

LOS RITUALES DE LA COTIDIANIDAD

*"Cuando me preguntan por mi nacionalidad
O identidad étnica no puedo responder con
una palabra, pues mi identidad posee repertorios múltiples.
Soy mexicano pero también soy chicano y latinoamericano.
En la frontera me dicen chilango o mexiquillo,
En la
capital pocho o norteño y en Europa sudaca.
Los anglosajones me llaman hispanic. Y los alemanes me han
confundido más de una vez con los turcos o italianos".*

Lucila Lema Otavalo

Introducción

Las migraciones e intercambios culturales sean forzadas o espontáneas se han dado desde civilizaciones ancestrales, pero solo en la época de la modernidad se ha dado una gran explosión de la movilidad social y de una creciente desterritorialización de las culturas. Pero la modernidad, época de la desvalorización de lo sagrado y lo mágico, edad de la "libertad" del yo, del hombre de la razón, es el espacio del control, de la coerción, de la represión de lo distinto, de lo heterogéneo, del "Otro".

La modernidad excluye todo lo que no encuadre dentro de su racionalidad, están negados los sueños, los misterios, la naturaleza, inclusive las culturas. Las oposiciones global/local, moderno/tradicional, sagrado/secular, culto/popular, son oposiciones no válidas ni complementarias, son tiempos y espacios que deben ser uniformizados, bajo el eje de la cultura occidental dominante.

Sin embargo, muchas son las culturas que han trascendido estas oposiciones y se han globalizado, dando lugar al complejo de las culturas transnacionales, que paradójicamente han traído al mundo urbano, por definición escenario de la modernidad, las diferencias, lo heterogéneo, la diversidad cultural.

Los Quichua-Otavalo por su herencia de comerciantes, artistas y artesanos, más que otros pueblos y nacionalidades indígenas están dentro de esta tendencia, son migrantes constantes, tanto dentro del territorio ecuatoriano como en el mundo entero, lo que sin duda ha provocado cambios, intercambios y resignificaciones culturales. ¿En qué forma? Éstas aparecen diversas, pero donde más se vislumbran estos cambios es en la cotidianidad, en su modo de

vida más próxima, por ello enfocaremos este tema desde dos conceptos que se refieren a lo cotidiano, como el de "habitus" para analizar los cambios sociales y el de los "dones u obligaciones" para los cambios económicos. Creo que este acercamiento compete a muchos, ya que casi todos estamos involucrados dentro de esta corriente homogeneizante: la modernidad nos arrastra consciente o inconscientemente, no pensamos ni sentimos, solo actuamos porque "así es" o "así debe ser" la vida. Aunque las costumbres de la cultura matriz, sus valores, hábitos, u obligaciones también las vivimos y pocas veces las pensamos, lo que se pretende es poder ver cómo funcionan estas dos fuentes de aprendizaje y cómo se viven estas dos formas de "habitus".

Sobre la mirada antropológica

Dentro del gran tejido de relaciones culturales multidimensionales y multiespaciales complejas y dinámicas, que se visibilizaban en las puertas de la modernidad, la antropología clásica como ciencia que estudia la cultura se había restringido al estudio de los espacios locales, campesinos o comunitarios. Espacios en los que tradicionalmente se encontraban los grupos étnicos y culturas distintas de la sociedad hegemónica. Con el fenómeno de la migración a gran escala, los intercambios culturales se agudizaron y empezaron los primeros cambios identitarios en los grupos migrantes. Así, las migraciones pasaron a ser objeto de preocupación y estudio de la sociología, la economía y la antropología, que se enfrascaron en el análisis de cambios que "sufrían" los migrantes y su "contaminación", que probablemente les haría desaparecer como culturas.

Este fenómeno era llamado "alienación" y era medido por la "pureza" del quichua, aymara u otro idioma. Entonces, se opuso también el espacio de cada uno (mestizo-indio) como "irreconciliables"; el campo, el mundo de la cultura indígena, era lo puro, lo bueno, y la ciudad lo contaminado, lo malo.

Si bien es cierto que la antropología clásica estudió este tipo de cambios, no los tomó muy en serio, no estudió los espacios en que se daban estas modificaciones. La ciudad, lo urbano como nuevo hábitat de los indios por ejemplo fue olvidado. Aún para los antropólogos la ciudad era entorno de lo "blanco" o lo mestizo, se pensó que todo aquel que la pisaba, que se adentraba en ella, se desindianizaba, perdía irremisiblemente su cultura.

