

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



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

por

JOSE ANTONIO FIGUEROA PEREZ

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

PROFESOR ASESOR: JOANNE RAPPAPORT

Julio, 1994

contactos necesarios para impulsar la fiesta al año siguiente. Esta se realizó en el año de 1990 y fue filmada por la dirección del Museo del Municipio, mostrando un caso más de 'reinvención de la tradición'. (Rappaport: 1990).

Este caso nos muestra, a diferencia de lo anteriormente expuesto, un punto de convergencia entre ciertas élites intelectuales regionales y los grupos indígenas. En este momento en Cotacachi, a pesar de la muerte de Felis Cusacagua en 1991, hay entre algunos indígenas el deseo de reimplantar la fiesta de Santa Ana de manera continua. De esta forma, la recopilación hecha por intelectuales regionales 'progresistas' se revaloriza en la medida en que ayuda a reforzar el imaginario sobre el que descansa la identidad indígena permitiendo que la relación entre intelectuales e indígenas encuentre nuevos sentidos a pesar del momento crítico por el que atraviesa la misma.

Seguidamente, 'oigamos' las versiones de la historia regional por parte de dos dirigentes indígenas de la zona: José María Cabascango y Pedro de la Cruz. El primero es un dirigente nacional de la INRUJTA-FICI, (Imbaburamanta Runacunaca Jatun Tantanacui-Federación Indígena y campesina de Imbabura-organización que a pesar de definirse como de cobertura provincial tiene una influencia clara en el cantón de Otavalo). Pedro de la Cruz, dirigentes de la UNORCAC, la Unión de comunidades Indígenas y Campesinas de Cotacachi, una organización cantonal. Como notaremos, entre las dos organizaciones hay una división crucial que aparece como otro de los elementos definitivos de las identidades intra étnicas a nivel regional.

José María Cabascango nació en Fijal, al Sur de la provincia de Imbabura, cerca a los límites con la provincia de Pichincha, comunidad perteneciente a la parroquia González Suárez.

-Compañero J.H. Cabascango podría usted hablar respecto a los cambios y diferencias que hay, sobre las actividades que hacían sus padres y las actividades que hace usted hoy.

"Bueno la nuestra es una comunidad agrícola y ganadera. Esta es nuestra tradición. Viene de nuestros antepasados. La comunidad de Fijal es de antecitos de Alfaro, en el siglo pasado, eran tierras baldías. No eran utilizadas para la agricultura. Entonces vinieron unas gentes de acá de la provincia de Pichincha y se asentaron ahí. De ahí salió la comunidad de Fijal, el nombre es el recuerdo a un compañero que se asentó ahí. Esto fue, mas o menos en 1850. Somos una comunidad completamente libre."

-Como hicieron para mantener la autonomía de la comunidad... (en términos económicos).

"Podemos recordar por lo que cuentan nuestros padres que la migración ha estado presente. Nuestros padres cuentan que desde los años veinte hubo migración tanto a Santo Domingo de los Colorados, por esta cuestión del caucho, al Oriente y también a las ciudades.

Es importante recordar que la migración es una estrategia social que ha dejado de ser complementaria para ser central, en la supervivencia comunal (Martínez: 1987). En el caso de Fijal, el sitio preferido actualmente para los emigrantes es la ciudad de Quito, donde trabajan como albañiles articulados a unas redes de contratación fuertemente constituidas (ibid.). Por otro lado, dirigentes como J.M.C. expresan una fuerte tendencia a "historizar" o, en términos de Rappaport (1990), a alterar el curso de los acontecimientos y a reinterpretarlos a través de una forma específica de narrativa. Esta necesidad de historizar - mediante el intento de invocar fechas precisas- se relaciona con el conflicto de vieja data que los comuneros de Fijal han sostenido y sostienen con los propietarios de las haciendas La Vega y La Cruz. La 'historización' sirve como aliada de la lucha indígena en tanto la coloca en la larga duración: "...nosotros hemos encontrado es que hay un conflicto de tierras que no está terminado"; en el orden de la lucha por la tierra, el apelar el

eventual uso de cierta documentación -real o ficticia- se relaciona con un uso mistificado tanto de la escritura como de la larga duración, así, "...nosotros consideramos que el espacio territorial es la parte geográfica por donde es nuestros linderos de la comunidad, por que hay que tomar en cuenta de que, incluso, hay documentos de la Real Audiencia que dicen que por acá fueron los linderos ...".

