

ecuador DEBATE

DICIEMBRE DE 1986

QUITO-ECUADOR



**ETNIA
Y ESTADO**

12

ecuador DEBATE

DIRECTOR: José Sánchez-Parga

CONSEJO EDITORIAL: Galo Ramón, Manuel Chiriboga, Byron Toledo, Jaime Borja, Francisco Rhon Dávila, José Sánchez-Parga.

COMITE DE REDACCION: Alfonso Román, Campo Burbano, Iván Cisneros, José Bedoya, Guillermo Terán, Juan Carlos Ribadeneira, José Sola, Antonio Pineda, José Mora Domo.

COMITE ASESOR: Andrés Guerrero, Hernán Rodas, Juan Pablo Pérez, Francisco Gangotena.

DISEÑO: José Mora Domo

DIAGRAMACION: Vladimir Lafebre.



PRECIO 300 SUCRES

PORTADA: OLEO DE WASHINGTON IZA
GALERIA MANZANA VERDE
1.500 EJEMPLARES
IMPRESO EN TALLERES CAAP
FOTOMECANICA E IMPRESION: G.ACOSTA
COMPOSER: GRUPO CIUDAD
CENTRO ANDINO DE ACCION POPULAR
QUITO-ECUADOR

ecuador **DEBATE**

La Revista Ecuador Debate es una publicación del Centro Andino de Acción Popular —CAAP—, bajo cuya responsabilidad se edita.

Junta Directiva del CAAP: José Laso Ribadeneira, Manuel Chiriboga, Agustín Armas, Francisco Rbon Dávila, Marco Romero.

Director Ejecutivo: Francisco Rbon Dávila.

ECUADOR DEBATE es una publicación periódica que aparece tres veces al año y cuyos precios son los siguientes:

	<i>Suscripción</i>	<i>Ejemplar suelto</i>
<i>América Latina</i>	<i>US\$ 12</i>	<i>US\$ 4</i>
<i>Otros países</i>	<i>US\$ 15</i>	<i>US\$ 5</i>
<i>Ecuador</i>	<i>Sucres 850</i>	<i>US\$ 5</i>

La dirección postal de la Revista es: Apartado Aéreo 173-B Quito, Ecuador, Oficina ubicada en Diego Martín de Utreras 733 y Selva Alegre.

El material sometido para su publicación (artículos, comentarios, etc.) deberá ser canalizado en la medida de lo posible a través de los miembros del Comité editorial

Opiniones y Comentarios expresados por los colaboradores son de responsabilidad exclusiva de estos y no necesariamente de la Revista.

El material publicado en la Revista podrá ser reproducción total o parcialmente, siempre y cuando se cite la fuente que le dé el respectivo crédito.

El símbolo de la revista es el logotipo del Centro Andino de Acción Popular.

BIBLIOTECA
FLACSO
EQUADOR

	Pág.
EDITORIAL FLACSO - Biblioteca	5
COYUNTURA	
IDENTIDAD, MOVIMIENTO SOCIAL Y PARTICIPACION ELECTORAL	
Comité Editorial Ecuador Debate	11
ESTUDIOS	
ETNIA, ESTADO Y LA "FORMA" CLASE	
José Sánchez Parga	25
LA VISION ANDINA SOBRE EL ESTADO COLONIAL	
Galo Ramón V.	79
LA CUESTION ETNICA Y LA DEMOCRACIA EN EL ECUADOR	
Roberto Santana	101
POLITICAS ESTATALES Y POBLACION INDIGENA	
Alicia Ibarra	125
LAS NACIONALIDADES INDIGENAS, EL ESTADO Y LAS MISIONES EN EL ECUADOR	
Juan Bottasso	151
ANALISIS Y EXPERIENCIAS	
COMUNIDAD, HACIENDA Y ESTADO. UN CONFLICTO DE TIERRAS EN EL PERIODO DE LAS TRANSFORMACIONES LIBERALES	
Fernando Rosero G.	163

R224-300

DE REGIDORES Y ALCALDES A CABILDOS. CAMBIOS EN LA ESTRUCTURA SOCIO-POLITICA DE UNA COMUNIDAD INDIGENA DE CAJABAMBA/CHIMBORAZO.

Carola Lentz	189
YANAURCO 1984-86: LAS CARAS OCULTAS DEL CONFLICTO ETNICO	
José Sánchez-Parga, José Bedoya	213
"COMO INDIGENAS TENEMOS NUESTROS PLANTEAMIENTOS POLITICOS"	
Entrevista a Alberto Andrango	247

DEBATE BIBLIOGRAFICO

DE LA CAZA ETNOGRAFICA A LA CONSTRUCCION ANTROPOLOGIA

José Sánchez Parga	261
---------------------------------	------------

LA VISION ANDINA SOBRE EL ESTADO COLONIAL

Galo Ramón Valarezo

INTRODUCCION

Para la historiografía tradicional, incluida buena parte de la literatura marxista, la historia que se inaugura con la conquista española es explicada desde la iniciativa del estado, las clases hegemónicas coloniales, el mercado y las ciudades.

Detrás de semejante visión hay dos supuestos: primero, que las sociedades locales fueron desarticuladas con la conquista europea, convirtiéndose en un pueblo "pasivo, sufrido. . . vaciado de potencial histórico, sin más destino que el de apoyar a la sociedad hispana que iba a guiar la evolución histórica del Nuevo Mundo"(1). El segundo supuesto ideológico, complementario al anterior, es considerar, que la iniciativa correspondió siempre a los invasores, apareciendo el Estado colonial y el mercado, como los ordenadores supremos, omnipotentes hacedores, una especie de terrenalización de los dioses cristianos, que imponen las dinámicas para reorganizar la sociedad, la economía, la cultura. . .

(1) Frank, Salomón, denuncia con fuerza este supuesto ideológico de la historiografía tradicional, en "Crisis y Transformación de la Sociedad Aborigen Invadida, 1528-1573", Abril 1983, H. Wisconsin, mimeo.

Empero, como desafiando estas tesis y supuestos, la sociedad indígena no sólo que subsiste objetivamente, sino que resurge hoy en día como una nación, como "esa otra sociedad nacional"(2) con propuestas para sí misma, como con alternativas válidas para las distintas nacionalidades empeñadas en la construcción de un estado plurinacional.

No vamos a discutir aquí la viabilidad histórica de un estado plurinacional, ella es parte de la utopía andina que compartimos; intentamos interrogarnos ¿cómo vieron las sociedades andinas del actual Ecuador al estado colonial?, tratando de ir más allá, ¿puede hablarse de la existencia de "esa otra sociedad" en su relación con el estado colonial?

