZA**, ATUNTAQUI



BLANCA, 23, **INDÍGENA**, ILUMÁN



GALO, 21, **MESTIZO**, IBARRA



EVELIN, 16, **MESTIZA**, IBARRA



DANIVY, 25, **MESTIZO**, ATUNTAQUI



JEFFERSON, 19, MESTIZO, IBARRA



ARIVALDO, 28, MESTIZO, IBARRA



BELÉN, 21, MESTIZA, IBARRA



JAVIER, 22, INDIGENA, OTAVALO



FÁTIMA, 25, AFROECUATORIANA, IBARRA



JONATHAN, 25, MESTIZO, IBARRA



EVELIN, 22, MESTIZA, IBARRA



NELY, 15, MESTIZA, IBARRA



FAUSTO, 26, INDÍGENA, OTAVALO



JOHANNA, 17, BLANCA, IBARRA



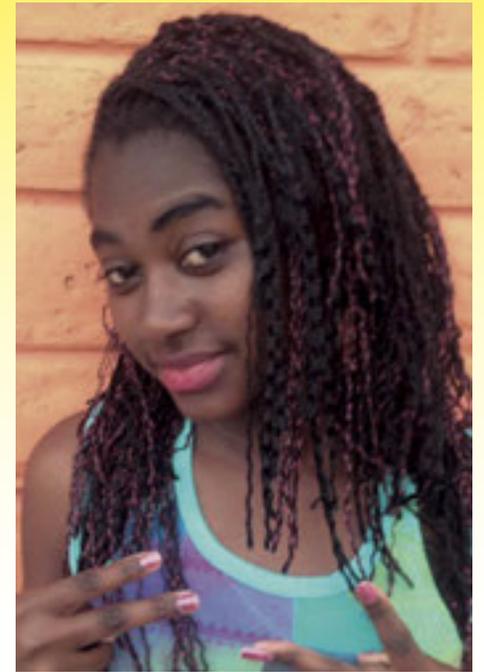
JORGE, 29, MESTIZO, IBARRA



DANIELA, 21, MESTIZA, IBARRA



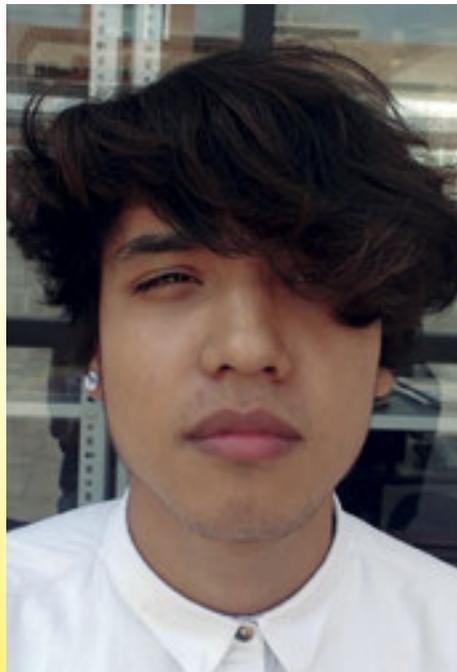
SANTIAGO, 23, MESTIZO, ATUNTAQUI



RENNYZ, 18, AFROECUATORIANA, IBARRA



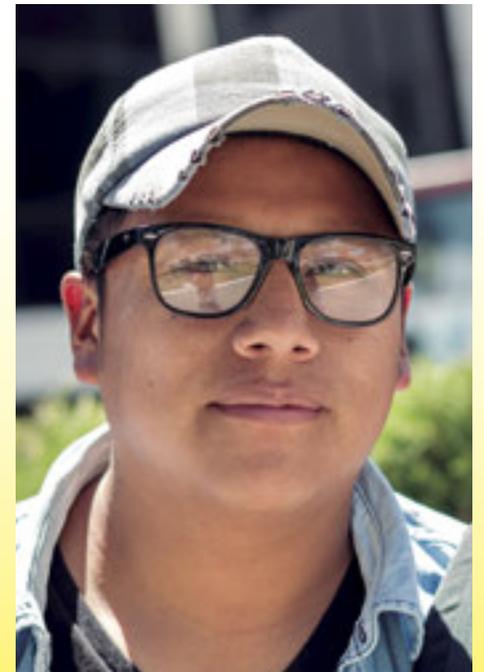
ALBA, 19, MESTIZA, IBARRA



EDISSON, 19, MESTIZO, IBARRA



JOSHEP, 15, MESTIZO, IBARRA



JORGE, 25, MESTIZO, IBARRA



MARITZA 22, INDÍGENA, ATUNTAQUI



ANDERSON 19, MESTIZO, IBARRA



MAYA 27, INDÍGENA, ATUNTAQUI



NARAZA 29, MESTIZA, IBARRA.



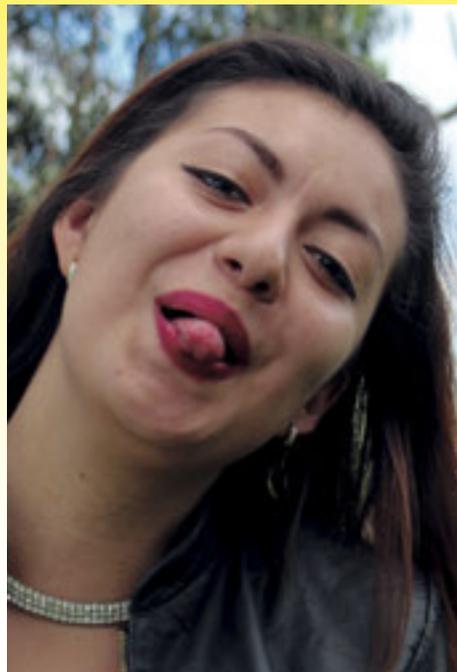
EDUARDO 26, INDÍGENA, OTAVALO



DANIEL, 22, MESTIZO, IBARRA



XIMENA, 21, MESTIZA, OTAVALO



CARLA, 19, MESTIZA, IBARRA



DERICK, 15, MESTIZO, OTAVALO



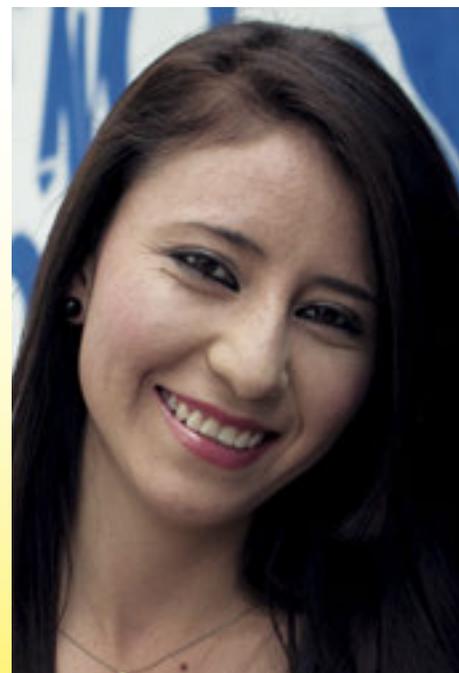
STIVEN, 21, MESTIZO, IBARRA



FELIPE, 22, INDÍGENA, OTAVALO



BRYAN, 20, MESTIZO, IBARRA



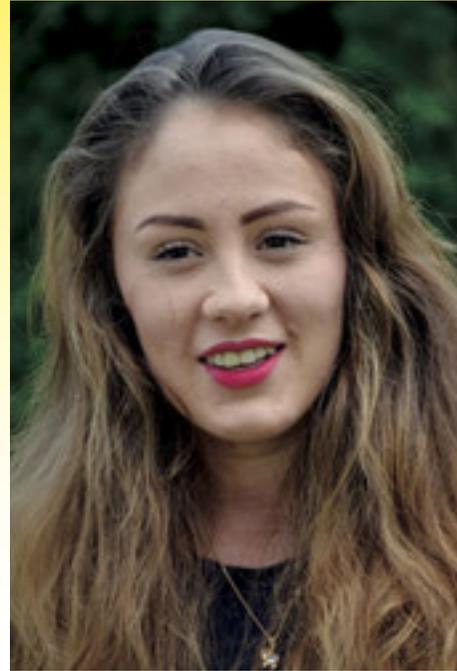
ERIKA, 24, MESTIZA, IBARRA



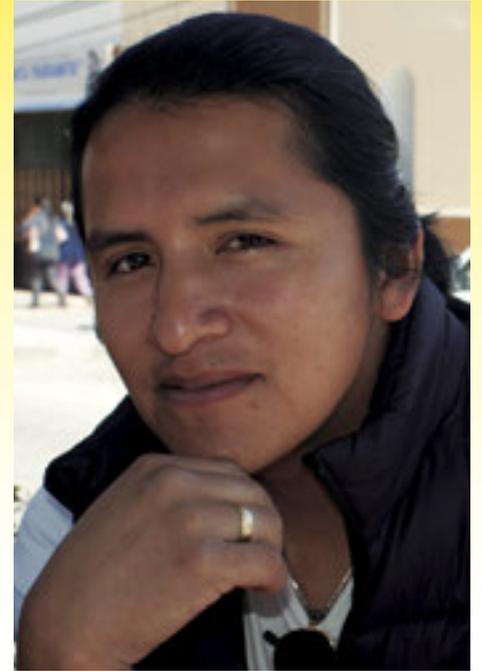
LENIN, 26, INDÍGENA, COTACACHI



MARIA, 20, MESTIZA, IBARRA



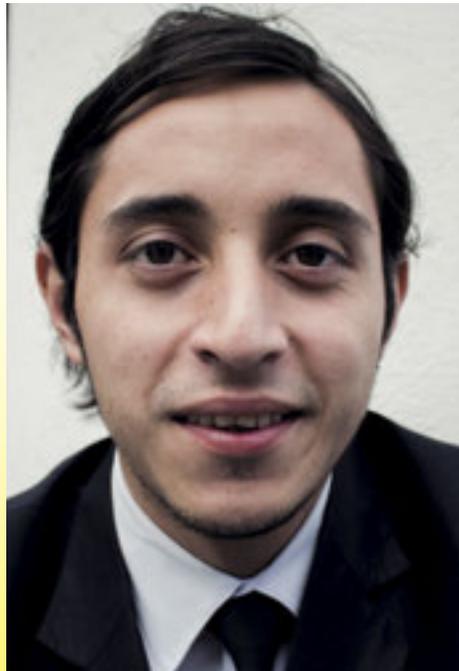
ANDREA, 21, MESTIZA, IBARRA



ELVIS, 27, INDÍGENA, OTAVALO



TANIA, 20, MESTIZA, IBARRA



SANTIAGO, 24, MESTIZO, IBARRA



GABRIEL, 24, MESTIZO, IBARRA



DANIEL, 20, MESTIZO, ATUNTAQUI



LUIS, 22, MESTIZO, IBARRA



ANDREA, 21, MESTIZA, IBARRA



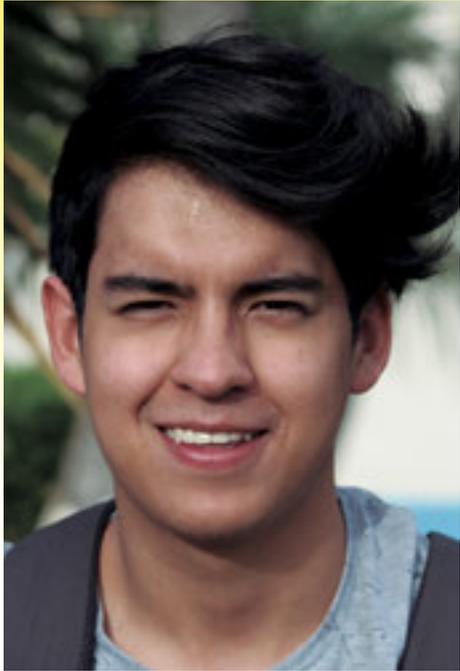
JORDY, 19, MESTIZO, IBARRA



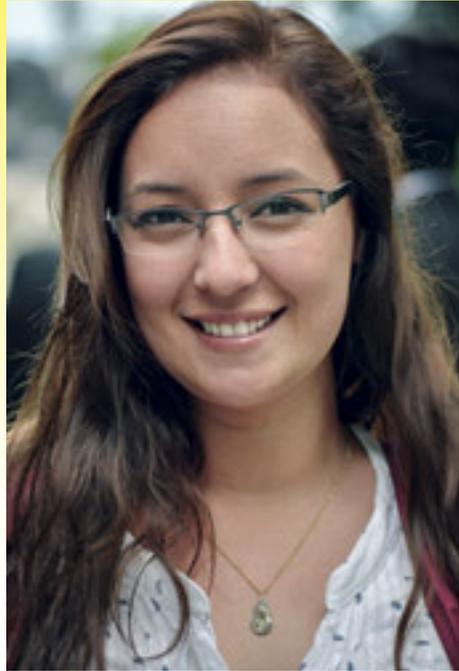
VIVIANA, 23, INDÍGENA, SAN ROQUE



FERNANDA, 21, MESTIZA, ATUNTAQUI



ROBERTO, 26, **MESTIZO**, IBARRA



MARIA, 21, **MESTIZA**, IBARRA



OLIVER, 23, **MESTIZO**, IBARRA



CAROLINA, 20, **MESTIZA**, IBARRA



NATHALY, 20, **MESTIZA**, IBARRA



JUAN, 20, **AFROECUATORIANO**, IBARRA



NELLY, 24, **INDÍGENA**, OTAVALO



DARICKSON, 15, **AFROECUATORIANO**, IBARRA



JUAN, 27, MESTIZO, IBARRA



CRISTIAN, 25, INDÍGENA, OTAVALO



NATALY, 22, INDÍGENA, OTAVALO



ANDRÉS, 20, INDÍGENA, OTAVALO



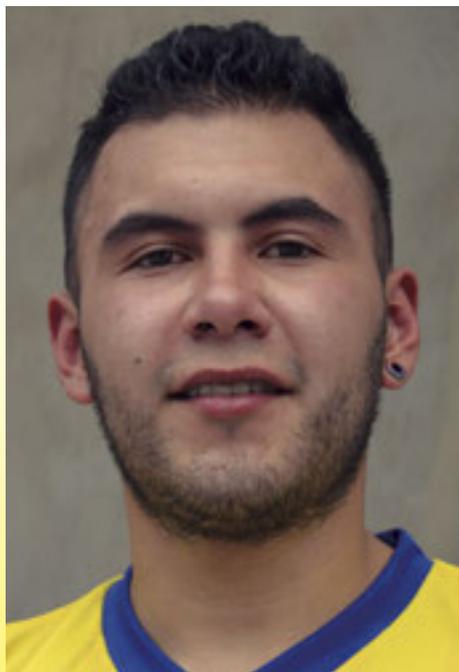
ANTHONY, 25, MESTIZO, IBARRA



CRISTIAN, 24, MESTIZO, IBARRA



GABRIELA, 20, MESTIZA, IBARRA



JAMES, 21, MESTIZO, IBARRA



BELÉN, 21, MESTIZA, IBARRA



GIULIANA, 23, MESTIZA, COTACACHI



EDISON, 21, INDÍGENA, OTAVALO



PATRICIA, 21, INDÍGENA, OTAVALO



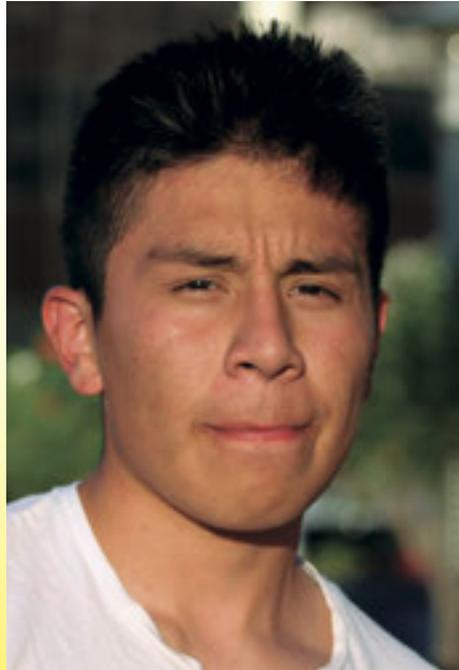
BRYAN, 23, MESTIZO, IBARRA



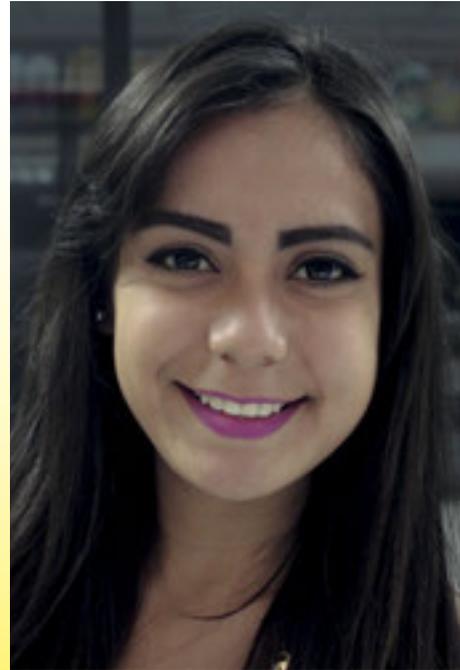
SAMANTHA, 21, MESTIZA, ATUNTAQUI



EVELIN, 22, MESTIZA, IBARRA



JONATHAN, 23, MESTIZO, IBARRA



VANESSA, 19, MESTIZA, IBARRA



MALQUI, 24, INDÍGENA, ATUNTAQUI



KAREN, 22, **MESTIZA**, ATUNTAQUI



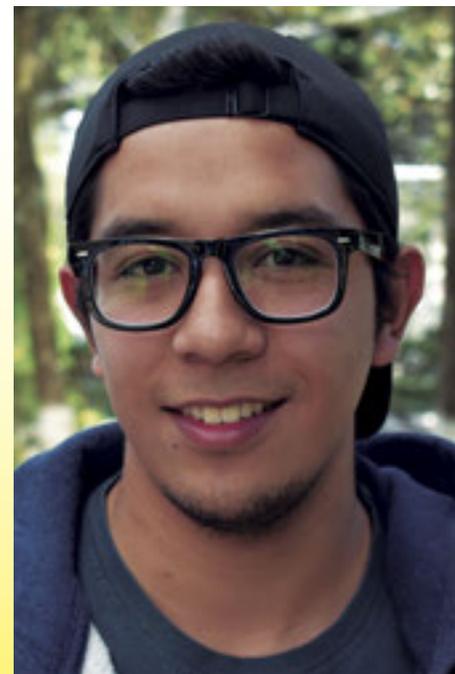
LEONARDO, 25, **AFROECUATORIANO**, VALLE DEL CHOTA