Apelar a los documentos de la Real Audiencia da fuerza a la demanda, a pesar de que el mismo argumento muestra la imposibilidad de que los documentos a que se refieren sean efectivamente de la época en mención: "...hemos encontrado una serie de documentos ...sobre toda la hacienda de la Vega del señor Pablo Pérez Quiñones pasa por abajo casi por la mitad de la cordillera hasta la laguna San Pablo. Así, de acuerdo a los documentos de la Real Audiencia, hay un documento de 1830-1835 por ahí, entonces este documento dice que a partir del río para acá es de la comunidad de Pijal...". Estos documentos sirven como alegato para ampliar la frontera territorial que aparece en una escritura legalizada en 1951. Interesa notar como, a pesar de que el propio J.M.C. reconoce un asentamiento posterior al señalado por los documentos se hace evidente el carácter mistificado de la larga duración.²⁰

Esta utilización de la larga duración también permite apelar

²⁰ Es interesante contrastar esto con un caso que guarda ciertas analogías: en el contexto de la lucha adelantada por los indígenas de Toctezinín, en el Chimborazo, en los acontecimientos donde resultó muerto Lázaro Condo, los comuneros de esta comunidad apelaron en ese momento a una larga duración en su tradición de lucha. Sin embargo, esta es una comunidad creada en los años 50 y reconocida en 1964. Sin embargo, a través del trabajo de la pastoral y de ciertos líderes indígenas se lograron crear una serie de documentos escritos en los cuales se relacionó la lucha de Toctezinín con luchas -éstas sí de larga duración- adelantadas por los comuneros de Iltuz y Tuculay. Para el momento de auge de la lucha de Toctezinín, Iltuz y Tuculay estaban en reflujo político como resultado de la acción de grupos evangelistas (Figueroa: 1994, en imprenta)

al Estado mediante la demanda de un tratamiento especial y diferenciado al naturalizar el asentamiento en los territorios indígenas: "ahora, nosotros consideramos que debe ser una ley no enajenar nuestros territorios a gentes extrañas peor a blanco mestizos...". A su vez, este tratamiento diferenciado y especial cubierto bajo el estatuto de indígenas (que ideológicamente establece una distancia con el 'otro' -en este caso el 'blanco mestizo') alimenta propuestas como el Proyecto de Ley Agraria Integral que establece puntos de naturaleza ambigua; así, mientras se establecen 22 motivos para afectación o expropiación de tierras, los territorios indígenas considerados como "asentamiento tradicional o posesión ancestral" al ser legalizados son la base de las propiedades comunales que "...no serán en ningún caso motivo de afectación" (Coordinadora Agraria Nacional, 1993).

En cuanto proyección al futuro, la larga duración permite articular las demandas indígenas con propuestas que trascienden el marco local e inmediato y logran inscribirse en apelaciones que en el orden nacional hacen las organizaciones indígenas como la de "... construir un parlamento indígena, construir una fuerza dentro de la misma comunidad impulsando la valorización de las mismas autoridades indígenas y lograr el control del espacio territorial indígena..." mediante la ampliación de dicho territorio.

J. N. C. como dirigente indígena nacional hace del horizonte político el marco principal en el que elabora su discurso, a la vez que hace de la historia política de Pijal un paradigma sobre el que ordena los acontecimientos políticos de los grupos indígenas regionales e, inclusive, nacionales.

"La comunidad de Pijal ha sido una de las más importantes históricamente para la constitución de la Federación de Comunas Indígenas de Imbabura (FICI). Antes de la fundación de la Federación ya estaba presente en luchas e iniciativas del proceso organizativo.

-En qué luchas precedentes estuvieron, en luchas por tierras?

"Más que todo el objetivo principal de nosotros ha sido la lucha por la tierra, también por los servicios básicos dentro de la comunidad... bueno, con relación a las demás comunidades nuestra comunidad siempre ha estado presente en la lucha y en la elección de las diferentes autoridades... Creo que algunas comunidades siguieron el ejemplo de Pijal y vivieron también el proceso de la lucha...

Creo que los indígenas han tenido una participación muy importante en la lucha, a nivel de la provincia, experiencias muy importantes en la participación tanto en la vida política del Estado y por otro lado también han habido políticas organizativas como alternativas que nosotros hemos planteado. Uno de los aspectos muy concretos es que hay compañeros indígenas, por ejemplo de mi comunidad o yo personalmente que hemos sido partícipes en todo el proceso electoral.... para participar en los gobiernos seccionales, es así que en un momento dado nosotros hemos participado, hemos ganado también la participación en el Municipio de Otavalo, al igual que han hecho otras comunidades indígenas del cantón Cotacachi...y otros cantones... Con esto no estoy diciendo que vamos a minimizar a otras organizaciones, hay otras organizaciones que tienen capacidad política; sin embargo, nosotros hemos participado de todo este proceso de la elaboración de la propuesta política debatiendo a nivel del país"

José María Cabascango nos señala algunas pistas sobre la importancia de la organización política como horizonte sobre el que se construye la historia regional. Su biografía lo muestra como un dirigente nacional, su radio de acción no está localizado en Cotacachi ya que pertenece a la FICI, Federación Indígena y Campesina de Imbabura, organización de segundo grado afiliada a la CONAIE. Sin embargo, es un profundo conocedor de la región de Imbabura e incluso sus propuestas privilegian la necesidad de fortalecer el espacio regional

estrechando vínculos con la UNORCAC:

"Ahora no es un problema de la FICI mismo sino que repercute a nivel nacional. Yo me recuerdo que hubo muchos intentos... de entrar concretamente a una relación de unidad. En la FICI consideramos que debe haber una sola organización, nosotros habíamos hablado de que incluso dejemos de lado los membretes nacionales... que si la con la CONAIE o con si la FENOC... que busquemos las posibilidades a nivel vía provincial"