Aclaremos enseguida esta intención: el problema "nacional" tal como lo conocemos hoy, es un fenómeno que arranca en el siglo XIX, cuando un puñado de criollos inicia la construcción del estado nacional ecuatoriano en contra de las mayorías aborígenes, en condiciones de una fuerte ligazón al mercado externo de exportación. Para la época colonial, el conflicto no aparece como un problema de construcción de un estado nacional, sino como el enfrentamiento soterrado o abierto en condiciones de una opresión colonial, de diversos grupos, cuyos polos son los indios y españoles.

En este proceso conflictivo de enfrentamientos y pactos, intentaremos examinar la construcción histórica de la propia sociedad andina; atisbar el proceso en que una sociedad fragmentada va generando elementos de identificación que le permitirán en un largo trajinar histórico, tener algún tipo de proyecto, que a tiempo de diferenciarlo "del otro", los identifique así mismo, aunque ese proyecto en la época colonial no sea el de construir ningún tipo de estado,

-
- (2) El resurgimiento étnico con características nacionales de las sociedades andinas, se desarrolla simultáneamente y con gran intensidad en Bolivia, Perú y Ecuador. En Bolivia por ejemplo, los Aymaras se han definido como Nación y reclaman ese estatuto en la construcción de un estado plurinacional.

"Porque no queremos parches ni reformas parciales, queremos una liberación definitiva y la construcción de una sociedad plurinacional y pluricultural que, manteniendo la unidad de un Estado, combine y desarrolle la diversidad de las naciones aymara, quechua, tupiguaraní ayoréode y todas las que la integran. No puede haber una verdadera liberación si no se respeta la diversidad plurinacional de nuestro país y las diversas formas de autogobierno de nuestros pueblos".

al fin de cuentas, parafraseando y extendiendo la reflexión de E.P. Thompson, una clase, en este caso una etnia, no abre los ojos a la luz de la escena política completamente formada, todo lo contrario, requiere de un proceso, de una experiencia, de una cultura nacida del conflicto, en que va reconociéndose así misma y a sus enemigos, va construyendo los elementos objetivos y subjetivos de su identidad.

Aquí ubicamos nuestro análisis, en la voluntad subjetiva de "ser otro", distinto, que se percibe como diferente al estado colonial y va construyendo identidades, disputa espacios concretos y desarrolla elementos subjetivos que puedan pasar de una "visión del otro" a un "proyecto para sí".

Sin embargo, no vamos a realizar una reconstrucción histórica desde el proceso de la conquista, en la que estos pueblos reaccionaron recuperando su autonomía de grupos étnicos diversos: Paltas, Cañari, Puruhá, Quito, Cayambe, Otavalos, Carangues, Pastos, etc., hasta su aparente "homogenización" étnica y clasista de finales de la colonia. Sin duda, los procesos de mita, las movilizaciones masivas de forasteros y vagabundos, la hacienda, la evangelización, la unificación lingüística en el quichua, son los factores que permitieron tal "homogenización"; tampoco discutiremos la estructura interna de la organización indígena, ni del Estado Colonial, nos limitaremos a identificar algunos elementos que nos muestren la percepción indígena de su relación con el Estado Colonial.

La visión indígena sobre el Estado Colonial la analizaremos tomando dos elementos metodológicos cruciales: a) la concepción que tiene la sociedad andina de las instituciones y símbolos básicos que los relacionan con el Estado: el tributo, la mita, el concepto de propiedad sobre la tierra, y la visión de sus propias fuerzas frente "al otro"; b) buscaremos la expresión de estas concepciones en los momentos de más alta conflictividad, en las que aparecen más nítidamente esas concepciones profundas. Hemos tomado las sublevaciones del siglo XVIII, trabajadas ya por Segundo Moreno(3), para interrogarlas desde esta nueva perspectiva analítica, sin pretender re-

(3) Moreno, Segundo. Sublevaciones indígenas de la Audiencia de Quito, desde comienzos del siglo XVIII hasta finales de la colonia, 1976, Quito-Ecuador.

construir ninguna sublevación en concreto, sino para examinar la concepción indígena sobre las instituciones y símbolos elegidos, transcurridos ya más de dos siglos de opresión colonial, con una sociedad indígena ya bastante "homogenizada".

L. EL TRIBUTO INDIGENA: ¿Un pago al estado por su autonomía?

T. Platt en 1982(4) había propuesto que los indígenas del norte de Potosí (Bolivia), "pagaban el tributo o tasa a la Corona, en cuanto ésta gozaba de un derecho eminente sobre la tierra; pero lo consideraban parte de lo que llamaremos un "pacto de reciprocidad" que les garantizaba el acceso seguro a sus tierras", vale decir, miraban al tributo que pagaban al Estado Colonial, como una forma de mantener su autonomía comunitaria, su territorio, bases fundamentales de su identidad y reproducción socio-cultural, verdadero trato de "dos repúblicas" y sociedades distintas.

Tres condiciones, sin embargo, parecen ser necesarias para un pacto de esta naturaleza: la existencia de ayllos libres con territorio y formas organizativas tradicionales; el funcionamiento de una economía étnica manejada por las direcciones de los ayllos para la paga de los tributos mediante una producción mercantil, y una débil presencia de la hacienda u otra institución colonial desarticuladora de la autonomía indígena. En los ayllos norpotosinos es posible reconocer esta tripleta de condiciones durante el siglo XIX; que habrían dado lugar a una firme presencia de esta "nación" (valga el término) que negocia con el Estado colonial su relación.

Ahora bien, ¿puede generalizarse esta tesis para el caso ecuatoriano?, ¿existen las tres condiciones necesarias para una relación de esa naturaleza?, de no ser así, ¿florecen otras formas de percepción e iniciativas andinas o hay una subordinación irremisible al estado colonial?

De partida, la fuerza que alcanzó la hacienda en la sierra ecuatoriana en la época colonial es mucho mayor a la que esta institución tuvo en Bolivia, de modo que, casi la mitad de indígenas vivían al interior de haciendas y obrajes, mientras que la otra mitad, consi-

(4) Platt, Tristan, Estado Boliviano y Ayllu Andino, IEP, Lima, 1983:40.

derados indios libres, vivían en los pueblos o en las zonas rurales como comerciantes, artesanos y agricultores. Un documento de tributarios de 1804-05 es un buen balance del proceso colonial: de 45.481 tributarios de Ibarra, Otavalo, Guaranda, Riobamba, Alausí y Loja, el 46% viven en haciendas y obrajes y el 54% en pueblos(5), mostrando fuertes diferencias regionales.