En los años 20, la escuela antropológica de Chicago permaneció también casi indiferente al análisis de la ciudad como núcleo de nuevas confluencias culturales. Es recién en las tres últimas décadas que lo urbano, lo nacional, lo mundial, interesan como espacios que aglutinan a culturas diferentes, lugar de alianzas y contradicciones. Para entonces las ciudades no eran ya centros uniformes de las clases altas, se empezó a ser testigo de las ciudades multiculturales, espacios no solo de "alienación" como dirían algunos antropólogos clásicos, sino como espacios de modificados física y espiritual por los migrantes. Ciudades como Lima, La Paz, Sao Palo, Caracas, New York, eran ciudades de mosaicos culturales. Hoy su imagen no solo refleja la

desigualdad, porque la conglomeración ha reflatado mucho más la dominación y exclusión, sino que son sociedades múltiples. Bajo este nuevo paisaje se inició el estudio de las migraciones y su cambios culturales.

En el caso de Nueva York, Holanda, Colombia, Cataluña, por ejemplo, los comerciantes, músicos y artesanos Quichua-Otavalos, han cambiado el aspecto, los colores, las danzas, las notas occidentales, apropiándose de sus mismos elementos tecnológicos. Tanto en la música, la tecnología industrial e incluso en la lengua. Es decir, no sólo han aprendido el inglés, el francés, el manejo de la tecnología y el manejo del capital, sino que también han aportado mucho a la cultura de los países que ha estado.

Sin embargo, las estrategias de aproximación a estas nuevas realidades multiculturales por parte de los antropólogos inhibieron durante mucho tiempo la construcción de una antropología urbana, que permita un significado en conjunto sobre lo que era la vida en la ciudad. Se ha practicado "menos una antropología de la ciudad, que una antropología en la ciudad.....la ciudad es por tanto, más el lugar de investigación que su objeto" (Durham 1986:13).

Las ciudades grandes que reciben migrantes dan y reciben física y espiritualmente otros valores, por ello hoy en día las ciudades no solo deben ser vistas como puntos políticos, administrativos, turísticos, etc., sino como conglomerados de diferencias, como espacios "multi".

Dentro de esta perspectiva de enfoque está la antropología urbana moderna, que estudia el conjunto de elementos que implican las migraciones. El antropólogo peruano Teófilo Altamirano, quien estudia los casos de migraciones indígenas en los Andes, especialmente en Perú, Bolivia y Ecuador, ha aportado mucho al desarrollo del tema. Según este autor, elementos culturales como: la lengua, la religiosidad, los sistemas de cargos, las festividades, las formas de autoridad, entre otros, se reconstituyen en las ciudades. Sostiene, asimismo, que son hábitos o costumbres que junto con la apropiación de elementos culturales occidentales serían estrategias de sobrevivencia de los migrantes en un espacio desconocido que no se sabe cómo funciona.

Esta estrategia, dice, la adoptan especialmente en los ámbitos públicos como: el trabajo, la escuela, las instituciones públicas o los medios de comunicación; dentro de un mundo en que ser de cultura diferente significa menosprecio. La combinación de elementos culturales propios y ajenos, en sociedades con grandes "fronteras étnicas" propiciarían, según este autor, una mayor creatividad y mayor mercantilidad de los productos culturales. Es decir, que le permite al migrante escoger y acoger nuevos elementos culturales para utilizarlos según sus necesidades y conveniencias de sobrevivir.

Altamirano ve la cultura como una dinámica que cambia constantemente, no como "museos vivientes", no opone irreconciliablemente lo tradicional con lo moderno. Para él la cultura popular, donde está la cultura quichua, quechua o aymará migrante, son parte de la cultura popular que es patrimonio cultural

urbano. Patrimonio que, pese a la desvalorización, también está en las formas de conocimiento, en la religión, en la lengua, en los gustos, es decir, todos los aspectos de la vida cotidiana del indio urbano. "En los últimos años las ciudades han sido escenarios de encuentros y desencuentros culturales, estos últimos han sido producidos por las desigualdades sociales, económicas y la falta de tolerancia a los otros, es decir, a los foráneos o extraños a la cultura urbana matriz", (Altamirano 1999).