Como dirigente político nacional, el proceso organizativo regional de los grupos indígenas determina fuertemente su conciencia histórica. En este sentido este proceso constituye uno de los 'picos' más importantes que sobresale en su perspectiva de la historia regional. Aquí J.M.C. selecciona períodos críticos de cambios importantes que ratifican el proceso selectivo, antes que acumulativo sobre el que se basa la conciencia histórica (Hill: 1988). Sin embargo, la historia y la posición de su comunidad es el núcleo central alrededor del cual se organizan los distintos eventos regionales. En cierto sentido, la historia de la comunidad de Pijal es una historia ejemplar y paradigmática para la historia regional.

Por otro lado, la definición del rol central de la política se hace claro en la retórica utilizada: la descripción de los acontecimientos políticos está saturada de énfasis, pleonasmos e hipotiposis, así "...por otro lado, a nivel de la política organizativa también hemos sido fundadores de distintas organizaciones que existen en la provincia y también a nivel del país y por otra parte estamos participando activamente, en este caso, a nivel de la propuesta política de la CONAIE, en este caso la Federación Indígena y Campesina de Imbabura ha sido la organización que consideramos ha sido la mas política de nuestro país." La existencia de estas figuras se da permanentemente a lo largo de la entrevista y si tenemos en cuenta la función reiterativa de estas figuras retóricas podemos descubrir el lugar

central que ocupa el hecho político en las representaciones y prácticas de los dirigentes indígenas contemporáneos.

Finalmente, dado el carácter central de la política en el discurso de J.M.C. es legítimo preguntarse sobre el grado de secularización e instrumentalidad de su discurso y el lugar que ocupan ciertos tópicos como la 'tradición', las 'creencias', los 'mitos y fiestas' como lugares comunes sobre los que la antropología esencialista suele hacer descansar la lucha política indígena. Se puede postular más bien que la lucha política indígena, como lo refleja la retórica de sus dirigentes, es una lucha que se inscribe en la proximidad y no en la distancia hacia el Estado dominante; la aparente distancia que se enfatiza en otros contextos y lugares -como por ejemplo el ritual al que se hará referencia en el tercer capítulo- cumple el rol principal de llenar de contenido a las demandas específicas que se formulan ante el Estado Nacional.

Seguidamente, se transcribirá la narración de Pedro de la Cruz, actual presidente de la UNORCAC. Pedro de la Cruz reivindica una tradición impulsada desde la organización: ellos con el objeto de contrastar con la dirigencia de la FICJ se identifican como pobres. Nació en la comunidad de Turuco, también conocida como Eloy Alfaro o Topo Chico. En esta comunidad hay unas 40 casas y un minifundio muy marcado y oscila entre lo rural y lo urbano por su cercanía a Cotacachi.

-Pedro, podría contarme un poco sobre su historia y sobre la zona de Cotacachi?

P. de la C. "Nuestra historia es bien triste. Mi abuelito tenía terrenos y mi abuelita también sino que mi abuelito se dedicaba mucho a beber. Antes los mestizos o los cantineros les engañaban a los que tomaban. Fiaban y fiaban tragos y después les quitaban terreno, así mi abuelito ha acabado los terrenos. Entonces han salvado cuatro pedacitos. Entonces en eso mi tía ha salido desde temprana edad mismo a donde las madres Lauritas a educarse y ahí mismo se quedó sirviendo y

servió en la ciudad. Mi mama también siguiendo a mi tía ha continuado a servir en la ciudad. También a la escuela. Ha pisado segundo grado.

-Qué familias conoce usted que hayan adquirido terrenos de esa forma?

"Bueno.. los hijos. Por ejemplo, en la comunidad hay propietarios de buenos terrenos y los adquirieron así.

En el caso de formas de representación como la elaborada por Pedro de la Cruz sobresalen algunos aspectos: es la narración más personalizada de todas. P. de la C. a diferencia de Cabascango y de Carmen Haro despliega los recursos de la memoria histórica en el entramado de su historia personal. Esto ocurre, por ejemplo, cuando se trata de indagar sobre el tipo de comunidad de la que él proviene

-Ud. es de una comunidad libre?

" si..

-Y nunca fueron sometidos a una hacienda?

"De eso no tenemos historia pero parece que nunca fue comunidad de hacienda... Sin embargo yo si trabajé como peón en una hacienda de aquí de Cotacachi y recuerdo como eran los maltratos que sufrían los indios" (Efectivamente, todos los datos indican que topo nunca fue una comunidad de hacienda pero sus límites llegaban a la hacienda La Compañía. Su reconocimiento como comunidad ocurrió en el año 1937).

-Ahí comenzó entonces a pensar la cuestión del indígena y comenzó a tomar posición política?

"no tanto porque ahí, en esa edad debo haber tenido unos 9 o 10 años ahí todavía no pensaba nada de esa situación. -

La experiencia en el colegio como fue...había mucha discriminación? mucha separación entre mestizos e indígenas?