Para los indios sujetos a las haciendas, la relación directa con el Estado Colonial para establecer algún tipo de pacto, fue muy débil; nuestra hipótesis es que la hacienda medió esa relación, replanteándose el "pacto" de indios-estado a indios-hacienda, "parroquializando" la visión andina del estado a los predios hacendatarios.

Expliquémonos mejor, para ese 46% de indios tributarios que vivían en alguna de las haciendas serranas, su relación con los ayllos libres se había debilitado ostensiblemente, su territorio eran los predios de la hacienda, de modo que, más importante (o lo único que les quedaba) era plantearse un "pacto" con la hacienda, para intentar conservar elementos de su autonomía, como lo analizaremos más adelante. Este replanteo del pacto a los estrechos marcos hacendatarios, modifica el escenario político, reduciéndolo, parroquializándolo; ello explica seguramente la salida del escenario "nacional" de los indios internos a la hacienda, que recién en los procesos de Reforma Agraria "retornan" a un escenario mayor, pero ello, visto en su larga duración es un cambio de escenario de una larga lucha no concluída.

Queda sin embargo un significativo 54% de indios libres, que conforman un verdadero mosaico de situaciones: a este sector pertenecen indígenas que mantienen un control territorial muy parecido a los del norte de Potosí de Bolivia, hasta indios comerciantes, rescatones, artesanos o arrieros que viven en los pueblos; tendiendo más bien a un proceso de mestización y desagregación comunal.

No es difícil localizar esos bolsones de indios libres que mantienen su territorio, manejan seguramente una economía étnica para el pago de tributos y conservan formas de organización tradicional. Ellos son los candidatos ideales, que se acercan mucho al modelo

(5) Documento que pertenece al Archivo particular del Lic. Guillermo Segarra, trabajado por Udo Oberem en "Indios libres" e "indios sujetos a haciendas" en la sierra ecuatoriana a fines de la colonia, 1979, Estudios Americanistas, Vol. II: 105-12).

“Chayanta” de los indios norpotosinos de Bolivia. Un buen ejemplo de este sector, son los indios Pomallactas.

En 1725, el padre Juan de Velasco escribía de ellos:

“Salen a pagar fielmente sus tributos, más no permiten establecerse a ningún español ni mestizo, sino solamente de paso al que va de correo de Quito a Lima, por cuyo medio compran lo poco que necesitan de fuera. Reciben al Coadjutor del Cura, cuando lo llama alguno de los mismos indianos, mas éste no tiene otra autoridad que la de ejercitar su espiritual misterio, y se vuelve luego a residir en otra parte” (1960, II:612).

La situación resulta muy nítida, hasta parece una cita del trabajo de T. Platt: estos indios pagan sus tributos a condición de mantener un territorio étnico distinto e inexpugnable, verdadero “pacto” de reciprocidad entre ayllu y estado colonial. Ello explica, su levantamiento de 1730, cuando los blancos de Alausí buscan expandir sus propiedades, usurpando las tierras de los Pomallactas, los indios reaccionan negándose a pagar el tributo y desconociendo la autoridad del Rey, como protesta frente al pacto incumplido (Moreno, 1985: 31-36).

El reducido número de “bolsones” controlados realmente por los ayllos en la época colonial, animaba constantemente a los terratenientes a invadir las propiedades indígenas, y al Estado Colonial a desbalancear el pacto en su favor. Esta situación matiza fuertemente la visión de los ayllos libres de un pacto que de recíproco tiene muy poco. Nace entonces, una muy curiosa versión: el pago del tributo es una forma de reciprocitar los “gastos” que los españoles hicieron en la conquista, considerándose empero, que ya se ha pagado lo suficiente, debiéndose eliminar el pacto y el tributo.

La sublevación de Molleambato de 1766, plantea esta dimensión, consideran “que habiendo pasado mas de doscientos años se les debía absolver de esta obligación (el tributo) por estar reemplazado S.M. de los gastos de la conquista. . . expresando que tenían atropellado el peso de los tributos, con que injustamente los rovan, habiendo sido este Pecho voluntario, e ympuesto por tiempo limitado. . . (Ibid: 107).

Aparece la idea de un “pacto” finiquitable, una especie de me-

sianismo, de vuelta al tiempo de la libertad, a la recuperación total de la autonomía. La idea del vasallaje, el pago por el derecho de la conquista al Estado Colonial que en esta versión aceptan los indios, si bien fue propagandizada por los españoles, tiene innegables reminiscencias andinas, de los tributos pagados a los distintos conquistadores, los incas entre los más cercanos.

La idea del tributo como una relación entre las formas centralizadas de poder con las unidades sociopolíticas conquistadas, había venido consolidándose con las diferentes expansiones de algunos de los imperios andinos, de modo que, se había legitimado ideológicamente su continuidad con la presencia española.

La legitimidad del tributo, se confirma en el conato de revuelta de Otavalo en 1666-67 con la presencia de un líder sincrético de origen inca y europeo.

En Lima se había nombrado como Corregidor de la Villa de Ibarra a don Alonso de Arenas y Florencia Inca, que afirma ser descendiente del Inca Atabalipa por el lado de su madre, afirmación que se confirma con la declaración que en el juicio instaurado en su contra hace doña Isabel Atabalipa que "dixo que desde que era donsella que a muchos años antes se correspondia con la madre de don Alonso de Arenas y don Joseph su hermano porque era tia de esta declarante y que despues que murio ha tenido la mesma correspondencia con don Alonso de Arenas y con su hermano don Joseph sobrinos de esta declarante" (ANH, Q., Rebeliones C.1: F61v).

La venida de don Alonso como reencarnación misma de los Incas para acabar con los españoles, había sido anunciada desde hacía dos años, expresión de un real mesianismo incaico que renacía en esta situación de crisis, como lo afirman dos testigos indios de Ambato: Un indio mayor de 80 años "dixo saber la noticia del alzamiento más de dos años porque conocia que a de venir el ynga y se ha de levantar con toda la tierra. . . y an de consumir toda la gente española" (F. 71r). Otro testigo indígena, Marcos Chiquicha de Mullahalo dixo "vio a don García Hati y a don Gerónimo Cando casiques uno de Píllaro y el otro de Pilaguin quienes con otros casiques que conocio estaban bebiendo. . . en lengua materna que no es la del inga trataron. . . de como poco durarian ya los españoles por que los descendientes del inga estaban vivos y que bendrian breve su Rey por aca. . ." (F. 75v).

