

FACULTAD LATINOAMERICANA DE CIENCIAS SOCIALES SEDE ECUADOR
AREA DE ANTROPOLOGIA
PROGRAMA DE POSTGRADO EN ANTROPOLOGIA 1991-1993



Tesis presentada a la Sede Ecuador de la Facultad
Latinoamericana de Ciencias Sociales

por

JOSE ANTONIO FIGUEROA PEREZ

Como uno de los requisitos para la obtención del grado de
Maestro en Antropología

PROFESOR ASESOR: JOANNE RAPPAPORT

Julio, 1994

2. Comunidades Heteropéneas: conceptos incompatibles?

2.1. Antecedentes y devenir de la Ley de Comunas.

Una de las primeras disposiciones legales en el Ecuador, relacionada con la historia política indígena del período republicano, fue la supresión del tributo en 1857 por orden del Presidente Robles (cfr. Guerrero: 1990). Este fue, de hecho, un intento de garantizar la ciudadanización de todos los hombres pertenecientes a la República. Sin embargo, el lugar del tributo fue paulatinamente sustituido por otros mecanismos que garantizaban la sujeción compulsiva de la mano de obra indígena, tal y como ocurrió en el período de García Moreno, en la coyuntura de las construcciones de obras públicas, especialmente de caminos.

Como resultado de la revolución liberal se produjeron algunas medidas jurídicas que tuvieron una influencia directa en lo que posteriormente sería la constitución de las comunas indígenas actuales: la supresión del diezmo, La Ley de Beneficencia Pública de 1908 y la Abolición del Concertaje en

1918. (Marchán: 1988).

De acuerdo con el citado autor, los resultados que produjo la abolición del diezmo fueron ambiguos, en la medida en que si bien es cierto que afectaron los ingresos de la jerarquía eclesiástica, no anularon los patrones de concentración de riqueza de la iglesia, en tanto que esta abolición "...compromete las entradas del clero secular pero no afecta a la iglesia terrateniente ...". (Marchán:1988).

Otra medida importante fue la Ley de Beneficencia, expedida en 1908 y que, en opinión de Marchán. "...terminó por lesionar definitivamente la riqueza de la iglesia. Debido a este instrumento jurídico los bienes rurales de las comunidades religiosas pasan a propiedad del Estado, lo cual significa la atomización definitiva de la iglesia terrateniente ". (Ibíd.)

Una polémica interesante se desarrolló en términos jurídicos para conciliar la perspectiva liberal de la expropiación sin violentar el 'sagrado derecho de la propiedad'.

La tercera medida, la abolición del concertaje en 1918, se dio en medio de un debate que sacó a la luz los imaginarios de ciertas élites en torno a los indígenas y que, a la larga, fueron definitivos en las relaciones sociales entre ambos grupos: Los grupos enfrentados fueron los terratenientes conservadores quienes centralizaron la exposición de sus puntos de vista a través de la Revista de la Sociedad Nacional de Agricultura y, por otro lado, los pequeños y medianos propietarios de la sierra, junto a los dueños de plantaciones de la costa, representados por ciertos sectores del liberalismo.

El conflicto se daba en torno a la monopolización de la fuerza de trabajo ya que "Para los grandes hacendados lo que se persigue es garantizar , con la permanencia del apremio personal, es que no se abra una brecha que de lugar a la competencia entre propietarios por la fuerza de trabajo indígena" (Marchán: 1988:37).

El período comprendido entre García Moreno (1859-1875) y la expedición de la Ley de Comunas (1937) se caracterizó por la

existencia de una fuerte crisis de la población indígena.²³ Hay que notar, sin embargo, que en algunas regiones, especialmente hacia la zona del Sur, en las provincias del Chimborazo y Azuay se producen importantes levantamientos. Así: "Entre 1910 y 1925 se contabilizan 11 grandes levantamientos indígenas, de los cuales los más conocidos son los levantamientos en Azuay, en 1923 y 1925 y el de Leyto en 1923 (Albornoz: 1971: 71-82 en; Paez: tesis de Maestría en Ciencias Políticas, FLACSO, 60) Sobre esta base se creó el imaginario que diseñó una serie de discursos que, por su encono, recuerdan los debates de los primeros humanismos en torno a la existencia o no del alma entre los pueblos indígenas (cfr. Roig: 1984). La tras-escena del debate fue la posibilidad de decidir si el indígena era un ser capaz o no, asunto que se expresaba mediante la definición de si el indígena era o no un sujeto de crédito económico ²⁴

Es necesario recordar que la institución que hacía efectivo el concertaje, era el mecanismo de la prisión por deudas. Esto colocaba a los comuneros sujetos a las haciendas en el plano de una permanente sujeción, dado el carácter creciente y acumulativo que tenían las deudas. La supresión de la prisión por deudas fue, entonces, uno de los motivos de mayor conflictividad; a la vez, su defensa, como medio de coacción, se justificaba por la imposibilidad crediticia de los indígenas:

"La sociedad no puede renunciar a los medios coercitivos que la razón le muestra como eficaces para asegurar el cumplimiento de las obligaciones, sino cuando la cultura y el nivel moral de los individuos son en general suficiente garantía para la realización

²³ Sobre todo si se tiene en cuenta que en la etapa marcionista las condiciones impuestas por los liberales facilitaron elementos de negociación por parte de distintos comuneros, especialmente en la zona del Chimborazo (Coronel: tesis no publicada, 1994).

²⁴ sobre el significado y la importancia del crédito en el contexto de las negociaciones entre comunidad-indígena y Estado en el siglo XIX, véase la tesis de Coronel Valeria, Pontificia Universidad Católica del Ecuador, no publicada).

del derecho. Y termómetro seguro de este subido grado de cultura es la extensión del crédito... Entre nosotros el crédito tiene una existencia muy limitada; no se da dinero sino con firmas muy escogidas o con hipotecas cuyo valor exceda y mucho a la obligación contraída, en muchos casos se exige además que el deudor no gravara con nueva hipoteca el inmueble sobre el que se ha constituido el gravamen.

Todo esto prueba que el crédito está muy restringido, que los asociados desconfían mutuamente unos de otros y que en la sociedad no existen todavía robustas aquellas fuerzas que aseguran espontáneamente el cumplimiento y realización del derecho"

y más adelante: "El problema del indio más que un problema jurídico es una cuestión de cultura moral e intelectual; y si no debemos descuidarnos de mejorar la legislación añadiendo lo que falta, debemos principalmente educarlo e ilustrarlo, en la medida proporcionada a su capacidad y condiciones actuales"

(Belisario Ponce y Alejandro Ponce Borge: (1918) en Marchant: 1983).

La alternativa que planteaban los terratenientes era la educación como medio de convertir a los indígenas en dignos de crédito y, a partir de ahí, poder concebir sujetos con posibilidades mínimas de acumulación y finalmente sí pensar en un mercado libre de trabajo. En la perspectiva terrateniente el concepto crédito tenía todas sus implicaciones tanto ideológicas como económicas: en la medida en que el indígena no tenía nada, no había ninguna base sobre la que el terrateniente pudiera depositar su confianza -su crédito- y esperar así a que el indígena cumpliera sus obligaciones. Dadas las condiciones de trabajo en la hacienda, era imposible pensar siquiera en que los indígenas pudieran tener una participación efectiva en campañas educativas lo que, a la larga, mostraba que el proyecto terrateniente simplemente era el de dejar las cosas tal y como estaban: la coerción debía continuar por que hay gente indigna de confianza.

El problema del crédito continuo siendo el argumento de terratenientes que, incluso, se atrevían a plantear que la sujeción personal, o concertaje, no existía:

"Ante todo es preciso reconocer que, en realidad de verdad, no existe el concertaje... El jornalero que no dispone de capital, que no cuenta con bienes raíces, que no puede ganar la vida con trabajos de la inteligencia, para subsistir tiene que emplear en beneficio de los demás, lo unico de que dispone, a saber, su actividad personal y el trabajo de sus músculos.