"Sí, nosotros éramos... no sé, no me acuerdo muy bien nosotros éramos muy tímidos, no podíamos enfrentarnos con nadie o como habíamos tres o cuatro indígenas en cada escuela, así era en mi época, digamos en toda la escuela que yo estuve hemos de haber unos diez en total, después fueron creciendo, entonces nosotros éramos bueno no tanto discriminados yo me acuerdo , sería por la pobreza de mi mamá los profesores me vieron con cierto respeto, no sé tal vez por que podían estar haciendo un esfuerzo y por lo que mi mami era conocida en la ciudad ."

Además de la forma personalizada y testimonial de abordar la historia regional, P.de la C. enfatiza insistentemente el carácter pobre y marginalizado de los indígenas del Cantón esta marginalización se expresa a través de las tácticas que los mestizos emplearon para despojar a los indígenas de sus tierras. Así, cuenta sobre el despojo de tierras por parte de los mestizos: "Lastimosamente eso ha sucedido en casi todas las comunidades. Ha sucedido con las chicherías, con los diezmeros, primiceros, con ciertas gentes que han hecho negocios ilícitos... por ejemplo, nosotros no sabemos leer ni escribir nada más que le hacen a uno poner una huella y ya con eso legalmente están jodidos".

-Eso lo hacían ante abogados?

"Claro, ante abogados, los chicheros también vivísimos buscaban abogados y todo esto lo hacían entre ellos entre mestizos. Los indios éramos considerados ciudadanos de segunda, entre ellos se hacían se conversaban, tomaban entre notario, escribano, entre los curas. Todas las autoridades eran contra el sector indígena."

Este autodefinirse como pobres tiene al menos tres consecuencias políticas: en primer lugar, permite establecer

diferencias entre los propios indígenas comuneros del mismo cantón. De esta forma, el hecho de ser considerados pobres es la razón por la cual los indígenas de ciertas comunidades (justamente de las que se autodenominan pobres) han monopolizado tradicionalmente los cargos dirigenciales de la organización regional a la vez justifica el marginamiento de estos beneficios a los comuneros que no caen en el estereotipo. Esto sucede, por ejemplo, con los habitantes de La Calera quienes son excluidos de gran parte del trabajo de la UNORCAC. Así sostiene P.de la C, ante la pregunta del porqué del marginamiento de la UNORCAC a comunidades como La Calera: "Parece que La Calera tiene un poco su economía más avanzada, eso parece que es un poco lo que afecta, entonces La Calera tienen más casas buenas, tiene mejor posibilidades económicas por que son migrantes. Incluso se que son comerciantes ya un poco tienen relación con Otavalo...". En segundo lugar, permite racionalizar la relación con Otavalo y, a la postre, justificar la afiliación a una organización regional que propugna por una lucha más clasista y campesinista como es la FENOC: "... yo pienso que la relación entre Otavalo Cotacachi, un poco pienso que por lo artesanal, económicamente Cotacachi es más pobre, entonces la diferencia es que Otavalo es más artesanal, pero cierto sector, y Cotacachi es más agrícola...". Esta organización, en posición a la CONAIE, se define más agrarista como más adelante se detallará. En tercer lugar, la autodefinición de pobres es la racionalización que permite adelantar acciones políticas contra los poderes locales representados tanto por los hacendados como por organizaciones de ayuda como sucedió con la toma de las instalaciones del Centro Andino de Acción Popular que según P.de la C. "moralmente nos pertenece...".

En el caso de P. de la C, los acontecimientos que suceden afuera son procesados a través del filtro de la propia experiencia personal, esto refuerza una apología del presente, en el que su posición - como paradigma de la posición de los

indígenas- es radicalmente distinta a la del pasado. Es interesante notar cómo los dirigentes y miembros de la UNORCAC hacen constante referencia al hecho de que la principal conquista de los movimientos indígenas es el debilitamiento de los estereotipos racistas y denigrantes. Aquí, la militancia política cumple un papel análogo al de ciertas prácticas como el evangelismo, en tanto mecanismo de crítica del pasado (Muratorio: 1987).

El pasado sufre una penalización. Es caracterizado como el tiempo en el que los indígenas regionales no tenían voz propia, eran victimizados por los poderes locales y la región vivía una clara separatividad relacionada con los mestizos (letrados) e indígenas (iletrados) sobre la que se ejerció la expropiación de muchos indígenas:

-Me da la impresión de que la discriminación en Cotacachi no es tan fuerte...

"Desde que se fundó la Federación pienso que eso ha cambiado, antes sí, el indígena era considerado objeto de trabajo, por ejemplo los sábados, los domingos salían a las ciudades, eso si me acuerdo clarito, en el mercado le quitaban el sombrero o el poncho y a trabajar a las mingas, y así era. Me acuerdo clarito que iba a las cementeras y los diesmeros, los mejores baches, los mejores gallinas, los mejores zambos, los mejores zapallos se llevaban ellos, diciendo "para Dios, para la Iglesia"."