Los indios no sólo que estaban muy enterados de la venida del descendiente Inca, sino que se aprestaron a recibirlo como su categoría lo merecía: "Don Sevastian Maldonado gobernador de todo el repartimiento de Otavalo saliendo del al pueblo de San Pablo donde estuvo quatro dias previniendo sumptuosissimo y esplendido combite que hizo a. . . don Alonso Inca. . . víspera de año nuevo poniéndole arcos por todo el camino real hasta la jurisdicción de Cayambe" (F. 2r). Junto al Gobernador de indios estuvieron a recibirlo todos los caciques del área, desde Tabacundo a Urcuquí, dispensándole las ceremonias tradicionales propias de un Inca, que nos muestran algunas de estas prácticas ceremoniales:

Un testigo declara que "le encontro quatro quadras fuera de la demarcazion que benia con grandisimo ruydo y algacara que traian los yndios delante del dicho corregidor viniendo muchos dellos vestidos a usança de su jentilidad y envijadas las caras, con unas varas en las manos. . . traian amarradas cantidad de cerdas con las quales le venian barriendo el suelo" (F. 32r). El cura de San Pablo por su parte completa que "bio. . . como los yndios del dicho pueblo de San Pablo abian sacado con sillas la palla y el inga vestidos y aderecados y cargados en hombros de yndios salieron a el camino del recibimiento. . ." (F. 44v) y otro cura agrega "iban otros con fututos que son unos caracoles grandes tocandolos con grande algacara" (F. 50r).

Don Alonso, por su parte, no solo que acepta de buen grado estas ceremonias, sino que muestra un lienzo pintado de su genealogía, que según un testigo indígena era "un paño de cumbe muy delgado y bien texido de colores y de barias figuras y paxaros diciendoles que aquel paño era el galardón que tenia de su aguelo el inga y que era bueno para los soles" (F. 43r):

A estas ceremonias de bien venida realizadas en el centro ritual del Otavalo antiguo, le siguen otras, una vez que el corregidor inca está en el área: en Urcuquí "en donde lo ospedo y combido don Sebastian Cabezas cacique y gobernador del dicho pueblo, a donde llegaron todos los caciques e indios a becarle los piez y las manos yncandose de rodillas, aviendo fecho lo mismo el dicho don Sevastian Cabezas que le hecho una toalla al pescuesso en serimonia de su ritu y usanca" (F. 18r); mientras que otro declarante asegura que

don Alonso "trae una vestidura la qual dise fue del Inga y llama en secreto a los Caciques y les hase la vesen con serimonias de adoracion" (F. 15r).

Otra de las señales de reconocimeinto que los otavaleños hacen a don Alonso, es adelantarle los tributos, cuestión que a tiempo que alarma a los españoles que sienten revivir en las mentalidades indígenas la figura mesiánica del Inga, nos sirve a nosotros para confirmar la figura ideológica del tributo en este reconocimiento.

Definitivamente son escasas y llenas de matizaciones las sublevaciones indígenas contra el tributo. La mayoría de ellas tienen su origen en la ruptura, por iniciativa estatal, de esta relación: la vuelta al "orden" parece concebirse por las partes, como un regreso al pacto ideal que muchas veces es exhibido como norma en las mismas revueltas.

La sublevación del área de Otavalo en 1777, es en este sentido muy sugerente: Doña Nicolasa Inga, una de las cacicas dirigentes del conflicto, en una frase resume el punto de vista indio: "Valganos Dios, creíamos que estábamos criando nuestros hijos para tributarios, y no a sido asi, sino para la Aduana" (ANH, Q, Rb, 4to. Cuaderno). En efecto, los indígenas interpretaban el empadronamiento que se pretendía como una acción previa para imponerles la Aduana, que más allá de un impuesto fue concebida en el sentido de que "los querían marcar a sus hijos, hacerlos esclavos" (idem: Sumaria actuada en la Hda. Changala). En la metáfora "marcar a sus hijos", "herrarlos", se enfatizaba la resistencia a convertirse en esclavos o propiedad del Estado, puesto que su relación específica era de tributación "creíamos que estábamos criando nuestros hijos para tributarios"; la revuelta acusa al Estado Colonial de romper este acuerdo social: al Estado se le debe tributos, pero nunca pasar a ser de su propiedad.

La misma figura que enfatiza la ruptura del pacto por el Estado, aparece en otras sublevaciones. La revuelta de Riobamba de 1764, exhibe el mismo motivo que la de Otavalo "que el haberles asegurado que la numeracion. . . era quitarles a sus hijos y venderlos como esclavos" (ANH, Q, Rb, 1764, F. 225v), apareciendo otro elemento clave: el Estado al romper el pacto y querer apropiarse de los indios "marcándolos", "herrándolos", es homologado a las culturas

tropicales consideradas salvajes, bárbaras, cercanas al animalismo: "benían unos hombres bestidos de fierro, que eran Aucas en su propia lengua, que querían decir Gentiles, y que estos comían a los indiesitos" (Ibid: F. 53r). Aparece la relación con el Estado, como un pacto entre culturas avanzadas; y la ruptura, vista como la esclavización corresponde más bien a la relación con el mundo salvaje, inadmisibile en el pacto colonial.

El restante sector, el de los indios comerciantes, artesanos, arrieros o jornaleros, es aun bastante desconocido. Por falta de precisión nuestra, podríamos reclasificarlos como indios libres de los pueblos. Ellos, si bien han perdido su territorio, se han debilitado sus formas organizativas, tendiendo a la vida individual antes que a la comunitaria, sin embargo, parecen los más interesados en mantener el tributo como su forma de relación con el Estado Colonial, para gozar de las excensiones que éste les garantizaba a cambio, muy útiles para sus actividades comerciales.

Las excensiones que los indígenas gozaban, según el Gobernador de la Provincia de León, Lorenzo Espinoza, para los años en que se discutía la abolición del tributo en la vida republicana eran "hallarse eximidos del alistamiento en las milicias: no satisfacer derechos judiciales ni curiales: pagar por el papel la cuarta parte de lo que pagan los demás ciudadanos: ser defendidos gratis en sus cuestiones y causas en general que se versan en los juzgados y tribunales: recibir toda clase de servicios de los empleados públicos sin remuneración alguna: no estar sujetos sus terrenos o propiedades a ningún gravamen: y exigir y obtener del Estado terrenos sin ningún impuesto" (APL-Q, Informe del Gobernador de la Prov. de León, 1858).

