

FACULTAD LATINOAMERICANA DE CIENCIAS SOCIALES SEDE ECUADOR
AREA DE HISTORIA
PROGRAMA DE POSTGRADO EN HISTORIA ANDINA 1989-1991

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

por

MARIA EUGENIA CHOQUE QUISPE

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

PROFESOR ASESOR: HERACLIO BONILLA

Junio, 1992

Indice

Introducción y planteamiento del problema	1
Hipótesis	5
CAPITULO I	
Salasaca: espacio y tradición	
1. Tradición y cultura	7
2. Espacio comunal	8
3. Una cotidianidad muy observada (etnicidad)	12
-ciclo vital	13
-ciclo agrícola	15
-ciclo ritual	15
CAPITULO II	
Organización y autoridad	
1. Organización social	18
-Sistema de parentesco	19
-Terminología del parentesco	20
-Familia-huasi	22
-Ayllu	23
-Sub-ayllus	25
-Llacta	26
-La parroquia	27
-La comunidad	28
2. Autoridad tradicional	29
Alcalde	29
-Rodeo	33
-Poder y Prestigio	34
El jampic	36
3. Representación y autoridad formal	38
-Cabecilla	39
-Junta de Defensa del Campesinado	40
-UNIS	40
-Junta de aguas	41
-Sesión general (continuidad y conflicto)	42
-Tenencia Política	45
4. Liderazgo comunero, funcionalidad y paradoja	48
CAPITULO III	
Parentesco y poder	
1. Alianzas matrimoniales como estrategia de poder	50
2. El matrimonio	51
3. Parentesco ritual: compadrazgo y padrinazgo	54

4. Parentesco y poder	55
5. Facciones de poder y parentesco	58
-UNIS	58
-Grupos de oposición	59
6. Poderes foráneos	59
-Iglesia	60
-Instituciones estatales	60

CAPITULO IV

Bases del poder

1. Estratificación Salasaca	63
2. Los ricos	65
-Poseedores de numerosos canteros	65
-Ayllu Masaquiza	66
-Propietarios de grandes talleres	69
-Educación	74
3. Pobres	76
-1º. sub estrato	76
-2º. sub estrato: los llanos	78
4. Prestigio	80

CAPITULO V

Relación de la estructura de poder local con el entorno social y político: indios y mestizos: primos.

1. Relaciones comerciales	81
2. Relaciones de trabajo	83
3. Relaciones políticas	84
4. Relaciones con la iglesia	85
5. Relaciones intertérnicas	87
-en el contexto externo	87
-al interior de la parroquia	90
6. La comunidad y el movimiento indígena	90
7. Conflicto entre primos	92

CAPITULO VI

El Mundo simbólico

1. La vestimenta	93
2. La simbología del espacio	95
3. Historia y mito	98

CAPITULO VII

La Autoridad tradicional y la estructura del poder en los Andes.

1. Estructura tradicional de representación: cambios y permanencias	104
-Sistema de alcaldes de Salasaca	104
-El sistema kuraqkuna Yura	105
-El sistema varayoq de Chuschi	110
2.Relación de la autoridad tradicional con los representantes estatales y eclesiásticos.	112
3. Cambios	115
4. Las Bases del Poder	118
Conclusión	122

impuestas por los mestizos en su relación de dominación colonial con los indios¹⁰⁹. Este suceso muestra como la relación interétnica entre primos es muy frágil, se resiente fácilmente por hechos como el señalado y del cual los indios resultan siempre ser los perdedores.

Capítulo VI Mundo simbólico

La comunidad, en su proceso de incorporación a la sociedad mayor, se debate entre su concepción tradicional de que el poder emana de la naturaleza, de los *urcus* (discurso de los *jampic* y de los alcaíces) y el convencimiento de los sectores más modernos que tratan de racionalizar el manejo del poder comunal, como un poder dependiente de otros foráneos y mucho más poderosos. Con todo, como la mayoría de los comuneros continúan creyendo en lo primero (poder tradicional); los representantes de los poderes foráneos o los propios líderes comunales (militantes del MIT) con su comportamiento tratan de racionalizar el manejo del poder o se ven obligados a aceptar esa realidad. Así el cura párroco muestra un comportamiento ambiguo de respeto a la tradición comunal y simultáneamente desarrolla una política constante de socavamiento de esos poderes. Sin embargo, continúa predominando lo tradicional que concibe al espacio físico circundante como una realidad no inerte, es decir que tiene vida y da vida -la artesanía en sus diseños muestra muy bien la interacción de los hombres con la naturaleza- de ahí que es muy importante, para complementar este capítulo, el análisis del mundo simbólico, que se presenta más abajo.

1. La vestimenta

Salasaca considerada como una de las comunidades indígenas más representativas de la población indígena del Ecuador mantiene un apego fuerte a sus tradiciones culturales que hacen que se identifique interna y externamente como una sociedad "étnicamente cerrada"; su celo en la conservación de sus propias formas culturales se plasma principalmente en su vestimenta y fiestas que se componen de elementos tradicionales y modernos y que es funcional a sus fines

109. Sin embargo de esa sentencia la comunidad continua exigiendo la libertad de R. Masaquiza, para lo cual realizan masivas movilizaciones hasta la capital como el realizado el 11 de junio del 1991.

de identificación como indígenas salasacas. Considerado como una de las comunidades más organizadas y reacias al cambio, a pesar de su acostumbrada vivencia tradicional, por su relación muy estrecha con los centros urbanos, en comparación con otras comunidades, se constituye en una de las más modernas¹¹⁰.

Salasaca simboliza en su vestimenta su identidad distinta de los grupos indígenas de la región y de la población mestiza. Pese a los cambios en la confección y procedencia de los géneros mantienen los mismos valores y símbolos que se traducen en los usos rituales y festivos. Se distinguen tres tipos de indumentaria: de diario, de ceremonias rituales y la vestimenta festiva. El atuendo masculino se compone de: calzón blanco o pantalón blanco de uso diario; antiguamente usaban el calzón de *yerbabuena*, con bordados en el botapié, que actualmente usan sólo en las fiestas más importantes como los matrimonios, fiestas comunales; dos ponchos: uno blanco que llevan dentro y otro negro que queda al exterior; rebozo morado en el cuello que sirve como bufanda; sombrero blanco, que los mayores usan a diario, los más jóvenes sólo usan durante las fiestas y cotidianamente llevan sombrero de paño, adornado con plumas; en la cintura llevan una faja de lana denominada *chumbi*, hay dos tipos de estas fajas la *yanga chumbi* que carece de diseños y lleva combinación de colores con motivos geométricos, la *mananay chumbi* que tiene una serie de diseños figurativos separados por motivos ornamentales. Estos *chumbis*, que son de 250 a 300 centímetros de largo y entre 6 a 8 centímetros de ancho, pueden tener hasta 40 diseños figurativos distintos.

La indumentaria ritual en los varones se caracteriza por el pantalón blanco con bordado en el botapié, el poncho negro (y poncho blanco por dentro), el sombrero blanco adornado con plumas de colores. Cuando se disfrazan de danzantes, para cada fiesta usan un tipo distinto de indumentaria, sólo el pañuelo de color azul brillante, amarillo y rosado encendido con bordados de pavo real¹¹¹, es usado comúnmente por los danzantes, y por el novio y padrino en la ceremonia matrimonial.

110. Muy recientemente (hace 5 años atrás) se observa en una mayoría de la población femenina (solteras), comprendida entre la edad de 15 a 20 años, la utilización de métodos preservativos.

111. Son determinadas personas las que alquilan los disfraces al igual que la vestimenta de los danzantes y la indumentaria de la ceremonia matrimonial

La indumentaria femenina de diario se compone de: anaco negro y estrecho que llega hasta un punto intermedio entre la rodilla y el talón, sostenido por una faja llamada *huarni chunibi*, dos bayetas de vara y media, una blanca listada y otra oscura que cubre la espalda, las que se sostienen con el *tupo* o topo¹¹²; en el uso del sombrero ocurre lo mismo que con los varones, sólo las personas mayores aún usan el sombrero blanco y el *pichu jerguita*. En la vestimenta ritual sobresale la *ucupa challina*, que es una especie de manta que llevan las mujeres sobre los hombros (la novia y la madrina en la ceremonia matrimonial). La vestimenta usada por la mujer en las diferentes fiestas no es muy distinta de la que llevan a diario, se caracteriza por ser nueva y por que el rebozo de *vara y media* es de color blanco y cuyos bordes llevan adornos de bolitas de lana de colores vistosos y llamativos. Para manifestar luto y duelo por las personas muertas, por el lapso de dos semanas llevan hombres y mujeres un sombrero marron, llamando *sumbriru chuculati*; las mujeres además acostumbran usar por el tiempo de un año rebozo de color morado o negro.

La simbología del espacio.

El espacio de la comunidad se divide en arriba y abajo, aunque los términos andinos de esta división espacial están olvidados. La parte de arriba corresponde al *Urcu* de Teligote, caracterizado por el cultivo de cochinilla¹¹³ y la parte de abajo al *yunga* (Huasalata y sus alrededores) por el clima cálido y de mejor tierra para la producción; existiendo asimismo una parte central o *chaupi*, que es Manzana Pamba Grande, donde actualmente están concentrados los recursos infraestructurales que sirven de centro cívico y ritual.

Salasaca a pesar de encontrarse en el valle y constituir su territorio una planicie, se encuentra rodeada de grandes *urcus* nevados y volcanes: Tungurahua, Chimborazo, Carihuayrazo, Llanganates; también muy cerca al espacio comunal están los *urcus* menores como: Nitón, Quinlli Urco, Catitawa y Teligote. La planicie también distingue categorías: Cruz Pamba (cruceiro) y Pachanlica (donde apareció la vírgen de la Asunción).

112. Barriga Lopez, 1988.

113. Es usado como tintura para la lana y su cosecha anual es generalmente en el mes de octubre que está relacionado con la fiesta de San Antonio.

hace 10 años atrás los indígenas subían a este cerro en compañía de sus familiares para implorar desde allá a Taita Dios por una buena producción. Quinlli Urcu, por su parte, tiene el don protector de la salud, él ayuda a curar las maldiciones; los jampicuna (curanderos) y los enfermos suben a ella los días martes y viernes, días propicios para destruir malefesios.

Frente a una naturaleza con poder sobre los humanos, los salasacas, mediante la observancia de sus jampic y una cuidadosa transmisión de la tradición oral, han elaborado una relación muy compleja que se manifiesta en los rituales y en la vida cotidiana. Hasta hoy, el comunero considera que su territorio es animado, así en las noches existen parajes donde está prohibido transitar; las personas para obtener dones de la naturaleza van a esos lugares. El Chimborazo, poseedor de riqueza, concede sus dones a aquellos comuneros que encuentran dificultades para cumplir sus compromisos sociales. En una oportunidad, refiere una de las tantas historias, un alcalde pobre que no tenía con qué recibir a la gente en su casa -mientras que los alcaldes ricos ya tenían lista la chicha, el mote y los puercos- salió en busca de ropa, y llorando se fue hacia las faldas del Chimborazo, allá encontró a un señor de poncho blanco que iba montado en un caballo del mismo color, quien le preguntó sobre su pena: "¿qué eres?" le preguntó el señor, "alcalde soy y siendo alcalde necesito ropa y plata, ¿usted no sabe de alguien que tenga para prestar? con los ojos cerrados el alcalde fue conducido al interior del Chimborazo, allí había oro y seda por todas partes, de donde el Alcalde tomó ropa, plumas y cascabeles, una mazorca de oro y una gallina que ponía huevos de oro. Pero ten cuidado -dijo el señor-, no te chumes. El alcalde regresó feliz, llevando consigo todo lo que el Chimborazo le había dado. Llegando a su casa encontró que ya había chicha. Un ratón había hecho un túnel bajo la tierra para hacer pasar la chicha de la casa del alcalde rico a la casa del pobre. El alcalde pobre estaba muy contento, su ropa deslumbraba a los invitados y la gente se pegaba a él¹¹⁴.