Contra este pasado se levanta un presente casi iluminado por la militancia política de las organización regional. A la vez, esta forma de leer el presente se relaciona directamente con las transformaciones que han existido en las formas de representación interétnica y en las prácticas consecuentes a éstas. La forma testimonial cumple el rol de reforzar la forma de representación en tanto la hace más vívida y creíble para los interlocutores.

1.2. Historia e Identidad: la crisis de los modos de representación.

Trataremos de ver cómo la interpretación de acontecimientos que han sucedido en una escala temporal se vincula al lugar que ocupan los sujetos en un sistema complejo y heterogéneo. La interpretación del acontecimiento se da en un contexto mediatizado por, al menos, tres condiciones de acuerdo a la propuesta de Kellogg: 1. como multiplicidad de grupos y voces (Marcus y Fischer; Clifford y Marcus). 2. Como una Batalla en la que grupos oponentes luchan por definir símbolos y significados (Fox; Siders; Rebel). 3. como un proceso inevitablemente conflictivo de contradicciones, antagonismos y acomodos que enfatizan sobre la actividad de los actores sociales (Kellogg:1991:419).

En el caso concreto de la zona de Cotacachi, interesa hacer referencia a algunos rasgos de la interpretación sobre la historia reciente por parte de actores específicos y ver como estas interpretaciones pueden jugar un rol fundamental en un tiempo en el que los estereotipos sobre las formas de definir a los grupos indígenas a nivel nacional han entrado en crisis y ha incidido en una recolocación regional y nacional de los imaginarios sobre la población indígena.

Algunos datos nos permiten especificar la crisis de representación. La asimetría en las relaciones inter étnicas era evidente: mientras los sectores mestizos dominaron la producción y comercialización del cuero, los sectores indígenas estaban reducidos a trabajos dependientes.

Los conflictos alrededor de las representaciones entre los sectores étnicos del Cantón tienen que ver con cambios en la asimetría existente en las relaciones y flujos entre los grupos mestizos y los indígenas. Sin embargo, hay importantes antecedentes que muestran cómo algunos sectores indígenas estuvieron bastante familiarizados con procesos de negociaciones

en torno a los bienes colectivos. lo que, en últimas, incidió en minimizar la asimetría en las relaciones con los grupos mestizos ya que permitió la conformación de sectores indígenas con una autonomía económica relativa.

Este proceso se dio a nivel nacional y regional; así, desde 1949, a doce años de promulgada la Ley de Comunas de 1937, hay algunos problemas interesantes que se detectan:

"Desvinculación: El Ministerio de Previsión Social no puede ejercer un estricto control sobre las organizaciones, por carecer de elementos de enlace... Frecuentes controversias y choques que se producen por intereses, ya entre comunas, entre parroquias y Comunas o entre éstas y particulares... El Presidente continuamente se atribuye poderes que rebasan los que les corresponden: dicta disposiciones injustas, arrienda tierras, distribuye aguas, dispone de bienes, cobra cuotas, etc. sin que exista ningún control directo sobre sus actos, amparado en que fue elegido por periodo determinado.." (Cisneros:1949:41).

Esta cita de Cisneros nos muestra los procesos de asimetrías que invalidan la noción de igualitarismo que algunas vertientes atribuyen a las sociedades indígenas. Aquí vemos más bien que, de acuerdo a Popkin (1979), los procesos comunales refuerzan la asimetría en vez de equilibrar las relaciones entre los comuneros; de las fuentes de estas asimetrías surgen élites indígenas que establecen demandas ante la sociedad (cfr. Moreno-Figueroa:1992). Sin embargo, para el momento al que hacer referencia Cisneros aun no se han creado las condiciones que permiten a los líderes reflexionar sobre las asimetrías que se establecen entre las denominadas comunidades y el resto de la sociedad nacional. Aun para ese periodo no se habían creado las condiciones para pasar de unas relaciones de subordinación a unas relaciones de opresión, en el sentido de no existir un exterior discursivo que cargara de valor negativo a la subordinación e intentará así interrumpirla (cfr. Laclau; Mouffe: 1984), cosa que así sucede actualmente.

Esta asimetría relativa tenía también una expresión significativa en el contexto regional de Cotacachi ya que aquí, como ya hicimos referencia, se ha detectado tempranas divisiones por herencia lateral al interior de los grupos indígenas, por las cuales las tierras se dividieron en manos de múltiples herederos desde principios de siglo (cfr: Martínez: 1987). Este tipo de repartimiento de la tierra es lo que nos permite comprender cómo algunas familias lograron acumular significativas porciones de terrenos.