Cuando en 1858, Antonio Mata, Ministro del Interior, informaba al Congreso sobre los resultados de la abolición del tributo e igualación de las razas que producía la medida, también informaba que grandes cantidades de indios serranos comenzaron a levantarse en armas para resistir la medida, por los perjuicios que les causaban las pérdidas de sus excensiones (APL-Q, 1858:6-8). Ello explicaría una conducta, tan "insólita" frente a una de las instituciones consideradas más oprobiosas de la Colonia.

Empero, cabe aquí hacer una distinción: en los casos anteriores, el pacto servía para reproducir al grupo social como etnia, para fortalecer su autonomía o supervivencia y es esto, lo que le confiere

validez política, como medida inteligente en el nivel de correlación de fuerzas de la época, aunque no haya un proyecto estatalista o emancipatorio inmediato. En cambio, el accionar de comerciantes, artesanos, arrieros, de mantener el tributo para gozar de las exenciones que las leyes coloniales les aseguraban, no conduce necesariamente a una reproducción étnica de este grupo social. En muchos casos, la idea de un pacto que permita mantener la autonomía está muy ausente, advirtiéndose por el contrario una subordinación a la dinámica integracionista del estado y la sociedad coloniales.

No extrememos la idea de que todo indio comerciante, arriero o artesano se ladiniza y finalmente se proyecta como mestizo, casos como el de Otavalo por ejemplo nos muestran que en 1804-05, el 62% son libres (Obrerem: 1981 F.348), cuestión que permite el surgimiento de un importante sector de artesanos, pulperos, chicheros, albañiles, costureras, hiladoras, cardadoras. . . , que en el censo de 1861 constituyen el 51.06% de la población (ANH, Q, Empadronamientos, C.15), manteniendo sin embargo una gran cohesión étnica. Aquí tal vez es relevante matizar la relación indios-estado colonial, que en los pueblos se replantea como indios-poderes locales.

Estamos entonces frente a una situación diversa, compleja, que asume características regionales distintas: desde un pacto para mantener el territorio étnico, a una situación de "acomodo" al regimen tributario colonial, pasando por un replanteo de los actores sociales en los términos de la hacienda y los poderes locales. Esta diversidad explica seguramente, la incapacidad coyuntural que tuvo la sociedad andina para polarizar la lucha entre indios-sociedad colonial; explicando también la diversidad de versiones indígenas sobre el Estado Colonial, cuyo correlato son los diferentes niveles de comprensión e iniciativas que deben aún transitar por un largo período de acumulación de experiencias, para proyectarse en el escenario nacional.

II. LA MITA: Entre la tierra comunal y el forasterismo

La mita colonial, esa institución que forzaba a los indios que tenían de 18 a 50 años a trabajar por turnos en las unidades productivas de los españoles o en las obras estatales, a cambio de un salario en metálico y alimentos, constituyó otro espacio de confrontación y pacto entre indios y estado colonial.

La mita como institución, aparece en esta región, según las investigaciones hasta aquí realizadas, como una creación incaica, sin que tengamos noticias de que habría sido utilizada por los señoríos y cacicazgos locales.

La utilización del sistema de mitas por parte de los incas para una serie de prestaciones al gran estado, son suficientemente conocidas (Murra, 1976). La "Visita al Valle de los Chillos de 1559"(6) en el área de Quito, muestra la existencia de una forma de vinculación de familias nucleares que no eran yanapas a las casas de los principales, que Salomón la interpreta como la mita incaica al Cacique, una reciente creación cultural impuesta por los incas, que no tendría al parecer raíces locales (1981:204).

Podemos sentar como principio, que la mita como prestación al estado inca o como turno de trabajo a los caciques principales, habría sido una creación incaica, generando así, en la visión de los indios locales, una clara relación entre grupos vencidos vs. estado centralizante. Sin embargo, la mita incaica no se impuso como una pura prestación de energía humana de los súbditos al estado y a los principales, sino que, en el clásico estilo andino tomó también la forma de una relación recíproca entre estado-indios sujetos. Por este tipo de prestaciones, el Estado inca reciprocaba al común de indios entregándoles tierras comunales, e incluso, según Waman Puma, se extendía a otros recursos estratégicos como rebaños, tejidos, etc. (Murra, 1980:XV).

Existen numerosos documentos que confirman que, la mita colonial, también fue vista por los indios como una relación por la cual, ellos entregaban energía humana por turnos para beneficio del estado colonial y de las unidades productivas de los españoles, a cambio de la entrega por parte de la Corona española de tierras comunales para su usufructo, continuando con la tradición impuesta en el pasado por los Incas. A guisa de ilustración, los indígenas de Cayambe poseían en 1652, cinco lomas comunales: "las dichas cinco lomas que poseemos más tiempo de ochenta años y nuestros abuelos poseyeron desde el tiempo del Inga, sin contradicción de persona alguna y todos los visitadores generales que an visitado nos

(6) Gaspar de San Martín y Juan Mosquera realizan la Visita en 1559 al Valle de los Chillos. Parte de esta visita, ha sido publicada por F. Salomón, 1977, Quito, Academia Nacional de Historia, Vol. LIX.

an amparado en nuestra dicha posesión" (ANH, Q, Vínculos y Mayorazgos, Cl, 3er. cuaderno).

Sin embargo, es bastante difícil establecer cuáles son los límites tolerables de este pacto aparentemente recíproco. No conocemos cuánta tierra era suficiente, ni qué número de jornadas o turnos de trabajo eran necesarios para considerar al pacto aceptable desde el punto de vista indígena. Es de suponer que había un límite de tolerancia de este pacto francamente asimétrico y muchas veces insostenible.

Mucha tinta ha corrido denunciando lo insufrible del sistema de mitas, sobre todo cuando implicaba desplazamiento indígena a sitios como las minas o los obrajes. Los indios preferían cumplir sus mitas en sus propios pueblos, prefiriendo las haciendas contiguas.

El límite concebido como tolerable en este pacto de suyo asimétrico, fue sobrepasado a los ojos de numerosos grupos indígenas, creando la generalizada opinión de buscar deshacer el pacto. Miles y miles de indígenas optan por salir de sus pueblos, convertirse en forasteros para no acceder a tierras comunales y por tanto liberarse de las mitas.