El cerro Teligote es el patrono de la buena producción y dueño de la cochinilla (hemíptero), durante el mes de noviembre suben a él para recoger la tintura de ese insecto y para celebrar rituales dirigidos por los jampic para la protección de las sementeras; cuentan que antiguamente el cerro, era lugar de celebración de la fiesta organizada únicamente por jóvenes, lo que en Bolivia se conoce con el nombre de

114. Cuento recopilado por el Instituto de Desarrollo Interamericano, 1980.

*qhachwa*¹¹⁵. Cruzpamba, que está en la planicie que bordea a Pelileo, es el crucero no sólo de los chaquiñanes transitados por los comuneros, sino también por los difuntos¹¹⁶ y los seres sobrenaturales. Este crucero es muy temido, porque según la tradición en horas de la madrugada (3:00 a.m. y 4:00 a.m.) salen de allí lobos que siguen a los ebrios para tener relaciones sexuales; las víctimas son recompensadas mediante el don de la riqueza. La comunidad, en especial los comuneros ricos, hacen correr la versión de que los pobres que se convierten en ricos se deben a ese trato con el diablo; esta creencia tiene la función de sanción moral.

La tradición oral tiene la función de sancionar socialmente el status de una persona que sin ninguna tradición de riqueza de pronto se convierte en rico. Esta sanción social está muy bien manipulada por los grupos de poder que ven con malos ojos la incursión de nuevos ricos en su ámbito. El espacio comunal para el grueso de la población es interactuante, ellos creen firmemente que los cerros, los parajes, las vertientes, los ríos y los árboles están animados. Para su existencia es necesario observar normas de conducta que no vayan en contra de sus protectores, los transgresores están siempre sujetos a la sanción moral como a la sanción de los propios "dioses". En este espacio simbólico se desempeñan los líderes comunales, unos que cuidan de la conservación de la tradición y otros que tratan de suprimirla por ser la causa del atraso. Los jampic y los alcaldes están claramente por la tradición y los de la organización comunal (Unión de Indígenas Salasacas) y los demás funcionarios de la burocracia estatal asentada en la comunidad por el cambio.

Historia y mito

Un componente fundamental en la identidad salasaca es el mito de origen, según el cual ellos serían mitmas del Altiplano boliviano, lo que les ha llevado a adoptar comportamientos muy singulares en su indumentaria y el gusto por la música boliviana. La versión sobre su procedencia es muy importante, ella les permite reforzar su identidad, no sólo como comunidad sino como unidad étnica distinta de los demás grupos indígenas de la provincia. Los investigadores mestizos tampoco fueron ajenos a esta situación. En la literatura regional, la preocupación sobre Salasaca como grupo mitma data desde la década de 1950,

115. Cfr. Carter y Mamani, 1982: 195-198.

116. Allí existe una gran paila por donde pasan los muertos antes de llegar al cementerio de Pelileo, actualmente como la comunidad cuenta con su propio cementerio, los difuntos ya no pasan por allí.

cuando Alfredo Costales (1954) escribió un libro expresamente sobre esta comunidad para deshechar la creencia de que éstos eran mitmas "bolivianos". A ello se sumó Aquiles Pérez (1962) al escribir *Los pseudo-pantzaleos*, en la que mediante la lingüística (análisis de toponomía y antroponimia), muestra que los salasacas al igual que muchos grupos indígenas que pueblan la hoya de Ambato son el resultado de un mestizaje entre varios grupos procedentes del Sur (hasta atacameños!), el Oriente y la Costa.

El visitante que pregunte sobre la identidad étnica en la comunidad invariablemente obtendrá la respuesta de que son "quichua-aymaras" (sic.) venidos de Bolivia. ¿Como se guardó el mito?, es realmente un enigma. Sin embargo, por otro lado, tenemos el hecho de que muchas personas ajenas a la comunidad, que seguramente con el fin de ayudarlos mediante la propaganda a la comercialización de sus artesanía, escribió cosas como esta:

"Supongamos que sea el 15 de junio de 1452. En una pequeña quebrada; al pie del Teligote se encuentran apiñados 55 indígenas vestidos de negro, 30 hombres y 25 mujeres. En 2 meses y cinco días han recorrido 540 leguas (cerca de 2.400 kilómetros). Dos hombres y una mujer no sobrevivieron el trayecto. Dos niños nacieron en este lapso, de los cuales uno llegó con vida hasta aquí. Junto con los indios lograron sobrevivir 84 llamas. Cada una cargaba con un peso de aproximadamente 12 libras. Es todo lo que poseen. Están a solas. Por la tarde dos orejones -caudillos privilegiados por los Incas -les asignaron la polvorosa tierra al pié del Teligote, directamente en el lugar donde fluye el río Tungurahua al salir de las montañas. Están a su disposición siete chozas vacías. Su tarea será de ahora en adelante irrigar y cultivar la tierra y proteger de los asaltos de los Canelos y Jíbaros del Oriente la carretera (sic.) de los Reyes Incas que va de Quito a Cuzco, las casas de provisiones y hospedaje en Mulli-ambato y las magníficas edificaciones en Mocha"¹¹⁷.

El europeo que escribió esto puso más de su imaginación que de la propia versión Salasaca, que incluso llega a manecionar cifras y fechas! La imaginación por cierto resultó muy contagioso en la comunidad, donde el liderazgo joven, no muy conformes de ser mitma, se construyó a su vez su propio mito de origen que los convierte en nativos del lugar.

117. Uff Scheller, 1972: 5-6.

"según la leyenda, un cóndor que vivía en el Tungurahua estaba sobrevolando un campo cuando alcanzó a divisar a una jovencita que caminaba sola en la quebrada. El cóndor viéndole joven y hermosa la arrebató de la tierra y lo llevó a vivir con él en el monte. Lunas más tarde la jovencita dió a luz a los que serían los primeros salasacas. La historia oficial nos narra sólo el proceso de los pueblos indígenas a partir de la expansión del Imperio Inca. Por ello sabemos que fuimos traídos como mitimaes desde el territorio que hoy es Bolivia y nos asentamos en las cercanías de la actual ciudad de Ambato."¹¹⁸

La versión de Uff Scheller y lo manifestado por los modernos líderes salasacas nos hace ver la dinámica en el manejo del mito, sobre todo cuando los segundos reniegan del mito que los identifica como mitmas, al señalar que ésta versión pertenece a la historia oficial y mas bien inventan otro mito de natividad que contradice totalmente a la primera versión.

El mito sobre el origen mitma de Salasaca, como todo mito, sólo tiene el "defecto" de no señalar con exactitud la fecha y documentar su versión: sin embargo tiene la virtud de recordar un pasado prehispánico (del Tawantinsuyo) y los tempranos años coloniales cuando el callejón interandino, en especial las hoyas como la de Ambato, se encontraba poblado de grupos mitmas, trasladados desde diferentes lugares del imperio inca.

Para el pueblo de Pelileo, un documento de 1605 señala que: "Estan divididos en tres parcialidades. La primera de Guambahalo tiene 1868 tributarios y la chusma que serán 600 personas. La segunda es de los Chumaqués... tiene 130 tributarios sin la chusma que son 400 ánimas. La tercera parcialidad es de los *Camayos* que pertenecen a diversas encomiendas y caciques de otras provincias; porque desde el tiempo del Inga están señalados por camayos y hortelanos de los caciques para el beneficio de la coca; estos son 400 indios sin la chusma que son 600"¹¹⁹. La situación de los grupos mitmas y sus señores étnicos con la conquista se tornó muy conflictiva, como se observa en los innumerables juicios de sucesión de cacicazgos de las parcialidades de indios vagabundos regados en diferentes partidos, como fue el caso de Don Fransisco Llacta de Anasca en 1706 que en su memorial sobre la sucesión de cacicazgo de la Corona Real, decía: " cacique principal de la provinca

118. CONAIE, 1989: 169.

119. Puruguayes, 1868: 463, Citado en Udo Oberem, 1981: 55-56.

de Cuzco, y bajo estas partes hubo despacho del Señor Virrey del Pirú, para gobernar indios vagamundos y forasteros de las parcialidades de Hambato, Riobamba y Chimbo"¹²⁰. Los camayoc pertenecían a muy distintas provincias; habían gentes desde de Tomavela¹²¹, Quito y otros pueblos trasladados de la sierra misma, junto a otros que eran oriundos de Cusco. El fondo de cacicazgos del Archivo Nacional de Historia de Quito ofrece realmente una riqueza de datos acerca de los grupos mitmas, ya que sus caciques querellan entre ellos por cacicazgos muy diminutos o como en el caso citado por grupos dispersos en diferentes asientos.

Un memorial de don Pascual Súñiga de 1706 nos ofrece una pista sobre donde podían encontrarse los salasaca, ya que este señor nombra como sus parcialidades a algunos de los actuales caseríos de la comunidad. Dice el documento: "don Pasqual Súñiga cacique principal de los indios forasteros de la Corona de su magestad que residen en este hasiento, cacique principal y gobernador de los indios de las parcialidades que fueron Samanga, *Cullitagua*, *Pilaygua*, Guache, *Pachanlica*, Curibanda, Ichugmula" ¹²².

La documentación consultada sólo incluye la categoría de indios vagamundos, no menciona el nombre de los grupos mitmas, sin embargo en los juicios de cacicazgo tenemos a varias personas, entre interesados y testigos, que refieren además de su nombre el lugar de residencia. Tal el caso de Bernardo *Chango* (éste es un patronímico típicamente salasaca) Toasa en demanda con Sebastiana *Chango casica principal del pueblo de Pelileo*, que reclama la sucesión del cacicazgo de la parcialidad de Pilalates; entre los testigos figuran: Miguel Mayta (indio del pueblo de Pelileo de los indios Pilalates) y Ventura *Machaquiza* (actual Masaquiza) y Andrés *Cayzabanda* indio de los Sigchos y residente en el pueblo de Pelileo¹²³. Todos los patronímicos señalados en ese documento son Salasacas, de los que Cayzabanda y Masaquiza son de exclusividad salasaca y no se puede encontrar en otras comunidades. Este documento resalta un hecho importante como es el papel de la mujer en la esfera política, fundamentalmente en los Andes prehispánicos, y en menor medida en la colonia como en los inicios de la república, la mujer no se encontraba despojada de los atributos del poder, sino que era partícipe en la disputa

120. Archivo Nacional de Historia, Quito. Sección Indígenas. Caja 4. Año 1635-1645.

121. Waldemar Espinoza S., 1988: 170-193.

122. ANH/Q. 1582-1709. Sección Cacicazgos. Expediente No. 13. folios 30.

123. ANH/Q. 1709, Sección Cacicazgos. Expediente 14. folios 21.

por ocupar las esferas de ejercicio de poder, el cual era sustentado bajo formas de coersión y legitimidad, su autoridad y prestigio era acompañado por la sacralidad sea discreta o aparente que representaba la mujer, su belleza era resaltada como bien puede constatarse en los escritos y dibujos de Guaman Poma.

Otro documento que sustenta el proceso de fragmentación de los grandes señoríos nos muestra que: "Miguel Tubón Chango, cacique principal del pueblo de Pelileo, reclama para sí la "subsección del reparamiento de los indios de Guambaloes como nieto de don Francisco Chango é hijo de don Marcos Tubón por ser casiques de las parcialidades de Guambahalo y Cotaló"¹²⁴. Los salasacas ocupaban una gran extensión territorial, estaban esparcidos por todo lo que es actualmente Guambaló y Cotaló y con el transcurso del tiempo fueron reducidos hasta su actual extensión de 14 kms.