JENNY, 29, **MESTIZA**, IBARRA



JHOSELYN, 16, **INDIGENA**, ATUNTAQUI



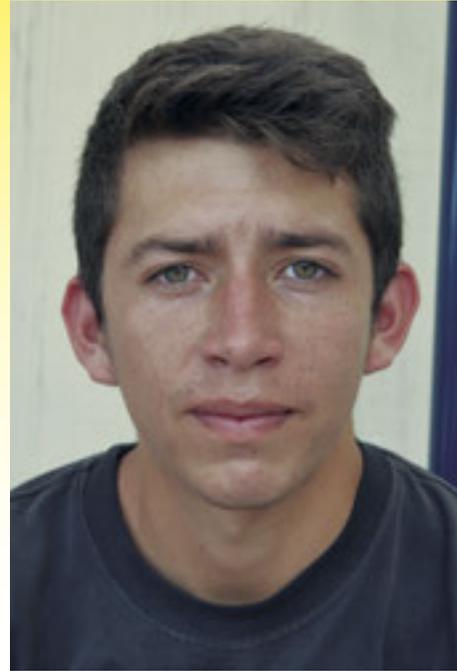
CRISTIAN, 20, **MESTIZO**, IBARRA



XAVIER, 24, MESTIZO, IBARRA



ERIKA, 19, MESTIZA, SAN ANTONIO DE IBARRA



JONATHAN, 22, MESTIZO, IBARRA



JENNY, 21, MESTIZA, IBARRA



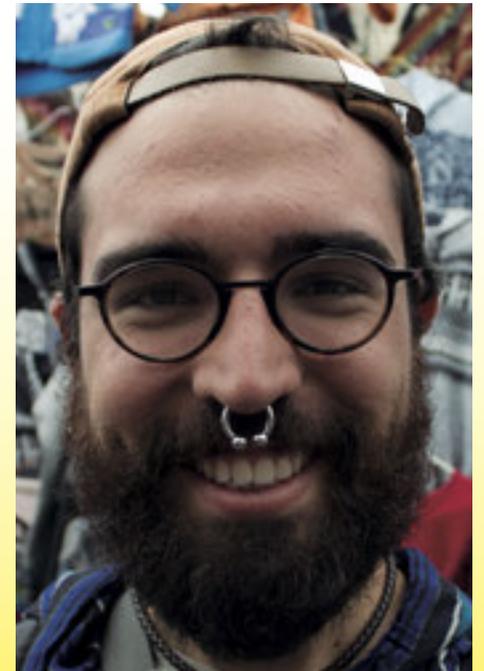
GABRIELA, 21, MESTIZA, IBARRA



KEVIN, 18, INDIGENA, IBARRA



ADELA, 21, MESTIZA, IBARRA



CÉSAR, 21, BLANCO, IBARRA



KATHERINE, 24, MESTIZA, IBARRA



JORGE, 28, MESTIZO, IBARRA



JUAN, 15, MESTIZO, IBARRA



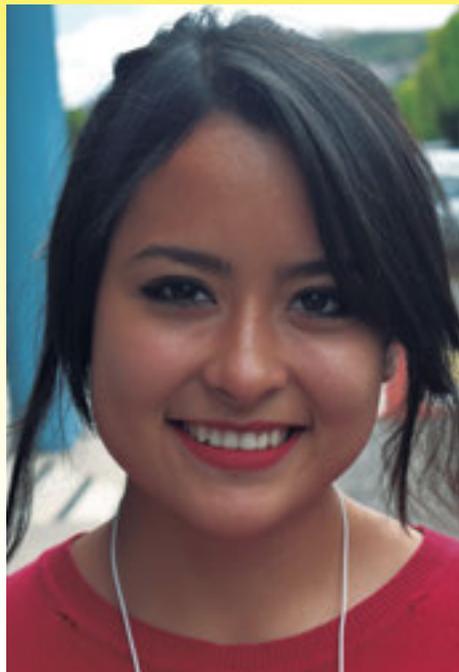
NICOL, 20, MESTIZA, IBARRA



MATEO, 21, MESTIZO, IBARRA



ESTEBAN, 18, MESTIZO, IBARRA



KATHY, 19, MESTIZA, IBARRA



HENRY, 24, INDÍGENA, OTAVALO



JESSICA, 19, MESTIZA, ATUNTAQUI



JASMÍN, 22, MESTIZA, IBARRA



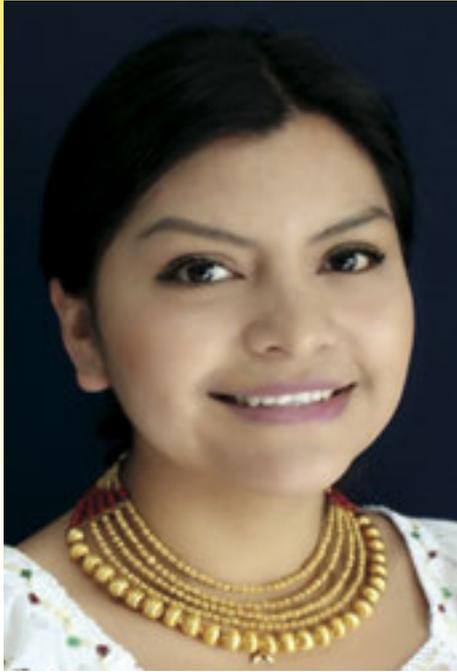
NICOLÁS, 20, MESTIZO, IBARRA



ERIKA, 21, INDÍGENA, OTAVALO



SANTIAGO, 21, MESTIZO, IBARRA



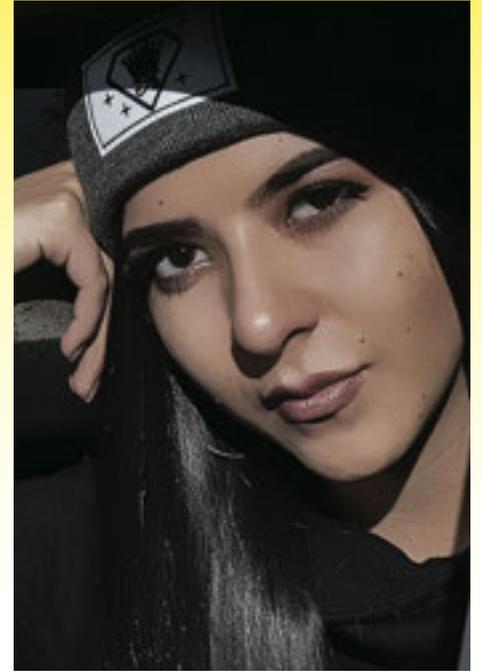
JESSICA, 24, INDÍGENA, OTAVALO



WALTER, 30, AFROECUATORIANO, IBARRA



MARCO, 22, MESTIZO, IBARRA



SOL, 21, MESTIZA, SAN ROQUE



JHON, 19, MESTIZO, IBARRA



MARIA, 22, MESTIZA, IBARRA



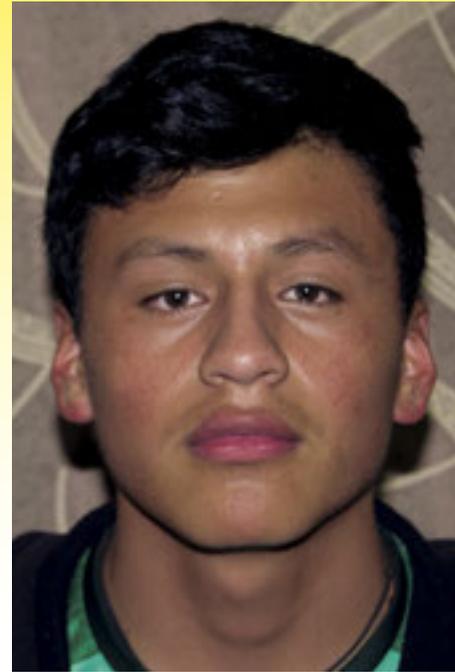
EVELIN, 21, MESTIZA, IBARRA



XAVIER, 21, MESTIZO, ATUNTAQUI



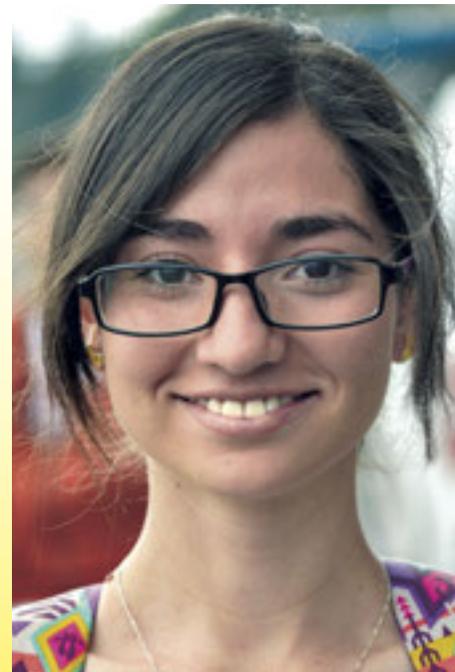
BELÉN, 25, MESTIZA, IBARRA



PABLO, 15, MESTIZO, IBARRA



ODALYS, 18, MESTIZA, ATUNTAQUI



SCARLET, 21, MESTIZA, IBARRA



INTI, 24, INDIGENA, OTAVALO



OSCAR, 22, MESTIZO, IBARRA



ODALIS, 15, AFROECUATORIANA, VALLE DEL CHOTA



JOSELIN, 22, MESTIZA, OTAVALO



SAMUEL, 19, MESTIZO, IBARRA



MARISSA, 23, MESTIZA, IBARRA



KEVIN, 20, **MESTIZO**, ATUNTAQUI



PAULINA, 15, **MESTIZA**, ATUNTAQUI



ELMER, 23, **AFROECUATORIANO**, VALLE DEL CHOTA



CRISTIAN, 17, **INDÍGENA**, OTAVALO



CECILIA, 15, **MESTIZA**, IBARRA



RICHARD, 24, **INDÍGENA**, COTACACHI



GEOVANNY, 24, **INDÍGENA**, COTACACHI



MILKA, 23, **MESTIZA**, IBARRA



ANDERSON, 20, **INDÍGENA**, OTAVALO



LIZETH, 22, **INDÍGENA**, OTAVALO



IVÁN, 15, **MESTIZO**, IBARRA



EVELIN, 25, **MESTIZA**, OTAVALO



PAOLA, 23, **MESTIZA**, IBARRA



CURY, 22, **INDÍGENA**, IBARRA



MARÍA, 24, **MESTIZA**, ATUNTAQUI



RICHAR, 29, **MESTIZO**, IBARRA



ISRAEL, 21, MESTIZO, ATUNTAQUI



GISELA, 22, INDÍGENA, IBARRA



ÁLEX, 22, INDÍGENA, OTAVALO



DOHERTY, 21, BLANCO, IBARRA



DARÍO, 23, MESTIZA, IBARRA



JOSÉ, 22, **INDÍGENA**, OTAVALO



RICARDO, 20, **MESTIZO**, IBARRA



KATHERINE, 28, **BLANCA**, OTAVALO



JOSÉ, 24, **MESTIZO**, IBARRA



SAMANTHA, 20, **MESTIZA**, IBARRA



DANIEL, 19, **MESTIZO**, IBARRA



KEILI, 18, **INDÍGENA**, OTAVALO



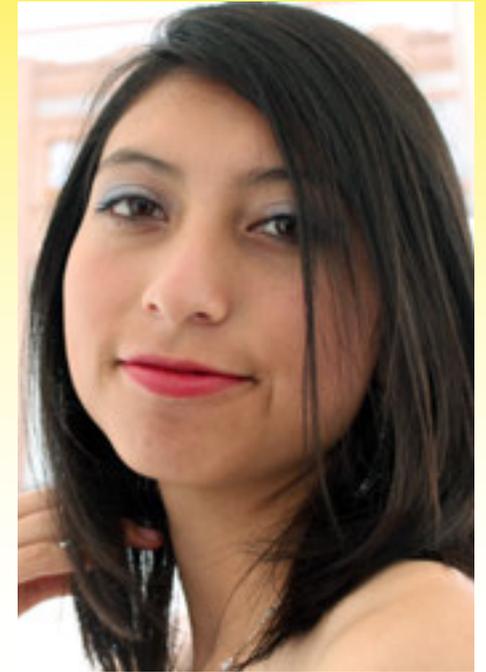
KELLY, 27, **MESTIZA**, COTACACHI



KASANDRA, 25, AFROECUATORIANA, IBARRA



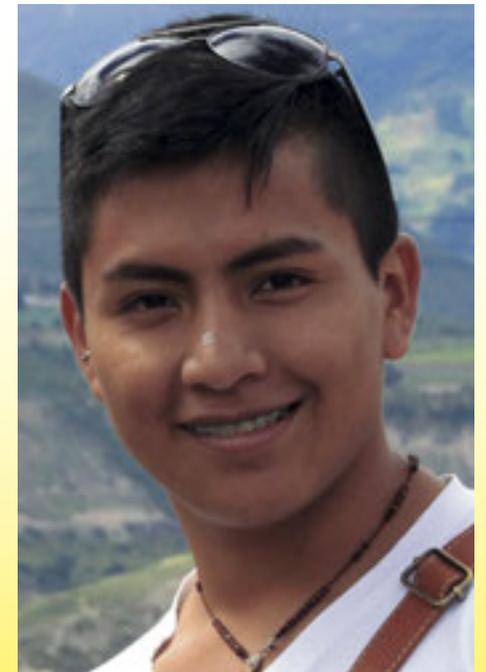
SERGIO, 22, INDÍGENA, OTAVALO



CRISTINA, 19, MESTIZA, IBARRA



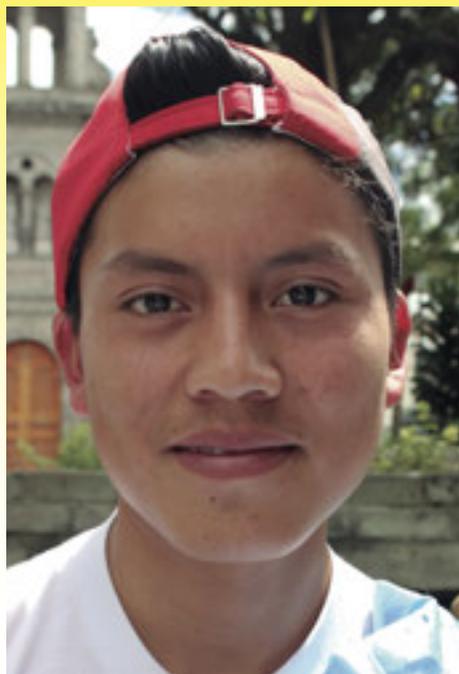
MARIELA, 24, MESTIZA, IBARRA



SAMIR, 21, MESTIZO, IBARRA



STEFANY, 21, MESTIZA, IBARRA



JORGE, 17, INDÍGENA, IBARRA



JEFFERSON, 15, MESTIZO, IBARRA



DIANA, 19, INDÍGENA, ATUNTAQUI



JESSICA, 20, MESTIZA, IBARRA



ROBERT, 15, MESTIZO, IBARRA



ANDRÉS, 25, MESTIZO, IBARRA



RONY, 21, INDÍGENA, OTAVALO



XIMENA, 23, MESTIZA, IBARRA



MELANI, 18, MESTIZA, IBARRA



CARLOS, 20, MESTIZO, IBARRA



ERIKA, 23, MESTIZA, IBARRA



JAIRO, 18, MESTIZO, IBARRA



ÁLVARO, 27, MESTIZO, IBARRA



MARIA, 17, MESTIZA, IBARRA



CARLOS, 27, MESTIZO, OTAVALO



LUIS, 24, MESTIZO, IBARRA



LEILA, 19, INDÍGENA, OTAVALO



JAVIER, 19, MESTIZO, IBARRA



PABLO, 22, MESTIZO, IBARRA



LUIS, 23, MESTIZO, IBARRA



KIMBERLY, 20, MESTIZA, IBARRA



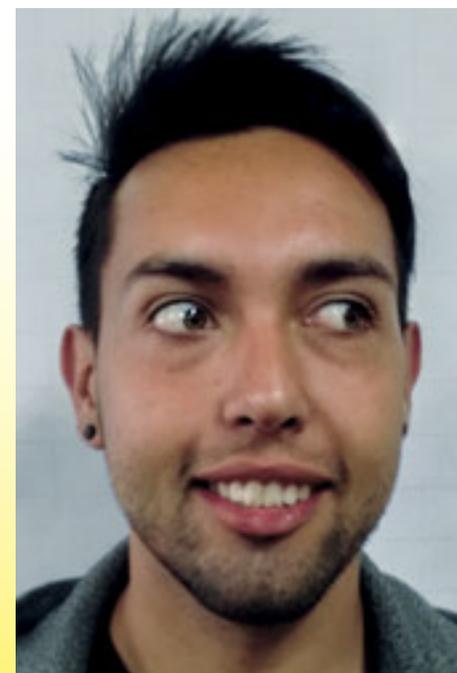
ERNESTO, 20, INDÍGENA, NATABUELA



EFRAIN, 23, MESTIZO, IBARRA



GIOVANNY, 23, INDÍGENA, OTAVALO



SEBASTIÁN, 21, MESTIZO, IBARRA



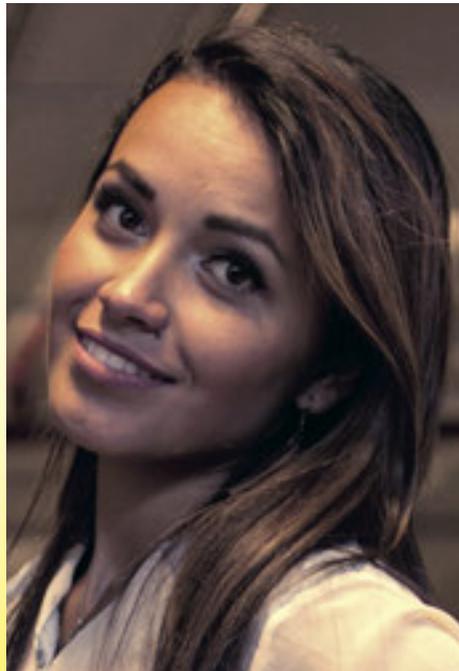
ABIGAIL, 21, MESTIZA, IBARRA



RONNY, 24, MESTIZO, IBARRA



TUPAK, 22, INDIGENA, OTAVALO



GLORIA, 24, MESTIZA, IBARRA



CHELSEY, 23, MESTIZA, IBARRA



ZULEMA, 21, INDÍGENA, IBARRA



VICTOR, 21, INDÍGENA, IBARRA



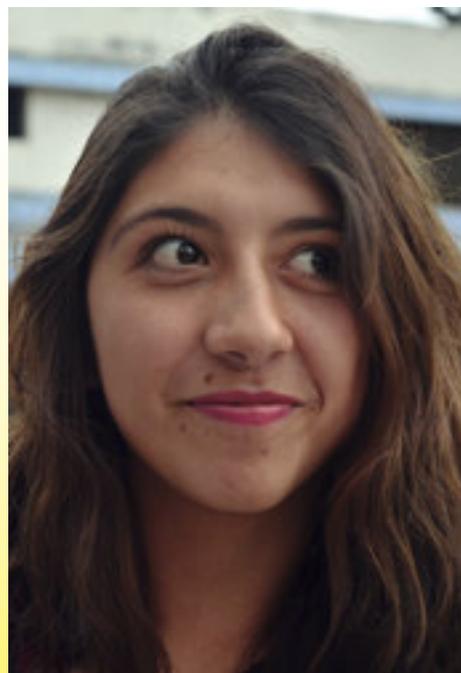
CRISTINA, 17, MESTIZA, IBARRA



GABRIELA, 19, MESTIZA, IBARRA



ANTHONY, 15, MESTIZO, IBARRA



MELINA, 18, MESTIZA, IBARRA



DOMÉNICA, 17, MESTIZA, IBARRA



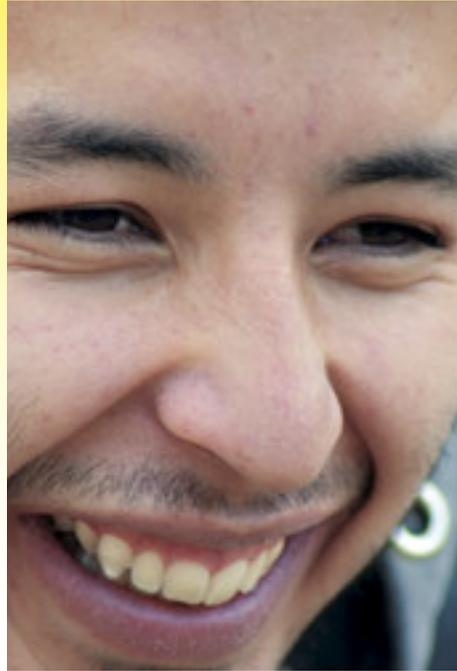
SAMANTHA, 20, AFROECUATORIANA, IBARRA



DIEGO, 15, MESTIZO, IBARRA



RACHEL, 22, BLANCA, OTAVALO



DAVID, 22, MESTIZO, IBARRA



JOSELYN, 22, MESTIZA, IBARRA



ROBERTO, 23, MESTIZO, IBARRA



RAFAEL, 22, MESTIZO, IBARRA



JESSICA, 23, MESTIZA, IBARRA



PAÚL, 23, MESTIZO, COTACACHI



YTZEL, 23, MESTIZA, IBARRA



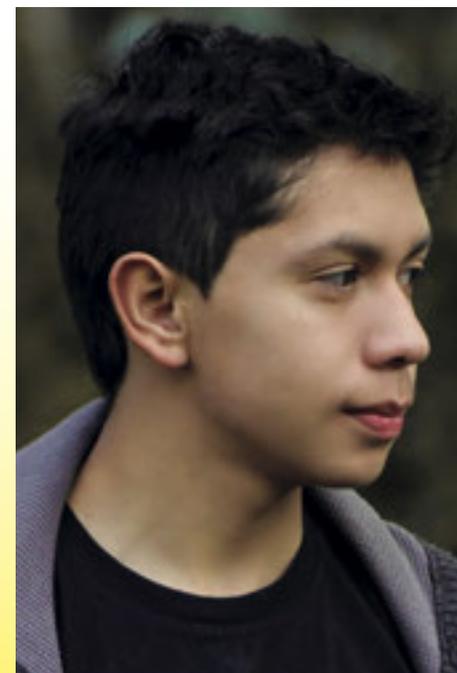
ROBERT, 21, MESTIZO, IBARRA



ÁNGELA, 29, AFROECUATORIANA, IBARRA



DANIEL, 20, MESTIZO, OTAVALO



JOHN, 17, MESTIZO, OTAVALO



MARILYN, 19, **MESTIZA**, IBARRA



KAREN, 18, **MESTIZA**, IBARRA



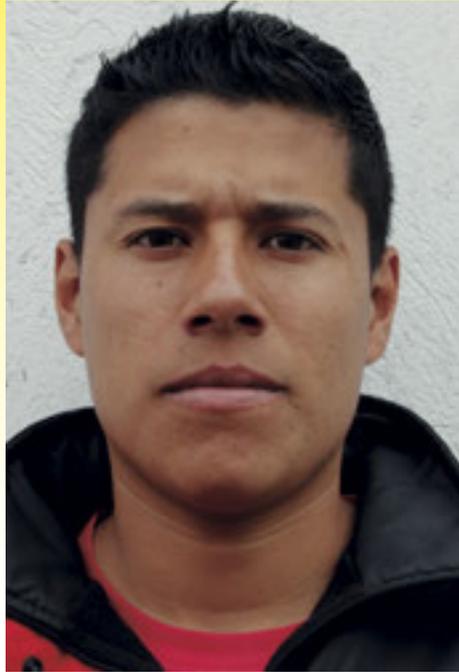
INVI, 19, **INDÍGENA**, OTAVALO



BYRON, 18, **INDÍGENA**, OTAVALO



KAREN, 15, **AFROECUATORIANA**, VALLE DEL CHOTA



LUIS, 28, MESTIZO, IBARRA



RAQUEL, 21, MESTIZA, IBARRA



MISHELL, 20, MESTIZA, IBARRA



ROBERTO, 21, MESTIZO, ATUNTAQUI



MARITZA, 20, INDÍGENA, ATUNTAQUI



MARCELO, 24, MESTIZO, IBARRA



LUCHO, 21, MESTIZO, IBARRA



YURI, 26, INDÍGENA, OTAVALO



EDWIN, 22, **INDÍGENA**, OTAVALO



CAROLINA, 29, **MESTIZA**, COTACACHI



JOSUE, 19, **MESTIZO**, IBARRA



NATHALY, 22, **MESTIZA**, IBARRA



VERÓNICA, 20, **MESTIZA**, IBARRA



TOM, 26, **BLANCO**, IBARRA



JUSTIN, 15, **BLANCA**, ATUNTAQUI



JHILSON, 22, **AFROECUATORIANO**, IBARRA



«La *juventud* es feliz porque tiene
la capacidad de ver la *belteza*.
Cualquiera que conserve esta capacidad
jamás envejece.»

Franz KAFKA (1883-1924) Escritor checoslovaco.



MARIA, 32, MESTIZA, IBARRA

Adultos de 30 a 64 años

Kimsa chunka watamanta, sukta chunka chusku watakaman

Los 133.971 adultos entre 30 y 64 años, residentes en Imbabura en el año 2010, representan un 33,7% de la población provincial, con un aumento de 2,2% respecto a los 108.498 censados en el año 2001. En los cálculos proporcionales en base a 1.000 fotografías de este libro, corresponden 340 personas, repartidas en 174 mujeres y 163 hombres. En la distribución por autodefinición étnica, corresponden 114 mestizas y 108 mestizos; 45 mujeres y 42 hombres indígenas; 9 afroecuatorianas y 9 afroecuatorianos; 5 blancas y 4 blancos; y una montubia.

2010 watapi, Imbabura markamanta, 133.971 tyak runakunamanta, kimsa chunka, sukta chunka chusku watayukkuna; kay runakunaka 33,7% markamantami rikurinkkuna; 2,2% yaparishka, 2001 watamanta, 108.498 tyak runakunamanta. Kay kamukpi shuk waranka pakta rikchakpi, kimsa patsak chusku chunka runakunamanta paktachin, chaymanta, shuk patsak kanchis chunka chusku warmikuna, shuk patsak sukta chunka kimsa karikuna rikurin. Kawsay runa rakirikpi, shuk patsak chunka chusku chakrushka warmi runakuna, shuk patsak pusak kari chakrushka kari runakuna; chusku chunka pichka warmikuna, chusku chunka ishkaay kimsa chunka pichka kuytsakuna kimsa kari runakunawan; iskun yana Warmi, iskun kari yana wakunapish; pichka warmi yura wawakuna, chusku kari yura wawakunapash, ashtawampash, shuk urku warmi tyakkuna.