El capitalista y el propietario garantizan el cumplimiento de sus obligaciones con el crédito o con bienes raíces; pero quien no tiene ni lo uno ni lo otro, no puede ofrecer otra seguridad que la de someterse a cierta sanción que, desde antiguo, con diverso nombre, equivale a nuestro apremio personal" (Luis Felipe Borja (1918) en: Marchán:1988)

Por su parte, los ideólogos liberales que respaldaban la disolución del concertaje retomaron la comunidad libre como el imaginario sobre el que podían constituirse individuos libres:

"El peón libre, el que trabaja por un jornal estipulado libremente y que guarde relación equitativa con el valor de lo producido, es el mejor trabajador. Y no se diga que el indio sea mal peón. El que os habla, después de veinte años de trabajos agrícolas en varias regiones del Ecuador, puede decir que el peón libre es mejor, infinitamente mejor, que el concierto, y que las faenas hechas con el primero, resultan mas perfectas y económicas que las ejecutadas por los segundos" (Luis A Martínez (1905) en: Marchán: 1988).

Estos sectores liberales constituyen la fuente de critica mejor sustentada al concertaje. A la vez hegemonizaron las transformaciones más importantes en el agro ecuatoriano, al menos por dos razones: el espíritu de la izquierda hacia los años veinte y treinta si bien es cierto que ya tenía una configuración

relativamente completa, en términos programáticos y organizativos, propugnaban por un trato paternalista y de desconocimiento de la problemática agraria, como resultado del obrerismo de dicho este sector. Así: "Tanto costeños como serranos manifestaban una identidad de principios en lo referido a la "redención de la raza indígena", desde una perspectiva paternalista, ya que los indígenas no eran tomados ni siquiera en cuenta al momento de conformarse las "Sociedades protectoras de la raza indígena" planteadas en el congreso. (Páez: tesis de Maestría, FLACSO). En el caso de los movimientos relacionadas con la reforma agraria, los ideales de la izquierda también fueron un impedimento para cualquier tipo de apoyo. Así, "Esta afirmación se relaciona con el hecho de que la comunidad campesina (o indígena) es percibida como si fuese una base real para la construcción del socialismo en los países andinos. Entonces, la reforma agraria, al fraccionar la propiedad comunitaria y crear pequeños propietarios individuales no sólo era incorrecta, sino contradictoria con los intereses del socialismo." (ibíd)

Los argumentos liberales relacionados con la crítica al concertaje pueden resumirse así: los límites que el concertaje colocaba a la economía nacional, en tanto excluía a importantes segmentos sociales de la esfera del consumo. Aparecía como una práctica que beneficiaba sólo a los poderes locales del hacendado y el sacerdote, en la medida en que ambos avalizaban mecanismos extrajudiciales del aumento de la deuda. Estos mecanismos eran las fiestas, matrimonios, misas por muertes, etc. Ante la nula autonomía económica y política, los grupos liberales veían en el comunero libre, la posibilidad de que se crearan mecanismos de capitalización entre el grupo indígena.

Por su parte, los sectores conservadores, veían en la sujeción personal y el concertaje formas de garantizar el futuro de los indígenas quienes, por fuera de las 'seguridades' de la hacienda, estaban sometidos a los abusos de los poderes locales extra hacendatarios. Es decir, en el discurso conservador el comunero libre era quien poor estaba:

"Seguridad personal, sí: por que el indio es el borrigo de carga obligado al servicio gratuito de las autoridades locales. Así como en la Edad Media las poblaciones rurales buscaban amparo y seguridad al pie del castillo señorial, así también el indefenso indio busca amparo y seguridad personal en una hacienda; Y contra quien? cosa extraña, pues contra los agentes de la Autoridad civil y política que suelen ocupar a los indios libres y multiplicarles los servicios sin pagarles salario alguno. (Rodolfo Riofrío (1918). en: Marchán: 1988).

Interesa notar que el argumento de que los beneficios que hallaban los comuneros en la hacienda eran mayores a los que encontraban como comuneros libres, sigue siendo sostenido por autores contemporáneos como Marchán. Faltan sin embargo elementos empíricos que permitan evaluar las condiciones de las comunidades libres y sujetas para poder argumentar de esta forma.²⁷

Lo cierto fue que el concierto fue disuelto a partir de la ruptura de su base legal como era la prisión por deudas en 1918. Sin embargo, dado que las condiciones de tenencia de tierra no se modificaron, muchos de los ex conciertos siguieron teniendo relaciones marcadas por formas laborales precaristas, tal y como fue el caso de la huasipunguería, el yanapaie y las relaciones 'al partir', que continuaron definiendo el panorama agrario en la hacienda serrana hasta los años 60, cuando se expide la primera Ley de Reforma Agraria. El caso concreto del huasipungo siguió existiendo en la medida en que los intentos 'modernizantes' emanados desde el estado, de crear una seguridad social campesina, fueron limitados. Así, el huasipungo es la alternativa privada al seguro social público emanado desde la Ley de Seguridad Social Campesina del 1938. Esto nos permite entender que: "En la Ley de Reforma Agraria y Colonización se encuentra la

²⁷ Aunque hay elementos que muestran como en ciertas coyunturas, como en el período liberal alfarista, muchos trabajadores devinieron en peones conciertos con el fin de evadir los trabajos de construcciones públicas (Clark: 1992).

disposición de que cada huasipungo, recibe esa parcela como propiedad. En ella el valor del huasipungo es considerado como indemnización por vacaciones no remuneradas no concedidas y por "fondos de reserva" no pagados. Si la relación contractual con el huasipunguero es de menos de 10 años, entonces el hacendado recibe de aquel la diferencia entre el valor de la parcela y la indemnización citada. Si es de más de 10 años, el propietario debe pagar, suplementaria a la parcela, una suma en efectivo. No obstante, para esto se contaba solamente los años transcurridos desde la introducción del Código del Trabajo, es decir, desde 1938." (Moreno, Oberem:1981:322)

En el siguiente acápite se hará relación más directa a la Ley de Comunas de 1937. Sin embargo es necesario antes definir qué es una comuna y cuáles son sus beneficios y alcances. Una comuna es una entidad reconocida jurídicamente y que, de acuerdo a la ley de 1937, puede tener varios objetivos: "a) Comunas Agrarias: con patrimonio común a tierras adecuadas, generalmente bajas, así como tierras altas de pastoreo, explotación maderera y páramos b) Comunas de explotación en común...se aplica a los que siendo sus miembros propietarios de parcelas de tierras altas o páramos, allí se proveen de leña y tienen derecho a conservar animales...c) Comunas de aguas: se presentan como un grupo de propietarios indígenas o mestizos que, ya por haber solicitado su adjudicación o por haber realizado la captación de aguas tienen derecho a su uso y goce...d) Comunales industriales. En muy contados casos son a la vez de explotación de los páramos. El cabildo arrienda a los comuneros, quienes explotan el hierro para cerámica y alfarería; totora para tejidos, etc. e) Comunas mixtas, un buen número presentan estas características, participando de las modalidades de las anteriormente descritas. Las comunas están sujetas territorialmente a la parroquia rural o urbana dentro de la cual se hayan. Están representadas por un cabildo, pero en caso de conflictos el Ministerio de Bienestar Social puede designar uno nuevo y, a su vez, "Los habitantes de las comunas podrán poseer bienes colectivos, como tierras de

labranza y pastoréo, industrias, acequias para fines industriales y de irrigación, herramientas y semovientes, etc." (Jaramillo: 1970).

Podremos definir, entonces, a las comunidades como organizaciones que fueron definidas de forma corporativista desde el Estado. Sus bases fueron la supuesta o real vocación tradicional indígena hacia la producción, distribución y redistribución colectiva de los indígenas y actualmente constituyen la base sobre la que se negocian y renegociaron las identidades étnicas en el Ecuador.

2.2. Los límites del imaginario comunal.

El concepto de comunidad es una de las construcciones ideológicas más atractivas desde la crítica cultural. Referente de utopías, de proyectos alternativos o, todo lo contrario, de claro desprecio, los orígenes de esta fuerte carga simbólica quizá sea preciso indagarlos en el campo religioso.

Sin embargo, la comunidad, tiene su propia historia. La comunidad es un artefacto que puede ser remitido a múltiples orígenes. Como institución jurídica, su origen se ubica en el siglo XIX, definiendo a las aldeas que podían tener a la tierra de forma común. (MacCormack:1991). Pero su génesis sociológica combina ficciones políticas, ligadas a las luchas por los 'justos títulos' (cfr. Adorno:1989), trasposos directos de los conceptos en torno a las comunidades castellanas (MacCormack:ibid) o, en fin, formas evidentes de negociaciones entre sectores sociales específicos y el Estado (Platt:1982).