Muchas de las antiguas parcialidades indígenas de Pelileo en la actualidad ya no existen, apenas queda como testimonio la toponimia, como sucede para las actuales parroquias de Guambaló y Guangtusumo. Un documento que data de 1908 testimonia la posesión de indígenas salasacas en una de las mencionadas parroquias como describe el testamento de Agustina Comasanta: " declaro que soy hija legítima de los que fueron mis padres Islayo Toaingá e Inés Comasanta de la región de *Huambalo*, los que fallecieron en muchos años... y declaro como unica heredera universal de todos mis bienes a mi hija legítima Antonia Comasanta y mi nieta también legítima Tránsito Curichumbi"¹²⁵. Por otro lado la memoria oral señala que los salasacas poseían tierras en Guangtusumo que actualmente se encuentran en manos de campesinos mestizos. Seguramente un trabajo más sostenido en los Archivos.-en especial de la región- darían mayores pistas, ya que en los escasos documentos consultados desde 1800 la comunidad empieza a figurar como anejo de la parroquia matriz de Pelileo, y por otro lado en los documentos coloniales con la ayuda de la antroponimia y la toponimia sería posible ubicar a la parcialidad de estudio, para llegar a determinar el proceso de fragmentación que sufrió la comunidad. Es otro el trabajo de recomposición de la comunidad que solamente puede realizarse mediante el siguiamiento de rodeo que efectuan los alcaldes y por la dinámica local en la conformación de nuevas parroquias y caseríos.

124. ANH/Q. 1710-1731. Sección Cacicazgos. Caja 17. folios 45.

125. Archivo de la Familia Jerez y Masaquiza. 1908, 10 folios.

El mundo simbólico, la mitología y la tradición oral son elementos que ayudan periódicamente a los alcaldes a reconstituir el espacio y poder comunal. Para Salasaca más que para ningún grupo étnico es necesario e imprescindible la simbología, sólo así puede lograr continuidad en un medio hostil. De ahí que para el común de los comuneros se hace importante el mito de su origen.

Capítulo VII

La autoridad tradicional y la estructura de poder en los Andes

El método comparativo permite establecer fenómenos históricos dentro de un amplio contexto social. La comparación presupone tanto similitudes como diferencias, comparar aquello que es absolutamente igual o diferente no tiene sentido (Magnus Morner, et. al. m.s.). Permite confrontar el conocimiento sobre un tema en particular para luego, en un contexto más amplio, llegar a una generalización. La estructura del poder en la comunidad de Salasaca será comparada con las estructuras de poder de las comunidades del Perú y Bolivia mediante el sistema de la autoridad tradicional, que en este caso, sirve de unidad de comparación.

Las autoridades tradicionales serán analizadas en el contexto del poder político estatal, los cambios implementados por el Estado, o en su caso por la Iglesia, para su reemplazo, las modernas conformaciones del poder étnico y por último las bases materiales que sustentan el poder. La comparación está basada en los trabajos de Jean Isbell, sobre la comunidad y distrito de Chuschi *To Defend Ourselves. Ecology and irtual in an Andcan Village*, para el caso del Perú y de Roger Rasnake *Autoridad y Poder en los Andes. Los Kuraqkuna de Yura* para las comunidades de la étnia yura del sur de Potosí.

La opción por la autoridad tradicional, como unidad de comparación, tiene dos motivos. Primero, en Salasaca son los alcaldes que mediante el prestigio logran alcanzar poder y con él reconstituyen la comunidad. Segundo, porque al igual que en Salasaca, tanto en Chuschi como en Yura, continúan vigentes las autoridades tradicionales, las que además de basar su poder en el prestigio todavía controlan recursos comunales como son la tierra, el agua y la movilización de la fuerza de trabajo comunal. Estas autoridades en las tres comunidades tienen un origen

El mundo simbólico, la mitología y la tradición oral son elementos que ayudan periódicamente a los alcaldes a reconstituir el espacio y poder comunal. Para Salasaca más que para ningún grupo étnico es necesario e imprescindible la simbología, sólo así puede lograr continuidad en un medio hostil. De ahí que para el común de los comuneros se hace importante el mito de su origen.

Capítulo VII

La autoridad tradicional y la estructura de poder en los Andes

El método comparativo permite establecer fenómenos históricos dentro de un amplio contexto social. La comparación presupone tanto similitudes como diferencias, comparar aquello que es absolutamente igual o diferente no tiene sentido (Magnus Morner, et. al. m.s.). Permite confrontar el conocimiento sobre un tema en particular para luego, en un contexto más amplio, llegar a una generalización. La estructura del poder en la comunidad de Salasaca será comparada con las estructuras de poder de las comunidades del Perú y Bolivia mediante el sistema de la autoridad tradicional, que en este caso, sirve de unidad de comparación.

Las autoridades tradicionales serán analizadas en el contexto del poder político estatal, los cambios implementados por el Estado, o en su caso por la Iglesia, para su reemplazo, las modernas conformaciones del poder étnico y por último las bases materiales que sustentan el poder. La comparación está basada en los trabajos de Jean Isbell, sobre la comunidad y distrito de Chuschi *To Defend Ourselves. Ecology and irtual in an Andean Village*, para el caso del Perú y de Roger Rasnake *Autoridad y Poder en los Andes. Los Kuraqkuna de Yura* para las comunidades de la étnia yura del sur de Potosí.

La opción por la autoridad tradicional, como unidad de comparación, tiene dos motivos. Primero, en Salasaca son los alcaldes que mediante el prestigio logran alcanzar poder y con él reconstituyen la comunidad. Segundo, porque al igual que en Salasaca, tanto en Chuschi como en Yura, continúan vigentes las autoridades tradicionales, las que además de basar su poder en el prestigio todavía controlan recursos comunales como son la tierra, el agua y la movilización de la fuerza de trabajo comunal. Estas autoridades en las tres comunidades tienen un origen

hispanico (toledano), aunque, en el caso de Bolivia, el sistema *Kuraqkuna* se remonta más bien a tiempos prehispánicos. Desde la organización en comunidades de las parcialidades indígenas en los tempranos años coloniales hasta el momento las autoridades indígenas han transitado por procesos muy diferentes; sin embargo, al momento su situación es muy similar, todas enfrentan la eminente posibilidad de su reemplazo por formas mucho más acordes con el Estado Nacional. Para facilitar la comparación se ha resumido en cuadros la estructura y función de las autoridades tradicionales, sus relaciones con el poder burocrático estatal y las nuevas formas de organización creadas para su reemplazo.

1. Estructura tradicional de representación: cambios y permanencias

El objetivo de la comparación del sistema de representación de la comunidad andina en los tres países se ve facilitado por la similar conformación política, (división política), que a nivel mínimo son la parroquia, distrito y cantón, de las cuales dependen jurisdiccionalmente las comunidades, como se muestra en el siguiente cuadro:

País	Administración	Autoridad/funcionarios
Ecuador	Parroquia	-Teniente Político -Consejo Parroquial -Jefe de Area de Registro Civil
Perú		Distrito -Teniente gobernador -Agente Municipal -Juez de Paz
Bolivia	Cantón	-Corregidor -Juez Parroquial -Agente Municipal -Registro Civil

(cuadro No. 1).

Sistema de Alcaldes de Salasaca.

En Salasaca, como se ha mostrado a lo largo del trabajo, el sistema de los alcaldes es lo que quedó de la antigua estructura de representación y autoridad indígena en los niveles de parcialidad como a nivel de pueblo de reducción (Pelileo). Este sistema, que durante la colonia funcionó en toda su magnitud, con la república y los cambios que impuso este régimen, perdió sistemáticamente sus

prerrogativas hasta convertirse en una estructura de liderazgo confinado formalmente a las funciones de carácter ritual. Sin embargo, a pesar de esa formal sujeción a la iglesia modernizante y la hostilidad de la nueva representación étnica (Unión de Indígenas de Salasaca) y la burocracia parroquial, el alcalde continúa ejerciendo la función de liderazgo comunal, mediante su oficio de doctrinero, patrocinando fiestas y legislando moralmente la vida comunal y lo que es más importante: reconstituyendo la comunidad fragmentada en distintas parroquias vecinas. La estructura y función del sistema de alcaldes se resume en el cuadro No. 2.

Cargo	funciones	duración	fiesta
Alcalde ordinario	-doctrina	1 año	-Toma de vara -Carnavales -Ramos -Quasimodo -Octava de Corpus Christi -Chisi Octava
Alguacil	-control	1 año Idem.	-limpieza de iglesia -mingas para la iglesia
Alcalde Mayor		1 año Idem.	-control de alcaldes -responsable ante la iglesia y la comunidad.

(cuadro No. 2).

El sistema kuraqkuna Yura.

En Bolivia, las comunidades actualmente se encuentran organizadas bajo dos sistemas de representación y autoridad; el tradicional, regido todavía por autoridades de origen prehispánico e hispánico: *curacas*, *jilaqatas* y *alcaldes* (en el Norte de Potosí el *Jilancu* no es más que una versión del *jilaqata*); y el moderno -el sindicato-, originado en las haciendas de los valles de Cochabamba (Jorge Dandler, 1969) e impuesto en forma generalizada por la Reforma Agraria de 1953. Las comunidades han sido clasificadas en grandes ayllus en los departamentos de Oruro y Potosí y comunidades residuales predominantes en el departamento de La Paz¹²⁶. La estructura de estas comunidades pasó por diferentes procesos de fragmentación, lo que a nivel de representación y autoridad llevó a que unas

126. Cfr. William Carter y Xavier Albó, 1988: 456-460.

continúen aún con el sistema tradicional y otras adopten el sistema sindical. A pesar de cambios las comunidades persisten en mantener la posesión colectiva de la tierra y la identidad formal de ayllu-comunidad.

Entre los grandes ayllus, Yura ha logrado conservar hasta hoy su sistema de cargos y de autoridad tradicional. Los kuraqkuna que continúan cumpliendo un importante rol en la vida social y ritual de la comunidad (Roger Rasnake, 1989: 16). Estas autoridades se mantienen aún como intermediarios entre el Estado y la comunidad, es decir continúan teniendo su carácter civil, manteniendo una cierta continuidad en la tradición de los antiguos señores étnicos. A pesar de haber sido desplazado, en algunas de sus actividades, por funcionarios estatales del cantón, el sistema kuraqkuna se autoreforza mediante su función ritual, patrocinando los ciclos ritual y festivo de la comunidad. De ahí que, mediante el prestigio, el sistema kuraqkuna tiene mucho más poder en la comunidad que los funcionarios del sistema estatal.

El sistema de los kuraqkuna esta compuesto de: postillones, jilaqatas, alcaldes y kurakas, que representan a los diversos segmentos del ayllu Yura. Estos funcionarios, a diferencia del sistema de alcaldes salasaca, mantienen aún sus funciones de autoridad civil al mismo tiempo que asumen también funciones rituales. Asimismo, al igual que en Salasaca, existen funcionarios (*alferados*) encargados del patrocinio de las fiestas patronales de la comunidad, pero a diferencia de las autoridades tradicionales de Chuschi y Salasaca no se rige por un orden jerárquico del sistema de cargos¹²⁷. Lo que no quiere decir que éste sea el modelo generalizable para las comunidades de los andes bolivianos. William Carter y Mauricio Mamani (1982: 248-286) muestran para Irpa Chico (en el departamento de La Paz) un sistema de cargos civil-religiosos, que empiezan a poco tiempo de matrimoniarse una pareja con una larga carrera de servicios a la comunidad y que termina con el cargo máximo civil en la jilaqatura, y a nivel religioso en el presterío de la fiesta de San Salvador, el tiempo de pasaje de los

¹²⁷. Rasnake (1989: 68) señala en su estudio: "No existe...un orden regular para cumplir con estos cargos. El Kuraka de Yura no es parte de una jerarquía civil religiosa como la que se dá en Mesoamérica, donde cada persona debe cumplir con un determinado cargo antes de llegar al próximo".

distintos cargos tiene una duración de 14 años. A continuación se ofrece un cuadro donde se sintetizan las funciones civiles y rituales de los kuraqkuna¹²⁸.