Si bien el forasterismo como desvinculación de sus parcialidades de origen, apareció con la violenta irrupción española que destruyó una serie de instituciones aborígenes, la movilización masiva de indígenas en calidad de forasteros y vagabundos es un fenómeno generalizado desde mediados del siglo XVII. No tenemos aún, un cálculo real de la magnitud de este tipo de movilizaciones, pero con seguridad superan todas las modernas migraciones indígenas, que vemos hoy en día. Para hacernos una idea de ellas, una numeración de 1720 de los indios forasteros y vagabundos que residen en el Corregimiento de Otavalo, que provienen desde Riobamba, Ambato, Latacunga, Quito y de los pueblos Pastos, nos informa que en Cayambe el 49% de la población era forastera y vagabunda, dato para impresionar al mismo diablo. (ANH, Q, Indígenas, C. 37 y 38).

Si en el siglo XVII, los indios buscan terminar con un pacto tan flagrantemente roto por el estado colonial a través de forasterismo y el vagabundeo, en el siglo XVIII, da origen a una serie de levantamientos y protestas de indígenas que siendo forasteros son obligados a enrolarse a las mitas.

El levantamiento de Riobamba de 1764, es una clara muestra del descontento de los forasteros por ser obligados a enrolarse como mitayos a las haciendas, cuando ellos consideran haber finiquitado el pacto con el Estado al no poseer tierras comunales. El Visitador del alzamiento, Feliz de Llano capta muy bien el problema: informa que los indios forasteros sienten repugnancia por la mita "que en el servicio de Mita que abominan, en el punto de tierras que no tienen, ni quieren tenerlas, porque las desprecian para liverarse de la carga que llevan anexa, esta toda la dificultad". Los indios forasteros se levantan frente a la pretención de imponerles la mita "dando boses y disiendo que ellos no habian de haser la gañanya porque eran forasteros. . . que no querían tierras de comunidad, por no haser la gañanya", (Moreno, 1985:44-100).

Reacciones muy parecidas existen en otras sublevaciones y pleitos ventilados ante las autoridades españolas. En 1740 por ejemplo, los forasteros de Mulahalo prefieren no tener tierras comunales para no pagar la mita, mientras el estado colonial los obliga a recibir las tierras comunales para restablecer un pacto no deseado. (ANH, Q, Indígenas, C.54.1740-VI-22).

Detrás de los avatares de un pacto que había superado los límites del acuerdo, cruza la idea de una relación entre dos repúblicas distintas, entre los indios y "los otros", en la que persiste la idea de relaciones recíprocas que comportan un margen de maniobras tolerables o justifican las iniciativas por cancelarlas o eludirlas. Los indios, lejos de una supuesta pasividad, se movilizan por millares para cambiar de residencia, entablar pleitos o inclusive levantarse, mostrando una enorme dinámica explicada dentro de la visión del estado colonial.

La movilización de forasteros si bien desarraiga, empobrece y golpea a numerosos contingentes indígenas, permitirá sin embargo, un amplio proceso de intercambio cultural entre numerosos grupos étnicos que se juntan en una nueva región, cuestión que creará nuevas identidades, que en el fondo irán construyendo esa otra sociedad nacional, los indígenas.

Empero, la mayor parte de forasteros que se movilizan, terminan enrolados en las haciendas. Para continuar el ejemplo, de los 1.676 forasteros y vagabundos que hemos contabilizado en Cayambe en 1720 (ANH, Q, Indígenas, C.37-38), el 88.2% terminan

vinculados a las haciendas. ¿Qué pasó con los indígenas sujetos en haciendas, en su relación con el estado colonial?

III. LA HACIENDA: Espacio de un pacto conflictivo

La hacienda serrana para el tiempo de su constitución en los siglos XVII y XVIII, era un espacio de encuentro de indígenas que provenían de distintos ayllos y latitudes, verdadero mosaico interno que planteaba un problema de reconstitución de la organización étnica, demandaba una nueva estructuración política y organizativa de esa diversidad de indios en los predios hacendatarios(7).

Su situación nos recuerda a los negros de las plantaciones que venían desde distintos sitios, con diferentes lenguas, que debieron crear una lengua común, hasta filiaciones ficticias para construir y recrear su etnicidad.

El pueblo andino a pesar de sus diferencias regionales, logró reconstruir su organicidad, apelando a la fuerza del parentesco, creando un nuevo sistema organizativo basado en las instituciones comunitarias rearticuladas a los grupos de afinidad y logrando un pacto conflictivo con la hacienda. Este 46% del indigenado de la Real Audiencia que para el siglo XVIII, vivía en las haciendas, había logrado replantear su relación que tenía con el estado colonial, a una relación con los terratenientes, disputándose a su interno márgenes de autonomía cultural, política e ideológica.

La idea de un "pacto conflictivo" entre hacienda e indígenas, puede resultar extraña dentro de la tradición analítica en los estudios hasta aquí realizados: de un lado podría ser juzgada como una imagen que no enfatiza suficientemente la relación de explotación que ella entraña, y de otro lado, podría ser considerada como romántica al conceder tal capacidad de pacto a una población indígena, concebida como irremisiblemente subordinada a la hacienda.

Empero, ambas vertientes del análisis han sido realizadas de modo externo a la visión indígena; una relectura de diversas formas

(7) Este acápite referente a la hacienda, es una versión resumida de la ponencia presentada por el autor al Simposio "Reproducción y transformación de las sociedades andinas, siglos XVI-XX, 1986" intitulada "La Cara oculta de la hacienda: la visión andina en Cayambæ, siglo XVII.

de pensar indígenas muchas veces incomprendidas desde afuera, adquieren coherencia con una versión émica.

Hablamos de pacto para destacar los puntos de encuentro entre muchos de los objetivos económicos de la hacienda e indígenas, para referirnos a las grandes continuidades entre las formas de sujeción de la fuerza de trabajo que usan los hacendados que recuerdan mucho a la captación de yanapas de servicio de los señores aborígenes, para enfatizar los roles que asume el terrateniente buscando reemplazar funciones del cacique, tanto en lo económico, como en lo ritual y simbólico. No es una mera coincidencia que las casas de hacienda se conviertan en los nuevos centros ceremoniales, que el hacendado sea el nuevo centro de celebraciones como la oyanza, la rama de gallos, que constituyen formas simbólicas de un pacto recíproco que se recrea en esos rituales.

Sin embargo, hemos introducido el concepto de pacto conflictivo para enfatizar la visible autonomía indígena en la relación, el conflicto entre los objetivos mercantiles de la hacienda y los objetivos indígenas de subsistencia y para señalar los desacuerdos conceptuales e ideológicos entre ambos actores.