En el caso del Ecuador, y específicamente en el área de Cotacachi, hubo un importante proceso de comunalización impulsado desde el Estado en 1937. Podríamos decir que la Ley de Comunas de 1937 es el resultado de un largo proceso de negociaciones que se realiza a lo largo del siglo XIX entre facciones del estado y distintos sectores étnicos del país (cfr. Guerrero:1989) a la vez, en el siglo XIX encontramos tres periodos claramente

diferenciados: un período caracterizado por un proyecto de ciudadanía impulsado desde las Leyes bolivarianas que querían convertir a los indígenas en pequeños propietarios; esto es asumido en el Ecuador por Flores hasta 1843 cuando es derrocado luego de proponer la anulación de la contribución de Indígenas y quería reemplazarla por una contribución general que gravaba a todas las castas de la sociedad. (Cfr. Ibarra:1990).

Luego del período de Flores vino una generación de librecambistas, Ramón Roca, Noboa y Robles cuya propuesta como comerciantes de la costa era frenar el avance del latifundio sobre las tierras de los indígenas y en ese contexto un grupo liberal se convierte en un sector proteccionista sobre la comunidad indígena, en tanto estaban interesados en mantener bajos los precios del mercado rural y garantizar una producción artesanal en manos de un sector comunal. Las tendencias proteccionistas a la comunidad se ratificaron en el período de Urbina, expresadas en ventajas y preferencias a las comunidades; este 'pacto' termina a principios de la década de los 70 cuando se termina el tributo y los hacendados, opuestos al proyecto de Urbina, toman nuevamente el poder representados por García Moreno (Valeria Coronel:1994).

La Ley de Comunas de 1937 expresaría el último movimiento proteccionista que, emanado desde Eloy Alfaro intentaba garantizar formas de producción, en manos de las comunidades y junto a esto la circulación en el mercado interno. El proceso habría tomado mayor forma a partir de la revolución juliana, período en que la comunidad es redefinida como objeto de acciones estatales, tanto por el nivel de conflictividades que se estaban dando entre las comunidades y las haciendas en la sierra norte, junto a los movimientos de los conciertos dentro de las haciendas (Ibarra:1991:324). En este período hubo también una serie de presiones por parte de algunos grupos interesados en modernizar el agro, este era el caso, por ejemplo de algunos miembros de las Sociedades de Agricultores, para quienes, "...el estado debía garantizar un mercado interno libre de controles; proteger e

impulsar la industria nacional regulando la importación de bienes similares a los producidos en el país; y construir una infraestructura de transporte que facilite la exportación. Esta convicción y la de hacer del indio un trabajador eficiente a través de la educación constituyó el substrato ideológico de la organización del grupo y especialmente en el gran proyecto que impulsó entre 1918 y fines de los años 30" (Arcos:1984).

Sin embargo, los proyectos de Alfaro fueron bastante tibios en relación a las relaciones precaristas del campo. Alfaro no cuestionó la existencia del *concertaje*. Así, luego de la revolución alfarista de 1906, se sancionó que "El jornalero que, sin justo motivo o sin licencia de su patrón, faltare al trabajo o abandonare a su patrón, será reducido a prisión por cualquiera de los jueces determinados por el Artículo 102 y aun por los jueces civiles parroquiales; y no podrá ser excarcelado si no rindiere fianza, a satisfacción del patrón o del juez..." y más adelante "Prohíbese recibir como peones a jornaleros de otro patrón, sin el correspondiente certificado que acredite su liberación del compromiso anterior" (en: Jaramillo: 1922(1988): 145). La prisión por deudas era la base jurídica sobre la que se legitimaba la existencia del *concertaje* y al no ser tocada ésta el *concertaje* siguió en plena vigencia hasta 1918. Pero la ley del *concertaje* fue sustituida por mecanismos precaristas como el *huasipungo* y la gran propiedad siguió implementando presiones para mantener el control; tanto sobre la gran propiedad territorial como sobre las formas de trabajo de los indígenas a ella vinculados.

La ley de comunas vino a cumplir el papel de mediador entre las concesiones que se siguieron dando a los grandes hacendados y los proyectos indigenistas que, preocupados por la experiencia de la revolución mexicana, veían en las condiciones agrarias del país un fermento para una alta explosividad social. El discurso indigenista hizo de la comunidad indígena libre un referente que podría cumplir importantes roles: el comunero libre, a diferencia del *concertado* podría representar un espíritu emprendedor propicio

para una ideología de integración y desarrollo: "El comunero es trabajador, bien nutrido, viste con aseo, sabe defender sus derechos ante las usurpaciones de los hacendados vecinos, recobra zonas de cultivo abandonadas, utiliza la irrigación, constituye el núcleo reivindicatorio de los derechos agrarios del indio, organizando las huelgas; trabaja como peón libre sin admitir concertajes, y por todos estos caracteres, el hacendado no mira bien al comunero y propaga la urgencia de dividir los territorios que este ocupa" . El comunero libre representaba también la posibilidad de la disolución de los lazos colectivos atávicos y, por lo tanto, la posibilidad de la introducción de la mediana propiedad capitalista: "...cuando las comunidades se desarrollan en localidades que les permite recibir la influencia de la cultura objetiva y los estímulos de la instrucción, el sistema comunal suele disolverse insensiblemente, apareciendo la pequeña propiedad con sus ventajas inherentes" (Jaramillo: (1922) 1988: 151). La Ley de Comunas fue una concesión a las peticiones indigenistas. Estas se inscribieron en la serie de regulaciones que el Estado hizo en la década del 30 tales como el reconocimiento de sindicatos, asociaciones gremiales, derechos de seguridad y que, en gran medida, surgieron por las presiones obreras y campesinas de los años veinte que condujeron a la masacre del 15 de noviembre de 1922 (cfr. INFOC:1982).

La Ley de Comunas fue un intento de aproximación entre el Estado y ciertas parcialidades indígenas. El impacto real recayó sobre comunidades libres en tanto la Ley, al reconocerles personería jurídica, las vinculaba directamente a la jurisdicción parroquial a la que se encontraban adscritas. A su vez, la Ley funcionó como un mecanismo tendiente a evitar el despojo de las tierras comunes por parte de los latifundistas. Las comunas, desde su institución, fueron reconocidas con el doble sentido político y económico: sirvió para regular los bienes colectivos como tierras de pastoreo, industrias, minas, aguas, herramientas, irrigación, entre otros. A la vez, se instituyó la representación comunal a través del Cabildo y su inmediata dependencia del

Ministerio de Previsión Social, lo que significaba una clara aproximación entre el Estado y los grupos indígenas.

Sin embargo, la Ley de Comunas tampoco constituyó una garantía para la existencia de las comunidades. Dinámicas internas y externas ponen en entredicho el modelo comunal. Ya desde la década de los 40 se detectan procesos de enriquecimiento de élites comuneras que rebasan sus funciones al arrendar tierras, distribuir aguas, al cobrar cuotas no estatuidas, etc. (Cisneros:1949), proceso de diferenciación que, por otra parte, tiene importantes antecedentes desde el siglo XVIII y XIX (Borchart:1968; Moscoso: 1991; Coronel: 1994).

Por otra parte, el crecimiento del mercado interno del país se manifiesta en el aumento de las profesiones públicas, el fortalecimiento de las clases medias y en el auge de las profesiones liberales lo que incidió en mostrar las insuficiencias de las relaciones precarias que se daban en la hacienda y también en las producciones comunales. (cfr. Barski:1984; Moreno, Figueras: 1992).

En la coyuntura actual las demandas étnicas tienen una fuerza propia. En relación con el proceso vivido en los años treinta, los movimientos étnicos plantean una autonomía que rompe los límites que el movimiento obrero puso a los intentos de organización indígena. Estos límites los vemos ejemplificados en la posición de algunos dirigentes obreros, durante el Congreso Obrero de Ambato de 1938:

"Concomitantemente la visión general que la clase obrera tenía del indio se mantenía dentro de los límites del paternalismo, del redentorismo y de diversos prejuicios étnicos expresados dentro del ropaje de un racismo a veces no tan disimulado". Así, a este congreso solo fueron invitados tres delegados indígenas, como muestra de que para los obreros los indígenas constituían otro mundo." (Bustos :1992: 58). Esto aparece expresado en la posición de Alonso Tinajero, delegado de al Congreso por Imbabura: "Sin el ánimo de contrariar las exposiciones de los que me antecedieron

en la palabra tengo que manifestar que los indígenas no están en condiciones de exponer peor de defenderse. Y si es que permitimos la representación del indio, tendremos que lamentar las consecuencias por que si vienen no vendrán quienes puedan explicar sus sufrimientos, sino ciertos capataces convertidos en el azote de sus mismos compañeros... El indio civilizado es un enemigo para sus compañeros y la sociedad, por lo mismo no soy panegirista de que se le saque de su condición. El nació para el agro... (Para) trabajar y nada mas..." (en Bustos:1992:98). En este contexto, la Ley de comunas de 1937 se explica como concesión a los indigenistas, en un proceso al que ya hicimos referencia.