Cargo	funciones	duración	fiesta
Postillón	-correo	-6 meses	-Navidad (mitad de arriba) -San Juan -Carnavales
Jilaqata	-cobrar la tasa	-1 año	-Carnavales -Corpus Christi
Alcalde	-alguacil del corregidor	-1 año Reyes (6 de enero)	-Carnavales
Kuraka	-legista	-1 año a 10 -nombra al jilaqata y al alcalde - movilizado -responsable de entrega de la tasa	-Carnavales

(cuadro No. 3).

Los cuatro funcionarios con que cuenta aún el sistema Kuraqkuna cumplen las siguientes funciones. El *postillón*, es el antiguo chasqui, muy supeditado al correista y al corregidor, lleva el correo del cantón hacia la ciudad de Potosí y viceversa, en viajes a pie que duran 4 y 5 días, esta función es considerada denigrante en la comunidad, siendo así que su abolición no significó mayor problema para el sistema. El *jilaqata*, que es la segunda autoridad en la jerarquía, es bastante respetado por la comunidad, su función principal es el cobro de tasa (impuesto de la tierra) de los ayllus menores que los entrega al kuraka. Este funcionario reconoce la superioridad del kuraka siendo que su nombramiento viene de esta autoridad. En su función ritual se encarga de patrocinar las fiestas de Corpus Christi y de Navidad. El *alcalde*, como autoridad, también se debe al kuraka, quien lo elige; sin embargo está muy ligado al corregidor. Desde la colonia el alcalde cumplió funciones de servicio e intermediación a los poderes de la Iglesia y el Estado, como ayudante doctrinero y cobrador/recolector del tributo; a órdenes del corregidor servían de aguaciles, fiscales y auxiliares encargados del control de la población. Hasta hoy continúan visitando los domicilios de los

128. El cuadro ha sido elaborado en base a la lectura de los acápites "descripción de los cargos kurakuna" pp. 70-86 y el capítulo VII, pp.151-164.

comunarios, al igual que los alcaldes de Salasaca que realizan sus rodeos, con la diferencia de que las visitas de los alcaldes de Yura tiene una carácter civil.

El kuraka, que es la máxima autoridad de la comunidad y el que goza de mayor prestigio y poder en la comunidad, encabeza la jerarquía representativa de la comunidad. Para la elección de esta autoridad el ayllu se fija en su calidad moral, *k'acha runa* (gente buena, bella). Su nombramiento, que es enteramente comunal, es reconocido por el sub-prefecto de provincia y el corregidor de cantón. El soluciona problemas individuales, comunales y extracomunales; dirige las actividades comunales (construcción de escuelas, centros de salud, apertura de caminos etc.); su presencia solemniza las fiestas realizadas por los alfereces. Finalmente una de sus funciones más importantes es la entrega de la tasa al Tesoro Departamental de Potosí, continúa desempeñándose como intermediario entre la población indígena y el poder Estatal en lo que queda aún del "pacto de reciprocidad" colonial (Tristan Platt, 1982: 134).

A diferencia del sistema kuraqkuna, en el Altiplano de La Paz, la comunidad residual de Irpa Chico tiene un sistema de cargos muy jerarquizado y complejo, por cuanto se combinan funciones rituales con funciones civiles a lo largo de la carrera de una pareja en pos de prestigio y poder, como se aprecia en el siguiente cuadro:

Cargo	requisitos/intervalo	funciones
Cabecilla	-dos años de preparación	-organizador de un grupo de bailarines
Preste de la fiesta San Pedro	-haber sido cabecilla	organizador de la fiesta - arreglo de iglesia -acumular dinero en dos años
Kamana	-haber sido preste	-encargado de los cultivos en aynoqa
Alcalde Escolar	-preparación de un año	-actividades escolares -haber pasado kamana
	-haber cumplido con todos los cargos	-medir las tierras -arreglar problemas familiares y comunales
Jilacata	-13 a 14 años de espera	- Supervisar a los alcaldes -Cobro de la tasa

Presterío de más alto prestigio -haber cumplido con todos los cargos

-Fiesta de San Salvador.

(cuadro No. 4).

Esta "estructura jerárquica de liderazgo", como la han calificado William E. Carter y Mauricio Mamani (1982: 247-278), es un sistema muy rígido que observa meticulosamente los requisitos para la asunción de un cargo por una pareja (*chacha-warmi*). El cargo de *cabecilla* es el primer peldaño de la escala jerárquica dentro del sistema de cargos, su función principal consiste en organizar grupos de bailarines para una fiesta (Santiago, 25 de julio), donde ofrecen comida y bebida los días de fiesta a los invitados y a los grupos de bailarines que organizan. El *preste*, segundo cargo en la jerarquía, tiene por función el patrocinio de la fiesta de San Pedro (con una duración de tres días) en la cual al igual que los cabecillas, está obligado a la distribución comunal de alimentos y bebida y a la celebración de una misa en la iglesia del pueblo cantonal (ahora también provincial) de Viacha. El *kamana*, en el sistema de cargos, es el primer cargo civil asumido por la pareja que se ocupa de la organización, control y protección de los cultivos en las tierras comunales de la *aynoqa*. Su elección que es comunal es confirmado por el subprefecto. *Alcalde Escolar*, cargo recientemente incorporado al sistema, está relacionado al sistema educativo rural, sus funciones son las de asegurar maestros para la escuela de la comunidad y ayudarles posteriormente brindándoles alojamiento, facilitarles alimentación y colaborarles en sus actividades. El *jilaqata*, la autoridad máxima del *ayllu*, representa a los comunarios ante las autoridades, en especial ante el Tesoro Departamental (de La Paz) donde deposita la tasa recaudada. Al interior de la comunidad legisla los diferentes problemas que se suscitan a nivel individual y colectivo; al mismo tiempo tiene la facultad de movilizar fuerza de trabajo para actividades dentro de la comunidad como en la capital cantonal, lo que relaciona al corregidor y al subprefecto. La pareja acaba su carrera de servicios en pos del prestigio con el presterío de San Salvador, con su cumplimiento pasan a formar parte de un reducido y selecto grupo de prestigio llamado *pasados* (*pasarus*). Su fiesta (25 de agosto) requiere de una cuantiosa inversión económica, por cuanto se realiza simultáneamente en la comunidad y en la capital cantonal y sólo pueden asumirlo parejas con una suficiente acumulación de recursos económicos y sociales.

El sistema Varayoc de Chuschi.

En el Perú, en la comunidad de Chuschi, los varayoc se rigen por un sistema de cargos jerarquizados. Jean Isbell (1978: 86) muestra una jerarquía creciente que vá desde el nivel *taksa* (menor)¹²⁹ hasta *el hatun* (grande)¹³⁰, desde el *taksa* regidor hasta *hatun* regidor, *taksa* alcalde a *hatun* alcalde, cargos que deben ser pasados, por lo menos en teoría, por todos los comuneros. Estas autoridades al igual que en Yura, Irpa Chico y Salasaca se encuentran relacionados a las autoridades estatales y eclesiásticas residentes en el distrito.

Cargo	funciones	duración	fiesta
Hatun Varayoc	-legisla problemas internos	1 año	
Taksa Varayoc	-mensajero -representante de barrio (arriba-abajo)	1 año	-Las fiesta de Yarqa Aspiy y de Santa Cruz -limpieza de los canales de irrigación (cosecha)
Sallqa Varayoc	-autoridad barrio de la puna	1 año	-Herranza -Corpus Chirti -ofrenda a los Wamanis ¹³¹

(cuadro No. 5).

Los *sallqa Varayoc*, son las autoridades que representan a los barrios de arriba de las zonas de puna. Para el ejercicio de estos cargos los comuneros deben ser mayores de edad, casados y tener tierras en la comunidad; ellos son los encargados del cuidado de los pastos comunales y antiguamente del ganado comunal. Por su función estaban encargados de la fiesta de la herranza, en la que eran marcados los ganados vacuno y ovino y se daban ofrendas a los Wamanis. Actualmente este ritual está reducido a prácticas familiares. También colabora en las actividades del cura párroco. Las personas que ejercen los cargos de *taksa varayoc*, que es el

129. El término quechua de *taqsa* significa menor, pequeño, inferior en relación al mayor o grande.

130. *Hatun*, término quechua que significa grande, mayor, p.e. *hatun varayoc*, *vara* mayor.

131. Son los dioses andinos simbolizados en los cerros, según Isbell, existe una jerarquía de deidades que claramente distinguen los comunarios, y la relación de los mismos Wamanis es por escala jerárquica. Existen Wamanis Mayores y Wamanis Menores, todos ellos con el fin de protección a la comunidad, y su ofrenda significará asegurar la buena producción de la cosecha.

segundo nivel de autoridad, se encargan de organizar la limpieza de los canales de irrigación, mediante la realización de la fiesta del agua *Yarqa Aspi* y durante el mes de septiembre, cuando hacen ofrendas a los Wamanis, en pos de una buena producción. Sin estar subordinado a la Iglesia, son posesionados por el cura párroco en la fiesta de Santa Cruz, que es la fiesta de la cosecha. El *hatun varayoc* que es la máxima autoridad de la comunidad, está subordinado a la Iglesia. El gobernador provincial considera la importancia de este cargo para mantener el orden y el cumplimiento de ley en los indígenas. Esta dependencia le llevo a que su poder sea disminuido en sus funciones de autoridad tradicional. Actualmente está a disposición del gobernador provincial, atiende problemas desde personales hasta comunales; para ejercer este cargo el comunero debe haber completado los niveles jerárquicos que se desarrollan más abajo.

En el Perú para el caso de Chuschi, las comunidades se estructuran de manera muy distinta, siendo así que las ubicadas en el Altiplano de Puno tienen una estructura muy similar a la de las comunidades del Altiplano boliviano¹³². Frente a esa variedad, Fernando Fuenzalida Vollmar en 1976, en un esfuerzo de síntesis, mostraba en su "hipotesis de trabajo" sobre la comunidad indígena la siguiente estructura jerárquica de la autoridad tradicional, combinada con funciones rituales.

Jerarquía Civil	Jerarquía Religiosa
1. Alguacil	2. Aferez en la fiesta del patrón el ayllu
3. Pachacuraca, ararihua o mandón	4. Alferez de la fiesta del patrón de la saya
5. Ayllucuraca, kañari, hilaqata o segunda	6. Mayordomo en la fiesta del patrón del ayllu
7. Campo o alguacil	8. Mayordomo en la fiesta del patrón de la saya
9. Alcalde	10. Mayordomo para el patrón del pueblo
11. Principal o mayor	12. Fiscal

(Cuadro No. 6)¹³³

132. Cfr. Evelyn Ina Montgomery, 1970; Harry Tschopik Jr., 1968.

133. Fernando Fuenzalida Vollmar, 1970: 219-263.

2. Relación de la autoridad tradicional con los representantes estatales y eclesíasticos

Las autoridades indígenas sean prehispánicas o hispánicas desde los inicios del Estado colonial estuvieron muy relacionados con la burocracia estatal, por su carácter de mediadores entre la población indígena y el Estado, como reclutadores de fuerza de trabajo, recolectores de impuestos, administradores de justicia y auxiliares de doctrina de las autoridades civiles y la jerarquía eclesíástica.

Los Estados republicanos pese a su ideología liberal que concebía a los hombres como ciudadanos, en la práctica tuvieron que continuar con las funciones coloniales de un trato segregado a los indígenas y por sus necesidades fiscales prosiguieron cobrando el tributo de capitación; al abolirlas, a mediados del siglo XIX, continuaron con otras exacciones de la misma naturaleza. En este acápite se mostrará lo que queda aún de esas relaciones entre el poder estatal y el poder comunal.