KATYA, 36, MESTIZA, IBARRA



MARCELO, 33, MESTIZO, IBARRA



KELLY, 30, BLANCA, IBARRA



CUVANDA, 44, MESTIZA, IBARRA



EDISON, 64, INDÍGENA, OTAVALO



MARTHA, 54, MESTIZA, IBARRA



LUIS, 34, INDÍGENA, OTAVALO



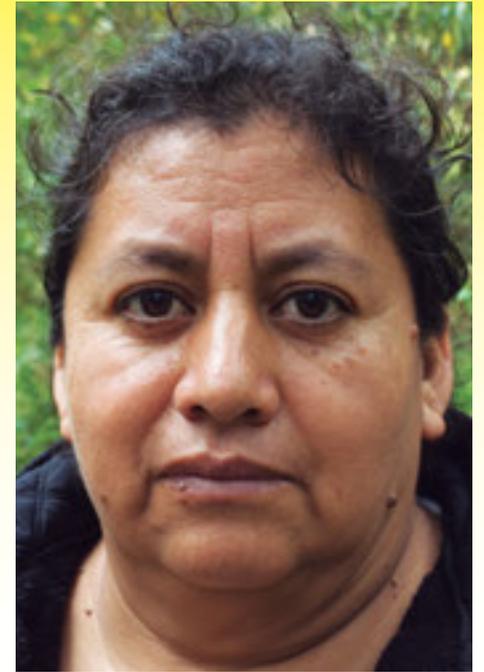
MARTHA, 58, INDÍGENA, IBARRA



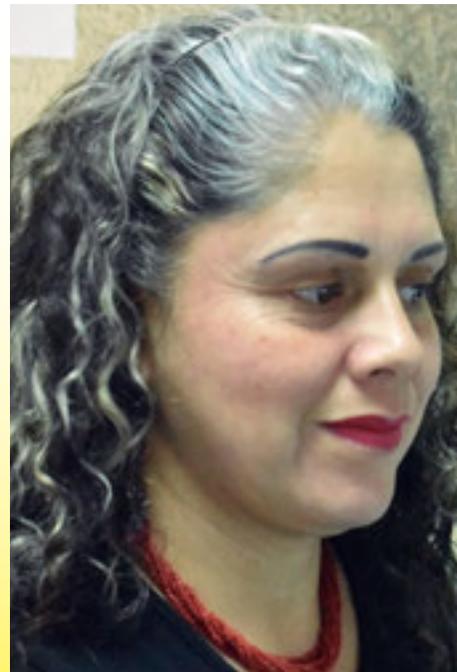
LAURO, 64, AFROECUATORIANO, IBARRA



MARGARITA, 58, MESTIZA, IBARRA



MAGDALENA, 48, MESTIZA, ATUNTAQUI



DIANA, 42, MESTIZA, IBARRA



ABRAHAM, 61, MESTIZO, IBARRA



RICARDO, 50, INDÍGENA, OTAVALO



MARGARITA, 38, MESTIZA, ATUNTAQUI



MARIA, 60, MESTIZA, IBARRA



MATEO, 40, MESTIZO, COTACACHI



WILMAN, 54, MESTIZO, OTAVALO



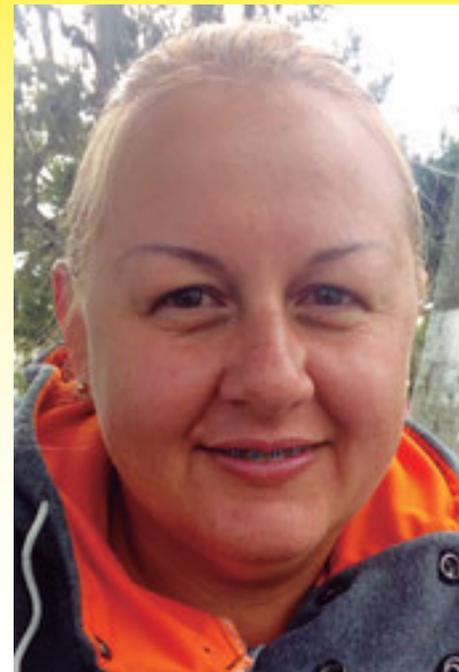
SEGUNDO, 48, INDÍGENA, OTAVALO



ANA, 45, MESTIZA, IBARRA



FERNANDO, 45, AFROECUATORIANO, IBARRA



MARIELA, 39, BLANCA, IBARRA



AIDA, 62, INDÍGENA, ATUNTAQUI



ALEXANDRA, 32, INDÍGENA, COTACACHI



ALEGRÍA, 37, INDÍGENA, OTAVALO



CRISTIAN, 37, MESTIZO, IBARRA



MARIA, 62, MESTIZA, ATUNTAQUI



FABIO, 40, BLANCO, IBARRA



MARIA, 62, MESTIZA, IBARRA



ANA, 31, INDÍGENA, OTAVALO



MANUEL, 32, INDÍGENA, OTAVALO



MARIA, 38, MESTIZA, IBARRA



MIGUEL, 50, INDÍGENA, OTAVALO



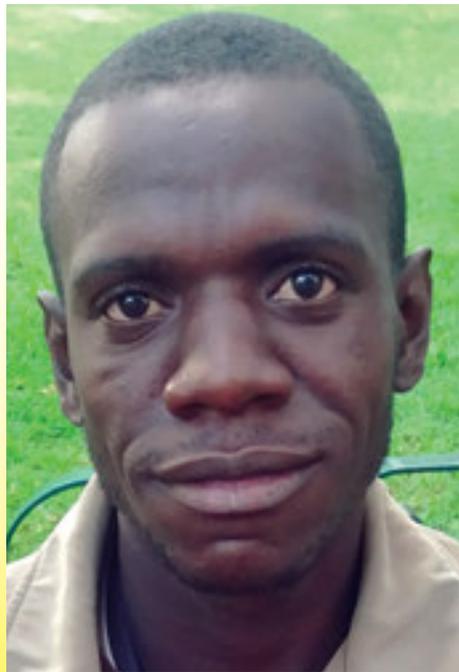
VIVIAN, 45, BLANCA, IBARRA



MILTON, 52, INDÍGENA, OTAVALO



ALBERTO, 43, MESTIZO, SAN ANTONIO



EDWIN, 33, AFROECUATORIANO, IBARRA



ANGEL, 52, MESTIZO, IBARRA



VERITO, 39, MESTIZA, IBARRA



MIGUEL, 62, MESTIZO, OTAVALO



MARIA, 52, MESTIZA, URQUQUÍ



MARIA, 50, MESTIZA, IBARRA



GUSTAVO, 61, BLANCO, IBARRA



ABBY, 60, BLANCA, COTACACHI



MARIA, 56, MESTIZA, IBARRA



MARCELO, 46, MESTIZO, IBARRA



ANA, 39, INDÍGENA, OTAVALO



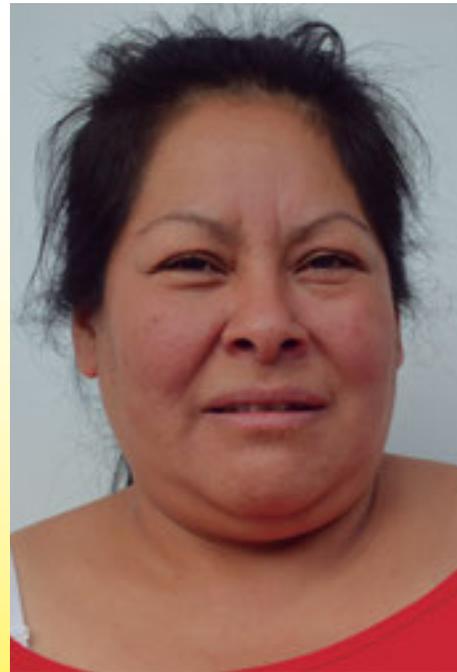
ARBUJA, 34, MESTIZO, IBARRA



ANTONIO, 37, MESTIZO, IBARRA



BLANCA, 56, INDÍGENA, SAN ISIDRO



MILA, 47, MESTIZA, IBARRA



OSWALDO, 45, INDÍGENA, OTAVALO



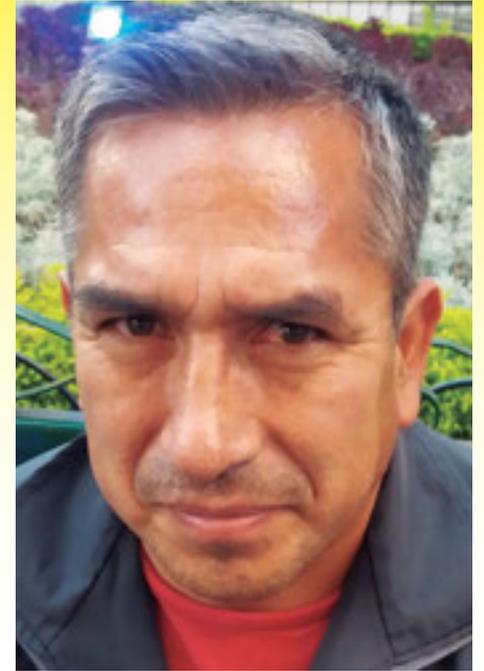
MARIBEL, 38, MESTIZA, IBARRA



EDGAR, 30, INDÍGENA, IBARRA



MARIANA, 56, MESTIZA, ATUNTAQUI



ÁNGEL, 46, MESTIZO, IBARRA



CARLOS, 40, MESTIZO, OTAVALO



MARINA, 50, MESTIZA, IBARRA



CARLOS, 42, MESTIZO, SAN ANTONIO



MARITZA, 40, MESTIZA, ATUNTAQUI



FAYSURI, 30, MESTIZA, COTACACHI



MARTHA, 63, MESTIZA, IBARRA



MARIA, 54, INDÍGENA, OTAVALO



CARLOS, 35, MESTIZO, IBARRA



MARTA, 35, MESTIZA, IBARRA



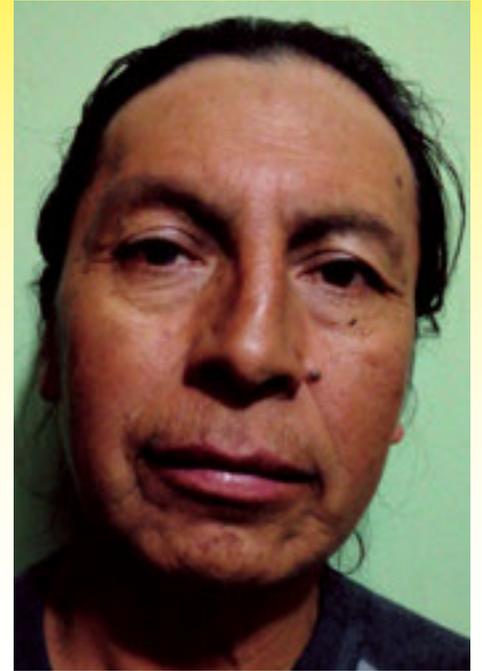
CARMELINA, 40, MESTIZA, ATUNTAQUI



LUIS, 55, INDÍGENA, OTAVALO



MARIA, 64, INDÍGENA, OTAVALO



RAÚL, 56, INDÍGENA, COTACACHI



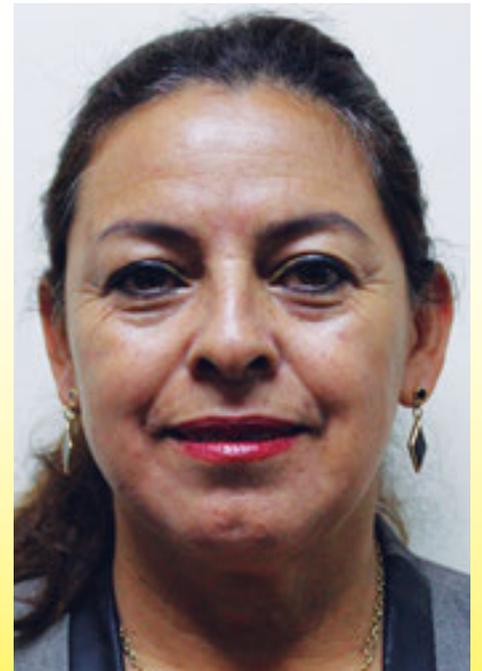
MAURA, 50, MESTIZA, IBARRA



MERCEDES, 59, MESTIZA, OTAVALO



DANIEL, 47, MESTIZO, VALLE DEL CHOTA



ALICIA, 56, MESTIZA, IBARRA



CELIA, 56, INDÍGENA, ATUNTAQUI



GERARDO, 33, AFROECUATORIANO, IBARRA



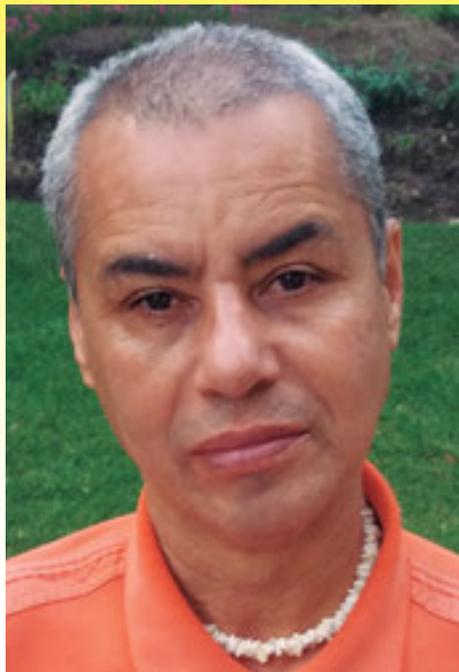
CARLOS, 33, MESTIZO, IBARRA



ANA, 62, MESTIZA, IBARRA



DARWIN, 35, MESTIZO, IBARRA



DARWIN, 34, MESTIZO, IBARRA



JOSEFINA, 63, INDÍGENA, OTAVALO



DENNIS, 45, MESTIZO, IBARRA



MIREYA, 55, MESTIZA, IBARRA



CARMEN, 48, MESTIZA, IBARRA



JOSÉ, 38, MESTIZO, IBARRA



LAURA, 32, INDÍGENA, OTAVALO



RIGOBERTO, 52, MESTIZO, IBARRA



MARIA, 63, INDÍGENA, OTAVALO



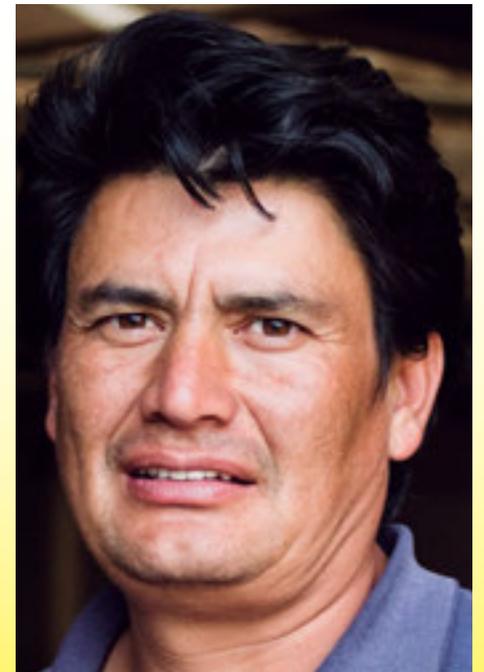
LUIS, 44, AFROECUATORIANO, IBARRA



ELSA, 30, INDÍGENA, OTAVALO



ROSA, 62, MESTIZA, IBARRA



EDISON, 42, MESTIZO, IBARRA



MICHAEL, 34, AFROECUATORIANO, IBARRA



CAROLINA, 62, BLANCA, OTAVALO



EDISON, 60, MESTIZO, IBARRA



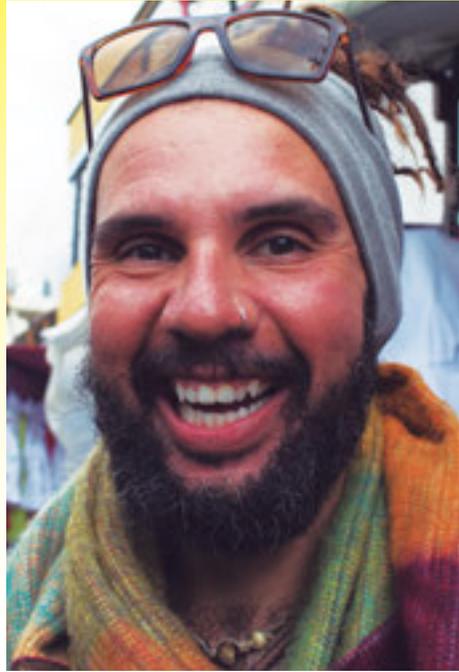
ROSA, 63, MESTIZA, IBARRA



ANGÉLICA, 35, MESTIZA, ATUNTAQUI



CECILIA, 52, MESTIZA, ATUNTAQUI



BRAYAN, 35, BLANCO, COTACACHI



JAVIER, 54, INDÍGENA, OTAVALO



MARCELO, 51, MESTIZO, IBARRA



JOSÉ, 41, INDÍGENA, OTAVALO



MARIA, 54, INDÍGENA, ATUNTAQUI



JULIO, 58, INDÍGENA, OTAVALO



JHENY, 39, MESTIZA, IBARRA



CARMEN, 53, MESTIZA, ATUNTAQUI



EDUARDO, 55, MESTIZO, IBARRA



MARIA, 47, MESTIZA, IBARRA



DIANA, 37, INDÍGENA, IBARRA



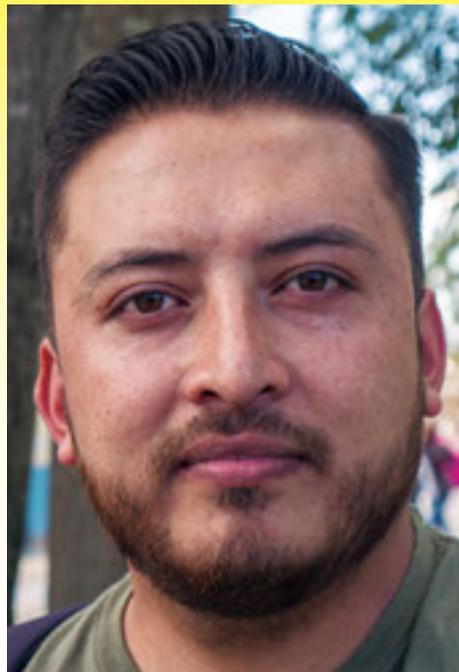
WASHINGTON, 39, MESTIZO, PIMAMPIRO



FAUSTO, 54, MESTIZO, IBARRA



NOEMÍ, 50, AFROECUATORIANA, IBARRA



JAIME, 33, MESTIZO, ATUNTAQUI



AMÉRICA, 51, INDÍGENA, ATUNTAQUI



CECILIA, 50, MESTIZA, ATUNTAQUI



EDUARDO, 46, MESTIZO, IBARRA



VERÓNICA, 34, INDÍGENA, OTAVALO



JORGE, 53, MESTIZO, IBARRA



MARIA, 64, INDÍGENA, ATUNTAQUI



EDWIN, 46, MESTIZO, OTAVALO



EDWIN, 51, MESTIZO, IBARRA



ANA, 63, MESTIZA, IBARRA



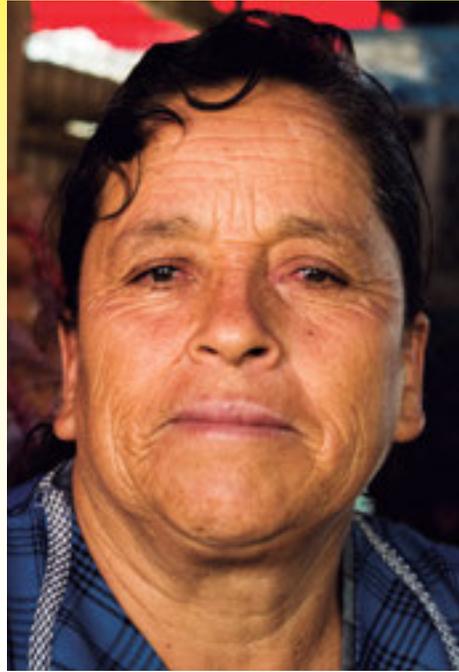
ESTER, 59, INDÍGENA, OTAVALO



CARMEN, 52, MESTIZA, IBARRA



FABIAN, 30, MESTIZO, IBARRA



MARIA, 62, MESTIZA, IBARRA



ROBERTO, 39, INDIGENA, OTAVALO



ENRIQUE, 52, MESTIZO, IBARRA



MARIANA, 55, MESTIZA, ATUNTAQUI



FERNANDO, 34, MESTIZO, IBARRA



CONSUELO, 45, MESTIZA, IBARRA



LUCÍA, 32, MESTIZA, IBARRA



NELSON, 36, INDÍGENA, OTAVALO



MARÍA, 45, INDÍGENA, ILUMÁN



FERNANDO, 43, MESTIZO, IBARRA