Esta nueva perspectiva de análisis de Altamirano, dentro de la antropología urbana moderna es muy importante porque ha logrado estudiar la movilidad social no solo como cambios o traslados físicos sino también como cambios de pensamiento y sentimientos. Nos ha ayudado a entender la cultura como un patrimonio viviente, altamente resignificante, y cómo elementos como la lengua son determinantes en las formas de vida del indio en ciudades como Lima, La Paz y Quito. Así por ejemplo, en estos barrios jóvenes o populares que están en los alrededores de las urbes, el idioma permite no solo la transmisión de ideas, valores entre los miembros de un grupo étnico, sino a que es través de él que trasciende la oralidad, es decir, no solo es un elemento de sobrevivencia física, sea individual y colectiva, es también un elemento de vida.

Parece entonces que Altamirano basa esta trascendencia de elementos culturales comunitarios a la ciudad, solo como una necesidad de sobrevivencia física y olvida el aspecto del sentimiento, del goce, de la subjetividad, del querer vivir estas nuevas "opciones" de vida, que no debilita el sentimiento de pertenencia de los migrantes. Si bien es cierto que la realidad de las migraciones Aymaras o Quechuas es diferente al caso de los Quichua-Otavalo, porque obedece a otras realidades, en el caso de las migraciones Aymaras y Quechuas se deberían tomar en cuenta estos aspectos. Si casi generalmente las migraciones -se dice- son causadas por la pobreza y la marginalidad del campo, quisiera remarcar -también sin generalizar- que la constante movilidad de muchos de los migrantes Quichua-Otavalo, obedecen más bien a la búsqueda de nuevos mercados para sus productos, y a su espíritu aventurero de conocer otras culturas. Es un pueblo que se ha apropiado de los elementos de todo el mundo para crear y recrear su identidad propia y dotarle de nuevos significados.

Además, creo que los traslados o la reconstitución de elementos culturales en las ciudades no tienen solo el camino de la adaptación o combinación. Estas adaptaciones son resignificadas, nunca un elemento cultural apropiado tiene la misma forma y fondo que tuvo para la otra cultura. Por ejemplo, un quichua-Puruhá que ya no viste su vestimenta tradicional, tendrá en su nuevo traje los colores y formas del que dejó; en el caso de hablar el español éste tiene su acento, su estructura y hasta palabras quichuas.

En el caso de los Quichua-Otavalo, los hombres de jean y reebok, mantienen el pelo y varias veces el pantalón blanco, que les hace identificarse. Lo que quiero decir con esto es que tal adaptación no solo puede estar en base de la necesidad de sobrevivencia física y económica como parece ser la tendencia

del estudio de Altamirano, ni las resignificaciones van de un solo lado, tiene varias formas, no todas o la mayoría de reconstitución cultural, como deja ver Altamirano son positivas. Entonces, cabe decir también que no se niega que hay también en culturas fuertes, como se ha calificado a la Quichua-Otavalo, problemas de pérdida de identidad, especialmente en los jóvenes. Los significados y significantes no son los mismos, las identidades son diversas dentro de las diversidades.

Donde más se evidencia este complejo de adaptaciones y creaciones, estas diversas formas y caminos de vivir la cultura es en los espacios "ajenos" como Quito y donde realmente se vive y no se analiza es en la cotidianidad, ahí las costumbres y los hábitos nos hacen actuar sin pensar mucho, los sentimientos y los vivimos.

Los habitus de la Cotidianidad

"En la imagen el cuerpo pierde su realidad corpórea; en el rito, el cuerpo encarna"

La cotidianidad, sus ritos, mitos, sueños, sentimientos, la mayoría de las veces ha sido olvidada en los análisis de las ciencias sociales, los teóricos de las corrientes positivistas, funcionalistas, estructuralistas y marxistas se han ocupado más de lo macro. Lo micro ha sido "olvidado", inclusive desvalorizando los conocimientos locales que han sido considerados no "válidos" por ser no "científicos". Esta ha sido una de las grandes trabas teóricas, que ha mantenido el paradigma del conocimiento "científico" racional, precisamente porque se ha olvidado de la vida, de la experiencia cotidiana, no se ha puesto la mirada en la cotidianidad.