En Salasaca el sistema de alcaldes está muy ligado a la iglesia. Desde cuando era anejo de la parroquia matriz de Pelileo hasta hoy, en que la jurisdicción comunal ha sido elevada a la categoría de parroquia eclesíástica, los alcaldes no sólo se subordinan sino que se legitiman mediante su posesión por el párroco. Esto muestra que el actual alcalde salasaca continúa siendo de doctrina y que nunca llegó a convertirse en autoridad civil. Su función lo diferencia tanto de los varayoc como de los Kuraqkuna, a pesar de que estos últimos también están supeditados de alguna manera a la iglesia y patrocinan algunas fiestas religiosas. Por su calidad de doctrineros no realizan rituales fuera de la tradición cristiana como los varayoc (fiesta del agua, marcado de ganado, fiesta de santos). Estos alcaldes por su carácter de subordinados a la Iglesia Católica, desde que se asentó la misión de las monjas lauritas, se encuentran involucrados dentro de una política ambigua de los religiosos por aculturar a la comunidad e incorporarlos plenamente a la sociedad nacional, bajo una cobertura, supuestamente tradicional, que utiliza a los mismos alcaldes como agentes de cambio mediante la educación. Las religiosas, por la intermediación de los alcaldes, llegaron a tener influencia sobre la comunidad y sobre el mismo sistema. Ya desde mucho tiempo atrás, conjuntamente con el alcalde mayor presentaban ternas al cura párroco de Pelileo para la selección de los postulantes según sus preceptos religiosos (Mercedes Chilingua, 1977: 43). Sin

embargo los alcaldes aprendieron a manejarse frente a la actitud ambigua de la Iglesia, que por un lado en sus objetivos de modernización quiere suprimirlos y por otra para asentarse en la comunidad tratan de mantenerlos, por su poder y prestigio.

Autoridad eclesiástica	cargo comunal	funciones
Cura	Alcalde	Doctrina
Monjas	Alcalde	Auxilio

(cuadro No. 7).

En Bolivia las autoridades tradicionales de la comunidad se encuentran más relacionadas con la burocracia estatal que con las religiosas, a diferencia de lo señalado para Salasaca. Su función principal continúa siendo la intermediación entre la población indígena y el Estado; por el creciente proceso de fragmentación y la aparición de otras formas de representación como el Sindicato, su papel es cada vez más restringido (Rossana Barragán Romero y Ramiro Molina Rivero, 1987; Xavier Izko, 1991). Así el curaca, como autoridad máxima del ayllu, ha sido reemplazado por el secretario general del sindicato. Con la Reforma Agraria, el debilitamiento de las autoridades tradicionales y el fraccionamiento comunal, bajo el señuelo de independencia mediante la cantonización, el corregidor, antes ejercido sólo por mestizos, se ha convertido en representante del Estado y a la vez de la comunidad, como en los casos de Turco y Salinas de Garci-Mendoza en el departamento de Oruro (Izko, 1991).

En Yura el sistema kuraqkuna se relaciona con la burocracia estatal presente en el cantón mediante dos funcionarios. El postillón, el cargo de menos prestigio, que prácticamente estaba reducido y subordinado al correista. Y el Alcalde que sirve de alguacil y mensajero al corregidor y resuelve disputas bajo su supervisión; por esa relación con un representante del poder estatal, Roger Rasnake (1989:74) dice: "es, entre los kuraqkuna, el cargo que hoy en día se caracterizaría como uno que tiene poder, en el sentido que tiene la capacidad de afectar la conducta de los demás y exige obediencia". Ese poder es reforzado en el ayllu mediante el patrocinio de fiestas y actos rituales. Por su lado el kuraka y el jilaqata son independientes en su gestión, aunque continúan ejerciendo hasta hoy su papel de intermediación en la relación ayllu-Estado en el pago de la tasa.

Cargo	Cargo comunal	funciones
Correista Corregidor	Postillón Alcalde	-mensajero Yura-Potosí -mensajero del Corregidor -Alguacil -Realiza trabajos agrícolas en beneficio del corregidor. -servicio personal.
Alcalde Municipal	Jilaqata Kuraka	-cobro de tasas de los ayllus menores. -entrega de la tasa del ayllu al Tesoro Departamental de Potosí

(cuadro No. 8).

En Irpa Chico el jilaqata se mantenía como una autoridad relativamente independiente de la burocracia cantonal y provincial, sólo estaba obligado a recibir posesión del subprefecto y en preparar la plaza para la corrida de toros en el pueblo cantonal, junto a otros jilaqatas. Por la desestructuración de la marka de Viacha (que no está muy bien señalada por Carter y Mamani) el jilaqata debía entregar personalmente al tesoro departamental la tasa (o contribución territorial), responsabilidad que fue tomada despues de haber desaparecido la máxima autoridad (cacique, kuraka o segunda). El alcalde escolar integrado por Carter y Mamani (1982) al sistema de cargos, en sí no es una autoridad tradicional, sino más bien una refuncionalización muy moderna¹³⁴, creada específicamente para colaborar en forma subordinada a los maestros de escuela y a la autoridades del Ministerio de Educación.

Cargo	Cargo comunal	funciones
Autoridades Educativas	Alcalde escolar	-colaborador en actividades de la escuela.
Subprefecto de Viacha	Jilaqata	-cobro de la tasa

(cuadro No. 9).

El hatun varayoq, que es la autoridad de mayor jerarquía en la comunidad por las funciones que está obligado a desempeñar, se convirtió en cada vez más dependiente de las autoridades estatales. El año 1967 las nueve personas que desempeñaban dicho cargo estaban subordinados al gobierno distrital, que los empleaba como mensajeros para la comunicación entre la provincia y la capital

¹³⁴. Ellos a diferencia de los alcaldes (tradicionales) no son envarados ni llevan ninguna distinción simbólica.

departamental (Jean Isbell, 1978: 90). Por su lado los taksa Varayoq se tienen que subordinar al gobierno Municipal del distrito (que entrega coca y cigarrillos para ser distribuidos en la faena) para la organización de la limpieza de los canales de riego; asimismo, son responsables del sistema de riego ante el Inspector de Aguas de la zona. El Sallqa Varayoq, como autoridad de las zonas de la puna, por su carácter de funcionario ritual, está obligado a relacionarse con el cura párroco como pasante de la fiesta de la Inmaculada Concepción.

Cargo	Cargo comunal	funciones
Teniente Gobernador	Hatun Varayoq	-posesionado por el Gobernador
Agente Municipal	Taksa Varayoq	-recibe ordenes del municipio
	Sallqa	-trabajo para el cura

(cuadro 10).

3. Cambios

En los tres países, desde la declaración de la independencia y los decretos bolivarianos, la comunidad indígena como sus autoridades por su anacronía con el modelo liberal y republicano de los nuevos estados fueron objeto de una política que constantemente trató de eliminarlas mediante su directa supresión o su sustitución por formas que asimismo conduzcan gradualmente y sin mucho conflicto al mismo fin. Los gobiernos reformistas que implementaron la reforma agraria en los tres países, al mismo tiempo que se declaraban protectores y restablecedores de la comunidad, implementaban medidas legales hacia su transformación, por ejemplo, en cooperativas¹³⁵. Como se muestra en el cuadro los cambios en los tres países fueron los siguientes:

¹³⁵. En el Perú el Estado con la Reforma Agraria propugnó la cooperativización de las comunidades, allí las tierras expropiadas a las haciendas no fueron distribuidas entre los campesinos en forma individual sino que fueron mantenidas concentradas en forma de grandes cooperativas (José María Caballero y Elena Alvarez, 1980:26). Para el caso del Ecuador el Estatuto Jurídico de las Comunidades aprobada en 1976, en su artículo 3º señala: "El poder público adoptará las medidas necesarias para transformar a las comunidades en cooperativas de producción. Una vez realizada dicha transformación, las comunidades se regirán por la ley de cooperativas..."(Comisión de Legislación. Estatuto de las Comunidades Campesinas, 1976). En Bolivia, el gobierno inmediatamente realizada la Reforma Agraria, implementó las medidas necesarias para cooperativizar a las comunidades, primero mediante cooperativas de consumo y luego mediante el cooperativismo agropecuario (Cfr. William Carter y Mauricio Mamani, 1982: 403-407).

País	liderazgo tradicional	reemplazante
Ecuador Alcaldes	Inspectoría Cabildo, formalmente en 1937 Junta de defensa del campesinado Unión de Indígenas de Salasaca	
Perú Varayuc	Consejos: de administración y vigilancia*	
Bolivia Kuraqkuna	Sindicato campesino (cuadro No. 11).	

La historia de las autoridades tradicionales en el Ecuador es aún desconocida, los estudios de caso [en especial los de Martha Moscoso (1990) en el Sur] no ofrecen la posibilidad de generalizar. Desde la desaparición de los señores étnicos (Andrés Guerrero, 1990) y su conversión en empleados estatales, hasta la aparición de otras formas de liderazgo, es muy prematuro establecer una sucesión de los cambios ocurridos y menos una cronología. Al parecer, durante la segunda mitad del siglo XIX en Salasaca, el poder y liderazgo fue compartido entre los alcaldes y el cabecilla, que era el gestor de la comunidad ante las autoridades estatales. El cabecilla como líder nato de la comunidad, sin ningún reconocimiento formal, continuó en ejercicio hasta la aparición del cabildo (actualmente se nombra "cabecilla" al representante de caserío, que no es más que un funcionario responsable ante la UNIS). El primer cambio impuesto desde el poder estatal en el gobierno comunal fue a través de un funcionario indígena llamado inspector, que era nombrado por la Jefatura Política de Pelileo; los inspectores estuvieron en funciones hasta que un comunero convencido de las bondades del gobierno comunal mediante el cabildo creó este nuevo sistema (Mercedes Chiliquina, 1977:

* Esta es la estructura de los consejos:

Consejo de administración	Consejo de vigilancia
Presidente	Presidente
Vice-presidente	Secretario
Secretario	Vocales: Mayordomo
Tesorero	Vaquero
Vocales: Campo mayor	
Campo menor	
Alguacil	
Inspector	
Repartidor de agua	

45). El cabildo, como forma de gobierno, funcionó desde 1940 hasta 1983 en que el Ministerio de Bienestar Social indujo a la comunidad a establecer una nueva dirección bajo el nombre de Unión de Indígenas de Salasaca. Actualmente es esta última la que gobierna en parte la comunidad, compartiendo el poder y liderazgo con los alcaldes y con el representante del poder estatal, el Teniente Político.

El Estado peruano desde su independencia, como contabiliza Gregorio Salvador Ríos (1983: 208), implementó un total de seis cambios en el gobierno comunal. El primer cambio ocurrió en 1825 cuando el sistema de autoridades indígenas colonial, compuesto por un alcalde ordinario y 4 principales, fue reemplazado por otro conformado por un Síndico Municipal, Alcalde Ordinario, seis Principales y Regidores. El segundo cambio ocurrido en 1870 tuvo el siguiente orden: un Síndico Apoderado al que le sigue un Alcalde Inspector, un grupo de seis o nueve Notables, un Actuario, un Celador de Campo, ministros y Repartidor de agua. El tercero ocurrido en 1910, mantiene al Síndico Apoderado, como el principal líder, seguido por un Inspector, Secretario, Tesorero, Celador de campo, Ministros, Alguacil y Repartidor de agua. El cuarto cambio dictado en 1935, conformó la dirección de la siguiente manera: Síndico Apoderado, Inspector, Secretario, Tesorero, Celador de campo, Ministros, Alguacil, Repartidor de agua. El penúltimo cambio impuesto en 1950 conformaba la dirección con un Personero, Presidente, Secretario, Tesorero, Celador de Campo más dos Regidores, Alguacil, Repartidor de Agua. El último cambio implementado por el gobierno de Velasco Alvarado en 1970 y que es la actualmente vigente, consta de dos Consejos directivos de administración y de vigilancia. Las comunidades reconocidas por el Estado se organizaban y regían según las formas ennumeradas, combinando con el sistema tradicional o es que sin tener reconocimiento continuaban funcionando con sus autoridades tradicionales, como en las parcialidades y ayllus de Coasa en el altiplano de Puno (Evelyn Ina Montgomery, 1970: 53).