Igualmente se dio un significativo aumento de la presión sobre la tierra lo que motivó que la producción se enfatizara hacia el autoconsumo y la migración empezó a suplir los ingresos necesarios para la adquisición de bienes producidos extracomunalmente. Toda esta situación contribuye a romper el arreglo institucional que, como dice Cotlear (1988) sólo es suficiente cuando las presiones sobre la tierra no son tan abundantes y el trabajo escaso.

Actualmente está en marcha en el Ecuador un nuevo proyecto de transformación de las estructuras agrarias con un corte claramente neoliberal ante esto las dirigencias indígenas han apelado al rescate de las formas comunitarias a pesar de que reconocen la crisis por la que atraviesa el modelo. Así, sostiene J.M.C, un alto dirigente indígena de la CONAIE:

28. Actualmente circula un proyecto de Ley Agraria impulsado por los hacendados serranos de La Primera Zona (una de las regiones en las que se dividió el país con el fin de implementar la Reforma Agraria) y que reduce notoriamente las causales de expropiación de los predios, establece una solución represiva a los conflictos agrarios y propugna por un mercado libre de tierras, a esto los indígenas agrupados en la CONAIE han elaborado un Proyecto de Ley Agraria Integral al que nos referiremos con mas detenimiento en el capítulo sobre el problema de la cultura.

-Ante tanta bonachera electoral, de sectas, de presiones externas (cofr) las internas como dice Laredo que se mantiene la identidad cultural?"

"Yo pienso que ese es uno de los puntos más importantes que hay que considerar. Este es el punto fundamental de los quinientos años de resistencia: el principio de la comunidad. Ese principio de comunidad, de reciprocidad, de solidaridad que ha existido en la comunidad, ese es un aspecto muy fundamental. O sea, en nuestra cabeza está metido ese principio y eso no lo va a terminar la colonización, toda la influencia externa, la política de culturación o de integración que el estado plantea como política nacional a los pueblos indígenas. Nosotros hemos mantenido como comunidad esa fuerza organizativa. Esa base organizativa que esta sustentada en ese principio de comunidad, de trabajo colectivo de reciprocidad, eso ni las sectas religiosas, ni los partidos políticos, ni el Estado han conseguido romper. Nosotros hemos conseguido por las luchas de nuestros antepasados la expedición de la Ley de Comunas que aunque ahora están acabando con la ley de comunidad y privatizar el campo también. Hasta entonces eso ha sido la resistencia y lo que nosotros estamos como CONAIE planteando es eso rescatar ese valor cultural fundamental que ha existido en los 500 años de resistencia"

En el caso específico de Cotacachi, como hemos visto, hay procesos de fragmentación comunal manifiestos en la administración familiar y no comunal de los bienes, en las altas tasas de migración, en denuncias tempranas sobre fragmentación de la tierra por negociaciones individuales o familiares. Entonces queda la pregunta: si las condiciones objetivas que legitiman la existencia de la comunidad están resquebrajadas, cual es la base sobre la que se fundamentan las peticiones de los grupos indígenas?. El espacio comunal, actualmente, debe ser entendido en dos aspectos, por una parte en relación con el papel económico que ha jugado la comunidad como abastecedora de ciertas demandas

agricolas del mercado interno y, por otra parte, como una entidad ideológica sobre la que se han construido una serie de discursos tanto desde ciertos sectores de la sociedad ecuatoriana como desde los propios indigenas.

Uno de los factores importantes en la redefinición del rol comunal fue la renta petrolera que contribuyó a forjar a los campesinos como productores de alimentos, con nuevos créditos, etc. Esto generó un espacio de interlocución, clientelaje y movilización de las organizaciones campesinas (Chiriboga:1986) que, a la postre, reincidiría en la importancia creciente de la comunidad.

Este juego sienta las bases sobre las cuales algunos comuneros hablan de la necesidad de 'mantener la tradición', 29 en la que lo tradicional es concebido justamente como lo comunal. A su vez, las peticiones que realizan actualmente las comunidades deben ser entendidas en el contexto de relaciones asimétricas a través de las cuales ciertos grupos, como los indigenas, implementan una serie de estrategias tendientes a cumplir un rol más igualitario en un contexto que se ha caracterizado por su exclusión. En este sentido la reivindicación de la comunidad es un discurso político que legitima las demandas de movimientos que pueden catalogarse dentro de la dinámica de los llamados Nuevos Movimientos Sociales. A su vez, estas demandas se superponen a prácticas culturales que ayudan a ir conformando un sentido de pertenencia a comunidades más abstractas -las denominadas nacionalidades indígenas- que supera los límites de los espacios económicos. Finalmente, al inscribir estas demandas dentro de proyectos nacionalistas, los grupos indígenas hacen circular la imagen de ser grupos homogéneos y unitarios, a pesar de su

29 Esto contrasta con otras perspectivas que ven en el pasado más bien una experiencia de sojuzgamiento que debe ser anulada mediante la invención de una nueva tradición (cfr. Muratorio :1987; Gow:1991). En los análisis de Muratorio encontramos, más bien, que la deslegitimación del pasado y un nuevo sentido de autoconciencia justificó el ingreso de indigenas a los grupos evangélicos.

heterogeneidad y diferenciación interna, lo que les aproxima a las llamadas "comunidades imaginarias" que sustentan las nacionalidades. (Anderson:1983).

2.3. La comunidad como confluencia conflictiva de intereses.

La comunidad es un escenario de conflictividades, un espacio heterogéneo, fragmentado, en el que se realizan experimentos políticos tanto por parte de los propios comuneros, como a través de agentes externos, como el Estado, los partidos políticos, las iglesias, los antropólogos y las propias organizaciones indígenas. Esta superposición de elementos no forma, sin embargo, un escenario dual, de capas que forman dos racionalidades distintas. Para reconocer positivamente la conflictividad de intereses al interior de la comunidad es necesario desembarazarse de algunos prejuicios políticos y metodológicos: en primer lugar, hay que romper con los esquemas duales que ven en la comunidad la confluencia de dos racionalidades o dos tradiciones contrapuestas: una racionalidad andina marchando a contrapelo de una racionalidad occidental (cfr. Sánchez Farga:1986;1989).

En segundo lugar, requerirá de una cuidadosa atención a la colocación del imaginario comunal en un continuo de pasado presente, en el que la comunidad ocuparía el lugar de un pasado pristino. Esto está ligado a varios de los presupuestos enunciados por Clifford (1986) sobre el problema de la nostalgia como recurso de crítica cultural al presente:³⁰ Colocar a la comunidad en este pasado pristino equivaldría a atribuirle al presente un sentido de penetrante fragmentación social, de constante fractura de las relaciones naturales. Contribuiría a seguir viendo a la comunidad como una identidad en busca de

³⁰ En este caso vemos como estrategias de representación como la nostalgia no sólo forma parte de los argumentos que pueden exhibir actores sociales como vimos en el primer capítulo, sino que también es una forma discursiva implementada desde las ciencias sociales.

totalidad, empujando en una búsqueda sin fin de autenticidad y, a la vez, significaría que esa totalidad devendría por definición una cosa del pasado. Como hemos intentado ver, la conflictividad, la fragmentación y el conflicto no son atributos exclusivos de las comunidades actuales.

En tercer lugar y ligado directamente con el punto anterior, reconocer que los proyectos políticos enarbolados desde agente comunales como los indígenas no buscan una reconstitución del pasado, sino una proyección al futuro. Esto no significa, sin embargo, que exista alguna experiencia del pasado que se quiere reconstituir en el futuro. Es decir, una proyección al futuro no significa identificar posiciones privilegiadas únicas que supuestamente conducirían indefectiblemente a la transformación de la realidad (cfr. Laclau; Mouffe: 1987). Por proyección al futuro se entiende más bien los proyectos indígenas que luchan por la recolocación de este sector en el imaginario local y nacional y la redefinición de la posición tradicional de la sociedad indígena en la sociedad ecuatoriana.