Entre varios comuneros sobresalen narraciones que cuentan como sus familias se dedicaban tanto a la agricultura como a la comercialización de productos agrícolas, no solo en el mercado local sino también hacia Quito e, inclusive, hacia Colombia. Podemos decir entonces que las relaciones políticas inter étnicas y las formas representacionales entre los segmentos indígenas y blanco mestizos del Cantón eran asimétricas pero enmarcadas en una asimetría neutralizada tanto por la condición de marginalidad que el cantón tiene respecto a ciudades como Quito y, relacionado con esto, por los ciclos de depresión económica a los que, periódicamente, el Cantón ha estado sometido. Igualmente la asimetría se neutraliza por el carácter relativamente móvil de las economías indígenas que incidieron en una importancia real de estos como sujetos al interior del Cantón. Esto ha tenido una importante manifestación en las relaciones de compadrazgo que se establecen entre mestizos e indígenas.

Sin embargo, si tomamos en cuenta que "las diferencias sociales no pueden ser pensadas sólo en términos de fortuna o de dignidad sino que son producidas o traducidas por distancias culturales" relacionadas con la desigual repartición de bienes y prácticas culturales (Chartier: 1992: 27), se puede hablar de un modelo de representación dominante hasta los años 70 e caracterizado por una relación asimétrica entre los grupos indígenas y mestizos, y luego de este período nos encontramos con una fractura en los modos de representación

de este tipo y su sustitución por nuevos modos que recién se hayan en formación ²¹.

Expondremos la hipótesis de que la ruptura en los tipos de representación inter étnica, entre mestizos e indígenas, se radicaliza a partir del proceso de revitalización étnica de este segundo grupo. Fenómeno que toma un gran impulso a partir de la década del setenta y que podrá aclararse al hacer referencia al complejo juego de participaciones en movimientos étnicos y partidistas por parte de los indígenas del Cantón.

1.3 Historia Política Regional: las bases de una nueva autorepresentación indígena.

Los cambios en los modos de autorepresentación y las identidades redefinidas de los grupos indígenas de Cotacachi, se relacionan con el apareamiento de una conciencia étnica. Cuando se habla de 'Conciencia étnica' se hace referencia al proceso político de minorías que, habiendo sido sojuzgadas tanto a nivel nacional como local, son capaces de formular propuestas que, eventualmente, pueden constituir proyectos a futuro y toman como base una identidad nativa y sojuzgada. Esta revitalización se articula al proceso de un renacimiento cultural y la afirmación de valores vernáculos, en contraste con las distintas formas de dependencia y con la penetración ideológica desde los centros hegemónicos (Najenson: 1982).

A su vez, el proceso debe ser evaluado como proyecto político, lo que involucra que éste debe contrastarse con un marco de 'proyectos posibles' y en relación con un antagonismo claro hacia los intentos de imposición hegemónica (para el problema de la hegemonía en el contexto andino ecuatoriano cfr.

²¹ De acuerdo nuevamente con Barth (1977) la fractura en las formas de representación se produciría a los dos niveles que el autor enuncia para la gestación de las fronteras étnicas: a nivel de las diferencias culturales importantes y complementarias y de los **status** estereotipados.

Crain: 1987; para una discusión del concepto hegemonía cfr. Laclau, Mouffe:1984).

Por otro lado, como intentaremos mostrar, la definición política de estos proyectos se relacionan con un tipo de acción social encaminada a transformar una relación social de subordinación (Laclau, Mouffe: ibid), a la vez que debe considerarse como una práctica concreta y no la realización de un destino manifiesto. Es decir, las condiciones políticas actuales favorecen una redimensión del fenómeno étnico algunos de cuyos impactos más significativos son las transformaciones en las representaciones desde y hacia los indígenas, tanto en el contexto nacional como local, y no la puesta en ejercicio de la 'utopía andina' como algunos autores sugieren.

De acuerdo a Chiriboga (1986), desde los años 70 se da un proceso de descentralización o centralización flexible del movimiento campesino e indígena. Las filiaciones a organizaciones nacionales eran importante pero débiles, en comparación con las organizaciones locales.

Las federaciones Nacionales ejercían demandas nacionales pero dejaban espacios para las otras organizaciones, lo que les permitía adelantar luchas regionales. Desde 1968, sectores dejados de lado en el proceso de Reforma Agraria de 1964, impulsan nuevos movimientos, lo que facilitó el surgimiento de nuevas estructuras orgánicas, constituidas por elementos urbanos, en gran parte de filiación cristiana, tal como fue el caso de FENOC y de ECUARUNARI. La Fenoc, para 1970, era de un agrarismo reformista radical que luchaba por la reforma agraria, así como por un mejoramiento de sistemas de comercialización y democratización de la política estatal. Los lazos de la FENOC al principio eran con el Partido Demócrata Cristiano; en 1975 se produce una ruptura, lo que le acerca a un línea socialista. (Chiriboga: 1986: 2-14).

Es necesario aclarar que la organizaciones con cobertura nacional hasta la década de los 70 eran tres: por una parte la Federación Ecuatoriana de Indios -FEI- de filiación comunista,

la Central de Organizaciones Campesinas -CEUOC-, organización ligada a la Democracia Cristiana y la FENOC que, como vimos, tuvo en un principio una línea democrata cristiana y luego plegó a los postulados socialistas.