En Bolivia desde los intentos bolivarianos de suprimir a la comunidad y a sus autoridades, la realización de la primera reforma agraria en 1880 (Platt, 1982: 73-111) hasta la reforma agraria de 1953, salvo el experimento sindical en los valles cochabambinos, impulsado por maestros indigenistas y algunos hombres de Izquierda (Dandler, 1969) la continuidad de la autoridades tradicionales fue continua; pues, los mismos latifundistas tuvieron que valerse de los jilaqatas para el funcionamiento de sus haciendas. El sindicato, a pesar de haber sido una

experiencia alternativa de organización de colonos de hacienda, con el gobierno del MNR se transformó en el modelo por excelencia de organización campesina¹³⁶ de fácil manipulación y utilización por parte del régimen, que impuso tanto a sus máximos dirigentes como a sus propios militantes. El sindicato desde esa fecha borró teóricamente la identidad étnica del comunario. Actualmente los grandes ayllus del Norte de Potosí y Oruro (Olivia Harris, 1987:12; Tristan Platt, 1982: 171; Izko m.s.) se mueven bajo la dirección de sus autoridades tradicionales y de los sindicatos impuestos por el Estado y por las agencias de desarrollo y asistencia que trabajan en esas zonas.

4. Las bases del poder.

La comunidad, en los tres países, se funda en la posesión y control de recursos naturales vitales para su reproducción como son la tierra y el agua. Para el caso de Salasaca, donde no existen ya tierras comunales, la artesanía es una actividad protegida como monopolio por la comunidad, prohibiendo que sus miembros enseñen a personas ajenas al grupo. Sin embargo, la inexistencia de la propiedad comunal o su insignificancia ante el volúmen de la tierra parcelada bajo el régimen de la propiedad privada no significa que esas tierras estén fuera de la esfera del poder comunal. En las comunidades del Altiplano de La Paz la obligatoriedad del pasaje de cargos no es a cambio del acceso a las tierras comunales; sino para confirmar la posesión sobre la sayaña que es eminentemente individual (muchas de las cuales se encuentran catastradas). En Salasaca el sistema de cargos, pero en especial el pasaje de cargos, tradicionalmente legalizaba la posesión de los canteros por parte de las familias "ricas"; el cumplimiento con esa obligación por parte de los más favorecidos es la garantía que la comunidad como entidad corporativa ofrece al propietario en contra de las imposiciones fiscales y la presión sobre la tierra por parte de los mestizos. La literatura, sin embargo, siempre ha ligado el poder comunal y sus autoridades (en especial las tradicionales) al control colectivo de los recursos de la tierra y el agua, por ello los comuneros deben pasar cargos, asistir a los cabildos o asambleas comunales y cumplir con los trabajos comunales (Rodrigo Montoya, 1979: 210).

¹³⁶. Ya que por decreto en su gestión (1965-1969) el general Barrientos suprimió la categoría indio del vocabulario social y legal boliviano.

Para la mayoría de los casos utilizados, en la comparación, el prestigio que alcanza el comunero mediante el pasaje de cargos no está al alcance de todos, aunque en teoría el ideal comunero sea democrático. La estratificación existente al interior de la comunidad (recuérdese las categorías tributarias coloniales de originarios y agregados o llactayos y arrimados) hace que en última instancia el sistema de cargos, el prestigio que confiere poder, solo es alcanzable para un determinado grupo de comuneros, que aprovechan de él para justificarse hacia la mayoría como servidores y redistribuidores de su riqueza. En Chuschi los comuneros con mayor cantidad de tierra son llamados *apus* y los pobres *wajchas* poseedores de menguados terrenos que apenas les permite llegar al primer peldaño del sistema de cargos. En cambio los Apus, poseedores de un numeroso rebaño y considerables extensiones de tierra, asumen como propio el pasaje del sistema de cargos. En Yura como en Irpa Chico son los ricos los que culminan con éxito el cumplimiento de la obligación comunal, los pobres apenas llegan a ejercer cargos como el de postillón y alcalde escolar.

En Chuschi los varayoc basan su poder en el control que ellos ejercen sobre la tierra comunal, el agua de regadío¹³⁷ y en la facultad que tienen de convocar a trabajos comunales (*faenas*). A pesar de encontrarse supeditados a poderes extracomunales su legitimidad se basa en su función de cuidadores y distribuidores de los recursos a las familias comuneras. Incluso, ese control de recursos materiales, se encuentra reforzado por los rituales que cumplen para la obtención de buenas cosechas y el aumento de sus hatos ganaderos. Del cuidado de los varayoc depende la comunidad para la obtención de buenas cosechas y para la reproducción de los ganados. En comunidades como Huascoy, estudiado por Gregorio Salvador Ríos (1983: 97-114), la comunidad continúa teniendo ganados comunales, los que al ser vendidos, más los ingresos por la utilización de los pastos comunales por las familias comuneras, engrosa la "caja comunal".

En Bolivia la situación es parecida a las comunidades peruanas, con la salvedad de que el agua no es un elemento muy esencial por practicar los comuneros sólo cultivos de secano. El territorio comunal se divide en dos regímenes de propiedad, las comunales y las familiares. Las primeras a su vez se descomponen en dos tipos

¹³⁷. En Puquio los funcionarios encargados de repartir el agua de regadío, continúan llevando como símbolo de su mando varas a pesar de estar supeditado a una Junta de Regantes dominado por los mistis (Rodrigo Montoya; 1979:79).

las aynoqas/mantas -en el Norte de Potosí- (Olivia Harris, 1987: 14) y los pastos comunales (Carter y Mamani, 1982: 25). Las tierras de Yura que están parceladas, sin embargo, cuentan con un sistema de riego que está al cuidado de las autoridades tradicionales. (Rasnake, 1989:38-39). Las aynoqas y mantas son distribuidas (sólo simbólicamente) anualmente por las autoridades tradicionales, quienes por esa facultad se encuentran revestidos realmente de poder. Es muy complejo en el momento la situación de las comunidades en Bolivia, las aynoqas tienden a desaparecer y la mayoría de la tierra está parcelada, como señala para la comunidad de El Choro, Xavier Izko (1991: 80). Con todo eso ¿dónde se encuentra el poder comunal y por ende el poder de las autoridades comunales? Una respuesta es la figura de la propiedad "pro-indivisa" que muestra la comunidad frente al Estado (por ejemplo en la coyuntura de la reforma tributaria y el impuesto al valor agregado), para no ser objeto de las imposiciones fiscales.

En Salasaca la situación es muy parecida, en el capítulo IV, mostramos como la tierra a pesar de estar parcelada no cuenta con títulos de propiedad y como los comuneros no cumplen con sus obligaciones fiscales con el municipio de Pelileo. Esta situación sólo puede darse en tanto el poseedor de parcelas se siente garantizado por la comunidad en la posesión y usufructo de la tierra. El territorio comunal que se asienta sobre un arenal es productiva en tanto cuenta con agua de regadío, cuyo control y cuidado sí es colectivo y comunal, así las Juntas de Aguas (de regantes) se encuentran bajo la jurisdicción de la dirección comunal. Ultimamente, como la artesanía se convirtió en un monopolio comunal, se encuentra muy controlada su difusión a otras comunidades de la provincia, pero no así la producción y comercialización que es totalmente individual.

En los tres países el poder comunal, como la autoridad tradicional que ejerce el poder político y simbólico, se sustentan en un decreciente control directo de recursos materiales y económicos colectivos, para pasar luego a convertirse en el representante de un grupo corporativo de pequeños propietarios que frente a las imposiciones fiscales continúa manifestando una identidad comunera muy averiada; por lo menos en Bolivia la figura de "propiedad pro-indivisa" actualmente tiene la virtud de ocultar la parcelación del territorio comunal y la individualización en las prácticas sociales comuneras.

La mayoría de los autores en sus reportes señalan la creciente negativa de los comuneros a continuar ejerciendo las funciones de autoridad tradicional por su

tremendo carácter honoroso. Sin embargo, en comunidades tan incorporadas al mercado, como es el caso de los Salasaca, el sistema de cargos y la autoridad tradicional continúan siendo socialmente las más apetecibles en la sociedad indígena, donde el poder no es en sí el poder económico sino el prestigio que permite movilizar a la parentela y allegados. En Chuschi tenemos el extremo de que los inmigrantes que residen en Lima, que supuestamente están ya aculturados e incorporados a la sociedad urbana, continúan compitiendo en pos del prestigio dentro de su comunidad, que ya tiene un pie en la misma ciudad.

La situación de conflicto que enfrentan las autoridades tradicionales no es nueva en su existencia, en el Perú por ejemplo, fueron continuos los esfuerzos del Estado por reemplazarlos con otras formas afines y funcionales a sus políticas. También sucede como en el Ecuador, donde el Cabildo una forma muy nueva de dirección impuesta por el Estado, rápidamente se ha convertido en autoridad "tradicional", que tiende a reproducir las antiguas funciones del cabildo indio colonial, administrando justicia, independientemente del aparato burocrático y legal del Estado. En muchas comunidades de Bolivia los funcionarios del sindicato han retomado viejas prácticas comunales de investidura de autoridad mediante el uso de símbolos propios de la autoridad tradicional¹³⁸.

La comparación ha permitido establecer que las comunidades originarias en los Andes continúan rigiéndose mediante la autoridad tradicional, inscrita ésta a su vez en el sistema de cargos. La autoridad tradicional ya no tiene el control absoluto del poder en la comunidad, ya no tiene la misma capacidad de influencia que los señores étnicos, por ejemplo, por cuanto los comuneros están integrados al sistema de mercado y a la sociedad global; por lo que deben enfrentarse a formas de autoridad étnica impuestas por el Estado y a representantes de poderes externos como son la burocracia estatal y municipal, la Iglesia y las organizaciones de desarrollo (ONGs). Pese a la incorporación del comunero al mercado y a la sociedad global, lo cierto es que éstos continúan aún aferrándose a su identidad étnica (manifiestamente india en Salasaca), de ahí que el poder continúa siendo tradicional, tal como se entiende la definición de Pierre Clastres (s/f. fotocopias FLACSO) de que el poder forma parte del mismo cuerpo social y el individuo tiene

138. En las comunidades de la provincia Ingavi de La Paz, los secretarios generales, llevan la indumentaria del jilaqata: poncho, ch'ullos, chicotillos con revestimiento de plata en los mangos, coca y aguardiente.

que hacer merecimientos en pos del prestigio que lo lleva al desempeño de una función que le concede la representación del grupo. En Yura el individuo que pretenda asumir el papel de curaca tiene que ser previamente *k'acha runa* (persona admirable). El prestigio de la que se hallan envueltas las personas que ejercen de autoridad tradicional está ligado tanto a la posesión económica (*apus* en Chuschi, *qamiris* en Irpa Chico, *charic* en Salasaca) y a la pertenencia a familias importantes (originarios en Bolivia). El ideal democrático de que cualquier comunero está facultado para asumir un cargo de autoridad tradicional o una función del sistema de cargos no se cumple por cuanto sólo los más favorecidos en tierras y ganado pueden realmente enfrentar tal reto.

El concepto de *k'acha runa*, como el requisito previo para asumir el curacazgo en Yura, es central para entender el poder del que se encuentran investidos las autoridades tradicionales. En Salasaca, el alcalde, que aparentemente no tiene poder y se encuentra sometido a la Iglesia, en la práctica, es la institución más poderosa, por cuanto el prestigio con la que se encuentra envuelto lo vuelve invulnerable ante el poder de las nuevas formas de organización étnica y frente a los representantes de poderes foráneos. En la comunidad el ideal es llegar a ser *k'acha runa*, aunque ello signifique la dilapidación de una riqueza acumulada mediante mucho sacrificio. En todo el contexto de los Andes la autoridad tradicional y los funcionarios del sistema de cargos, que desempeñan sus funciones por el terreno que poseen, durante su gestión deben presentarse como el modelo de hombre comunal y convertirse en las fiestas en el eje de las relaciones de reciprocidad.