Veamos algunas de las experiencias de expresión de las asimetrías, conflictos y heterogeneidades de la comunidad indígena:

Los partidos políticos han realizado una importante labor al interior de las comunidades. Los conflictos e intereses que se expresan a partir de la presencia de partidos políticos ha aumentado desde el año 1978, en el que la nueva constitución democrática reconoció el voto de los analfabetos, convirtiendo a las comunidades en un espacio de confrontación de los partidos con el objeto de captar votos.

En la provincia de Imbabura la tradición más constante ha sido la de la izquierda, especialmente del partido Socialista Ecuatoriano. Además de una importante labor realizada por partidos como la Izquierda Democrática (partido Social demócrata gobernó en el período anterior) y el Partido Roldosista Ecuatoriano (populista, de gran ascenso provincial). Las dos

organizaciones regionales -la FICI y la UNORCAI- han tenido posiciones distintas frente a los partidos en el último tiempo. Así es como la FICI ha propugnado por una mayor autonomía; así sostiene J.M.C.:

J.M.C. "En la provincia ha habido una tradición. Un proceso importante... exactamente con el Partido Socialista. Pero nuestra participación fue decidida como nivel organizativo por la FICI, después necesariamente tuvimos que entrar a un proceso de evaluación a nivel político... por eso fue que nosotros decidimos fue no participábamos en las próximas elecciones hasta constituir como una fuerza verdadera con propuestas alternativas. Porque a veces siempre hemos estado cobijados por un programa de gobierno, dentro de un partido."

J.M.C. reconoce que al interior de las comunidades (ya) tal confluencia de partidos que se ha producido lo que él llama una "borrachera electoral...". J.M.C. señala algunos motivos que condujeron a su desafiliación y a la necesidad de que la organización regional de Otavalo revisara la relación con el Partido Socialista y, en general, con una participación electoral; en primer lugar, señala problemas de representatividad numérica en el cabildo: "Por un lado se creó una gran expectativa con nuestra participación en los diferentes organizaciones del Estado a nivel seccional, sobre todo a nivel de las comunidades... pero qué paso? nosotros participamos tal vez por primera vez en la historia de los indígenas; por un lado, participar con un solo voto, digamos de izquierda y con un solo voto indígena con todo el resto de concejales que conformaban el cabildo otavaleño que eran de derecha, de centro de centro derecha .

A esto se suman las presiones por el trabajo en dos frentes: por el partido y por la organización "...por otro lado, una presión muy fuerte por el partido, por que nosotros teníamos que responder nuestras cuentas a la organización y no al partido." Presiones ante las que J.M.C. respondió privilegiando el trabajo

al interior de la organización indígena.

En el caso de Cotacachi, la participación indígena en el Municipio empezó inmediatamente se inició el régimen democrático. Alberto Andrango asumió una concejalía en 1979. Esta era una coyuntura favorable por los recursos económicos enviados al municipio por las regalías petroleras. Esto se revertió directamente en obras para algunas comunidades como agua entubada y luz. La presencia indígena en los cargos políticos del municipio ha sido constante desde entonces. Sin embargo, como hemos mencionado, los beneficios reportados no han sido iguales para las comunidades ya que éstos han estado mediatizados por las relaciones entre la organización regional y las distintas comunidades.

La comunidad es también un espacio de conflictos y negociaciones económicas. Con el Estado se trabaja de manera diferenciada con el proyecto de Red Comunitaria. La UNORCAC adelantó gestiones de la red que satisficieron al Estado lo que permitió ampliar el proyecto. Las organizaciones no gubernamentales, las iglesias y las propias organizaciones indígenas han planteado una serie de proyectos y estrategias a las que los comuneros han respondido de formas distintas, algunas reforzando redes clientelares, otras ampliando el espacio de participación, algunas recaudando usufructos en detrimento de otras, generando procesos no necesariamente coincidentes con estrategias de construcción de modelos de nueva sociedad, aspecto que diverge de autores como Galo Fajón quien considera que "...la utopía india...es sobre todo la propuesta para la construcción de una nueva sociedad" (Fajón: 1988: 10). Las negociaciones indígenas están más bien guiadas por un espíritu pragmático, con sus bien luchas de carácter multivocales, ausentes de cualquier teleología incondicional que pueda atribuirsele al movimiento indígena y, parafraseando a Leticia Mouffe (1984), es su articulación parcial: lo que les da su carácter no del lugar del que vienen ni tampoco un lugar preconcebido hacia el que se dirigen.

En el ámbito regional de Cotacachi, las comunidades indígenas están participando de manera diferenciada en proyectos con Visión Mundial, con el Estado, especialmente a través de las redes comunitarias y con una organización No Gubernamental Suiza, con la que se está adelantando un proyecto de agua potable. La exclusión de ciertas comunidades como La Calera El se hace palpable en la nula participación de esta comunidad en el espacio de la organización regional indígena.

La exclusión de ciertas comunidades se realiza mediante **racionalizaciones** en las que sobresalen algunos aspectos que constantemente son enfatizados por los dirigentes indígenas: en el cantón hay comunidades indígenas de tradición agrícola, que son más empobrecidas, que pertenecen a los grupos llamados mochos y que son con éstas con las que hay que trabajar. A las comunidades enriquecidas se les atribuyen altas tasas de migración y dedicación a actividades como la producción textil. Aunque hay que decir que este discurso no coincide con la práctica: la migración no es patrimonio exclusivo de comunidades como La Calera; también se expresa en una alta tasa en comunidades como Topo, de gran afluencia en la organización regional; de igual manera, comunidades que corresponden a las características enunciadas por los dirigentes también son excluidas de proyectos y, coincidentemente, han tenido niveles de participación bajos en la organización indígena regional, lo que ha motivado significativas rivalidades intercomunales. Igualmente, la organización ha tratado de liderar las luchas que algunas comunidades han tenido con las haciendas, como es el caso de Tunibamba lo que a la postre ha producido críticas y deseos de trabajar autónomos por parte de algunos de estos comuneros

El La comunidad de La Calera es, junto a la comunidad de Topo, la más importante del Cantón Cotacachi. En el capítulo sobre el ritual y la cultura veremos como ésta ha sido excluida de una serie de proyectos importantes a nivel cantonal, ratificando alianzas y rupturas que se expresan en el campo sindical político zona

quienes ven en la UNEROCAC, una instancia monopolizadora de triunfos que no le corresponden.

A manera de conclusión de este acápite será necesario señalar algunos elementos que hacen de la comunidad contemporánea una experiencia ambigua: por una parte, es el espacio de expresión de rivalidades y conflictos guiados, no por adscripciones a "facciones" estructuralmente establecidas (como las define Sánchez-Parga: 1989), como se detallará con más cuidado en el capítulo referente a los rituales, sino que son conflictos guiados por situaciones prácticas, por negociaciones ante agentes internos y externos, por asimetrías resultantes de historias específicas, etc. En segundo lugar, la comunidad es un constructo ideológico que, positivamente, permite construir autorepresentaciones y representaciones que, eventualmente, pueden aparecer como proyectos a futuro; esta situación hace de la comunidad, como veremos, un discurso que posibilita alternativas políticas en contextos nacionales asimétricos.

2.4. La comunidad: un posible proyecto a futuro?

Las propuestas actuales sobre la comunidad, emanadas tanto desde los propios indígenas como desde ciertos sectores intelectuales del Ecuador, están inscritas en una realidad nacional específica: en el contexto de los cambios en los géneros de representación y autorepresentación de los grupos indígenas, lo que se manifiesta en una transformación de comunidades a grupos étnicos y en el que "Un grupo étnico es un grupo de personas reconocidamente distinto y sustancialmente incorporado en una sociedad mayor... Incluso si los contenidos de su etnicidad... parecen ser idénticos con formas culturales de periodos más antiguos, más a menudo los significados sobresalientes están tan alterados que no podemos decir que esas formas sean las mismas" 31 (Jackson: 1989: 108). Por lo tanto, la vinculación de los grupos étnicos con el pasado es un recurso político al que recurren sus miembros al tratar de legitimar la

existencia de las comunidades con un pasado remoto (cfr. Anderson: 1983).

Y, en segundo lugar, el concepto comunidad aparece como un concepto político que, de manera similar a los rituales, posibilita para los indígenas la existencia de un lugar propio ante la ausencia de ninguno en el contexto de la sociedad nacional: la comunidad actual, como se ha visto, antes que la puesta en ejecución de un modelo de larga duración ha sido el resultado de negociaciones que, iniciadas en el siglo XIX, toman un cuerpo específico a fines de la década de 1930. Desde este punto de vista la comunidad es el espacio de creación de alternativas de vida, una zona refugio ideal en la que los miembros -mas abstractos que concretos- manipulan los códigos de la sociedad nacional y de los que atribuyen a su tradición con el objeto de recapturar un espacio y un tiempo propio. (cfr. Anderson, *ibid*; De Certeau: 1988).