FRANCISCO, 37, MESTIZO, IBARRA



MÓNICA, 32, MESTIZA, IBARRA



MAGOLA, 63, MESTIZA, ATUNTAQUI



MATILDE, 48, INDÍGENA, IBARRA



EDGAR, 39, INDÍGENA, OTAVALO



CARMEN, 31, AFROECUATORIANA, IBARRA



ELENA, 64, INDÍGENA, OTAVALO



FRANKLIN, 30, MESTIZO, ATUNTAQUI



MÓNICA, 40, MESTIZA, IBARRA



EDWIN, 56, INDÍGENA, OTAVALO



MARTHA, 62, MESTIZA, IBARRA



FREDDY, 41, MESTIZO, IBARRA



SARA, 48, MESTIZA, IBARRA



BLANCA, 40, MESTIZA, IBARRA



WILMAN, 35, MESTIZO, IBARRA



MARUJA, 55, MESTIZA, IBARRA



GUSTAVO, 54, MESTIZO, IBARRA



DALIXA, 48, MESTIZA, IBARRA



HERNAN, 46, MESTIZO, ATUNTAQUI



HENRY, 45, MESTIZO, IBARRA



YOLANDA, 54, INDÍGENA, IBARRA



CRISTINA, 34, MESTIZA, IBARRA



MÓNICA, 35, MESTIZA, ATUNTAQUI



RUBÉN, 42, INDÍGENA, COTACACHI



MERY, 42, MESTIZA, IBARRA



IVÁN, 43, MESTIZO, IBARRA



GANDHY, 33, MESTIZO, IBARRA



DORIS, 38, MESTIZA, IBARRA



JEFERSON, 32, MESTIZO, IBARRA



ISABEL, 40, AFROECUATORIANA, VALLE DEL CHOTA



CARMEN, 33, MESTIZA, IBARRA



IVÁN, 34, MESTIZO, IBARRA



MARCO, 39, MESTIZO, ATUNTAQUI



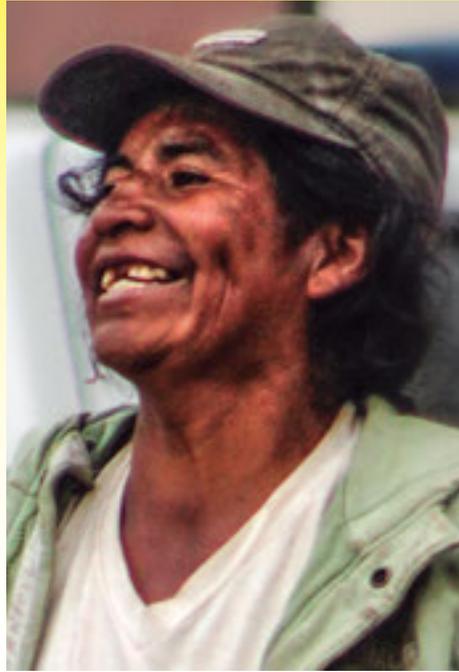
ELSA, 45, MESTIZA, OTAVALO



NELSON, 37, INDÍGENA, OTAVALO



CECILIA, 51, MESTIZA, OTAVALO



EDISON, 58, INDÍGENA, OTAVALO



SEGUNDO, 55, MESTIZO, ATUNTAQUI



NELLY, 54, MESTIZA, IBARRA



EDISON, 63, INDÍGENA, OTAVALO



LUIS, 38, INDÍGENA, COTACACHI



MERCEDES, 58, INDÍGENA, OTAVALO



ROBERTO, 52, MESTIZO, ATUNTAQUI



LUZ, 42, INDÍGENA, IBARRA



NATHALY, 35, MESTIZA, IBARRA



RODRIGO, 41, MESTIZO, IBARRA



NELY, 53, MESTIZA, IBARRA



MANUEL, 40, INDÍGENA, COTACACHI



LUZMILA, 58, INDÍGENA, ATUNTAQUI



WISTON, 51, MESTIZO, IBARRA



LUCÍA, 44, MESTIZA, IBARRA



GALO, 30, INDÍGENA, IBARRA



NILÁ, 37, MESTIZA, ATUNTAQUI



SANTIAGO, 32, MESTIZO, IBARRA



ZOILA, 54, MESTIZA, ATUNTAQUI



ESTELA, 40, MESTIZA, COTACACHI



RUMIÑAHUI, 33, INDÍGENA, OTAVALO



OLGA, 38, MESTIZA, ATUNTAQUI



JORGE, 63, MESTIZO, IBARRA



JORGE, 50, MESTIZO, IBARRA



OLGA, 43, MESTIZA, IBARRA



LEONARDO, 38, INDÍGENA, ATUNTAQUI



ROCÍO, 40, INDÍGENA, IBARRA



SILVIA, 45, MESTIZA, IBARRA



JOSÉ, 62, MESTIZO, URCUQUÍ



RAIMUNDO, 56, MESTIZO, IBARRA



JOSÉ, 48, MESTIZO, IBARRA



GUADALUPE, 52, MESTIZA, IBARRA



JOSÉ, 35, INDÍGENA, ATUNTAQUI



KATHERINE, 32, AFROECUATORIANA, IBARRA



SILVIA, 48, MESTIZA, IBARRA



JOSÉ, 52, MESTIZO, IBARRA



VERÓNICA, 31, MESTIZA, IBARRA



PATRICIO, 56, MESTIZO, IBARRA



MIGUEL, 40, MESTIZO, IBARRA



GUADALUPE, 52, MESTIZA, IBARRA



JESÚS, 47, INDÍGENA, OTAVALO



ODILA, 63, MESTIZA, IBARRA



VERÓNICA, 38, MESTIZA, IBARRA



OSCAR, 54, MESTIZO, ATUNTAQUI



SONIA, 60, MESTIZA, ATUNTAQUI



PEDRO, 62, MESTIZO, IBARRA



MIGUEL, 54, MESTIZO, IBARRA



JOSÉ, 45, MESTIZO, IBARRA



OSCAR, 59, MESTIZO, OTAVALO



SOLVIA, 32, MESTIZA, IBARRA



JOSÉ, 33, MESTIZO, IBARRA



YOLANDA, 52, MESTIZA, OTAVALO



NESTOR, 60, MESTIZO, IBARRA



RAMIRO, 62, MESTIZO, IBARRA



VIVIANA, 42, MESTIZA, IBARRA



RICHARD, 43, MESTIZO, IBARRA



LISETH, 41, MESTIZA, IBARRA



YOLANDA, 58, MESTIZA, ATUNTAQUI



OSCAR, 53, MESTIZO, IBARRA



XIMENA, 47, MESTIZA, IBARRA



RICHARD, 33, MESTIZO, IBARRA



OSCAR, 50, MESTIZO, ATUNTAQUI



ZOILA, 43, MESTIZA, IBARRA



LUCY, 61, INDÍGENA, SAN ROQUE



JOSÉ, 30, MESTIZO, IBARRA



ROSA, 40, INDÍGENA, OTAVALO



SILVIA, 40, MESTIZA, IBARRA



JULIO, 47, MESTIZO, IBARRA



PATRICIA, 45, MESTIZA, IBARRA



JUAN, 48, MESTIZO, IBARRA



JULIO, 31, MESTIZO, IBARRA



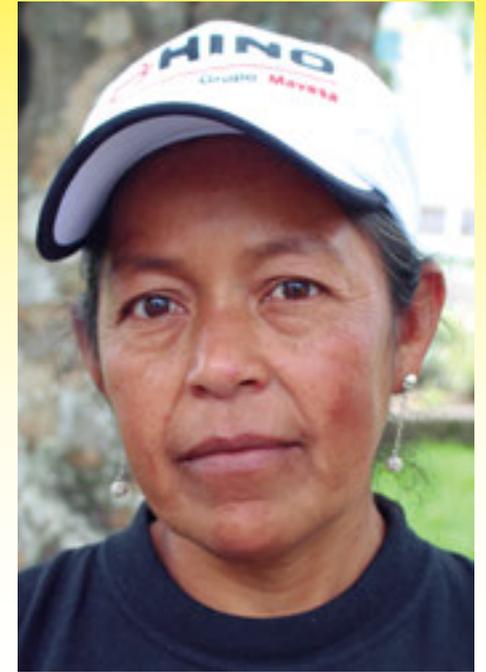
RAQUEL, 33, MESTIZA, IBARRA



PAPACHO, 64, INDIGENA, OTAVALO



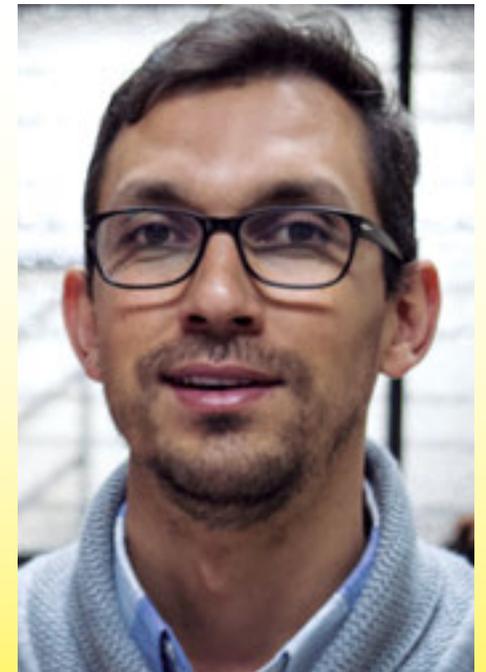
PATRICIA, 48, MESTIZA, IBARRA



HILDA, 52, MESTIZA, IBARRA



PILAR, 44, MESTIZA, IBARRA



JULIÁN, 36, MESTIZO, IBARRA



RUMIHUAI, 37, INDÍGENA, OTAVALO



HILDA, 47, MESTIZA, ATUNTAQUI



JENNY, 39, MESTIZA, COTACACHI



LUIS, 50, MESTIZO, ATUNTAQUI



DAYSE, 45, MESTIZA, IBARRA



EDGAR, 30, MONTUBIO, IBARRA



MARIA, 36, INDÍGENA, OTAVALO



LEONARDO, 35, MESTIZO, IBARRA



IMELDA, 57, MESTIZA, COTACACHI



OLGA, 64, MESTIZA, ATUNTAQUI



PATRICIA, 49, MESTIZA, OTAVALO



PATRICIA, 49, MESTIZA, IBARRA



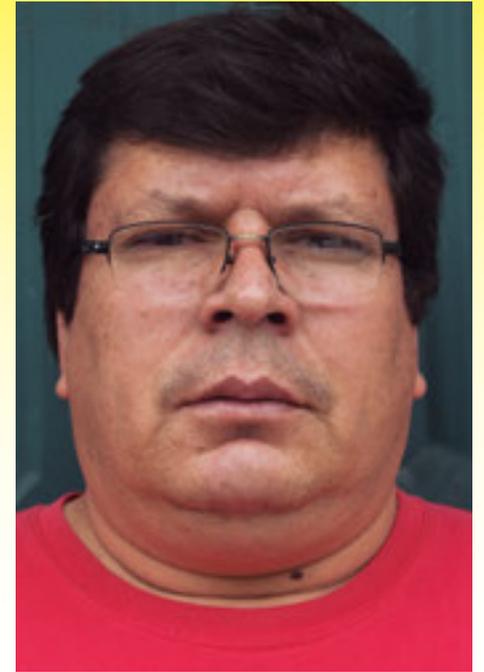
LUIS, 57, MESTIZO, ATUNTAQUI



VICTOR, 46, MESTIZO, IBARRA



RUBÍ, 47, MESTIZA, IBARRA



MARIO, 47, MESTIZO, IBARRA



MAURICIO, 41, MESTIZO, IBARRA



RUBÍ, 45, MESTIZA, IBARRA



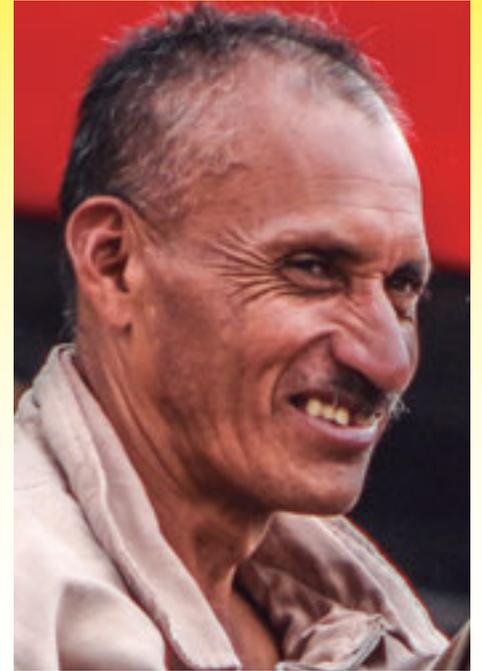
JESSY, 32, MESTIZA, IBARRA



LEONORA, 54, MESTIZA, IBARRA



SILVIA, 31, INDÍGENA, OTAVALO



MANUEL, 55, MESTIZO, OTAVALO



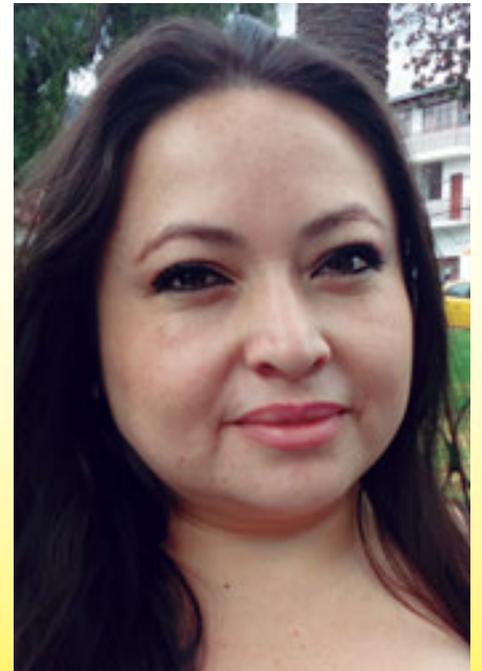
LUIS, 50, MESTIZO, IBARRA



ROSA, 40, MESTIZA, ATUNTAQUI



LUIS, 38, MESTIZO, IBARRA



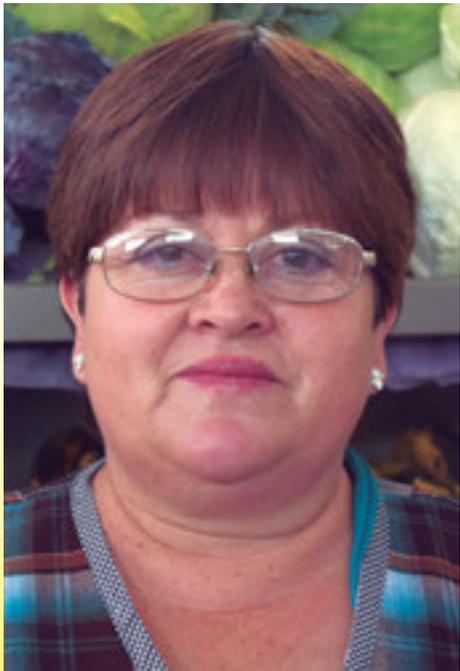
SANDRA, 34, MESTIZA, IBARRA



SANTIAGO, 32, MESTIZO, IBARRA



SERGIO, 48, MESTIZO, ATUNTAQUI



GLADYS, 53, MESTIZA, ATUNTAQUI



WALTER, 32, MESTIZO, IBARRA.