Conclusión

La teoría ha caracterizado al poder en dos situaciones sociales muy distintas. Las sociedades con Estado que tiene ámbitos separados (Krader y Rossi, 1982: 15) y las que sin constituir un Estado tienen al poder dentro de su misma organización social. El tipo de poder tradicional al que se refiere el trabajo, ésta relacionado a las estructuras elementales que le brindan su primer fundamento con los tipos de estratificación social que lo vuelven necesario, con los rituales que aseguran su arraigo e intervienen en sus estrategias (Balandier, 1976).

La comunidad por la situación colonial que la ha mantenido estancada y segregada, orienta su organización hacia los dos tipos de sociedad. Como

comunidad indígena y campesina actúa bajo un doble ordenamiento jurídico social. Protegida por el Estado por su condición indígena tiene una autoridad especial que no sólo la gobierna sino también la representa. Como sociedad campesina, que forma parte de una sociedad mayor, está obligada a reconocer las instituciones y normas que esa sociedad impone mediante el Estado. Por ese hecho el poder en la comunidad de Salasaca se manifiesta bajo una doble faceta.

Al igual que el Estado, que observa un comportamiento dual y se mueve entre el proteccionismo a la comunidad indígena y su política de supresión mediante el desarrollo de formas asociativas como el cooperativismo, la comunidad orienta sus actividades entre un apego a sus formas organizativas tradicionales y la asimilación de nuevos modelos organizativos (hasta con membrete étnico), implementados por el Estado e instituciones de desarrollo rural. Este comportamiento ha llevado a que la representación del poder étnico comunal se encuentre dividido en dos tipos de liderazgo y autoridad. La autoridad tradicional, de los alcaldes, que tienen como sustento de su poder al prestigio y la Unión de Indígenas de Salasaca, que en su calidad de dirección étnica pretende imponer cambios sustanciales que acaben con el atraso causado por el tradicionalismo. La constelación del poder comunal no sólo lo componen el alcalde y la UNIS, sino que al interior de la comunidad se encuentran enclavadas muchas instituciones que tratan de influir en el desarrollo de la vida comunal. La iglesia católica, la iglesia evangélica, Visión Mundial y la burocracia estatal en su conjunto, mediante apoyos de tipo asistencial, intentan imponer cambios que alteren drásticamente la organización social y sus comportamientos culturales.

El poder comunal en Salasaca, a diferencia de las comunidades que poseen recursos comunales de la tierra y el agua, se funda en la riqueza de un reducido grupo de familias. Una fracción del cual accedió tradicionalmente a una mayor cantidad de tierras y otra que mediante la artesanía logró acumular un considerable capital. Este fracción es la que continua sustentando la tradición, suministrando pasantes a la institución de los alcaldes y al sistema de cargos. Ellos, a pesar del ideal democrático comunal según el cual cualquiera puede acceder al prestigio, tradicionalmente tuvieron en sus manos el control del sistema de cargos, la representación y la gestión comunal. El caso más ejemplificativo fue el liderazgo de Luis Jerez quién, mediante el prestigio ganado por su cumplimiento con el

sistema de cargos, organizó por primera vez el Cabildo y coadyuvó en la erección de Salasaca como Parroquia.

En la actualidad la gestión comunal se encuentra disputada entre el grupo que tradicionalmente monopolizó su dirección y otro que se encuentra aliado a instituciones con bastante poder que trabajan en la comunidad; situación que ha llevado al poder comunal a un proceso de debilitamiento continuo. El alcalde que tradicionalmente por su prestigio representaba al poder comunal corre el peligro de convertirse solo en autoridad simbólica (Lawrence Krader é Ino Rossi, 1982: 31). Los mecanismos de control de este tipo de autoridad son distintos al ejercicio de un poder legal basado en funciones coercitivas. El poder simbólico está basado en relaciones de prestigio, alcanzado por el individuo y su pareja en la comunidad; el alcalde legisla moralmente.

A pesar de la fuerza y poder que tienen las nuevas formas de representación étnica porqué no llegan a tener el mismo prestigio que los alcaldes? . Los funcionarios de la UNIS, la Tenencia Política y otras, a pesar de estar dotados de un poder formal con funciones coercitivas continúan siendo vistos como *acllurunas*.. Ellos no tienen prestigio, su cargo no concede prestigio. A qué se debe esta aparente paradoja?. La comunidad, a pesar de estar muy integrado por el comercio y la artesanía a la sociedad ecuatoriana, por su condición indígena es segregada de la movilidad social y de la cultura nacional. Ellos necesitan mantener -o también inventar, como en el caso del mito de autoctonía- su orden social que les permita una cierta competición a través del prestigio. Un salasaca no puede pensar triunfar en la sociedad mestiza, sino sólo al interior de su comunidad; de qué le vale, por ejemplo adquirir una educación superior, si igual continúan siendo indios?

Salasaca como una de las comunidades más tradicionales del Ecuador, cuyos orígenes se remontan a la época prehispánica, al igual que las demás comunidades de los Andes conserva una estructura muy similar. Siendo parte de una matriz común (prehispánica y colonial), pese a un proceso diferente que le tocó vivir durante la época republicana, guarda muchas semejanzas como son el poder basado en el prestigio y el cual obtienen mediante el estricto cumplimiento del sistema de cargos. Al igual que en el Perú y Bolivia, sus autoridades tradicionales son obligados a adaptarse a condiciones cada vez cambiantes, a alternar con autoridades -a pesar del membrete étnico- muy comprometidos con los proyectos modernizadores y homogenizadores. La inexistencia de colonias de migrantes de la

comunidad en las grandes ciudades -salvo el de las Islas Galápagos- hace que la comunidad mantenga un núcleo bastante compacto, con una representación que se debe a grupos de poder asentados en el mismo espacio territorial -así sean instituciones religiosas-. Los escasos migrantes que residen en Galápagos, están sujetos al control comunal, mediante sus familias (nucleares y extendidas); a quienes están obligados a enviarles el producto de sus ahorros que son destinados para la compra de tierras, inversión en talleres artesanales y construcción de viviendas.

La comunidad de Salasaca vista como una de las comunidades con mayor arraigo hacia la tradición por la sociedad mestiza, como se señaló en el estudio, está convirtiéndose en el prototipo de comunidad indígena. Los mestizos la enarbolan como el símbolo de un pasado indio que sobrevive y cuyos valores constituyen su orgullo regional y nacional. Los indios de la región ven en ellos como al ejemplo que hay que seguir, situación que los lleva a un liderazgo colectivo en la provincia. Esta comunidad, que no posee ningún recursos comunal de tierra agrícola o ganadera, apoyado en la artesanía continúa reproduciendo su propio sistema de valores. El prestigio del alcalde, alcanzado mediante un derroche de intercambios de dones y contradones dentro de la comunidad, continúa en última instancia siendo el eje de la vida y el poder étnico comunal. Las misiones religiosas católicas y protestantes a pesar de sus grandes esfuerzos por aculturarlos, no logran aún ninguna victoria. Los indios continúan teniendo en los danzantes el símbolo de su identidad. Como se señaló en el trabajo, las modernas representaciones en apariencia detentan más poder que las autoridades tradicionales, se ha dicho que incluso se embarcan a proyectos que buscan la supresión del Alcalde; sin embargo esa percepción es muy externa, dentro de la comunidad los grupos que detentan la dirección de la representación étnica (UNIS) y de la burocracia local reconocen el prestigio y el poder de los Alcaldes pertenecientes a la fracción que detenta tradicionalmente su poder basado en la posesión de una mayor cantidad de tierra y en la propiedad de prósperos talleres de artesanía. De este grupo salieron los profesionales, es decir la élite comunera.

Salasaca, septiembre de 1992

Bibliografía y Fuentes.

Fuentes de archivo

Siglas utilizadas:

ANH-Q	Archivo Nacional de Historia Quito
ABC-A	Archivo del Banco Central de Ambato
AJPP	Archivo de la Jefatura Política de Pelileo
AVP	Archivo de la Vicaría de Pelileo
ATPS	Archivo de la Tenencia Política de Salasaca
AFJ	Archivo Familia Jeréz
AFM	Archivo Familia Masaquiza

Bibliografía

- Aguirre Beltrán, Gonzalo
1973 *Regiones de Refugio. El Desarrollo de la comunidad y el proceso dominical en Mesoamérica.* México, Instituto Indigenista Interamericano.
- Balandier, Georges
1976 *Antropología Política.* Barcelona, Ediciones Península.
- Barragan Romero, Rossana
Molina Rivero, Ramiro
1987 "De los señoríos a las Comunidades: el caso de Quillacas" Ponencia para la Reunión Anual de Etnología, La Paz, Museo Nacional de Etnografía y Folklore. pp 299-333.
- Barriga Lopez, Franklin
1988 *Etnología Ecuatoriana. Vol. VIII Salasacas.* Quito, Instituto de Crédito Educativo y Becas.
- Bernard M., Carmen
1987 "El Cura Párroco: Los indígenas y el Poder Local". En: ACCION. Boletín Informativo Agrario. Nº 10, CIESE. Quito, pp 6-15.
- Burgos, Hugo
1977 *Relaciones Interétnicas en Riobamba.* México, Instituto Indigenista Interamericano
- Buitrón, Anibal
1947 *El Campesino de la Provincia de Pichincha.* Quito, Instituto Nacional de Previsión.
- Caballero, José María
Alvarez, Elena
1980 Aspectos cuantitativos de la Reforma Agraria (1969-1979). Lima, Instituto de Estudios Peruanos.
- Carter, William
Mamani, Mauricio
1982 *Irpa Chico. Individuo y comunidad en la cultura aymara.* La Paz, Editorial "Juventud".
- Carter, William
Albó, Xavier
1988 "Comunidad Aymara: un mini estado en conflicto". En: Albó, Xavier. *El Mundo Aymara.* Madrid, Alianza pp 451-494.

- Cáceres Fernández, Pablo
1988 *Etno-Antropología y sociografía de la comunidad de Salasaca y su Diagnóstico de Salud.* (m.s).
- Carrasco, Eulalia
1982 *Salasaca: La Organización Social y el Alcalde.* Quito, Abya-Yala:
- Cazeneuve, Jean
1971 *Sociología del Rito.* Argentina, Editores Amorrortu.
- Celestino, Olinda
Meyers, Albert
1981 *Las Cofradías en el Perú: región central.* Ed. der. Iberoamericana. Reche III. Monographien und Aufsätze, 6. Verlag. Klaus Dieter Vervuert, Frankfurt/Main.
- Cerceda, Verónica
1988 "Aproximaciones a una Estética Andina: de la Belleza al Tinku". En: Albó, Xavier. *El Mundo Aymara.* Madrid, Alianza pp 283-355.
- Clark, Kenneth B.
1976 *El Patetismo del Poder.* México, Fondo de Cultura Económica.
- Clastres, Pierre
s/f. *Antropología Política.* (Fotocopias FLACSO).
- Corporación de Estudios
y publicaciones
1990 *La Ley de Aguas y Reglamento.* Quito.
- 1976 *Estatuto de las Comunidades Campesinas.* Quito.
- Costales Samaniego, Alfredo
Peñaherrera, Piedad
1954 *Los Salasacas.* Quito, Instituto Ecuatoriano de Antropología.
- CONAIE
1989 *Nuestro Proceso Organizativo.* Quito, Tincui-Abya-Yala.
- Chiliquina, Mercedes
1977 *Hacia un Modelo Operativo de Trabajo Social en Salasaca. Una comunidad campesino-indígena.* Tesis para optar por el grado de licenciatura en Trabajo Social. Quito, PUCE.
- Chiriboga, Manuel
1984 "EL Campesinado Andino y Estrategias de Empleo: El caso Salcedo". En: *Estrategias de Supervivencia en la Comunidad Andina.* Quito, CAAP.
- Dandler, Jorge
1983 *Sindicalismo Campesino en Bolivia, Cambios Estructurales en Ucuireña, 1935-1952.* Cochabamba - Bolivia, CERES.
- 1969 *Sindicalismo Campesino en Bolivia. Los cambios Estructurales en Ucuireña.* México, Instituto Indigenista Interamericano.