Sin embargo, autores como Nietzsche, Durkheim, Bourdieu, Foucault, entre otros, han intentado acercarse al estudio de lo cotidiano y conciliar la ciencia y la vida. Para este trabajo específico quiero introducir la noción de "*habitus*" del filósofo francés Pierre Bourdieu, que nos ayudará a ver algunos aspectos de la vida de los migrantes, especialmente Quichua-Otavalos en Quito. El "*habitus*" según Bourdieu, es la capacidad infinita de engendrar en total libertad (controlada) productos, pensamientos, percepciones, expresiones, acciones, que tienen siempre como límites las condiciones de su producción histórica y socialmente situadas, la libertad condicionada y condicional que asegura está tan alejada de una creación de imprevisible novedad como de una simple reproducción mecánica de los condicionamientos iniciales (Bourdieu, 1999:96); entonces se lo podría definir como un sistema de valores y contra-valores por el cual inconscientemente se desenvuelven los hombres. En cierto sentido éstos pueden ser "buenos" como las costumbres o valores culturales, o "malos" como la coima, la corrupción, el maltrato a la mujer, la violencia social etc. El "*habitus*" puede ser también un conjunto de predeterminaciones que funcionan con sistemas, categorías, percepciones, pensamientos y acciones predeterminadas. En el caso de la relación hombre-mujer, el dominio de lo masculino sobre lo femenino es visto como una actitud natural o normal, esto es, un *habitus*.

El *habitus* puede también ser individual o colectivo, dominado a través de los medios de comunicación, instituciones como la iglesia, el Estado, o los organismos de "orden social" que imponen un *habitus*. Un elemento importante en este juego de valores y contra-valores es el del discurso, en este caso, el lenguaje y las relaciones de poder micro y macro. El papel del poder va - como dice Foucault- más allá de crear *habitus*, está también en crear placer de obedecer o aceptación de la dominación. Para este caso, es también importante aclarar que son principios generadores de prácticas distintas y distintivas- lo que come el obrero y sobre todo la forma de comerlo, el deporte que practica y su manera de practicarlo, sus opiniones políticas y su manera de expresarlo, difieren sistemáticamente de lo que consume o de las actividades correspondientes a un empresario (Bourdieu 1999:20); es decir son también sistemas clasificatorios y de diferenciación.

En el caso de los migrantes Quichua-Otavalo, que tienen gran sentido de pertenencia podría ser un *habitus* o valor cultural que sustenta y permite mantener su identidad pese a estar fuera de su tierra, como un hecho en construcción que se intensifica en relación al otro. Muchas veces se ha cuestionado la moderna identidad del Quichua-Otavalo por sus nuevas adquisiciones culturales en la música, la vestimenta, la lengua, y hasta por los cambios en las festividades como el *inti raimi*, donde se ve clara incorporación de elementos ajenos, así podría decirse que sus *habitus* culturales han cambiado, o que han adquirido *habitus* ajenos ¿entonces como explicar que es uno de los pueblos quichuas con más fuerte matriz cultural?, cuando ha sabido conservar, a pesar de su intensa relación con el mundo occidental, sus particularidades, sus *habitus*. Entonces habría que pensar que el concepto de *habitus*, adquiere formas dinámicas y cambiantes igual que la cultura.

Pero hasta qué punto esta noción puede ser un lazo que mantiene positivamente y casi idénticamente la cultura materna de los migrantes como parece afirmar Altamirano?

Considerando que en el proceso migracional, el migrante tiene ya un cúmulo de *habitus* propios de su cultura, adquiridos antes de salir, éste llevará a la ciudad todo su bagaje cultural. Por ejemplo, no con la desterritorialización los Otavalos han dejado de celebrar la "fiesta del sol", aunque esta celebración no es la misma, entonces aquí hay que tomar en cuenta un aspecto que Altamirano casi no menciona, las fiestas como ésta, adquieren otros elementos, escenarios, tiempos, es decir, hay creaciones y resignificaciones desde muchas vías. Imaginemos que la misma fiesta se celebra el día 24 de junio de cualquier año en Otavalo, en Quito, Colombia o en New York, y que los componentes, las personas, son las mismas, y que adquiere, a más del significado de ser una fiesta a la pachama de los Otavalos, muchas otras formas y fondos, ¿dejó por ello de ser una fiesta quichua?