ALEXANDRA, 45, MESTIZA, IBARRA



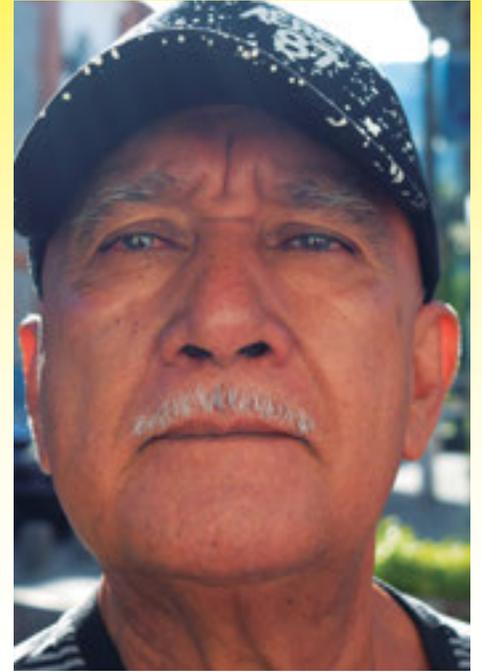
GLADYS, 50, MESTIZA, IBARRA



JEANETH, 55, AFROECUATORIANA, IBARRA



SONIA, 53, MESTIZA, IBARRA



WILLIAM, 64, MESTIZO, CHOTA



NARCISA, 53, MESTIZA, ATUNTAQUI



RODRIGO, 46, MESTIZO, ATUNTAQUI



SAMUEL, 33, MESTIZO, IBARRA



MERCEDES, 48, INDIGENA, SAN PABLO



JOSÉ MANUEL, 63, INDÍGENA, COTACACHI



MANUEL, 44, MESTIZO, IBARRA



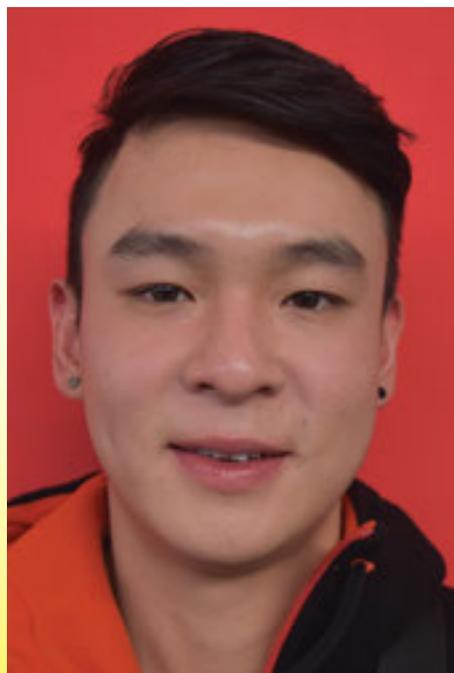
MARIAM, 48, INDÍGENA, OTAVALO



MARIA, 54, MESTIZA, ATUNTAQUI



LUIS, 53, MESTIZO, IBARRA



JAMES, 32, ASIÁTICO, IBARRA

*«Comienza a manifestarse
la madurez cuando sentimos
que nuestra preocupación
es mayor por los demás
que por nosotros mismos.»*

*Albert EINSTEIN (1879-1955).
Físico alemán.*





REVELO, 74, MESTIZA, OTAVALO

Adultos mayores de +65

sukta chunka pichika watamanta, ashtawan watakuna

Los 32.227 adultos mayores de 65 años y más residentes en la provincia de Imbabura en el año 2010, representan un 8% de la población, en un ligero aumento de 0,3% respecto a los 26.723 censados en el año 2001. En los cálculos proporcionales en base a 1.000 fotografías de este libro, corresponden 80 personas, repartidas en 41 mujeres y 39 hombres. En la distribución por autodefinición étnica, corresponden 27 mestizas y 26 mestizos; 11 mujeres y 10 hombres indígenas; 2 afroecuatorianas y 2 afroecuatorianos; una blanca y un blanco.

2010 watapi, Imbabura markamanta, 32.227 tyak runakunamanta, sukta chunka pichka ashtawan yallishka kay watakunamanta, 8% markamantami rikurinkkuna; 0,3% yaparishka, 2001 watamanta, 26.723 tyak runakunamanta. Kay kamukpi shuk waranka pakta rikchakpi, pusak chunka runakunamanta paktachin, chaymanta, chusku chunka shuk warmikuna, kimsa chunka iskun kari kuna rikurin. Kawsay runa rakirikpi, ishkay chunka kanchis chakrushka warmikuna, ishkay chunka sukta kari chakrushka runakuna; chunka shuk warmikuna, chunka kari runakuna; ishkay yana warmikuna, ishkay kari yurakunami rikurinkuna.



YOLANDA, 75, MESTIZA, OTAVALO



MARIO BOLAÑOS, 65, MESTIZO, OTAVALO



ANTUÑO, 88, INDÍGENA, OTAVALO



LUIS, 77, MESTIZO, IBARRA



ZOILA, 76, MESTIZA, IBARRA



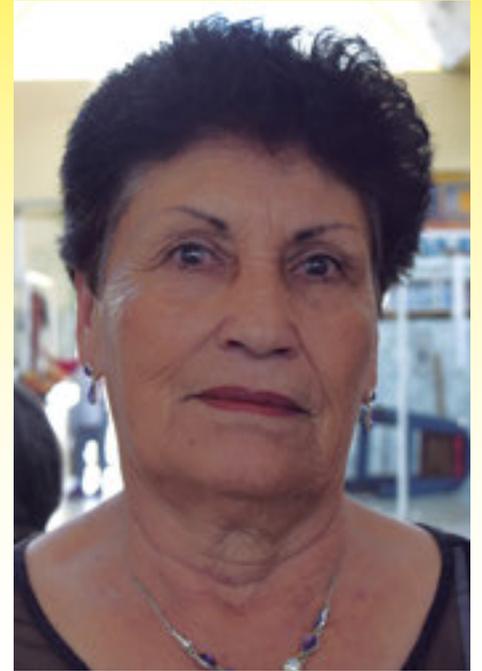
ANTONIO, 65, MESTIZO, IBARRA



BERTA, 73, MESTIZA, IBARRA



GONZALO, 81, MESTIZO, IBARRA



SUSANA, 78, MESTIZA, ATUNTAQUI



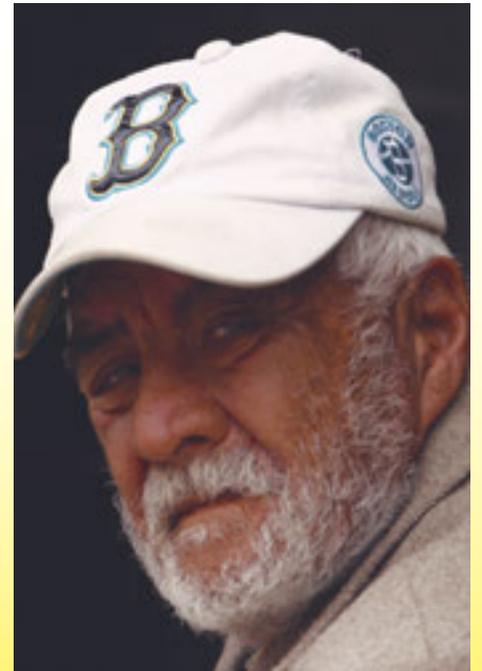
MARIETA, 66, MESTIZA, IBARRA



JULIO, 79, MESTIZO, OTAVALO



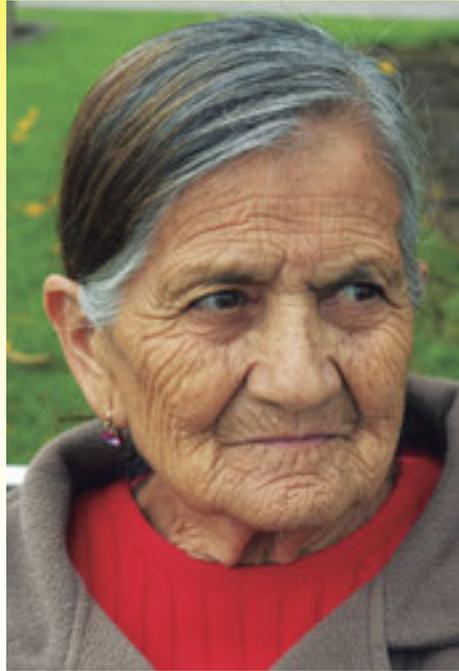
CARMEN, 69, MESTIZA, IBARRA



JAIRO, 70, MESTIZO, IBARRA



YOLANDA, 70, MESTIZA, SAN PABLO



SELINA, 80, MESTIZA, OTAVALO



SEGUNDO, 65, INDÍGENA, OTAVALO



MARÍA, 73, MESTIZA, IBARRA



GAVINO, 68, MESTIZO, IBARRA



MARÍA, 75, AFROECUATORIANA, VALLE DEL CHOTA



TERESA, 76, MESTIZA, IBARRA



CASTRO, 85, MESTIZO, OTAVALO



ROSA, 66, MESTIZA, IBARRA



ARTURO, 82, MESTIZO, ATUNTAQUI



MAKUMA, 84, MESTIZO, SAN ROQUE



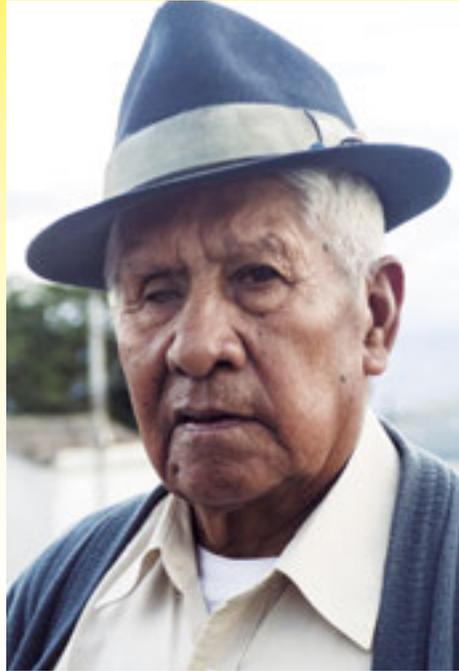
ROSA, 80, MESTIZA, OTAVALO



JUANITO, 86, MESTIZO, SAN ROQUE



ROSA, 75, MESTIZA, OTAVALO



ALFONSO, 86, MESTIZO, IBARRA



ALEJANDRO, 75, MESTIZO, IBARRA



ZOILA, 73, MESTIZA, IBARRA



MANUEL, 80, INDÍGENA, OTAVALO



JORGE, 80, MESTIZO, IBARRA



MÓNICA, 74, BLANCA, COTACACHI



ROSA, 65, MESTIZA, ATUNTAQUI



BLANCA, 80, MESTIZA, IBARRA



ISABEL, 73, MESTIZA, OTAVALO



LUIS, 80, MESTIZO, IBARRA



WALT, 65, BLANCO, COTACACHI



JUAN, 75, AFRODESCENDIENTE, VALLE DEL CHOTA



MIGUEL, 65, MESTIZO, SAN PABLO



ANTONIO, 80, MESTIZO, IBARRA



SEGUNDO, 77, INDÍGENA, IBARRA



TRÁNSITO, 62, INDÍGENA, OTAVALO



LOLA, 72, INDÍGENA, OTAVALO



TAITA, 75, INDÍGENA, OTAVALO



CARMEN, 85, MESTIZA, IBARRA



MARIA ANGÉLICA, 82, INDÍGENA, IBARRA



ESTER, 81, MESTIZA, OTAVALO



CLARA, 75, MESTIZA, ATUNTAQUI



JOSÉ, 81, MESTIZO, SAN ROQUE



TERESA, 76, MESTIZA, OTAVALO



LUIS, 74, INDÍGENA, OTAVALO



ÁNGELA, 87, INDÍGENA, SAN PABLO DEL LAGO



JOSÉ MARÍA, 87, MESTIZO, IBARRA



JOSEFA, 64, INDÍGENA, OTAVALO



JUANA, 65, INDÍGENA, OTAVALO



ANIBAL, 68, MESTIZO, IBARRA



«Envejecer es como escalar
una gran montaña;
mientras se sube
las fuerzas disminuyen,
pero la mirada es más libre,
la vista más amplia
y serena».

Ingmar BERGMAN (1918-2007)
cineasta sueco.

Jonathan Ferreras
FOTOGRAFIA



MARÍA, 94, MESTIZA, ANTONIO ANTE



LUIS, 89, MESTIZO, ANTONIO ANTE

Bibliografía y fuentes

Kamayukkuna

- ALMEIDA, I. (2008): *El Estado Plurinacional. Valor histórico y libertad política para los indígenas ecuatorianos*. Abya Yala, Quito.
- ALMEIDA, I. y otros. (1992): *Indios, una reflexión sobre el levantamiento indígena de 1990*. Quito: Abya Yala.
- ALMEIDA, J. (2003): «Identidades en el Ecuador. Un balance antropológico», en *Antología ciudadanía e identidad*. Quito: FLACSO, Sede Ecuador.
- ALVAREZ, S. (2001). *De huancavilcas a Comuneros*. Quito: Abya Yala.
- ÁLVAREZ PASUY, S. (2016): *Historia del pueblo Awá del Ecuador*. Ibarra: Federación de Centros Awá del Ecuador.
- ALVERSON, A. (1991): *Methapor and experience: Looking Over the Notion of Image Schema*. In James Fernández (ed) *Beyond Methapor: The Theory of Tropes in Anthropology*. Stanford: Stanford Press, pp, 94-17.
- ANÓNIMO. (1767): *Inventario del Colegio Máximo de Quito de la Compañía de Jesús y sus Haciendas durante su Secuestro, el 20 de Agosto de 1767*. (P. Francisco Piñas Rubio S.J., Trans.).
- ANZALDÚA, G. (1997): *La conciencia de la mestiza: Towards a new consciousness*. AM Garcia, Chicana Feminist Thought: The Basic Historical Writings, 270–274.
- ARBOLEDA, Á. (2006). *Cuentos y tradiciones orales del Ecuador*. Quito: Eskeletra.
- ARISTÓTELES (1964): *Poética (1457-1459)*, Madrid, Aguilar.
- ARNAVAT, A. (dir.) (2016): *Imbabura Gráfica*. Ibarra: Editorial Universidad Técnica del Norte.
- ARNAVAT, A.; POSSO, M. y POSSO, A. (2016): *Fábrica Imbabura. Pasado y presente en imágenes*. Editorial Universidad Técnica del Norte, Ibarra.
- ASAMBLEA DE UNIDAD CANTONAL DE COTACACHI (2002): *Plan de desarrollo del Cantón Cotacachi. Un proceso participativo*, 3ª ed., Asamblea de Unidad cantonal de Cotacachi, Municipio de Cotacachi.
- AYALA MORA, E. (2015a): *Historia, Tiempo y Conocimiento del Pasado* Corporación. Quito.
- (2015b): *Historiografía Ecuatoriana* Corporación. Quito.
- BALANZATEGUI, D. C. (2017): *Archaeology of the Afro-Ecuadorians in La Concepción, Ancestral Territory of the Chota-Mira Valley (Carchi-Ecuador)* (Tesis Doctoral). Simon Fraser University, Burnaby.
- (2018): “Collaborative Archaeology to Revitalize a Historic Afro-Ecuadorian Cemetery, La Concepción, Chota-Mira Valley (Carchi-Ecuador)”, *Journal of African Diaspora Archaeology and Heritage* (7) 42-69.
- BANCO MUNDIAL (2001): *Informe sobre el Desarrollo Mundial 2000-2001. Lucha contra la pobreza*. Washington.
- BARRAGÁN, Á. (2014): *Indumentaria de la Cultura Afroecuatoriana*. Universidad del Azuay, Cuenca. Trabajo de Grado.
- BARRAGÁN, Á. (2014): *Indumentaria de la Cultura Afroecuatoriana*. Universidad del Azuay, Cuenca. Trabajo de Grado.
- BARSKY, O. (1983): *La Reforma Agraria en el Ecuador*. Quito: Biblioteca de Ciencias Sociales.
- BARTH, F. (1969): Introduction. En: Fredrik Barth (Ed.) *Ethnic Groups and Boundaries. The Social Organization of Culture Difference*. Oslo: Universitetsforlaget, Boston: Little, Brown & Cia.
- BARTHES, R. (1975): *Elementos de Semiología*, Comunicación Serie B. Talleres Gráficos Montaña, Madrid.
- BAUD, M. (2007): Indigenous Politics and the State. The Andean Highlands in the Nineteenth and Twentieth Centuries. *Social Analysis*, 51(2).
- BAUDRILLARD, J. (2010): *El sistema de los objetos*. Madrid: Siglo XXI.
- BAYAS, J. (2005): *Folklore y etnografía del Ecuador*. Quito.
- BECKER, M. y TUTILLO, S. (2009): *Historia Agraria y Social de Cayambe*. Quito: Flacso.
- BELTRÁN, J. (2015). *La interculturalidad*. Barcelona: UOC.
- BENHABIB, S. (2002): *The Claims of Culture: Equality and Diversity in the Global Era*. Princeton University Press.
- BERGER, P., & LUCKMANN, T. (2015): *La construcción social de la realidad*. Amorrortu. Buenos Aires.
- BOHMAN, J. (1996): *Public Deliberation: Pluralism, Complexity and Democracy*. Cambridge: MIT Press.
- BOTELLO, H. A. (2015). Determinantes de la discriminación racial en el mercado laboral en Ecuador, 2010-2012. *Equidad & Desarrollo* (24), 9-30.
- BOURDIEU, P. (2011): Los tres estados del capital cultural. In *Las Estrategias de la Reproducción Social*. Siglo XXI. Buenos Aires.
- BOUISSON, E. (1997): Esclavos de la tierra: Los campesinos negros del Chota-Mira, siglos XVII-XX. *Procesos. Revista Ecuatoriana De Historia*, 1(11), 45–67.
- BRAUDEL, F. (1970): *La Historia y las Ciencias Sociales*. Alianza, Madrid.
- BRAY, T. L., & ECHEVERRÍA, J. (2014): The late imperial site of Inca-Caranqui, northern highland Ecuador: At *The end of empire. Ñawpa Pacha*, 34