Desde el punto de vista de las transformaciones en los géneros de representación será necesario considerar algunos puntos, sobre los que se fundamentan estos cambios: en primer lugar, a partir de la década de los sesenta se empezaron a fragmentar las relaciones precaristas en el campo ecuatoriano; a partir de ese momento se da un significativo aumento en el mercado interno, reflejado en el crecimiento del empleo público, en el auge de las profesiones liberales y en la plena incorporación de la clase media al sistema económico nacional. El proceso, en algunas regiones, estuvo claramente dirigido por sectores terratenientes. La movilización indígena y campesina se desarrolló de manera particular en las zonas en las que el poder hacendatario era débil, es decir, en las haciendas de la

37 "A ethnic group is a recognizable, distinct group of people substantially embedded in a larger society...Even if the contents of their ethnicity...appears to be identical with cultural forms of earlier periods, most often the underlying meaning is so altered that we cannot say these forms are the same" (Jackson:1989:122).

beneficencia pública y en las tierras de la iglesia (Moreno: Figueres:1992). En áreas como Cayambe, por ejemplo, se dio un movimiento agrario fuerte, articulado a una débil autoridad hacendataria, distinta al ejercicio coactivo de los hacendados privados (Prieto:1980, en Moreno, Figueres:1992).

Sin embargo, las transformaciones agrarias en términos económicos no beneficiaron a los sectores indígenas y campesinos: a pesar de que la motivación principal había sido la satisfacción de las demandas del mercado interno, la prioridad básica de la producción se centralizó en un modelo de exportación (Moreno, Figueres:1992), a la vez que hubo un acceso fuertemente diferenciado a los créditos procedentes del Estado: en casi su totalidad estos fueron receptados por las medianas propiedades tecnificadas y en poder de los antiguos terratenientes (Lefebver: 1985).

Junto a la crisis en el área agrícola, se dieron también las pautas necesarias para una diferenciación interna, que permitieron el surgimiento de nuevos actores sociales dentro del indigenado y que pudieron canalizar el descontento generado por esta situación y llevarlo a la dimensión nacional. Como muestra Oswaldo Barsky (1984), de acuerdo a un trabajo elaborado por Alicia Portilla, el sector indígena mostró desde épocas tempranas, un proceso de diferenciación al interior de las cooperativas organizadas posteriormente a la reforma agraria. El grado de diferenciación se manifestaba en un sentido decreciente entre los huasipungueros, arriados y partidarios: en el caso concreto de los ex-huasipungueros, estos llegaron a centralizar los cargos jerárquicos en las cooperativas, situación que les permitió acceder a niveles relativos de capitalización. (Moreno, Figueres: 1992). Es necesario tener en cuenta que este proceso de diferenciación no podría tener un impacto significativo al interior de las haciendas en la medida en que las relaciones que se daban al interior de este espacio, se limitaban por las relaciones paternalistas y personales con los propietarios. (Cfr. Guerrero:1991).

A este proceso de diferenciación interna hay que agregar el importante ingreso económico que tuvieron miembros de las comunidades libres del norte del Ecuador quienes lograron mantener importantes rubros de comercialización con mercados ubicados al sur de Colombia, conformando una importante región, a la que el sur del Ecuador se articuló especializándose en el sector hacienda-obreros (Colmenares:1972).

El sello distintivo de los movimientos étnicos en el Ecuador contemporáneo es el de su negociación, a través de portavoces nacionales. Estos portavoces forman parte de un élite letrada, con una gran capacidad de maniobra ante el Estado y las organizaciones no estatales y sobre ellos ha recaído la tarea de contribuir a reformular los modos de representación tradicional sobre los grupos indígenas. Los modos de representación generados a nivel nacional estuvieron, hasta fechas muy tempranas, marcados por estereotipos racistas (Cfr. por ejemplo, trabajos tan recientes como los de Emilio Bonifaz:1976, que requeriría un trabajo exclusivamente dedicado a él) y, en oposición a estos estereotipos determinado tipo de valores fundamentales en la autodefinición étnica, como la comunidad, han servido de referente para nuevas propuestas societales.

De igual manera, en el plano discursivo, la comunidad es concebida como una alternativa nacional, así, en el 3º congreso de la CONAIE, se estableció que: "Ante el fracaso de la propiedad privada y estatal, como eje de la sociedad ecuatoriana, nosotros podemos aportar con nuestra visión y práctica de la propiedad comunal, como base de un nuevo modelo económico y social".

Lo que es necesario tener en cuenta es el significado del concepto **comunidad** y su relación con los procesos de identidad étnica. Para esto será necesario tomar en cuenta que **comunidad** y **etnicidad** no son categorías fijas sino que están sujetas a negociaciones políticas y pueden adscribirse, en determinadas circunstancias a programas nacionalistas. En términos de Hobsbawm: "La etnicidad... es una coartada política. Puede adquirir funciones políticas en ciertas circunstancias", por

consecuente, puede encontrarse asociado a su tiempo con "programas incluso nacionalistas y separatistas" (Hobsbawn: 1992:4), 33.

2.3.1. Comunidad, Etnicidad y Nacionalismo.

El concepto comunidad funciona como un dispositivo ideológico sobre el que se asienta una identidad indígena en proceso permanente de construcción. Como vimos, históricamente ha estado sujeto a variaciones, expresadas en crisis y fortalecimientos relacionados con el contexto global de la sociedad ecuatoriana. Sin embargo, su función radica en llenar de contenido a una propuesta étnica. En este sentido, el concepto comunidad se liga a los lineamientos tácticos que trazan sectores subordinados ante las estrategias del poder. De acuerdo con Certeau (1988), la estrategia corresponde al cálculo o manipulación de las relaciones de poder por parte de un sujeto -individual o colectivo- con voluntad y poder. La táctica corresponde al proceso de creación de sentidos en los vacíos dejados por el poder (icid). En este sentido, el concepto comunidad es antepuesto, punto por punto, a las características que son atribuidas a los otros, desde el punto de vista de los subordinados. Estas características, a su vez, se desplazan en un círculo retroalimentado tanto por los propios dirigentes indígenas como por los intelectuales que hacen uso de la crítica cultural.³⁴

Así, la comunidad es conceptualizada como homogeneizadora, a diferencia de la heterogeneidad que caracteriza a la sociedad

33 " Ethnicity... is a political concept. It may acquire political functions in certain circumstances, and may therefore find itself associated with programs, including nationalist and separatist one" (Hobsbawn: 1992:4).

34 La crítica cultural como arma crítica tiene relación con algunas transformaciones que ha sufrido el concepto cultura a nivel nacional en un proceso que se detallará con más cuidado en el capítulo siguiente.

nacional: "la simetría es la forma ideal, o el imperativo sociológico del intercambio, de las relaciones sociales en las culturas andinas" (Sánchez Farga:1989). O como sostiene J. M. Cabascango: " Ese principio de comunidad, de reciprocidad, de solidaridad que ha existido en la comunidad, ese es un aspecto muy fundamental. O sea, en nuestra cabeza está metido ese principio y eso no lo va a terminar la colonización, toda la influencia externa, la política de culturación o de integración que el Estado plantea como política nacional a los pueblos indígenas. Nosotros hemos mantenido como comunidad esa fuerza organizativa. Esa base organizativa que esta sustentada en ese principio de comunidad, de trabajo colectivo, de reciprocidad, eso ni las sectas religiosas, ni los partidos políticos ni el estado han conseguido romper" .

A la comunidad se le atribuyen las características de ser antiestatal: "...si en un extremo la racionalidad del modo de producción doméstico y comunero actúa contra una forma de integración política bajo una forma de poder -lo que llamamos "forma-estado"-, en el otro extremo la hechicería coincidiría en el mismo efecto político... constituiría un modo de producción de lo político y de las relaciones sociales orientadas a configurar la conformación de un poder separado e impuesto sobre la sociedad desde la misma sociedad" (Sánchez-Farga: 1986:431; *ibid*:1989).