En el ámbito regional la UNORCAC -Unión de Organizaciones Campesinas de Cotacachi- se fundó en 1977 y, desde un principio se afilió a la central nacional FENOC. Un líder importante de la organización y que influyó directamente en la conformación de la organización es Alberto Andrango, un indígena que estudió en Cotopaxi y quien aprovechó las experiencias que se estaban dando en esta zona para impulsar la organización regional. De acuerdo con el propio Andrango, la tierra no fue el factor principal de constituir la organización. "Hace dos años algunos dirigentes empezamos a cambiar ideas para ir haciendo un solo pensamiento, una sola acción que nos permita enfrentar y combatir el abuso y la explotación que venimos sufriendo. De ahí nació la necesidad de hacernos uno solo, de hacer una organización grande: así fue que formamos la Federación de Comunas de Cotacachi" (FENOC:1979:40). Uno de los motivos por los cuales los indígenas decidieron conformar la Federación fue el asesinato del presidente del cabildo de la Comunidad de Santa Bárbara, quien fue apresado y torturado por un policía de la región.

A pesar de la declaración de Andrango quien privilegia otros motivos en la conformación de la organización regional, los dirigentes locales impulsan un discurso altamente campesinista en oposición a las tendencias etnicistas que son impulsadas desde un sector de la FICI, Federación Indígena y Campesina de Imbabura, organización que a pesar de haber pretendido tener un radio de acción provincial, ha estado relativamente limitada al Cantón de Otavalo.²²

²² Esta aparente tensión entre sectores agraristas y etnicistas no sólo se da entre la FICI y la UNORCAC, sino que se da también al interior de las propias organizaciones. A la vez es una expresión local de una división que atraviesa a las organizaciones nacionales entre los sectores 'campesinistas' y

Como vimos anteriormente, la interpretación asumida por los dirigentes regionales de Cotacachi exhiben una clara separación entre el periodo previo a la constitución de la Federación y la realidad actual. El pasado es conceptualizado como racista, asimétrico e injusto. El presente, por el contrario, es asumido como un cambio en la autopercepción indígena. La historia política indígena nacional y regional ha sido, entonces, un factor que ha permitido redefinir la identidad en tanto que ciertas relaciones sociales que no habían sido construidas como subordinación empezaron a serlo bajo ciertas transformaciones sociales (Laclau; Mouffe: 1987).

La historia política muestra la conformación de un proyecto político alternativo que significó una revisión tanto del pasado como una readecuación de la identidad a tres niveles: en el contexto de las relaciones inter étnicas con los grupos mestizos del Cantón, al nivel intra étnico entre los grupos quichua hablantes de Cotacachi y Otavalo y, finalmente, dentro de las relaciones inter étnicas en el propio cantón, donde se ha operado una división entre los propios indígenas, al nivel de representaciones entre sectores 'ricos' y 'pobres', con implicaciones en la propia organización regional que más adelante se detallarán.

1.3.1. Modificaciones en las representaciones entre mestizos e indígenas.

Como se ha señalado arriba, las relaciones entre grupos mestizos e indígenas han estado centradas en torno a una asimetría ideologizada tanto por el paternalismo como por las condiciones de subordinación de la región al contexto nacional y por la capacidad de movilización en la escala social del

los culturalistas'. Algunas de las consecuencias de esta división serán tomadas en cuenta en el capítulo sobre la temática cultural.

cantón de parte de muchos indígenas. Sin embargo, el proceso de organización política emanado desde las organizaciones indígenas ha significado rupturas importantes en el marco de las representaciones inter étnicas entre indígenas y mestizos; así para mestizos como M.R. el presente significa una ruptura propiciada incluso por el propio Estado Nacional: "Bueno, a la actualidad podríamos decir que ya ha tomado otro giro, un giro político, social, ya que la ayuda la han hecho con intereses políticos una vez que ya se les dio inclusive la facilidad del voto al analfabeto." Según nuestro informante estos cambios avelados por transformaciones del escenario político nacional han servido para que aparezcan dirigentes que se aprovechan de las mayorías. "Entonces, prácticamente los que manipulan a esta pobre gente incauta son ciertos líderes indígenas que les manipulan y hacen prácticamente de sus caprichos sus acciones que destruyen prácticamente la armonía dentro de sus comunidades entonces ahí viene un resquebrajamiento entre el que goza de estos beneficios y el pobre que no es tomado en cuenta"

Hay entonces en la representación de M.R. algunos rasgos esencialistas que atribuye a las sociedades indígenas tal y como sucede con la supuesta armonía que es rota por la acción de los dirigentes y con el beneplácito estatal. Sin embargo, este atributo armónico se contradice con otro rasgo esencial mediante el que caracteriza a los grupos indígenas y que, según él facilitaría la intromisión del Estado en la comunidad, así: "Las acciones partidistas se ven tanto como influencias políticas uno por que desgraciadamente nuestros indígenas son gente que le gusta que le den, si no les dan algo, no comprometen su presencia o su acción, ellos son por lo general así...". La forma de conceptualizar a los grupos indígenas del Cantón por parte de M. R. oscila entre lo ingenuo y lo oportunista.