- (2), 177-199.
- BRITO, V. C., ALARCÓN, A. R., ARRIETA, S. E., DE LA BASTIDA GUERRA, E., & MUÑOZ, P. V. (2017): Influencia de la Cultura Ancestral en la Percepción de la Terapéutica en la Población del Cantón Riobamba-Ecuador. *Revista Perspectiva*, 18(2), 168-178.
- BRYANT, S. K. (2005): *Slavery and the context of ethnogenesis: African, Afro-Creoles, and the realities of bondage in the Kingdom of Quito, 1600-1800*. Ohio State University.
- BUITRÓN, A. & SALISBURY DE BUITRÓN, B. (2007) [1945]. Indios, blancos y mestizos en Otavalo, Ecuador. *Ecuador Debate*, No. 70.
- BOURDIEU, P. (1988): *Cosas dichas*. Editorial Gediza, Buenos Aires.
- BUITRÓN, A. & SALISBURY de BUITRÓN, B. (2007) [1945] "Indios, blancos y mestizos en Otavalo, Ecuador", re-publicado en *Ecuador Debate*, # 70. Quito, CAAP.
- CAILLAVET, Ch. (2000): *Etnias del norte: Etnohistoria e historia del Ecuador*. Quito: Ediciones Abya Yala.
- CALAVIA, O. (2006): «El indio ecológico. Diálogos a través del espejo». *Revista de Occidente*, n° 298, marzo 2006. pp. 27-42.
- CAMERON, J. (2010): *Struggles for Local Democracy in the Andes*, Boulder y Londres: First Forum Press, Lynne Rienner.
- CASTRO, M. y ALMEIDA, J. (eds.) (1995): *Identidades Indias del Ecuador contemporáneo*. Serie Pueblos del Ecuador #4. Quito: Abya Yala.
- CERVONE, E. (2009): Los desafíos del multiculturalismo. En Carmen Martínez (ed.) *Repensando los movimientos indígenas*. Quito: FLACSO.
- CERVONE, E. RIVERA, F. (ed.) (1999): *Ecuador Racista. Imágenes e Identidades*. FLACSO, Quito.
- CEVALLOS, R. y otros (2017): *La Cosmovisión Andina en Cotacachi*. Ibarra: Editorial Universidad Técnica del Norte.
- CLASTRES, P. (2004): *Arqueología de la violencia: la guerra en las sociedades primitivas*. FCE. Mexico D.F.
- CLEWS PARSONS, E. (1945): *Peguche, Canton of Otavalo, Province of Imbabura, Ecuador. A Study of Andean Indians*. University of Chicago, Illinois.
- COLLOREDO-MANSFELD, R. (2007): "The Power of Ecuador's Indigenous Communities in an Era of Cultural Pluralism". *Social Analysis*, 51(2).
- CONAMUNE, CHALÁ et. al. (2006), *Agenda de las Mujeres Negras del Ecuador*. COOPI, CONAMUNE CCA, Unión Europea, Ecuador.
- Constitución de la República del Ecuador* (2008): Quito. TSE.
- CORDERO, L. (2005): *Diccionario Quichua-Castellano, Castellano-Quichua*. Quito: Corporación Editora Nacional.
- CORONEL, R. (1991): *El valle sangriento de los Indígenas de la coca y el algodón a la hacienda cañera jesuita: 1586-1700*. Quito: FLACSO-Sede Ecuador y Ediciones Abya-Yala.
- CORONEL, R., & RAFAEL, S. (1988): *Indios y esclavos negros en el Valle del Chota colonial. El Negro En La Historia Del Ecuador y Del Sur De Colombia*, 171-188.
- CUEVA, A. (1987): *Entre la ira y la esperanza*. Planeta. Quito.
- (1999): *El desarrollo del Capitalismo en América Latina*. Siglo XXI. México.
- CUSHNER, N. P. (1975): Slave Mortality and Reproduction on Jesuit Haciendas in Colonial Peru. *The Hispanic American Historical Review*, 55(2), 177-199.
- (1982): *Farm and factory: the Jesuits and the development of agrarian capitalism in colonial Quito, 1600-1767*. SUNY Press.
- CHALÁ, O. (2004): Ecuador: los afroandinos de la cuenca del río Chota-Mira. En *Los afroandinos de los siglos XVI al XX*. San Borja: UNESCO.
- CHALÁ CRUZ, J. (2006): *Chota Profundo. Antropología de los Afrochoteños*. CIFANE. Abya Yala. Quito.
- (2013): *Representaciones del cuerpo, discursos e identidad del pueblo afroecuatoriano*. Abyayala-Feconic, AECI, Quito.
- (2015): Identidad Afrochoteña. En *Monografía de Ibarra*, Sociedad Casa de la Cultura Ecuatoriana. Ibarra, pp. 211-234.
- D'AMICO, L. (2014): *Etnicidad y globalización: las otavaleñas en casa y en el mundo*, Flacso Ecuador; Ed. Abya Yala, Quito.
- DAS, V. y POOLE, D. (2008), "El estado y sus márgenes. Etnografías comparadas", *Revista Académica de Relaciones Internacionales* 8, pp. 1-40.
- DAVIS, A. (1981): *Mujeres, raza y clase*, Madrid: Traficante de Sueños.
- DD.AA. (2013): *Rostros de la Democracia*. Quito: Consejo Nacional Electoral de Ecuador.
- DETIENNE, M. (2005): *Cómo ser autóctono*. Buenos Aires, FCE.
- DORFLES, G. (1975): *Del Significado a las opciones*. Lumen, Madrid.
- ECHEVERRÍA, B. (2001): *Cultura y barbarie*. México: Itaca.
- ECHEVERRÍA, J. y MUÑOZ, C. (1988): *Maíz: Regalo de los Dioses*. Currián No. 1, Otavalo, Instituto Otavaleño de Antropología.
- ELIADE, M. (1979): *Imágenes y Símbolos. Ensayos sobre el Simbolismo Mágico-Religioso*. Madrid: Taurus.
- ESCARBAJAL, F. A. (2011). *Interculturalidad, mediación y trabajo colaborativo*. Narcea Ediciones.
- ESPINOZA, C. (2010): *Historia del Ecuador*. Barcelona: Lexus.
- ESPINOSA APOLO, M. (1987): *Los mestizos ecuatorianos y las señas de la identidad cultural*. Quito: Trama Social.
- (2003): *Mestizaje, cholificación y blanqueamiento en Quito, primera mitad del siglo XX*. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar.
- ESPINOZA DE LOS MONTEROS, A. (2017): *Memorias 1961-1988. Entre el populismo y la dictadura y 1988-2016, Vaivenes de la democracia*. Bogotá: Penguin.
- ESTERMANN, J. (2015): *Filosofía Andina, Sabiduría Indígena para un mundo nuevo*. Quito: Abya Yala.
- ESTUPIÑÁN BASS, N. (1991): «El negro ecuatoriano», en *Chasqui. Revista Latinoamericana de Comunicación*, n. 40. oct-dic, pp. 59-62.
- ESTRACH, N. (2001): «La máscara del multiculturalismo», *Scripta Nova. Revista Electrónica de Geografía y Ciencias Sociales*. Universidad de Barcelona N° 94 (104), 1 de agosto de 2001.
- FEDERICCI, S. (2004): *Calibán y la bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación originaria*. Traficantes de Sueños. Madrid.
- FENOCIN (1999): *Hacia el nuevo Milenio*. Quito: FENOCIN, Agriterra/Holanda, Taller Gráfico Nuevo Día.
- FERNÁNDEZ, J. (1974): «Misión de la Metáfora en la Cultura Expresiva», in *Current Anthropology*, vol. 15, N°2, junio, pp.119-133.
- (1988): *Persuasions and Performances. The Play of Tropes in Culture*. Indiana University Press, Bloomington.
- (1990): "Huecos léxicos y revitalización lingüística en el Asturiano Moderno" *Lletres Asturianas*, 35, jan/feb., pp. 51-66.
- FERNÁNDEZ, B. S.; PARDO, L.; SALAMANCA, K. (2014): «El buen vivir en Ecuador: ¿marketing político o proyec-

- to en disputa? Un diálogo con Alberto Acosta», *Iconos. Revista de Ciencias Sociales*, núm. 48, enero-2014, pp. 101-117, FLACSO, Quito, Ecuador.
- FLETCHER, N. (2003): "Más allá del cholo: Evidencia lingüística del racismo poscolonial en el Ecuador", *Sincronía, Revista electrónica de Filosofía, Letras y Humanidades*. Guadalajara-México, n. 28.
- FRIGOLE, J. (1987): «Metáforas domésticas y culinarias sobre la mujer y la reproducción en el área mediterránea: Aproximación a un sistema conceptual», en *Revista Española de Investigaciones sociológicas*, N° 40, pp. 135-157.
- GARCÍA, J.; WALSH C. (2016): *Pensar sembrando/sebrar pensando con el Abuelo Zenón*. Abya Yala, UABS. Quito.
- GARCÍA CANCLINI, N. (1977): *Arte Popular y Sociedad en América Latina*. México: Grijalbo.
- (1987): *Ni folklórico ni masivo*. Buenos Aires: Federación Latinoamericana de Facultades.
- (1990): *Cultura Popular: de la épica al simulacro*. México: MACBA.
- GARCÍA SERRANO, F. (2005) *De movimiento social a partido político: el caso del movimiento de unidad plurinacional Pachakutik-Ecuador*, FLACSO, Quito.
- GIRO CIUDADANO CONSULTORES (2012): *El derecho a la igualdad y la prohibición de discriminación. Patronos y prácticas culturales discriminatorias en los medios de comunicación: producción nacional y publicidad discriminatoria*. Defensoría del Pueblo del Ecuador. Quito.
- GLISSANT, E., & WING, B. (1997): *Poetics of relation*. University of Michigan Press.
- GÓMEZ, N. (2011): «Población, poblamientos y mestizajes», en *Historia de América Andina: El sistema colonial tardío*, Vol. 2. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar.
- GÓMEZ, J. (ed.) (2017): *Repensar la Interculturalidad*. Guayaquil: UArtes ediciones.
- GONZÁLEZ HOLGUÍN, D. (1608): *Vocabulario de la Lengua Qqichua*, 2 Tomos, (1993), Quito: Colección Kashkanchikrakmi.
- GUAMÁN, J. (2006): *FEINE, la organización de los indígenas evangélicos en Ecuador*, Quito: Universidad Andina Simón Bolívar, Abya Yala, Corporación Editora Nacional.
- GUERRERO, A. (1983): *Hacienda, capital y lucha de clases andina*. Quito: El Conejo.
- (1989): «Curagas y tenientes políticos: La ley de la costumbre y la ley del estado (Otavalo 1830-1875)», en *Revista Andina. Estudios y Debates*, No. 2, Quito, pp. 321-365.
- GUERRERO C., F. (1998): La experiencia de participación y gestión local en Cotacachi. Ponencia, *Gobiernos Locales y desarrollo rural en los Andes: casos y experiencias*. Quito: CONDESAN.
- GUERRÓN, A.; MORALES, A. (2014): "¡Molé, trapiche, molé! ¡Molé la caña pesada...! Trapiches del valle Chota-Mira". *Revista Patrimonio Cultural Inmaterial*. N. 12. INPC. Quito.
- GRIJALVA, A. (2008) "El estado plurinacional e intercultural en la Constitución ecuatoriana del 2008", en: *Ecuador Debate*, # 75, CAAP, Quito.
- GRIMSON, A. (2001). *Interculturalidad y comunicación*. Bogotá: Norma.
- GUTMANN, A.; ROCKEFELLER, S.; WALZER, M.; WOLF, S. (2001): «La política del reconocimiento», en *El Multiculturalismo y "La política del reconocimiento"*. México: Fondo de Cultura Económica.
- HALL, S. (1999): «Identidad cultural y diáspora», en *Pensar (en) los intersticios. Teoría y práctica de la crítica poscolonial*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana.
- (2013): «Cultura, comunidad y nación», en *Sin garantías*. Quito: Corporación Editora Nacional-Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador.
- HANDELSMAN, M. (2001). *Lo Afro y la plurinacionalidad. El caso ecuatoriano visto desde su literatura*. Quito, Ecuador: Abya-Yala.
- HARRIS, M. (1994): *Introducción a la Antropología General*. Madrid: Alianza Universidad.
- HARVEY, P. (2005): "La materialidad de los efectos de Estado: etnografía de un camino en los Andes peruanos". En: KROHN-HANSEN, C & NUSTAD, K. (eds): *State Formations. Anthropological perspectives*. Pluto Press, London, pp. 142- 167.
- HASSAUREK, F. (2015): *Cuatro años entre los ecuatorianos*. Quito: Abya Yala.
- HIERNAUX-NICOLAS, D. (2014): «Identidades cosmopolitas y territorialidades en las sociedades posmodernas», en *Identidad y espacio público. Ampliando ámbitos y prácticas*. Barcelona: Gedisa.
- HILL COLLINS, P. (2000): *Black Feminist Thought. Knowledge, Consciousness, and the Politics of Empowerment*. Nueva York: Routledge.
- HENDERSON, M. (2010): *50 cosas que hay que saber sobre genética*. Planeta. Barcelona.
- HERRANZ, Y. (1998): "La inmigración latinoamericana en distintos contextos de recepción", *Revista de Migraciones Instituto Universitario de Estudios sobre Migraciones*, núm. 3.
- HERRANZ DE RAFAEL, G. (2008): *Xenofobia y multiculturalidad*, València: Tirant Lo Blanch.
- HOOBS, B. (2009): *Lorde: the imagination of justice. I Am Your Sister: collected and unpublished writings of Audre Lorde*.
- HURTADO, O. (2014): *Las costumbres de los ecuatorianos*. Quito: Editorial Ecuador F.B.T Cía. Ltda.
- IBARRA DÁVILA, A. (2002): *Estrategias del Mestizaje: Quito a finales del siglo XVIII*. Abya-Yala. Quito.
- INEC (2010): *Censo de la Población y Vivienda*. Quito.
- JIJÓN, V. H. (2006): *Pachakutik 2006: Los riesgos del etnicismo y del electoralismo*, mimeo, Quito.
- JONHSON, W. (2009): *Soul by Soul*. Harvard University Press.
- JURADO, F. (2010): «Historia de los Jesuitas en Imbabura». En *El Negro en la Historia, Raíces Africanas en la Nacionalidad Ecuatoriana 500 años*, Quito: Centro Cultural Afroecuatoriano.
- KINGMAN, E. SALMAN, T. y VAN DAN, A. (1999): *Las culturas urbanas en América Latina y los Andes, lo culto y lo popular, lo local y lo global, lo híbrido y lo mestizo en Antigua Modernidad y Memoria del Presente*. Quito: FLACSO, Ecuador.
- KOLBERT, E. (2018): A flor de piel. *National Geographic*, 23–37.
- KOROVKIN, T. (2007): «The indigenous movement and left-wing politics in Ecuador», ponencia en *Left Turn in Latin America*, University of British Columbia.
- (con V. Sánchez y J. Isama) (2002) *Comunidades Indígenas. Economía de Mercado y Democracia en Los Andes Ecuatorianos*, CEDIME, IFEA, Abya-Yala, Quito.
- (1999) *Weak Weapons, Strong Weapons? Hidden Resistance and Political Protest in Highland Ecuador*, CERLAC Working Paper.
- KYLE, D. (1999): "The Otavalo trade diaspora: social capital and transnational Entrepreneurship". *Ethnic and Racial Studies*, 22(2): 422-446.
- LANE, K. E. (2000): *Captivity and redemption: Aspects of slave life in early colonial Quito and Popayán*. The Ame-

- ricas, 57(2), 225–246.
- LAKOFF, G & M, JOHNSON (1986): *Metáforas de la vida cotidiana*. Cátedra: Madrid.
- LALANDER, R. (2008): “Crónica de un divorcio anunciado: Pachakutik y la Minga Intercultural en Otavalo”, en *Ecuador Debate*, # 74, CAAP, Quito.
- (2013): La interseccionalidad en la política identitaria de los Indígenas Evangélicos Ecuatorianos. *Ecuador Debate*, No. 90.
- (2010 a): Between Interculturalism and Ethnocentrism. Local Government and the Indigenous Movement in Otavalo-Ecuador. *Bulletin of Latin American Research*, 29(4): 505-521.
- (2010 b): *Retorno de los Runakuna. Cotacachi y Otavalo*, Abya-Yala, Quito.
- (2009): Los Indígenas y la Revolución Ciudadana. Rupturas y alianzas en Otavalo y Cotacachi. *Ecuador Debate*, No. 77.
- (2007): El matrimonio entre Pachakutik y la UNORCAC en Cotacachi: ¿Una alianza rara? *Ecuador Debate*, No. 72.
- (2005): Movimiento indígena, participación política y buen gobierno municipal en Ecuador: El alcalde Mario Conejo de Otavalo. *Ecuador Debate*, No. 66.
- LALANDER, R. y LEMBKE, M. (2018): Territorialidad, Indigeneidad y Diálogo Intercultural en Ecuador: Dilemas y desafíos en el proyecto del Estado Plurinacional. En Johannes Waldmüller y Philipp Altmann (Eds.): *Territorialidades otras. Visiones alternativas de la tierra y del territorio desde Ecuador*. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar/UASB y Ediciones La Tierra.
- LALANDER, R. y OSPINA, P. (2012): Movimiento Indígena y Revolución Ciudadana en Ecuador. *Cuestiones Políticas*, 28(48): 13-50.
- LARA, B., BALANZÁTEGUI, D., MALDONADO, O., & MORALES, A. M. (2014, 2016): *Jardín de la Memoria “Martina Carrillo”, Propuesta para la Revitalización del Panteón Viejo, Cementerio de la Diáspora Africana, La Concepción (Siglo XVII-XX)*. CONAMUNE-Carchi y Plataforma AADA.
- LARREA, C., MONTENEGRO, F., GREENE, N., & CEVALLOS, M. (2007). *Pueblos indígenas, desarrollo humano y discriminación en el Ecuador*. Quito: Abya Yala.
- LATORRE, S., WALTER, M. y LARREA, C. (2015): *Íntag, un territorio en disputa. Evaluación de escenarios territoriales extractivos y no extractivos*. Quito: UAB, ICTA, Fundación Autónoma Solidaria, ENGOV&Abya-Yala.
- LEACH, E. (1985): *Cultura y Comunicación. La Lógica de la Conexión de los símbolos. Una Introducción al uso del análisis estructuralista en la antropología social*. Madrid: Siglo XXI.
- LEMA, D. (2013): «Comparación estadística de medidas antropométricas entre mestizos, indígenas y afro ecuatorianos de la Región Sierra del Ecuador». Universidad San Francisco de Quito, Tesis de Grado.
- LEÓN, J. (2001): *El contexto y el sistema político en el movimiento indígena ecuatoriano*. Quito: CEDIME.
- LEÓN, M. (2003): «Etnicidad y exclusión en Ecuador: una mirada a partir del censo de población de 2001», *Iconos. Revista de Ciencias Sociales*, núm. 17, septiembre 2003, pp. 116-132. FLACSO, Quito, Ecuador.
- LEUNG, L. (2009): *Etnicidad virtual. Raza, resistencia y World Wide Web*. Barcelona: Gedisa.
- LIZCANO, F. (2005): *Composición Étnica de las Tres Áreas Culturales del Continente Americano al Comienzo del Siglo XXI*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- LOOR, G. (2002): Pluriculturalidad e interculturalidad en el Ecuador: el reconocimiento constitucional de la justicia indígena. *Diversidad cultural*.
- LÓPEZ, L. (2006), “De transnacionalización y censos. Los “afrodescendientes” en Argentina”. En: *AIR. Revista de Antropología Iberoamericana*. Vol 1. N 2, pp. 265- 286.
- LORDE, A. (1977): *The transformation of silence into language and action. Identity Politics in the Women’s Movement*, 81-84.
- LUCERO, J.A. (2008), *Struggles of Voice. The Politics of Indigenous Representation in the Andes*. University of Pittsburgh Press.
- MACERA, P. (1966): *Instrucciones para el manejo de las haciendas Jesuitas del Peru: ss. XVII-XVIII*. Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- MALDONADO, A. (2011). *Interculturalidad y diversidad*. Ecuador: UASB-E.
- MALDONADO, G. (2004): *Comerciantes y viajeros: de la imagen etnoarqueológica de “lo indígena” al imaginario del kichwa otavalo “universal”*. Quito: FLACSO-Ecuador y Abya-Yala.
- MALDONADO, L. E. (2006): *Pueblos y nacionalidades indígenas del Ecuador: de la reivindicación al protagonismo político*, mimeo, Ibarra: ESGOPP.
- MALDONADO, V., MORALES A.M. (2012): *Rutas Completas, Historias Incompletas*. Simposio Internacional en Torno al Documento, USFQ, Quito.
- MANSBRIDGE, J. (1996): Using Power/ Fighting Power: The Polity. En Seyla Benhabib (ed.) *Democracy and Difference: Contesting the Boundaries of the Political*. pp. 46-66. Princeton: Princeton University Press.
- MANZANO V. y RAMOS A. (2015), “Introducción. Process de movilización de demandas colectivas: estudios y modos de abordar lo político en la vida social”. *Identidades* 8, pp. 1- 25.
- MARÍA NELSY RODRÍGUEZ, J. A. (2018). El Buen vivir como desafío en la formación de maestros: aproximaciones desde la Universidad Nacional de Educación del Ecuador. *Revista mexicana de investigación educativa*, 23(77).
- MARTEL, F. (2012): Miami, la capital pop de América Latina. In *Cultura Mainstream*. Punto de Lectura, Madrid.
- MARTÍNEZ, C. (2009): Introducción. En Carmen Martínez (Ed.), *Repensando los movimientos indígenas*. Quito: FLACSO.
- MARX, K. (1851): *El dieciocho brumario*. Moscú: Progreso.
- MAUSS, M. (2009): *Ensayo sobre el don. Forma y función del intercambio en las sociedades arcaicas*. Katz, Buenos Aires.
- MEIER, P. (1996): *Artesanos Campesinos: Desarrollo socio-económico y proceso de trabajo en la artesanía textil de Otavalo*. Quito: Abya-Yala, Banco Central del Ecuador & Instituto Otavaleño de Antropología/IOA.
- MEISCH, L. A. (2002): *Andean Entrepreneurs. Otavalo Merchants & Musicians in the Global Arena*, Texas University Press.
- MOALEM, S. (2015): *Herencia*. Oceano. Mexico D.F.
- MONTES del CASTILLO, A. (ed.) (2009): *Ecuador Contemporáneo*. Murcia: Ediciones Universidad de Murcia.
- MORENO, S. (2007): *Historia Antigua del País Imbaya*. Universidad Andina Simón Bolívar, Quito.
- MOYA, A. (1997): *Ethnos. Atlas Etnográfico del Ecuador*. Quito.
- MOYA, R. (1981): *El simbolismo y rituales en el Ecuador Andino-El Quichua en el español de Quito*. Colección Pendones N°40, IOA, Otavalo.