Igualmente, sobre la comunidad se establecen discursos que remiten a discusiones pioneras en antropología, respecto a las sociedades basadas en status y contrato: "No solo en diferencia sino también en contraposición a la forma "societal" o Gesellschaft, las culturas andinas parecen haber oculto una forma de sociedad "comunal" o Gemeinschaft (según la distinción weberiana) fundada en los vínculos y relaciones y en el reconocimiento de diversos status, cuya reproducción a lo largo de cinco siglos no puede dejar de ser interpretada como un proyecto histórico e incluso como un modelo viable de sociedad histórica" (*ibid*: 1989: 43). En cierto sentido, podemos decir que el imaginario creado desde las instancias académicas nacionales

en un proceso de constante retroalimentación con los dirigentes nacionales, es una de las bases más sólidas sobre las que se legitiman las demandas de los movimientos políticos étnicos que se expresan a nivel nacional.

Sin embargo, las comunidades, como hemos visto, son altamente heterogéneas, su existencia está atravesada por negociaciones generadas, con y desde el Estado y muestran una altísima familiaridad en los trámites burocráticos ante las instituciones estatales. Pero, desde una perspectiva nativa, la noción de comunidad da sentido a propuestas políticas cuya búsqueda es la de la reafirmación étnica y permite crear una base sobre la que se crearían proyectos nacionales alternativos.³⁵ A pesar de que el concepto de comunidad, por el manejo que de él han hecho tanto los dirigentes indígenas como ciertos intelectuales, nos remite imaginariamente (cfr. Anderson:1961) a una experiencia del pasado, su vigencia política y su sentido sólo puede ser entendida como una construcción actual con proyecciones ideológicas al futuro. En este punto, la retroalimentación entre sectores intelectuales (antropólogos o historiadores) y dirigentes indígenas se legitima en un punto crítico de la teoría social: la negación de la coetaneidad del otro (cfr. Fabian:1983).³⁶

Esta coetaneidad negada desde las ciencias sociales es

³⁵ Es necesario tener en cuenta que el punto principal sobre el que se articulan las demandas étnicas actuales en el Ecuador, es el de la revisión de la constitución nacional con el objeto de declarar al país como multinacional y multiétnico (Moreno, Figueres:1992:67).

³⁶ Fabian define a la coetaneidad evasiva como a la recurrencia (muy antropológica) de desagregar al tiempo como una dimensión del estudio y la práctica intercultural. La negación de la coetaneidad sería a su vez, un resultado del relativismo cultural que colocaría a cada cultura viviendo su propio espacio-tiempo. En el presente caso nos encontramos, sin embargo, con una utilización positiva de esta negación: los indígenas incorporan a su presente el discurso que los coloca en el pasado rectificándose pas y pas en el presente que se evoca negado.

aceptada hostilmente por los dirigentes indígenas para dar sustento al proyecto étnico y nacionalista. Este proceso ambiguo y contradictorio de retroalimentación entre las ciencias sociales y los dirigentes indígenas produce efectos antagonicos, pero complementarios: por una parte, produce el efecto negativo de obviar el caracter altamente modernizante de las negociaciones emprendidas por los sectores indígenas, pero a su vez, legitima las propuestas en tanto son ubicadas en un pasado remoto. En este punto, la critica cultural contribuye a hacer de las peticiones indígenas una proyección con una base más solida. La ubicación de la comunidad en un pasado remoto por el caracter primigenio de la reclamación le da más autoridad política actual.

Los discursos generados desde las instancias académicas constituyen actualmente una de las bases más solidas sobre las que se construyen los sentidos a futuro de la comunidad. Las historias que intentan definir el sentido de la comunidad y que son generadas desde instancias académicas encuentran un auditorio especialmente receptivo entre los grupos indígenas. 37 A la vez estos géneros académicos son ambiguos: algunos son profundamente criticos respecto a las asimetrías generadas desde la sociedad dominante, pero, a la vez, son altamente conservadores y ficcionales respecto a la definición de los grupos indígenas y de formas tales como la comunidad. Así, autores como Janón (1985) al definir lo que denomina el proyecto regional de reconstitución étnica intenta encontrar los matices definitorios de las regiones entendidas desde la perspectiva indígena: "Estas regiones étnicas, corresponden históricamente en el caso serrano, a un señorío o señoríos confederados en la época prehispánica, que

37 Constantemente las organizaciones indígenas a nivel nacional y regional organizan foros, seminarios, talleres y mesas redondas en las que la participación de los intelectuales e investigadores sociales es numerosa. Conralmente ésta se restringe sólo en los casos de encuentros políticos de índole organizativa. Pero los foros y las universidades son espacios importantísimos en el proceso de reinvencción de las tradiciones étnicas del Ecuador actual.

lograron en la Colonia y la República reconocer los tejidos sociales de unidad, a pesar de la atomización, ruptura e integración a otras dinámicas impuestas, por el estado y la acumulación mercantil" (19-20). En este discurso la larga duración opera básicamente como un dispositivo ideológico que retroalimenta las proyecciones a futuro de los proyectos étnicos en tanto los fundamenta en un pasado recto. En el Ecuador se podría sostener que ciertos discursos académicos contemporáneos cumplen un papel relacionado no solo con la fetichización de la palabra escrita (Rappaport:1990) sino también de la palabra generada en los espacios académicos, al crear argumentos sólidos en la lucha por la constitución de las nuevas nacionalidades. En este sentido "...estos informes son imágenes del pasado y no desde el pasado, reflexionadas por habitantes de nuestro propio tiempo sobre lo que pudo haber ocurrido antiguamente. En lugar de lo "que realmente ocurrió" ofrecen imágenes de lo que "debería haber ocurrido".38 (Rappaport: 1990: 10, traducción mía)

Al vincular estas formas de historias nativas con la historia nacional, cuyo vaivén - y la posición que toman los intelectuales ante el mismo - atraviesa la creación de utopías, al reafirmar sentidos de definición de la otredad como base de crítica cultural, encontramos dos consecuencias: la mutua interconexión entre las creaciones académicas y los espacios alternativos llamados comunidades y, por otro lado, el sentido oscilante entre el carácter conservador (de las atribuciones al otro) y crítico (de los rasgos dominantes de las sociedades nacionales) que atraviesan a determinados discursos académicos.

La larga duración en los discursos historicizantes de los investigadores que utilizan la crítica cultural como elemento condensador de los proyectos étnicos da otro sentido de

38 "...these accounts are images of the past and not from the past, reflections by inhabitants of our own time on what might have occurred earlier. Instead of "what really occurred", they bring up images of "what should have happened" (Rappaport: 1990: 10)

legitimación mas profunda: el nacionalismo. De acuerdo con Anderson (1981), una de las bases culturales y que hace al nacionalismo tan profundo es su afinidad con las imagenes religiosas; el nacionalismo opera una transformación secular de la fatalidad en continuidad y lo contingente en significativo. Así, si los estados-naciones son vistos como nuevos e históricos, las naciones en las que toman expresión son vistas en relación a un pasado inmemorial y, lo que es mas importante, ligada a un futuro sin límites. "Es la magia del nacionalismo de transformar la oportunidad en destino" (Anderson: 1981:15, traducción mia)

Si se toma en cuenta que la proyección a mas largo plazo de las identidades indígenas busca la construcción de proyectos de nacionalidades, estas compartirían con los estados-naciones actuales tanto la historicidad como su ubicación en la larga duración.³⁹

El proceso de construcción y/o aceptación de discursos que ponen énfasis en determinado tipo de sujetos y en determinado tipo de proyectos, especialmente al tratar de dar espacialidad (o viabilidad) a proyectos nacionalistas encuentran en la crítica a los modelos hegemónicos los programas sobre los que se sustentan. Así, si bien es cierto que el nacionalismo es un programa político que asume que los grupos definidos como naciones tienen el derecho de formar territorios del tipo del Estado francés (Hobsbawm: 1992) es bastante problemática para países como el Ecuador la aseveración de que el nacionalismo clásico del liberal siglo XIX fue opuesto a una búsqueda de identidad grupal

³⁹ El denominador común de los documentos indígenas, tanto los diseñados para ser difundidos entre indígenas como entre lectores distintos es el de ofrecer una panorámica histórica en la que generalmente sobresalen un periodo preincásico, un periodo incásico que se superpuso a las estructuras nativas, un periodo de conquista que inicia la leyenda negra, un periodo Colonial de sujeción idéntico al periodo republicano y una historia de las organizaciones indígenas asociadas con un nuevo despertar. (Cfr CONAIE: 1998).

mediatizada por el separativismo (Hobsbawn: 1992: 4). Mas bien en el caso del Ecuador los proyectos de construcción nacional se movieron, desde sus inicios, en el espacio ambiguo de la exclusión o la inserción forzosa de los 'otros' (la población indígena) al proyecto nacional.