- De Valencia Debenais, Ginette
1950 "Monografía de la Parcialidad de Salasaca",
En: Revista de la Casa de la Cultura Ecuatoriana, Tomo
III, Nº 10, enero-diciembre de 1950, Quito.
- Dubly, Alain
1990 *Los Poblados del Ecuador. Estudio Geográfico.*
Quito, Corporación Editora Nacional.
- Erazo Heufelder, Jeanette
1991 "Bilingüismo, Migración y Etnicidad: El caso de los
Salasacas y sus Migrantes". Universidad Philipps en
Marburg, Alemania. (m.s.).
- Espinoza Soriano, Waldemar
1988 *Etnohistoria Ecuatoriana.*
Quito, Abya-Yala.
- Figueroa, Adolfo
1983 *La Economía Campesina de la Sierra del Perú..* Lima,
Fondo Editorial, Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Foster, George
1987 *Tzintzuntzan.*
México, Fondo de Cultura Económica.
- Fuenzalinda V., Fernando
1970 "La estructura de la comunidad de indígenas
tradicional. Una Hipótesis de trabajo" En: Keith, Robert
G. et. al. *Hacienda Comunidad y Campesinado en el Perú.*
Lima, Instituto de Estudios Peruanos. pp 61-104
- Golte, Jürgen y Adams, Norma
1987 *Los Caballos de Troya de los Invasores. Estrategia*
I.E.P. *campesinas en la Conquista de la Gran Lima.* Lima. Ed.
- Glukman, Max
1987 *Política, derecho y ritual en la sociedad tribal.*
Madrid, Akal.
- Griehaber, Erwin P.
1991 "Resistencia indígena a la venta de tierras comunales en el
departamento de La Paz" En: Revista DATA, La Paz.
- Guaman Poma de Ayala, Felipe
1988 *El Primer nueva Corónica y buen Gobierno.*
México, Siglo XXI.
- Guerrero, Andrés
1991 *La Semántica de la Dominación,* Quito, Ed. Libri Mundi.
- 1990 *Curagas y Tenientes Políticos. La ley de la costumbre y*
la ley del Estado (Otavalo 1830-1875). Quito, El Conejo.
- 1984 "Estrategias Campesinas Indígenas de Reproducción:
de Apegado a Huasipunguero (Cayambe-Ecuador)",
En: *Estrategia de Supervivencia en la Comunidad*
Andina, Quito, CAAP, pp 217-253.
- 1983 *Hacienda, Capital y Lucha de Clases Andinas.*
Quito, El Conejo.

- 1981 "Formas Alternativas de Desarrollo Rural" En: *Comunidad Andina: Alternativas Políticas de Desarrollo*. Quito, CAAP, pp 127-142.
- Guerrero, Fernando
1990 "Economía y Estructura de Poder en las Comunidades Campesinas: el caso de los chibuleos". En: Sanchez-Parga, José (Comp.) *Etnia Poder y diferencia en los Andes Septentrionales*. Quito, Abya-Yala, pp 113-174.
- Harris, Olivia
1987 *Economía Étnica*. La Paz, HISBOL.
- Hoffmayer, Hans,
1950 "Diseños Salasacas". Separata de la Revista Cultural, Nº 21 Quito, Banco Central del Ecuador (sin numeración de
- Ibarra, Hernán
1990 "Cambios Agrarios y conflictos étnicos en la Sierra Central (1820-1930). pp 143-263 En Pontificia Universidad Católica del Ecuador, *Estructuras Agrarias y Movimientos Sociales en los Andes Ecuatorianos (1830-1930)*. Quito.
- 1989 "El Conflicto Hacienda-Comunidad en la Sierra Central Ecuatoriana durante el siglo XIX". Ponencia presentada al simposio Las Comunidades Indígenas de la Región Andina. CLACSO, Quito.
- Instituto Inter Andino
de Desarrollo
1975 *Urdimal Tiempomunda*. (s.p.i)
- Isbell, Billie Jean
1978 *To Defend Ourselves. Ecology and Ritual in an Andean Village*. Austin, Institute of Latin American Studies.
- Iturralde A., Diego
1980 *Guamote. Campesinos y Communas*. Otavalo - Ecuador. Colección Pendoneros Nº 28, Instituto Otavaleño de Antropología.
- Izko, Xavier
1992 *La doble frontera. Ecología, política y ritual en el altiplano central*. Hisbol, La Paz.
- Jaramillo, Pio
1983 *El Indio Ecuatoriano*. Quito, Corporación Editora Nacional.
- Krader, Lawrence
Rossi, Ino
1982 *Antropología Política* Barcelona, ANAGRAMA.
- Leach, Edmund R. 1976 *Sistemas Políticos de la Alta Birmania. Estudio sobre la Estructura Social Kachin*. Barcelona, ANAGRAMA.
- Lentz, Carola
1986 "De Regidores y Alcaldes a Cabildos. Cambios en la estructura socio-política de una comunidad Indígena de Cajabamba/Chimborazo". En: Ecuador Debate Nº. 12, pp. 189-212, Quito.

- Martinez, Luciano
1987
Economía Política de las Comunidades Indígenas.
Quito, CIRE.
- 1984
De Campesinos a Proletarios.
Quito, El Conejo.
- Mauss, Marcel
1979
Sociología y Antropología,
Madrid, TECNOS.
- Ministerio de Bienestar
Social, Oficina Nacional
de Asuntos Campesinos
1989
Política Estatal y Población Indígena
Quito.
- Montgomery, Evelyn
1971
Ethos y Ayllu en Coasa, Perú.
México, Instituto Indigenista Interamericano.
- Montoya, Rodrigo
Lindoso, F.J.
1979
Producción Parcelaria y Universo Ideológico. El caso Silveira, M.J. de Piquio. Lima, Mosca Azul.
- Morner, Magnus
De Viñuela Fawaz, Julia
French D., Jhon
(m.s.)
"Aproximaciones Comparativas a la Historia
Latinoamericana".
- Moscoso, Martha
1990
"Contribuciones y Protesta Indígena". En: Rosero Fernando
*Proyecto 'Estructuras Agrarias y Movimientos Sociales en los
Andes Ecuatorianos (1830-1930)* Quito, PUCE-CONUEP.
- Naranjo, Marcelo (Coord.)
1989
La Cultura Popular en el Ecuador. Tomo V Imbabura.
Quito, CIDAP.
- 1977
"Zonas de Refugio y Adaptación Etnica en el Oriente:
Siglos XVI-XVII-XVIII". En: Naranjo, Marcelo, et.
al. *Temas sobre Continuidad y Adaptación Cultural
Ecuatoriana.* Quito, EDUC. pp 99-153.
- Nicola, Gerardo
1960
Tierra de Tungurahua. Ambato-Ecuador, Casa de la Cultura
Ecuatoriana, Núcleo de Tungurahua.
- Oberem, Udo
1981
"Contribuciones a la Historia del trabajador Rural de América
Latina: Concierdos y Huasipungucos en Ecuador". En: Moreno,
Segundo Y Oberem, Udo. *Contribución a la Etnohistoria
Ecuatoriana.* Otavalo- Ecuador Colección Pendoneros
Nº.20, Instituto Otavaleño de Antropología pp 301-342.
- 1980
*Los Quijos. Historia de la transculturación de un grupo Indígena
en el Oriente Ecuatoriano.* Otavalo - Ecuador, Colección
Pendoneros Nº 16, Instituto Otavaleño de Antropología.

- Platt, Tristan
1982
El Estado Boliviano y Ayllu Andino.
Lima, Instituto de Estudios Peruanos
- Perez, Aquiles
1962
Los Seudo-Pantzaleos.
Quito, Talleres Gráficos Nacionales.
- Poeschel, Ursula
1988
La Mujer de Salasaca.
Quito, Abya-Yala.
- Rasnake, Roger
1989
Autoridad y Poder en Los Andes. Los Kuraqkuna de Yura. La Paz, HISBOL.
- Ramón, Galo
1990
El Poder y los Norandinos.
Quito, CAAP.
- 1984
"El Comportamiento de las Comunidades de Cangahua frente a los riesgos agrícolas". En: *Estrategias de Supervivencia en la Comunidad Andina*, Quito, CAAP. pp 125-152.
- Reeve, Mary Elizabeth
1988
El Proceso de Formación de la Identidad. Los Quichuas del Curaray. Quito, Abya-Yala.
- Rivera, Silvia
1990
Prologo. En: Guerrero, Andrés. *Curagas y Tenientes Políticos. La Ley de la costumbre y la ley del Estado (Otavalo 1830-1875).* Quito, El Conejo.
- Rodriguez Sandoval, Leónidas
1949
Vida Económico-Social del Indio Libre de la Sierra Ecuatoriana.
Washington, D. C., The Catholic University of America Press.
- Rosero Garcés, Fernando
1982
"El proceso de transformación. Conservación de la Comunidad Andina. El caso de las Comunas de San Pablo del Lago". En: Sepúlveda, Cristián, edit. *Estructuras Agrarias y Reproducción Campesina. Lecturas sobre transformaciones capitalistas en el agro Ecuatoriano.* Quito, PUCE pp 65-120.
- Rubio Orbe, Gonzalo
1987
Los Indios Ecuatorianos.
Quito, Corporación Editora Nacional.
- 1954
Legislación Indigenista del Ecuador.
México, Instituto Indigenista Interamericano.
- Salvador Rios, Gregorio
1983
Estructura y Cambio en la Comunidad Campesina: La comunidad de Huascocoy. Lima, CEDEP.
- Sanchez-Parga, José
1990
Etnia Poder y diferencia en Los Andes Septentrionales, (Compilador), Quito, Abya-Yala.
- 1989
Faccionalismo, Organización y Proyecto Etnico en Los Andes. Quito, CAAP.
- 1986
La Trama del Poder en la Comunidad Andina.
Quito, CAAP.

- 1984 "Estructuras Espaciales del Parentesco en los Andes: Salamalag Chico". En: *Estrategias de Supervivencia en la Comunidad Andina*, Quito, CAAP. pp 154-210.
- Scheller, Uff
1972 *El Mundo de los Salasacas*.
Guayaquil, Fundación Antropológica Ecuatoriana.
- Scheller, Uf
Weiss Wulf
1973 *Die Indio-Schule*.
Hannover - Alemania, Fackeltrager Verlag Schmidt-Kutester.
- Siles, Ligia
1983 "La Indumentaria en Salasaca". En: Revista IADAP pp. 127- 149, Quito.
- Tschopik, Harry Jr.
1968 *Magia en Chucuito. Los Aymaras del Perú*. Mexico, Instituto Indigenista Interamericano.
- Waskosky, Sheldon
1990 *The phonology of Salasaca Quichua*,
Tesis de Master of Arts. University, North Dakota.
- Weber, Max
1987 *Estructuras de Poder*.
Buenos Aires. LEVIATAN.
- Whitten E., Norman
1987 *Sacha Runa. Etnicidad y Adaptación de los quichua hablantes hablantes de la Amazonía Ecuatoriana*. Quito, Abya-Yala.
- 1984 "Etnocidio Ecuatoriano y Etnogénesis Indígena: Resurgencia Amazónica ante la Colonización Andina". En: Naranjo, Marcelo, et. al. *Temas sobre la Continuidad y Adaptación Cultural*. Quito, EDUC. pp 157-195.
- Wolf R., Eric
1982 *Los Campesinos*.
Barcelona, Ed. LABOR.
- Weis, Wulf
1973 *De Indio Schule*. Hannover Alemania: Fackeltrager Verlag Schmid-Kutester, Gim H.,
- Zuidema, Tom
1989 *Reyes y Guerreros*. Lima, FOMOCiencias.