Para analizar esta diferencia de visión entre hacendados e indígenas, hemos escogido un elemento central: la visión sobre la propiedad de la tierra, problema que tiene la virtud de ponernos frente al problema de la subsistencia, como frente al principio de territorialidad e identidad étnica.

Uno de los principales problemas conceptuales que apareció en la sociedad invadida por los españoles, fue el de la propiedad privada sobre la tierra, que violentaba la estructura de "disposición y posesión" de este recurso, en las sociedades norandinas, normado por reglas de parentesco y la pertenencia a un ayllu o cacicazgo como lo sugiere el Anónimo de Quito de 1573:

"Las tierras entre los naturales estan conocidas cuyas son y susceden en ellas sus herederos; y el principio que tuvieron para apreender propiedad y posesion, fue señalarlas el cacique y descir; "estas tierras sean de fulano"; y otras veces entrarse el que queria en ellas y rompellas y cultivallas, como en estas partes se ha hecho en las tierras llecas; y averiguando esta posesion y que otro no las habia antes rompido y cultivado, son ampa-

rados en ellas y las pueden vender y enagenar" (RGI, T. III: 228).

Puede precibirse en la cita, que se habla de dos tipos de tierra, las de cultivo intensivo (las del valle) que al parecer estaban sujetas a un régimen de posesión relativamente estable y hereditario, sancionado por la dirección cacical; y las tierras de cultivo no intensivo que se incorporan temporalmente a la agricultura (generalmente las de páramo o aquellas que siendo de valle implican una extensión de la frontera agrícola) que se habilitan de acuerdo a las necesidades (estructura de disposición) en tierras conocidas como de propiedad de un ayllu al que tienen acceso por el derecho del parentesco.

Esta estructura de "posesión y disposición" que al parecer normaba el acceso a la tierra familiar en los cacicazgos prehispánicos, pronto es forzada con la presencia española a transformarse en una estructura de propiedad readaptada a las nuevas circunstancias. El proceso de paso de un sistema de posesión y disposición a uno de propiedad, trajo aparejado una serie de complicaciones conceptuales y prácticas tanto a indígenas como a españoles: a los indígenas por constituir una nueva modalidad a la que debían adecuarse frente a la rápida pérdida del recurso que en la "legalidad" española no podían defender; complicación para los españoles que buscaban la forma de imponer un nuevo régimen de propiedad sobre formas tradicionales poco entendidas o deliberadamente ignoradas.

La legislación española exigía a los indígenas argumentos visibles de propiedad de la tierra: amparos, títulos, testamentos, posesiones de hecho sin contradicción de persona alguna debidamente testificadas, hasta amojonamientos (cercas), que crearon verdadera incertidumbre entre los indígenas al cambiar tan drásticamente las reglas de posesión. Semejante impasse histórico, parece encontrar una salida parcial, un acuerdo de las élites, estimulando que los caciques asuman a nombre de sus ayllos la propiedad de las tierras, cuestión doble, pues si bien hacia fuera se adecuaban al nuevo régimen de propiedad, hacia adentro se mantenían las formas tradicionales de acceso.

Los caciques y principales buscan llenar hacia afuera alguno de los requisitos de propiedad, acudiendo generalmente a los amparos de tierras y a los testamentos, que proliferan a partir de 1580; después de todo, era más fácil dictar un testamento que amojonar una

propiedad con cercas de chambas en semejante penuria de mano de obra por la presión colonial. Para lo propios caciques era un desafío manejar el nuevo sistema conceptual-jurídico y tener los recursos y relaciones para poder hacerlo. Es común encontrar en estos testamentos indígenas ambigüedades y hasta contradicciones entre testadores, cuestión que habrá creado una crisis de credibilidad en un documento que entre españoles emanaba confianza por todos sus poros, como última confesión del pecador frente a la muerte.

Los nacientes hacendados por su parte, también buscan la forma de cumplir con los requisitos de propiedad. Un desfile de mercedes, remates, composiciones, donaciones, herencias y linderaciones ponen en marcha para asegurar la propiedad. Empero, los indios sujetos a sus predios ¿acaso no veían las gestiones del hacendado, iguales a las gestiones de sus caciques y principales, por establecer hacia afuera un régimen de propiedad aceptable al sistema colonial, en tanto hacia adentro pervivían las modalidades y concepciones tradicionales sobre ese espacio?

Todavía ahora, en 1979, el hacendado Bonifaz dueño de Guachalá, una de las más grandes haciendas de Cayambe, contaba que su sirvienta india había robado hierba del potrero de la hacienda, aunque nunca había tomado un centavo de la casa del patrón, argumentando:

“lo que está en casa, ca de patrón es pes; pero lo que está afuera es de hacienda; y lo que es de hacienda, ca, de hacienda es pes”(8).

Subiste, pervive y se recrea un concepto distinto de propiedad al manejado por la sociedad nacional: una estructura de posesión y disposición en los propios predios de la hacienda.

Una tradición oral recogida por Celso Fiallos en Tigua(9), Cotopaxi, en los tiempos de la lucha por la tierra y la Reforma Agraria, explica el problema con mayor propiedad que nuestro texto: preguntados los indígenas de cómo el hacendado obtuvo estas tierras,

(8) Bonifaz, E. 1976:72, Quito, Ecuador.

(9) Celso Fiallos, vivió largos años con los Tiguas de Cotopaxi.

respondieron, que vino por aquí un español que quiso ser compadre del principal de Tigua, tras varias conversaciones aceptó y le sirvió de padrino del guagua español. Después de los festejos el principal preguntó al español ¿qué quería como regalo? y este le contestó que esperara un tiempo hasta pensarlo. Después de unos días regresó con un toro para regalarle al principal y dijo que por regalo quería que le diesen la cantidad de tierra que avance a envolver la guasca que se sacare del cuero del toro. Era semejante grande ese animal que saca veta y saca veta, y la huasca fue tan grande que se llevó todas las tierras.

Verdadero conflicto no resuelto, el visto por los indios frente al problema de la propiedad de la tierra: la tradición parte de un hecho corrientemente andino a estas alturas del proceso, el compadrazgo, que plantea responsabilidades para los contrayentes, simbolizado en regalos mutuos. Aparece en seguida la asimetría, la sorpresa, el conflicto, el uso del español de lo desconocido, un toro del cual podía sacarse una inimaginable cantidad de guasca para aprovecharse de la palabra empeñada y de la institución andina ampliamente reconocida.