Veamos, al acercarse las fechas del 23 de junio no solo en Otavalo sino en San Isidro, en la América, en Carcelén, en Cotacollao, (barrios de Quito), grupos de jóvenes y viejos preparan sus instrumentos para ir a bailar.

También las mujeres preparan granos y a veces chicha. Ya la semana del 24 de lejos vienen 2 ó 3 grupos de 4, 5 ó 6 danzantes que al entrar a una casa imitan voces de *ayas* (espíritus) para que la gente no los conozcan, esto tiene un carácter mágico religioso, de posesión de la energía y fuerza de la naturaleza y de sus dioses, si acaso incluso de riñas cuerpo a cuerpo. !Uuhaja! Uuhaja! Gritan varias veces, este es un grito de guerra, de fortaleza del poder transferido pero desprendible.

Así, las calles de cemento, los edificios, lo urbano son testigos del baile en círculo de *ayahumas*, militares, mujeres, payasos, chapas (policías), piratas, tortugas ninjas, hay raperos, rockeros, gringos, etc. Luego de unos cinco minutos viene el ritual de la comida y la bebida en que el dueño de casa con un balde de chicha se mete al círculo y le da al jefe del grupo (*ayahuma*) para que comparta con sus compañeros. En este momento vienen los chistes, las imitaciones, los cortejos, donde los secretos y situaciones personales que cada danzante ha vivido durante el año se convierten en públicos.

El momento final es la salida de los danzantes de la casa, aunque en la ciudad no pueden ir bailando por las calles, pero sí, a veces, disfrazados. *"Recuerdo que antes era más, ahora ya no, pero en barrios donde viven varios indígenas todavía se da en las épocas del san Juan"*.

Vale decir que ni los disfraces, instrumentos y cantos son los mismos, ni en el propio Otavalo menos aún en Quito, sin embargo, elementos como la chicha, el cuy, la danza y sobre todo el sentimiento, la creencia están presentes. Esta misma fiesta tendrá más de significado real otra dimensión y significación, cuando los migrantes internacionales otavaleños, alquilan un gran salón de espectáculos en Manhattan donde el ritual de *inti raimi* se transnacionalizará, buscará sentirse parte de una cultura, el de revivir su sentimiento de pertenencia, de encontrarse, conocerse, de solidarizarse entre todos los migrantes. Este es un *habitus* que debe ser cumplido, porque solo una vez en al año vuelve, y si no se puede regresar a la tierra natal de cualquier manera debe celebrárselo.

Vemos así que el *habitus* propio del espacio comunitario, local, rural, del *inti raimi*, como agradecimiento a la madre tierra por los frutos dados va adquiriendo otros significados como el de recuperar la cercanía, la territorialidad cultural y además evidenciar lo vivido en la ciudad, ello explica que de acuerdo con el acceso a los medios audiovisuales como la TV y el vídeo, cada año nuevos personajes salen a danzar el San Juan (*Inti Raimi*).

Así, el *inti raimi* será un lazo temporal y espacial no solo físico sino mágico, o lo que modernamente hablando sería lo virtual. Entonces el sentimiento de pertenencia será un *habitus* no tangible, pero de gran sostén de la cultura del Quichua-Otavalo.

Así mismo en el caso de la lengua, la forma de la organización comunal va más allá del territorio comunal. En el caso del Quichua-Otavalo, como otros pueblos, las redes de migrantes se establecen por el parentezco y por

proximidad comunal, a ello se debe que, por ejemplo, para cualquier problema, acontecimiento o reclamo en las oficinas públicas asisten siempre en grupos, porque así es su visión de solución, muchas veces no solo no entendida por los mestizos sino también burlada para quienes la individualidad se construye en sí mismo.

En su vestimenta o más bien dicho en su ser, tiene el hombre otavaleño algo que considera sagrado para su personalidad, el cabello, pero no como "normalmente" lo llevan los hombres en la ciudad. El *habitus* de tener el pelo largo, es eje de su personalidad, esto que para otras culturas es visto como un "mal *habitus*" o símbolo de feminidad, es para esta cultura, sinónimo de fortaleza, vitalidad y masculinidad; para la mujer es sinónimo de belleza, feminidad y fuerza. De ahí que un quichua Otavalo siempre dice al referirse a los cayambis, Puruháes u otros pueblos que no tienen cabello largo, como "muchus" o "puendos", que quiere decir amestizado, dominado o no auténtico.