Incluso, como anotamos mas arriba, los proyectos emanados de la revolución liberal, al oscilar entre concesiones a los indigenistas y a los hacendados se quedaron cortos en la transformación del modelo excluyente lo que sentó las bases para la construcción de un modelo de nación basado en la ambigüedad sobre los grupos étnicos. Sobre esta fractura en el modelo de constitución del estado-nación se fundamentan las peticiones nacionalistas contemporaneas que son, en definitiva, luchas por el reconocimiento pleno de los derechos de ciudadanía de los grupos étnicos aunque aparezcan oscurecidas por su apelación a una tradición mas supuesta que real.

El proceso de retroalimentación entre intelectuales y movimientos étnicos a partir de la invención de tradiciones, tal y como sucede con la fuerza política inminente en el concepto de comunidad tiene interesantes antecedentes en América Latina. Además de que el hecho de que la historia ha estado fuertemente ligada a la construcción de proyectos a futuro, la construcción de los discursos históricos ha estado ligados directamente al ejercicio, o a la crítica del poder, lo que se muestra en la íntima vinculación que han tenido las construcciones de ficciones y el impacto hacia ciertos sectores, es importante tener en cuenta lo que sostiene Sommer (1991) respecto a que la producción intelectual y literaria latinoamericana está vinculada íntimamente a la política y sobre importantes literatos ha recaído el papel de preparar proyectos nacionales a través de la prosa de ficción.⁴⁰ En este sentido discursos provenientes de

⁴⁰ "To appreciate this counter-tradition of repeated denials it is important to know that for a long time the main current of Latin American literature took its engagement with politics for

ciertas élites continúan una tradición en la que los procesos de creación van más allá (o más acá) de los simples recursos representacionales que caracterizan cierto tipo de academia en otros países.

Por otro lado, estos proyectos se viabilizan a partir de la existencia de una situación concreta: el modelo asimétrico de constitución nacional.

En muchos sentidos, los procesos de construcción nacional en América Latina contradicen la definición esencialista que autores como Renan (1991) dan a la nación. Así, para este autor una nación es un principio espiritual desinteresado en anexionar a otros contra su voluntad y que intenta basarse en la legitimidad. Mas bien, el carácter compulsivo, excluyente y asimétrico de naciones como las latinoamericanas permiten la creación de discursos alternativos, incluso de componentes utópicos, que subrayan la existencia de fuertes fracturas en el proyecto nacional. En estas fracturas los discursos históricos -o literarios- antes que olvidar, o solo criticar, crean más bien utopías que surgen como contrapartidas inevitables de la crítica. Así, si bien es cierto que "El olvidar, y podría ir más lejos - decir que el error histórico, es un factor crucial en la creación de una nación, y es por esto que los progresos en historia constituyen un peligro para (el principio de) la nacionalidad" (Renan: 1911: 11, traducción mía) 41, aún es más cierto que en

granted...But perhaps the most stunning connection is the fact that authors of romance were also among the fathers of their countries, preparing national projects through prose fiction, and implementing foundational fiction through legislative or military campaigns" (Sommer: 1991: 73).

"... a soul, a spiritual principle...A nation never has an real interest in annexing or holding on to a country against its will. The wish of nation is all in all, the sole legitimate criterion, the one to which must always return" (Renan: 1991: 10).

41 Forgetting, I would go so far as to say historical error, is a

determinadas coyunturas políticas, no es el elido lo que se privilegia en la constitución de los discursos históricos, sino más bien la invención de espacios y tiempos sobre los que toma fuerza y sentido los contraproyectos políticos, algunos de los cuales reivindican la formación de una nación. La posibilidad de su ejecución dependerá de la fuerza movilizadora y convincente con la que se ejecuten los propios discursos ante la sociedad nacional y ante los actores involucrados en ella.

Finalmente, es necesario ver los matices de la relación entre discursos intelectuales que se crean a nivel nacional y los que se dan a nivel local: en regiones como Cotacachi, los espacios de 'legitimación' de discursos construidos son mucho más restringidos que en áreas centrales como Quito. Sin embargo, hay algunos espacios de recreación o reafirmación de identidades - regionales o étnicas, dependiendo de la posición de quien construya el discurso. En el caso, por ejemplo de intelectuales como Carmen Haro, luego de un proceso de distanciamiento que se percibe a nivel local entre grupos indígenas y partidos políticos de izquierda, han asumido espacios como el museo para construir una memoria regional. El tono de su discurso es más realista en la medida en que no forma parte de un núcleo social que impulse los nacionalismos que caracterizan a ciertos discursos nacionales:

-Me interesa tratar de ver la relación entre los partidos políticos de izquierda, sobre todo, y el movimiento indígena cantonal..

"Siempre estuve convencida de que el movimiento indígena tenía que ser respetado y también dirigido, no digo por un partido político sino por su propia dirigencia. Aquí nació, creo que en la década del 70, el movimiento indígena..Creo que los

crucial factor in the creation of a nation, which is why progress in historical studies constitutes a danger for (the principle of) nationality" (Fenan:1991:11)

motivadores para esto fueron jóvenes militantes del partido Comunista que después se convirtieron en el FADI. En la década del 70 estábamos atravesando una dictadura militar en donde era propicia la reorganización de todas las fuerzas y vino también el CAAP (Centro Andino de Acción Popular, organismo de fuerte impulso dinamizador de las corrientes etnicistas del país), estuvo aquí, un poco como que eso coadyuvó, no digo que el CAAP fue que el que empezó pero como que eso coadyuvó para la concientización indígena"

Por otro lado, como ella misma enfatiza, ciertas áreas como el Municipio, que puede cumplir un papel análogo al de ciertas instituciones nacionales, como universidades o centros de investigación, se caracterizan más bien por un desinterés en la problemática indígena.

— Como evalúas la relación entre el municipio y el movimiento indígena?

"Yo creo que eso se da de acuerdo a los representantes, a los políticos que están en el consejo, por ejemplo, en un pueblo pequeño muchas veces los políticos no son políticos, o sea que van al Municipio si son auspiciados por un partido político; pero no saben lo que significa la política, no saben lo que significa hacer política, hay un desconocimiento de la realidad local, un desconocimiento incluso de que somos un pueblo, que existe aquí en Cotacachi, que existe por ejemplo una población negra, una población indígena, una población mestiza. Todos ven a los indígenas, como gentes que están en Cotacachi, la ven como adornos folclóricos, pero no se dan cuenta que la política municipal tiene que ir mucho más allá..."

El comportamiento de los políticos de derecha y centro derecha no varió mucho en relación a los políticos de izquierda ya que vieron a los indígenas "...sólo como base de apoyo".

A nivel local, la creación de imaginarios con soporte académico

es más débil; pero en su reemplazo, hay ciertas creaciones como los cuacua nero satos, al menos en el caso de Cotacachi, buscan retificar más un énfasis regional que exclusivamente indigenista. Por otro lado, los propios indígenas empiezan a captar importantes espacios en revistas regionales como es el caso de la Revista **Aquí Cotacachi**, mediante cortos artículos que se caracterizan por sustentar la larga duración en el asentamiento indígena y por reivindicar el nativismo, proceso éste que muestra cómo, a nivel local, se vive de manera más profunda la quiebra en la vocería que de los indígenas habían hecho otros sectores sociales.

3. Ritual y Demandas Culturales.

3.1. Un breve esbozo del concepto Cultura.

En el presente capítulo se desarrollará la hipótesis de que el carácter polivalente del concepto Cultura ha sido un factor decisivo en las características de la lucha política que adelantan los indígenas del Ecuador. A la polivalencia del término y de las prácticas consecuentes con él se suma la dinámica de un movimiento que ha incorporado tradiciones intelectuales que se generen en algunos espacios claves del país como son las universidades, foros regionales así como los distintos funcionarios, laicos o eclesiásticos, que han cumplido roles decisivos en las luchas indígenas.

Por otro lado, y como se desarrollará en el próximo acápite, el concepto Cultura y el papel central que ha ocupado en el Ecuador en relación a la identidad nacional ha sido un factor que ha contribuido a una relectura y a una práctica distinta en torno a ésta por parte de los grupos indígenas y a un desplazamiento de la noción, ligado a las nuevas formas de autorepresentación de los grupos indígenas. El desplazamiento principal del concepto cultura ha sido el de producir una secularización del ritual y el de colocar al ritual en la categoría de un bien o de una