Este mismo conflicto, estas dos distintas comprensiones frente al traspaso de la tierra, aparece en el relato histórico escrito recientemente por Ernesto Valladares, un catequista de Pesillo, Cayambe que con conmovedora fuerza escribe:

“Anterior año 1700 y 1800 más anterior ha sido vivienda los incas. . . luego después vinieron posicionantes llamado Andón Guatemal resibido como posicionante erederero, él formaba campamentos en distintas partes cómo en el llano Rumicorral, en Huagracallo, y en la que es hoy hacienda, solo era campamentos de paja, el terreno era pajón y morates. . .

Luego llegaron los padres mercenarios traídos por los españoles abansaron recorrieron todo la sierra del Ecuador llegaron en las comunas y posicionantes bisitaron a los posicionantes luego siguieron bendicieron las tierras, y personas, al jefe Andón Guatemal le bendicieron y se casó con doña Zurubia, pero no llegaron a tener hijos, pero quedaron ya los peones, llevaron el apellido Guatemal.

Estos padres, recibieron las tierras con engaño, primer lugar

por dar misa y bendición, y siguió dando misa y como pago fue entregando tierras. . .

Los padres con la inquietud de hacer conocer la ciudad de Guayaquil al Andón Guatemal lo llevaron a Guayaquil, abido comendarios muerto por los secuestradores. . .

Los padres al regreso ya eran dueños de la tierra, porque el mismo dueño Andón Guatemal entregó algo de partes de la tierra, haciendo conocer los márgenes y formaron las excrituras en pergamino, las escrituras de Andón Guatemal es quedado y sacado por un criado, y a llevado a la parroquia Angochagua y desaparecido en Guanopamba o Mariano Acosta.

Pero los padres reformaron y ellos mismos les dio preparando la escritura al Andón el Andón no sabía leer ni escribir”(10).

Dos tradiciones que expresan la misma actitud española de engaño a los principales, diríamos un hecho de incomprensión, que sin embargo lejos de provocar una posición derrotista al común de indígenas, le sirvieron para considerar como suyas las tierras y reivindicarlas con legitimidad en el tiempo de la reforma agraria.

CONCLUSIONES:

No habría sido posible imaginarnos siquiera la existencia de un “Proyecto étnico” al interior de la colonia, sino asistiéramos hoy a un claro resurgimiento étnico. Ello nos impone una relectura de la larga duración, que desentrañe la posición andina desde la historia colonial hasta nuestros días, que analice sobre todo las visiones y mentalidades que tienen largos ritmos, distintos a los análisis coyunturales a los que nos han acostumbrado nuestros colegas sociólogos.

En los años 1960-75, por ejemplo, cuando arreciaban las luchas “campesinas” en el Ecuador reivindicando tierra, parecía una lucha netamente clasista de un indio que había transitado a campesino; más tarde, cuando el resurgimiento étnico fue muy perceptible, nos percatamos que detrás de la reivindicación por la tierra no sólo había una particular concepción andina de su aprovechamiento

(10) José Yanez del Pozo, Yo declaro con franqueza, ABYA YALA, 1986:57-58.

que los gremios, ni la reforma agraria vieron, sino también una lucha por rehacer su territorio étnico, que es una lucha por la identidad, por el proyecto étnico, que constituye una lucha nacional.

En el empeño por iniciar una relectura de la sociedad colonial desde la "visión de los vencidos", hemos intentado mostrar en esta reflexión, cómo todos los espacios e instituciones generadas por la colonia, fueron atravesadas por la iniciativa indígena; matizadas por la lucha de clases y étnica que parecen tener en ese período un mismo ritmo.

El tributo y la mita, esas instituciones oprobiosas de explotación, subordinación y liquidación indígena, pueden ser releídas, no para ocultar la relación de dominación, sino para enfatizar la resistencia india en medio y a pesar de su carácter colonial.

La misma abolición del tributo, vista siempre como una iniciativa de las élites independentistas, que ya no necesitaban esas rentas para financiar al estado republicano por contar con el nuevo sistema aduanero generado por las exportaciones del cacao o del ramo de aguardientes, o como una simple maniobra, mal justificada por los analistas, de hacendados serranos y costeños para liberar mano de obra, puede ser leída desde otra perspectiva: el tributo no funcionaba principalmente, porque los indios ya no lo pagaban. Entre 1822 y 1857 había disminuido en un 50%, no sólo por rebajas en las cargas tributarias, sino porque los indios eludían por todos los mecanismos posibles pagarlos. Había una clara conciencia de un pacto roto, sea por haber traspasado el límite de un "pacto justo", sea porque la independencia provocó un cambio de la visión del estado.

La hacienda por su parte, esa institución tan absorbente que parecía eternizarse en la estructura agraria ecuatoriana, frecuentemente interpretada como inmóvil, que había sumido en la "pasividad extrema" por siglos a los indios y que sus cambios vinieron por "iniciativa de los terratenientes en su proceso de modernización", también puede ser vista desde otra perspectiva: un espacio de pacto y conflicto, en el que madura la resistencia india que busca una nueva correlación de fuerzas para eclosionar.

La correlación de fuerzas, esa visión del balance de las fuerzas por los antagonistas, estuvo presente, acompañando la maduración del Proyecto. En el "retorno del Inga" en Otavalo en 1666-67, los

indios aseguraban que “poco durarían ya los españoles. . . a de venir el ynga y se a de levantar, con toda la tierra”; mientras que en 1764, el cura de Guano contaba que el razonamiento que más les impresionó era el análisis sobre la desfavorable situación indígena en el enfrentamiento “que considerasen que al conquistarlos fueron suficientes mui poco españoles para abasallar, y venser millones de Indios armados. . . y que al contrario oy estaban pobladas las Indias de españoles, que llegan a mucho número y que ellos pobres no tenían armas ni gefe. . . (Moreno, 1986-97); empero, para la década del 60 de este siglo en los movimientos de Reforma Agraria, Luis Catucuamba indio de Pesillo recuerda que decían: “A los patrones les vamos hacer pedir perdón. A los patrones les vamos a hacer pedir misericordia”(11).

Es un proyecto en maduración que muestra elementos de táctica, de búsqueda de identidad, que genera renovadas formas de organización, símbolos distintos de la otra sociedad, solidaridad interna, defensa de un territorio, decisión subjetiva por crear y oponer concientemente un proyecto.

11. Cfr. Yáñez del Pozo, *Yo declaro con franqueza*, Quito, 1986:180