Así, el significado de los *habitus* son dinámicos y cambiantes. Pero la cultura quichua-Otavalo también tiene lo que podría llamarse desde la racionalidad occidental, contra-valores, que para sí misma pueden ser un valor, como los roles asignados a la mujer, es decir, quien dice que lo que la mujer hace en la comunidad y la familia es malo, creo que el contra-valor o mal *habitus* es la inequidad, la violencia, estos sí son *habitus* que se deben ir dejando y cambiados por nuevos valores. El alcoholismo también ha trascendido a la ciudad, es un *habitus* que debemos repensar como cultura, diferenciando el alcohol como elemento ritual de reciprocidad e integración.

En este aspecto de estudio del *habitus* como parte de la cultura, se debe diferenciar del *habitus* individual, ya que éste puede no siempre ser de grupo como el hábito al aseo, a la mentira u otros, los *habitus* individuales residen en la singularidad de las trayectorias sociales a las que corresponden series de determinaciones cronológicamente ordenadas e irreductibles las unas de las otras, (Bourdieu 1999:104).

De las obligaciones y los dones

"En finados cada uno cocina lo que más le gustaba la muerto, primero se va donde los familiares y después al panteón para darles de comer, ahí se encuentra con familiares que viven lejos..."

El pueblo Quichua-Otavalo pese a que muchas veces ha sido visto como un pueblo que se ha banalizado y ha caído en la trampa del mercado capitalista, aún tiene -como veremos- otras formas de sistemas económicos, inclusive fuera de la comunidad. Estas son las formas de intercambio, reciprocidad y redistribución. Una de los estructuras mediante la cual funciona la economía es el sistema de las "obligaciones", que son formas de "devolver" un obsequio recibido en ocasiones como las construcciones de viviendas, los bautizos, las matrimonios, las difuntos, etc.

Mauss, Lévi-Strauss y el mismo Bourdieu ha estudiado este tema, queriendo descubrir si realmente este sistema de intercambios sería o no un simple "toma y daca", "obligación e interés", *habitus* idéntico al del sistema económico capitalista.

Según Lévi-Strauss, podría ser un sistema de prestaciones económicas entre las diversas secciones y subgrupos de que se componen las sociedades llamadas primitivas.....los fenómenos del cambio y del contrato en aquellas sociedades que no han estado desprovistas, como se ha pretendido, de mercados económicos, ya que, según nuestra opinión, el mercado es un fenómeno humano que se produce en todas las sociedades conocidas (Lévi-Strauss 1924:158)

La gran discusión ha estado en cómo considerar este hecho y cuán propio es este acto, es decir, ¿no se da y se reciben acaso en los matrimonios mestizos también obsequios?. Aquí, como dice Mauss, lo importante sería destacar que en las obligaciones, lo que se obsequia no son solo cosas materiales, porque justo en estos obsequios están implícitas una serie de significados invaluable, estos intercambios no son exclusivamente de cosas útiles, sino de gentilezas, festines, ritos, servicios militares, danzas, etc, es decir símbolos.

Y a pesar que parece inentendible este sistema de prestaciones y contraprestaciones que parecen voluntarios, como dice Mauss, en el fondo son obligaciones discontinuas, para mantener y reforzar las relaciones y alianzas familiares y la redistribución económica. Lévi-Strauss expresar que ésta sería una estructura de reciprocidad, en las que el obsequio remite a un contraobsequio. Dentro de esta economía simbólica es importante tomar en cuenta otros elementos como el intervalo de tiempo en el que se devuelve; según Mauss, el intervalo del tiempo en el se devuelve un obsequio le da el significado de "don u obligación", así como el contenido mágico simbólico implícito al Obsequio.

Situémonos en una situación matrimonial en la ciudad de Quito, donde los novios son Quichuas-Otavalos. En el que después del ritual del pedido y del matrimonio eclesiástico, se sientan en el corredor, parte pública de la casa, tras una mesa para recibir los obsequios de sus familiares. Se acercan uno tras otro a hacer el mismo ritual, son gente que también han recibido de parte de los padres, hermanos y parientes de los novios algún obsequio en determinado acontecimiento, sea en la comunidad o la ciudad.