- MURATORIO, B. (2014): «Memorias alternativas: Las cajoneras de los portales», en *Los trajines callejeros, memoria y vida cotidiana*, Quito, siglos XIX-XX. Quito: FLACSO Ecuador.
- MUTEBA, J. (2008): «El Mundial de Fútbol 2006 y la Selección Ecuatoriana: Discurso de Alteridad en la Internet y en la Prensa». *Discurso & Sociedad*, Vol. 2(3) 2008, pp. 609-641. Barcelona.
- OBANDO, S. (1998): *Tradiciones de Imbabura*. Serie de pueblos del Ecuador #11. Cayambe: Ediciones Abya Yala.
- OHNUKI-TIERNEY, E. (1991): «*Embedding and transforming polytrope: The Monkey as self in Japanese Culture*», in J. Fernández (ed): *Beyond Metaphor*, Stanford Press.
- ORTEGA Y GASSET, J. (1963): *Las dos grandes metáforas, Obras Completas (Vol. II)*. Revista de Occidente, sexta edición, Madrid, pp. 387- 400.
- OSPINA, Pablo (2009): “Nos vino un huracán político”: la crisis de la CONAIE”, en: Ospina, P., Kaltmeier, O. & Büschges, Ch., *Los Andes en movimiento. Identidad y poder en el nuevo paisaje político*, Universidad Andina Simón Bolívar, Quito y Universidad de Bielefeld, Corporación Editora Nacional, Quito.
- OSPINA, P., SANTILLANA, A., ORTÍZ, S., ARBOLEDA, M. & LARREA, C. (2006): Movimiento indígena ecuatoriano, gobierno territorial local y desarrollo económico: los casos del Gobierno municipal de Cotacachi y el Gobierno provincial de Cotopaxi. En Pablo Ospina (Ed.), *En las fisuras del poder. Movimiento indígena, cambio social y gobiernos locales*. Quito: Instituto de Estudios Ecuatorianos/IEE.
- PACHAKUTIK (s.f.): Principios ideológicos, programáticos y políticos, página de MUPP-NP (*Movimiento de Unidad Plurinacional Pachakutik Nuevo País*).
- PASTOR DE TOGNERI, R. (2000): «Mujeres en España y en Hispanoamérica», en Georges Duby (dir.): *Historia de las mujeres*, tomo III, *Del Renacimiento a la Edad Moderna*, Madrid, Santillana.
- PAZ Y MIÑO, L. (1941): *Lenguas Indígenas del Ecuador*. Quito: Boletín de la Academia Nacional de Historia, Vol. XXI, Nro. 58.
- PERIÓDICO RIKCHARISHUN (2004): Edición especial, diciembre, Ecuavari, Quito.
- PI I MURUGÓ, A. y ARNAVAT, A. (2016): «Catalanes en Ecuador (siglos XVI-XX)». *Revista Ecos de la Academia*, #3. Ibarra: Universidad Técnica del Norte.
- PLAN NACIONAL DEL BUEN VIVIR (2013): Plan Nacional de Desarrollo 2013-2017 de Gobierno Ecuatoriano. Consejo Nacional de Planificación. Quito.
- PLAN NACIONAL DE DESARROLLO. (2017-2021): *Toda una Vida*. Quito: SENPLADES.
- PLAN TODA UNA VIDA (2017). Plan Nacional de Desarrollo 2017-2021. Quito.
- PONCE, J.; LOAIZA, A.; NÚÑEZ, M. (2003): *Un perfil del analfabetismo indígena y afro en el Ecuador: Propuesta de focalización para una campaña de alfabetización*. Secretaría Técnica del Frente Social SIISE - Sistema Integrado de Indicadores Sociales del Ecuador, Quito.
- POSSO, M. A. (2008): *Fabrica Textil Imbabura ¡La Historia! Y los acontecimientos más relevantes de Antonio Ante*. Ibarra: Seritex.
- PREFECTURA DE IMBABURA (2015): *Actualización del Plan de Desarrollo y Ordenamiento Territorial de la Provincia de Imbabura (2015-2035)*. Ibarra: Prefectura de Imbabura.
- PUENTE, E. (2005): *El estado y la Interculturalidad en el Ecuador*. Quito: Abya Yala.
- RAHIER, J. M. (1999): "Mami, que será lo que quiere el negro? Representaciones racistas en la revista Vistazo". En *Ecuador Racista: Imágenes e Identidades*. Quito: Flacso.
- (1998): Blackness, the Racial/Spatial Order, Migrations, and Miss Ecuador 1995-96. *American Anthropologist*, 100(2), 421–430.
- RAMÓN, G. (2009): Plurinacionalidad o interculturalidad en la Constitución. En Alberto Acosta y Esperanza Martínez (Eds.), *Plurinacionalidad: Democracia en la diversidad*, pp. 125-160. Quito: Abya-Yala.
- RESINA DE LA FUENTE, J. (2012): *La plurinacionalidad en disputa: el pulso entre Correa y la CONAIE*. Abya Yala. Quito.
- RESTREPO, E. (1997): «Invenciones antropológicas del Negro», *Revista Colombiana de Antropología*, vol. XXXIII, pp. 237-269.
- REYNOSO, C. (1986): *Paradigmas y estrategias en antropología simbólica*. Ediciones Búsqueda, Buenos Aires.
- RICE, R. (2009): “From the Ground Up: The Consolidation of Indigenous Peoples’ Parties in Latin America”, manuscrito, Universidad de Toronto, Scarborough.
- RICOEUR, P. (1979): *La metáfora viva*, Ediciones Megápolis, Argentina.
- RODRÍGUEZ CASTELO, H. (1979): *Léxico Sexual Ecuatoriano y Latinoamericano*, Ediciones Libri Mundi e Instituto Otavaleño de Antropología, Otavalo-Ecuador.
- RUEDA, M. y MORENO, S. (1995): *Cosmos, Hombre y Sacralidad, lecturas dirigidas de antropología religiosa*. Quito: Abya Yala.
- RUIZ, R. (1886): *El arte popular: Un objeto típico o un sujeto atípico*. Caracas.
- SÁENZ, M. (1933): *Sobre el indio ecuatoriano y su incorporación al medio nacional*. México: Publicaciones de la Secretaría de Educación Pública.
- SAHLINS, M. (1987): *Cultura y razón práctica. Contra el utilitarismo en la teoría Antropológica*. Gedisa, Barcelona.
- SALGADO, J. (2002): *Justicia Indígena*. Quito: Abya Yala.
- SALGADO, S. (2015): Racismo y vida cotidiana en el mercado de Ibarra. En *Monografía de Ibarra*. Sociedad Casa de la Cultura Ecuatoriana, Ibarra, pp. 235–286.
- SALINERO, G. (2005): «Mezclado y sospechoso: movilidad e identidades, España y América (siglos XVI-XVIII)». Madrid: Casa de Velázquez.
- SALOMON, F. (2011): *Los señores étnicos de Quito en la época de los incas: la economía política de los señoríos norandinos*. Madrid: Casa de Velázquez.
- SÁNCHEZ-PARGA, J. (2007): *El movimiento indígena ecuatoriano. La larga ruta de la comunidad al partido*, CAAP, Quito.
- (2010): *El oficio del Antropólogo. Crítica de la razón intercultural*. Quito: Abya Yala.
- SÁNCHEZ, J. A. (2008): «La categoría de “afroecuatoriano” y los rasgos de auto-identificación étnica en censos y encuestas de Ecuador». *Revista Latinoamericana de Población*, Núm. 3. Montevideo. Uruguay.
- (2010): *La experiencia afrodescendiente y la visibilidad estadística en el Ecuador*. Comisión Económica para América Latina y el Caribe. Naciones Unidas, Santiago de Chile.
- SANTACRUZ, L. (2018): «Procesos de comunalización y etnización en la construcción de identidades colectivas de la gente afro del Ecuador». *Estudios Artísticos: revista de investigación creadora*, 4 (4) pp. 62-75.
- SANTOS, B.deS. (ed.) (2003): *Reconhecer para libertar. Os caminhos do cosmopo-*

- lismo multicultural*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- SANTOS, R. V. (2015): «Barrio afrodescendiente en Quito: identidades, representaciones y multiterritorialidades». *Universitas Humanística*, núm. 80, julio-diciembre, pp. 265-291. Pontificia Universidad Javeriana. Bogotá, Colombia.
- SAPIR, J. & H. CHRISTOPHER (1977): *The Social Use of Metaphor, Essays on the anthropology of Rhetoric*. University of Pennsylvania Press, Inc.
- SAVOIA, R. (1990): *El negro en la historia, aportes para el conocimiento de las raíces en América Latina*. Quito: Centro Cultural Afroecuatoriano.
- SCHUTZ, A. (2015): *El problema de la realidad social*. Buenos Aires: Amorrortu.
- SENPLADES (2012): *Agenda Zonal para el Buen Vivir, Zona de Planificación 1*. Quito: Ziette.
- SUAREZ, P. (1935): *Contribución al estudio de las realidades entre las clases obreras y campesinas*. Quito. UCE.
- SUNSTEIN, C. (2003): The Law of Group Polarization. En James S. Fishkin y Peter Laslett (Eds.), *Debating Deliberative Democracy*, pp. 80-101. Malden: Blackwell Publishing.
- TARDIEU, J. P. (2006): *El negro en la Real Audiencia de Quito: Siglos XVI-XVIII*. Quito: Ediciones Abya-Yala.
- TARROW, S. (1994): *Power in Movement. Social Movements, Collective Action and Politics*, Cambridge University Press.
- TAYLOR, Ch. (2001): «La política del reconocimiento», en *El Multiculturalismo y "La política del reconocimiento"*. México: Fondo de Cultura Económica.
- TIBÁN, Á. (2009): *Identidad, cultura y género*. Quito: FLACSO.
- TINAJERO, F. (2015): *Paradojas de nuestra identidad*. Eskeletra. Quito.
- TORRE, C. de la (2002): «Movimientos étnicos y cultura política en Ecuador». *Icos. Revista de Ciencias Sociales*, núm. 15, XII-2002. FLACSO, Quito, Ecuador.
- TORRES, A. (2004): 'El "espejismo de la igualdad": comunidad, clase y etnia en la emigración de los kichwa Otavalo'. Manuscrito, FLACSO, Quito.
- TRAVERSO-YÉPEZ, M. (2005): «Discursos Racistas: Institucionalización del Racismo a través de las Prácticas Lingüísticas». *Revista Interamericana de Psicología*, vol. 39, núm. 1, 2005, pp. 61-70.
- TRUJILLO, J. (1993): *Indianistas, Indianofilos, Indigenistas*. Quito: ILDIS, Abya Yala.
- TURNER, T. (1991): *We are Parrots, Twins Are Birds: Play of Tropes as Operational Structure*, in J. Fernández (ed): *Beyond Metaphor*, Stanford, pp. 121-158.
- UNORCAC (2008): *Shuk Yuyalla, Shuk Shunkulla, Shuk Makilla. Un solo pensamiento, un solo corazón y una sola mano*. Cotacachi: Agència Catalana de Cooperació al Desenvolupament, Xarxa Consum Solidari.
- VALADEZ, J.M. 2001. *Deliberative Democracy, Political Legitimacy, and Self-Determination in Multicultural Societies*. Boulder: Westview Press.
- VALLEJO, B. S. (2016): *Determinantes del voto en las elecciones seccionales 2014: Imbabura y el caso Avanza*. Tesis de maestría en Ciencia Política, Quito: FLACSO-Ecuador.
- VAN COTT, D. L. (2008): *Radical Democracy in the Andes*. Cambridge University Press.
- (2005): *From Movements to Parties in Latin America*. Cambridge University Press.
- VEGA, N. 2013. *La metáfora y la cosmovisión andina en un poema de José María Arguedas. Tupac Amaru. Mamaqta-yanchisman (Haylli-Taki)*. Revista "Tierra Nuestra", Vol. 9, N° 1.
- VELEZ, C. (2006): *La Interculturalidad en la Educación*. Quito: Abya Yala.
- VENTURA, M.; MEDINA, H.; ÁLVAREZ, S.; RUIZ, L.; EHRENREICH, J. D. (1997): *Etnografías mínimas del Ecuador: Tsachila, Cachis, Cholo, Cofán, Awá-Coaiquer*. Quito: Abya-Yala.
- VERDÚ, A. D. (Coord.) (2016): *Conocimientos ancestrales y procesos de desarrollo. Nacionalidades indígenas del Ecuador*. Loja: Universidad Técnica Particular de Loja.
- VERGARA, B. (2014): *Curiosidades de la historia del Ecuador. Fotografías de Santiago Duque Arias*. Quito.
- VILLACÍS B., CARRILLO D. (2011): *Estadística Demográfica en el Ecuador: Diagnóstico y Propuesta*. Instituto Nacional de Estadística y Censos. Quito.
- VILLEGAS, R. (1988): *Historia de la Provincia de Imbabura*. Casa de la Cultura Ecuatoriana, Ibarra.
- WALSH, C. (2002): "(De) Construir la interculturalidad. Consideraciones críticas desde la política, la colonialidad y los movimientos indígenas y negros en el Ecuador", en: Fuller, Norma (ed.), *Interculturalidad y Política. Desafíos y posibilidades*, Lima.
- (2009): *Interculturalidad, Estado, Sociedad. Luchas (de) coloniales de nuestra época*. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar, Abya-Yala.
- (2010): *Interculturalidad crítica y educación intercultural*. Ecuador.
- (2012): *Interculturalidad crítica y (de) colonialidad: ensayos desde Abya Yala*. Ecuador: Abya-Yala.
- WALSH, C. y GARCÍA SALAZAR, J. (2010), "Derechos, territorio ancestral y el pueblo afroesmeraldeños". Actualidad de las luchas y debates de los Afrodescendientes a una década de Durban. *El Otro Derecho*. N 41.
- (2015): «Memoria colectiva, escritura y Estado. Prácticas pedagógicas de existencia afroecuatoriana», *Cuadernos de Literatura*, vol. XIX, núm. 38, pp. 79-98, Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá, Colombia.
- WATSON, P. (2009): *Ideas, Historia intelectual de la humanidad*. Barcelona: Crítica.
- WINKLER, D.R., CUETO, S. (ed.) (2014): *Etnicidad, Raza, Género y Educación en América Latina*. PREAL, Santiago de Chile.
- YASHAR, D. J. (2005): *Contesting Citizenship in Latin America: The Rise of Indigenous Movements and the Postliberal Challenge*. Cambridge University.
- ZAMBRANO, L. (2018): *Museo Otavalo*. Otavalo.
- ZAMOSC, L. (2007): "The Indian Movement and Political Democracy in Ecuador", en: *Latin American Politics & Society*, # 49:3.
- ZIZEK, S. (1992): *El Sublime Objeto de la Ideología*. Siglo XXI. Mexico D.F.
- ZUBRITSKI, Y. (1990): "Los estereotipos etno-socio-psicológicos y su papel en las relaciones interétnicas en el área Otavalo-Cotacachi", en *Sarance* N°14, *Revista del Instituto Otavaleño de Antropología*, Otavalo, pp. 73-92.

Linkografía:

- BALANZATEGUI, D., & MORALES, A. M. (2016): *Collaborative Afro-descendant Archaeology and Anthropology in La Concepción, Ecuador*. En <http://www.sfu.ca/ipinch/outputs/blog/afro-descendant-archaeology-ecuador>.
- BRAVO, M. (2017): El gran reto de Mauricio Perugachi. *El Norte*. En <https://www.elnorte.ec/deportes/el-gran-reto-de-mauricio-perugachi-COEN68136>
- CASTRO, S., & GROSFUGUEL, R. (2007). *El giro decolonial: Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. En <https://s3.amazonaws.com/academia.edu.do>