El acto es igual en la ciudad, pero se van incorporando otros elementos como el ramo de flores para las solteras, la liga y elementos de la cultura occidental, esto tiene que ver también con los *habitus* de los novios. Hay muchos matrimonios entre indígenas de diferentes lugares donde se van imponiendo una cultura sobre otra, o entre indios y mestizos donde el acto es a veces incomprensiblemente diverso, a menos que haya la aceptación de uno por realizarlo a la manera del otro.

En el caso de los Quichua-Otavalo se ha perdido por ejemplo el *ñahui maiylai* (lavado de la cara) que se lo hace en los lugares sagrados de la comunidad. Pero los consejos de los padres, padrinos y mayores es un *habitus* que aún se mantiene, son una o dos horas de consejos a los novios antes del matrimonio, haciéndoles sentar juntos en algún lugar de la casa de la novia.

Tal vez es difícil entender que el sistema de "obligaciones" va más allá de la economía monetaria a la economía simbólica, y que ésta da continuidad a la cultura, en sus elementos de reciprocidad, de mantener la cohesión comunitaria y familiar. El hecho simbólico está en que el obsequio es una forma mágica simbólica de unión y ayuda en momentos trascendentes y en que solo la colectividad puede legitimar un acontecimiento, como el formar una familia o la construcción de una casa.

Pero este ritual tiene diferentes formas para los hombres y las mujeres. Es decir, depende de si el donante es mujer, hombre, joven, soltero, casado, ya que hay productos que son de hombres y otros solo de mujeres.

Es importante por otro lado puntualizar que dentro de la economía de mercado en que se desenvuelve con experiencia el Quichua-Otavaleño, por el comercio de artesanías, por el manejo de empresas textiles familiares incluso fuera del país, así como la oferta hasta de su imagen como "indio moderno" de progreso, que le hace ver como un ser totalmente alienado, sin *habitus* locales, no es tan así o no es generalizado.

El mismo *habitus* de comportarse ante los otros como igual en valor aunque no en el ser mismo, de ser "oportunist" y de que su misma imagen se haya comercializado le ha dado en todo lado el *habitus* de mantener su presencia, su imagen con orgullo. Este mismo espacio mundial le ha hecho mantenerse como tal, manejando, creando y recreando modas, músicas, estrategias no solo de economías de mercado sino de economía simbólica de distribución y redistribución, inclusive en comunidades como Peguche, en donde a pesar de las diferencias religiosas, este sistema de obligaciones está vigente.

En estos casos sea en el campo o la ciudad, por ejemplo, los hombres que obsequian trago, cerveza o chicha dan jugos comerciales como tampus o agua mineral, sin embargo de que físicamente los obsequios no son los habituales, el significado simbólico es el mismo que el de cualquier obligación. Podría decirse que en los últimos tiempos la ceremonia eclesiástica va tomando más fuerza, pero esto no quiere decir que no se dé el ritual de la entrega de los dones, en la medida que los migrantes siempre salen en cadenas o redes familiares, su socialización es fuerte y permite que esto se dé.

Algunas consideraciones finales

La identidad es algo que va más allá de la fachada, por ende la imagen del Quichua-Otavalo que es extremadamente moderna no excluye el sentimiento de pertenencia a su comunidad, el *habitus* de musicalizar su realidad, de

manejar jovialmente un lenguaje de doble sentido, de trasladar a las nuevas generaciones los mitos, cuentos y anécdotas que trascienden la comunidad a la ciudad y al exterior. No solo su habilidad para los negocios es lo que le ha dado el éxito sino lo que ha sabido hacer de su cultura.

Su mundo real y mundo posible son complicados, así como pensar en que el nuevo indio Quichua-Otavalo, es a veces híbrido, creador de modas, estilos nuevos; a veces tradicionales, recreando elementos y resignificándolos. Viviendo y declarando su indianidad, pero gritando que es un "ciudadano universal", migrante constante que va y viene, se revitaliza y vuelve. Es al parecer propietario de una identidad ancestral pero abierta a lo que venga, como dice mi padre, migrante también: "*Mishu causaitapash yachaspa, runa causaitapash yachashpami maipipas alli causaita usharinca cunan tiempopica*", que quiere decir: "solo sabiendo como es la forma de vida mestiza y la forma de vida indígena se podrá vivir bien en este tiempo".