- cuments/34414185/Politicadeldelconocimiento_Giro_decolonial.
- COELLO, C. (2017): «Estudio genético confirma que la población ecuatoriana es trihíbrida», *Redacción médica*, 30-VIII. En <https://goo.gl/jCd7x2>
- CONSEJO NACIONAL ELECTORAL. <http://www.cne.gob.ec> (Anteriormente Tribunal Supremo Electoral. En <http://www.tse.gov.ec>)
- CORES, N. (2017/11/10): Arcimboldo y las flores: la primavera se adelanta en el Bellas Artes de Bilbao. *20 Minutos*. En <https://www.20minutos.es/noticia/3183044/0/giuseppe-arcimboldo-exposicion/>
- CORTAZAR, A. (s.f.): «Como reconocemos los fenómenos folclóricos». En <https://www.folkloretradiciones.com.ar/folklorecientifico/documentos/COMO%20RECONOCEMOS%20LOS%20FENOMENOS%20FOLKLORICOS.pdf>
- CHUJI GUALINGA, M. (2008): “Diez conceptos básicos sobre plurinacionalidad e interculturalidad”, en: <http://www.llacta.org>
- DÁVALOS, P. (2005): Movimiento Indígena Ecuatoriano: Bitácora de camino. *LabourAgain Publications*. En: <http://www.iisg.nl/labouragain/documents/davalos.pdf>
- DD.AA. (s.f.): *Historia de los pueblos negros de Ecuador*, en <http://abacus.bates.edu/~bframoli/pagina/ecuador/Recursos/id23.htm>
- DE LA TORRE, C. (2003): Movimientos étnicos y cultura política en Ecuador. *Iconos. Revista de Ciencias Sociales.*, 62–74. En <http://biblioteca.clacso.edu.ar/ar/libros/ecuador/flacco/iconos/ICONOS%5Cn15/ICONOS%5Cn15.pdf#page=62>
- Definición ABC (2015): En <https://www.definicionabc.com/general/indigena.php>
- Diario *La Hora* <http://www.lahora.com.ec>
- Diario *El Comercio* <http://www.elcomercio.com>. <http://www.elcomercio.com/opinion/editorial/migrantes-ecuador-tratadepersonas-migracion-extranjeros.html>
- Diario *El Norte*. En: <http://elnorte.com.ec/>
- Diario *El Telégrafo* (18/10/2015). "Sabías que en el Ecuador se hablan 14 lenguas ancestrales".
- Diario *El Universo* (21/11/2010): «¿Cómo nos identificamos y nos vemos los ecuatorianos?», en <https://www.eluniverso.com/2010/11/21/1/1447/como-nos-identificamos-nos-vemos-ecuatorianos.html>
- DNA TRIBES (2012): *DNA Tribes SNP Admixture Results by Populations*. En: <http://www.dnatribes.com/snp.html>
- FUERST, J. y KIRKEGAARD, E.O.W. (2016): *Admixture in the Americas: Regional and National Differences*, en https://www.researchgate.net/publication/298214364_Adixture_in_the_Americas_Regional_and_National_Differences
- GAD PROVINCIAL DE IMBABURA (2017): Página web oficial, <http://www.imbabura.gob.ec/>
- GALARZA, G. (2010). Del multiculturalismo al interculturalismo universitario ecuatoriano. *Revista Interuniversitaria de Formación del Profesorado*, 20(1), 163-178. En <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=27411310009>
- GUAMÁN, J. (2008): El liderazgo indígena. *Evangélicos en el Ecuador*. En: <http://ecuadorevangelico.wordpress.com>
- HIDALGO, V. (2000). *Cultura, multiculturalidad, interculturalidad y transculturalidad: Evolución de un término*. En <https://tallerdelaspalabrasblog.files.wordpress.com/2017/09/hidalgo-multiculturalidad-interculturalidad-y-transculturalidad.pdf#&cd=1&hl=es-419&ct=clnk&gl=ec>
- HIGUERA, É., & CASTILLO, N. (2015). *La interculturalidad como desafío para la educación ecuatoriana*. En https://dspace.ups.edu.ec/bitstream/123456789/13971/1/soph_n18_Higuera_Castillo.pdf
- HOMBURGER et al. (2015): *Genomic Insights into the Ancestry and Demographic History of South America*. En <https://journals.plos.org/plosgenetics/article?id=10.1371/journal.pgen.1005602>
- HURTADO, E.(2002): Una participación en busca de actores: Otavalo 2000-2002. Ponencia, conferencia de LASA, Quito. En: www.ecuatorianistas.org/encuentro/2002/ponencias/hurtado.pdf
- IBARRA, H. (2003): “Neoindigenismo e indianismo”, en *Llacta*: <http://www.llacta.org/notic/030615b.htm>
- (2013): «Anotaciones sobre las diferencias étnicas y el mestizaje en Ecuador y Perú (1950-1970)», *Ecuador Debate*, Quito: CAAP, (no. 88, abril 2013): pp. 31-50, en <http://hdl.handle.net/10469/5404>
- INSTITUTO NACIONAL DE ESTADÍSTICA Y CENSOS (s.f): *Catálogo de estadísticas y servicios*. En www.inec.gob.ec y www.ecuadorencifras.com.
- *Resultados del Censo 2010 de población y vivienda en el Ecuador. Fascículo Provincial Imbabura*. En www.inec.gob.ec y www.ecuadorencifras.com.
- JUNCOSA, J. E. y VENTURA, M. (1997): «Etnografías mínimas del Ecuador: tsachila, cachis, cholo, cofán, awá-coaiquer.» En http://digitalrepository.unm.edu/abya_yala/385
- KOWII MALDONADO, A. (2011). *Interculturalidad y diversidad*. Quito: Corporación Editora Nacional. En <https://ebookcentral.proquest.com>
- LOZANO, R. (2014): <https://goo.gl/JP5q18>
- MARTINEZ, A. (2018): Mestizos de Ecuador tienen más genes indígenas, según investigación de la UTE. *Metro Ecuador*. En <https://www.metroecuador.com.ec/ec/estilo-vida/2018/03/09/mestizos-de-ecuador-tienen-mas-genes-indigenas-segun-investigacion-de-la-ute.html>
- MUENALA, G. (2018): Mashi & Mishu con Auki Tituaña, entrevista en Munay TV. En: <https://goo.gl/hsyRNk>
- MUNICIPIO DE COTACACHI (s.f.): <http://www.cotacachi.gob.ec>
- Nacionalidades y Pueblos Indígenas y políticas interculturales en Ecuador* (2004). Quito. En http://UNICEF/ecu/2004_8764/Avilés.
- NICOLALDE, G. (2012): *Étnias del Ecuador*. En <http://utegabriela.blogspot.com/2012/11/region-sierra.html>
- ORDÓÑEZ, A. (2001): *El futuro en la tradición. La identidad Afro desde el Consejo Regional de Palenques. Informe final del concurso: Culturas e identidades en América Latina y el Caribe*. Programa Regional de Becas CLACSO, 2001. En: <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/becas/2000/ordonez.pdf>
- PACHAKUTIK (s.f.): *Movimiento de Unidad Plurinacional Pachakutik Nuevo País. Principios ideológicos, programáticos y políticos*. En: <https://goo.gl/BLN8YB>
- RESINA DE FUENTE, J. (2012). Estado, Plurinacionalidad y Pueblos Indígenas en el Ecuador Contemporáneo. *Revista Pueblos y Fronteras Digital*, 7(14), 238-268. En <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=90624500010>
- ROMERO, E. (2014): «El concepto de la industria cultural de Theodor Adorno», En <https://goo.gl/xjNmke>
- SÁNCHEZ, J. A. (2008). La categoría de «afroecuatoriano» y los rasgos de autoidentificación étnica en censos y encuestas de Ecuador. *Revista Latinoamericana de Población*, 2(3), 89-104. <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=323827367006>
- VERGARA, M.B. (2014): Curiosidades de la historia del Ecuador, en: <https://goo.gl/YJdbN6>



ALBERT, 56, BLANCO, IBARRA

Los autores

Albert ARNAVAT *Daniela BALANZÁTEGUI*

Docente titular de la Universidad Técnica del Norte. Doctor en historia por la Universitat de Barcelona, ha sido profesor en la Universitat Rovira i Virgili (Cataluña). Sus líneas de investigación abarcan las relaciones de la imagen y la historia, la publicidad, la comunicación visual, el diseño gráfico y la arquitectura. Ha formado parte de equipos interdisciplinarios de investigación de universidades europeas y americanas y ha sido investigador del Proyecto Prometeo de la SENESCYT. Director de ARNAVAT | ASESORES DE COMUNICACIÓN. Ha escrito y publicado más de 50 libros, artículos y ponencias y ha diseñado campañas, marcas y carteles para empresas e instituciones.

Doctorada y Master en Arqueología por la Universidad Simon Fraser, Canadá. Su investigación se enfoca en el pasado afroecuatoriano, a partir de proyectos de colaboración comunitaria. Estudia la construcción de las identidades de la Diáspora Africana en el contexto Andino a partir de la comprensión de las estructuras raciales y de género desde una perspectiva multiescalar, desde la historia, la antropología y la arqueología. Fue docente en la Pontificia Universidad Católica del Ecuador y perteneció al grupo de Propiedad Intelectual y Patrimonio, que comparte la experiencia del trabajo colaborativo e indigenista para la protección del patrimonio cultural a nivel global.

Killkakuna

Raúl Clemente CEVALLOS

Antropólogo y lingüista nacido en Cotacachi. Realizó estudios de Empresas Turísticas en la PUCE, Lingüística Andina y Educación Bilingüe en la Universidad de Cuenca, Antropología en la Universidad Politécnica Salesiana, Política en el Instituto de Ciencias Políticas en Moscú-Rusia y la Maestría en Ciencias Sociales en la FLACSO-Costa Rica. Maestro Insigne del Ecuador por el Ministerio de Educación. Ha publicado libros de Historia, Antropología, Lingüística y Educación en Ecuador, Bolivia y México. Ha ejercido de profesor e Investigador de las Universidades de Cuenca, PUCE, Politécnica Salesiana, y actualmente es titular de la Universidad Técnica del Norte.

José ECHEVERRÍA

Arqueólogo y profesor en instituciones y universidades, ha publicado 12 libros y más de 70 artículos sobre Arqueología, Antropología y Educación. Ha trabajado para el Instituto Nacional de Patrimonio Cultural de Ecuador y el Instituto Metropolitano de Patrimonio de Quito. Doctorado en Educación, Master en Antropología y Arqueología y Licenciado en Historia y Geografía. Participó en el Simposio «*El Gran Camino Inka: Construyendo un Imperio*», del Smithsonian Institution de Washington D.C., y participante en el International Visitor Leadership Program de USA. Actualmente es investigador en el Instituto de Altos Estudios de la Universidad Técnica del Norte.

Rickard LALANDER

Sociólogo y politólogo. Docente-investigador en la Universidad de Södertörn, Suecia. Doctor en estudios latinoamericanos y estudios políticos y económicos, por la Universidad de Helsinki, Finlandia. Fue investigador asociado de la Universidad Andina Simón Bolívar de Quito, y ha publicado sobre democracia, desarrollo, ambiente, identidad y interculturalidad en los países andinos y el movimiento indígena ecuatoriano. Entre sus libros y artículos se destacan *Retorno de los Runakuna. Cotacachi y Otavalo* (2010) y *Conocimientos ancestrales y procesos de desarrollo. Nacionalidades indígenas del Ecuador* (2017), entre otros. Sus publicaciones se pueden leer y bajar en Academia.edu.

Ana María MORALES

Antropóloga ecuatoriana. Estudiante del Doctorado de Antropología Social de la Universidad Nacional de San Martín, Argentina. Licenciada en Artes Liberales con especialidad en Antropología por la Universidad San Francisco de Quito, Ecuador. Sus líneas de investigación y publicaciones se han enfocado principalmente en los estudios de género y las construcciones sociales de la raza y las étnias. Forma parte de la *Revista Amazonas*, especializada en cuestiones de raza, género y clase ha publicado en *Revista Patrimonio Cultural Inmaterial*, entre otras. Integrante del proyecto de colaboración arqueológica y antropológica en el Territorio Ancestral Afroecuatoriano del Valle Chota-Mira.

Miguel Ángel POSSO

PhD en Turismo, interculturalidad y sostenibilidad y Master en Desarrollo Integral de Destinos Turísticos. Profesor de postgrado en la PUCE, UTPL, PUCESI, UTN, UCA, PUCESE, ESPE, y UPGC (España). Director de la SENESCYT de la Zonas 1 y 2; Director de Investigación de la PUCESI y la FECYT de la UTN; y Editor de revistas indexadas; Gerente del Proyecto Cultural y Turístico Fábrica Imbabura; Actualmente es Director de Investigaciones de la UTN. Obtuvo dos veces la condecoración «Ecuador Ecuatoriano», concedido por el Ministerio de Educación. Tiene publicado 15 artículos científicos y 20 textos en las áreas social, educativa, cultural y turística.

Glenda ROSERO

Artista plástica, pedagoga musical y madre. Nace en Guayaquil (1981) y reside en Quito desde el 2004. Licenciada en Artes Plásticas (Mención Escultura-Cerámica) y Master en Estudios del Arte en la Universidad Central del Ecuador. Premiada en la Bienal de Escultura en Ibarra (2010) y en el Festival de Artes al Aire Libre de Guayaquil (2008). Dicta clases en la Facultad de Artes de la UCE, ha participado como ponente en congresos internacionales de educación artística y ha formado parte de exposiciones colectivas. Su lenguaje artístico explora la relación entre el texto y la imagen, y la relación de los objetos con la individualidad.

Ruth RUIZ

Nacida en Quito (1977) es Ingeniera en Diseño Gráfico y Comunicación Visual y Master en Estudios en el Arte en la Universidad Central del Ecuador. Trabajó en Diseño Editorial, Fotografía e ilustración infantil, en donde desarrolló su experticia en el ámbito académico. Exploró las artes y llegó a la Docencia universitaria, que le da la oportunidad de expresarse personalmente. Se especializó en la fotografía, en ilustrar y en algunas áreas del Diseño Gráfico. Se define como una mujer muy despierta y que siempre se está transformando a la que le gusta imaginar, soñar y salirse de lo que ya ha sido impuesto, y conjugar todo esto con la creatividad, la magia y la sensibilidad.

Jorge TORRES

Nacido en Ibarra (Imbabura) en 1983. Magister en Sociología Política de la Universidad Central del Ecuador, Licenciado de Sociología de la Pontificia Universidad Católica del Ecuador. Docente de sociología y ciencias políticas y coordinador de la carrera de Gestión y Desarrollo Social y de la Universidad Técnica del Norte. Trabajó en 2010 y 2011 en la Secretaría Nacional de Planificación y Desarrollo en el área de Participación Ciudadana y Control Social. Escribe principalmente sobre temas relacionados con la heteronomía política, pensamiento cultural de las élites, y desarrollo social. Ha publicado en *Ecos de la Academia*, de la UTN y en revistas de la PUCE.



MARÍA VICTORIA, 21, MESTIZA, IBARRA



¡Muchas Gracias!

¡Yupaychanchik!

Agradecimientos

Shunkumanta

Los autores de este libro queremos agradecer el apoyo incondicional y las facilidades para realizar este proyecto de investigación, cuyo resultado final es el libro que tienen en las manos, recibido de diversas personas, empresas e instituciones. En especial al equipo directivo de la Universidad Técnica del Norte, encabezado por su rector PhD. Marcelo Cevallos Vallejos, la vicerectora académica PhD. Teresa Sánchez Manosalvas, y el vicerector administrativo Dr. Miguel Naranjo Toro, así como al Centro Universitario de Investigaciones Científicas y Tecnológicas, y el Decano de la Facultad de Educación, Ciencia y Tecnología, Msc. Raimundo López, y por haber confiado en nosotros y nuestro proyecto desde el primer momento.

A la Editorial Universidad Técnica del Norte, por haber materializado este libro y a los compañeros docentes y personal laboral de la casona universitaria, por su calidez humana. A los diversos y excelentes fotógrafos, profesionales, aficionados y a los alumnos que han ilustrado inmejorablemente este libro. Y, naturalmente, a todos los ciudadanos de las comunidades, pueblos y ciudades de Imbabura que se han prestado desinteresadamente a dejarse fotografiar para ilustrar este libro.

¡Muchas gracias a todos!

Kay Kamu killkashkakuna, may sumaktami yupaychanchik kay kipapakchiruray taripanata amuklla yanapashkamanta; kay kamukmi kikimpak makikunapi tukuy yanakunapak rurashkata churanchikmi.

Kallarinkapakmi, pushak Universidad Tecnica del Norte hatun yachana wasimanta, Mashí Marcelo Cevallos Vallejos pushaktami yupaychanchik. Shinallatak, katik pushaktami yupaychanchikka, mama Teresa Sánchez Manosalvas mashikta. Ashtawampash, shuk katik pushaktami may sumaktami yupaychanchikka, tayta Miguel Naranjo Toro, mashitapash. Shinallatak, may sumaktami yupaychanchikka, mashi Miguel Ángel Posso, CUICYT uku taripanata pushak. Mashí Raymundo López ñukanchikta tukuy pachapi huyaylla allichishkamanta.

Universidad Técnica del Norte kamurantikillkamun, kay sumak yuyaykunata sinchiyachishkamanta; shinallatak, kay kamuta wacharishkamanta; ashtawampash tukuy mashikunaman: yachachikunata, llamkaykunata, wayllashkakunata, hatun yachaykunata, mushuk yachaykunata, ashtawankka, yachakukkunata, paykuna may sumakta llamkashkunamanta. Shinallatak, Imbabura markamanta runakunata, ayllu llakta tukuy runakunatapash, kay kamupak yanapashkamanta.

¡Tukuy mashikunata yupaychanchik!



YARIK, 10, INDÍGENA, ATUNTAQUI

JAYLI, 8, INDÍGENA, ATUNTAQUI

Créditos

Churakkuna

Edita

Editorial Universidad Técnica del Norte

Av. 17 de Julio, 5-21. IBARRA - ECUADOR
Tel. +593 (6) 2997800 / www.utn.edu.ec

Proyecto y dirección

PhD. Albert Arnavat

Docente investigador en la Universidad Técnica del Norte

Presentación

PhD. Marcelo Cevallos

Rector de la Universidad Técnica del Norte

Prólogo

PhD. Michael Uzendoski, FLACSO Ecuador

Autores

PhD. Albert Arnavat, Msc. Raul Clemente Cevallos, Msc. José Echeverría-Almeida, PhD. Miguel Posso, Msc. Ruth Ruiz y Msc. Jorge Torres

Docentes de la Universidad Técnica del Norte

PhD. Daniela Balanzátegui

Simon Fraser University, Canadá

PhD. Rickard Lalander

Docente de la Universidad de Helsinki

Msc. Glenda Rosero

Docente de la Universidad Central del Ecuador

Lic. Ana M. Morales

Doctorando de la Univ. N. San Martín, Argentina

Fotografías

Alexander Almeida, Jean Marcos Álvarez, Albert Arnavat, Atipak Photography-John Bautista, Santiago Bucheli, Christian Cáceres, Bladimir Herre-ría, Jonathan Josué Terreros Monteros, Leonardo F. Picuassi, Carlos David Rodríguez, Ruth Ruiz, Luis Sánchez, David Vacas, Tony Yamberla, **y los estudiantes de Publicidad V:** Pedro Alexander Alquedán, José Luis Buitrón, Diana Maribel Cachiguango, Silvana Carolina Cuasapaz, Jimmy Javier Escobar, Alexandra Ruby Guamán, Jhilson Fernando Isuasti, Omar Alejandro Ipiales, Byron Xavier Lima, Frederman Samir Luna, Verónica Alexandra Martínez, Joselyn Daniela Meneses, Jessica Elizabeth Mesa, Nathaly Elizabeth Navarrete, Ángela Michael Pérez, Roney Javier Pilataxi, Fausto Marcelo Quilca, Claudio Geovanny Ruiz, Victor Hugo Sánchez, María Isabel Tobar, Wilmer Leonardo Vaca, Stiven Vladimir Vallejo, Inti Pacari Vasquez. **Diseño e Imagen de Marcas, 3º:** Sebastián Almeida, Edwin Benalcazar, Ronald Ca-cuango, Kimberly Calvache, Carlos Carlosama, David Israel Carrera, Cinthya Carvajal, Jessica Chasiguano, Omar Flores, Jampier Flores, Byron Raúl Hernández, James Brian Huertas, Vianca Daniela Lema, Marlon López, Wendy Maygua, Luis Mora, Dayanara Nicolalde, Jimmy Oviedo, Edwin Pinanjota, Diana Puerres, Stefany Pujota, Carolina Quilumba, Richard Tabi, José Terán, Cristina Tulcanaza. **Publicidad VI:** Jeyson Ramiro Bolaños, Jefferson Arnoldo Buitrón, Erick Santiago Cha-

chalo, Darwin Patricio Chasi, Enrique Sebastián Delgado, Byron Andrés Guaña, Jessica Alexandra Hernández, Luis Guillermo Quilumbaquin, Kevin Andrés Vaca. **Artes, V:** Steveen Guamán. **Diseño Gráfico, IV:** Edwin Tituaña, Cristian Saavedra, Esteban Pineda, Andres Chachalo, Analia Arcos, Cristian Cusin, Diego Aguas, Joseph Rodriguez, Samuel Pihuave, y James Andrango. **Diseño Gráfico, VIII:** Steven Pallascos y Daniel Anrango.

Selección fotográfica

PhD. Albert Arnavat

Traducción al Kichwa

Msc. Raúl Cevallos

Revisor académico interno

Dr. Juan Carlos García

CUICYT-Universidad Técnica del Norte

Revisores académicos externos

PhD. Montserrat Corretger Sáez

PhD. Xavier Ferré Trill

Profesores de la Universitat Rovira i Virgili. Catalunya, Europa

Dirección de Arte y diagramación

PhD. Albert Arnavat

Diseño de Infografías

Msc. Ruth Ruiz y Gandhi Ruiz

Coordinación comunicacional

Mgs. Claudia Ruiz

Universidad Técnica del Norte

Asesor matemático estadístico

Mgs. Ramiro Carrascal

Universidad Técnica del Norte

Asistentes de diagramación y edición digital fotográfica

Jazzi Guerra, Saya Males y Joselyn Falcón

Revisión de estilo

Msc. Sandra Guevara Betancourt

Universidad Técnica del Norte

© de los textos y fotografías:
sus respectivos autores, 2018

© de esta edición:

Editorial Universidad Técnica del Norte, 2018

1ª edición, digital: diciembre de 2018

ISBN: 978-9942-784-33-9

Prohibida la reproducción total o parcial de esta obra sin la previa autorización escrita de la Editorial Universidad Técnica del Norte.

Este libro es el resultado del Proyecto de Investigación del CUICYT «Imbabura Étnica», dirigido por el PhD. Albert Arnavat, docente investigador titular de la Facultad de Educación, Ciencia y Tecnología, entre julio de 2017 y noviembre de 2018, financiado por la Universidad Técnica del Norte.

**Este libro, *Imbabura Étnica*, compuesto con tipografías
Garamond, Trattarello, Helvetica y Eurostyle
con el programa Adobe InDesign CC
en un iMac de 27 pulgadas,
editado por la **Editorial Universidad Técnica del Norte**,
se acabó de editar en Ibarra, Ecuador,
el 21 de diciembre de 2018.**





IBARRA - ECUADOR



ISBN: 978-9942-784-33-9



9 789942 784339