El atributo de armonía e igualdad con el que caracteriza a la sociedad indígena le sirve como argumento para deslegitimar las luchas de las organizaciones indígenas. Estas se legitimarían sólo si se apegan a su imaginario "... así mismo es loable la

asociación pero siempre y cuando éstas funcionaran en función social, igualitaria, común, a todos poderles ayudar pero la verdad es muy diferente, la verdad son solamente círculos de allegados a dirigentes los que gozan de los beneficios."

Igualmente, al M.R. maneja un concepto estático de la noción de la cultura indígena; este es otro argumento mediante el cual deslegitima el contenido de identidad étnica sobre el cual intentan desenvolverse los movimientos indígenas regionales:

"...vemos cuantos niños, cuantos jóvenes que en la actualidad que ya están aculturizados en todas sus manifestaciones de educación, de vestimenta, de música. Capaz que no tienen nada de lo que ellos quieren mantener de sus ancestros, sus costumbres, su tradición, ya no tienen nada. Si es por la vestimenta, ya casi no usan alpargatas, los pantalones que antes utilizaban, los pantaloncillos que antes utilizaban blancos, nítidos, ahora también son blue jeans con flechas, con corazones, con frases en inglés, que pueden ellos hablar de defensa de la cultura indígena? Si es por la música ahora se han dedicado a interpretar música extranjera, y la propia música nuestra contados son los grupos que la mantienen. Entonces es una destrucción que están haciendo ciertos jóvenes por que a ellos más les interesa vivir en un ambiente que les comunique más con sus necesidades y sus manifestaciones".

Según este argumento los indígenas están en la obligación de demostrar la autenticidad de su 'cultura' como requisito sobre el que se legitime sus demandas. La noción de cultura es anclada en un pasado -considerado legítimo- y cuya legitimidad se mide en la subordinación de los grupos indígenas que pueden y deben ser ayudados por los mestizos.

La crisis de representación expresada por algunos mestizos, como don Manuel Ruiz, se manifiesta en un recurso a la nostalgia (cfr. Clifford:1987) como crítica del presente. Don Manuel Ruiz, caracteriza el presente indígena como 'inauténtico' y sobre esa 'inautenticidad' devalúa las pretensiones culturales de las

luchas indígenas.

En este sentido, actores regionales corporan una estrategia dominante, no sólo en el campo de las ciencias sociales, sino en vastas experiencias de representación del otro, como son los campos 'estéticos' de los museos o toda forma de colección. Lo que caracteriza esta experiencia es el carácter pasivo que recae sobre el otro: "Lo que se ve como distinto en los pueblos caracterizados como desplazándose fuera de la 'tradición en el mundo moderno continúa atado a estructuras inherentes que o bien resisten o bien ceden ante lo 'nuevo pero no pueden producirlo" (Clifford: 1987: 122, traducción mía).²³

Para ciertas élites mestizas regionales hay incluso datos que alejan a los indígenas de la autenticidad: de forma similar a los modos de recolección de datos 'auténticos', en formas de representación de la identidad del otro (como sucede, por ejemplo, en los museos) ciertas élites regionales desprecian la producción (y el consumo) de los indígenas contemporáneos. En la medida en que se privilegia una visión pasiva sobre el otro, las indumentarias, los usos y los bienes utilizados contemporáneamente son interpretados como un alejamiento de una identidad esencial que se supone, ella sí, legitimante de una lucha de reivindicación étnica. Esta forma de evasión de la coetaneidad (Fabian: 1984) funciona en términos políticos: legitima ideológicamente las formas de representación del pasado o, lo que es lo mismo, deslegitima las luchas y a los actores del presente.

Las luchas étnicas, en esta perspectiva, no sólo son deslegitimadas por el recurso a la inautenticidad, sino también a través de la descalificación de los actores políticos indígenas actuales que son vistos como usufructuantes de beneficios que no les corresponden. La crisis en los géneros

²³ "What's different about peoples seen to be moving out of "tradition" into the "modern world" remain tied to inheritent structures that either resist or yield to the new but cannot produce it" (Clifford: 1987: 122).

de representación también tiene aquí un fondo de manipulación del pasado: mientras los indígenas de antes eran buenos, los de ahora son manipuladores. En este proceso de manipulación de la temporalidad el pasado también es construido e inventado, en la medida en que quiere hacer ver un pasado sin conflictividades y con relaciones inter étnicas armónicas. Esto lo podemos ejemplificar seguidamente: entre las conquistas más importantes que han tenido las organizaciones indígenas está la de la educación bilingüe bicultural conseguida durante el periodo de gobierno del Social Demócrata Rodrigo Boria. Sobre esta conquista M.R. tiene fuertes reparos:

- Como funciona exactamente la educación bilingüe?

"Bueno, se inició tomando las escuelas de comunidad, con los profesores que existían, hispanohablantes. Pero cuando ya se dictó el decreto de apariencia social por parte del gobierno del Doctor Boria, se dio este giro, capaz que los dirigentes emplearon a amigos, familiares y allegados de conveniencia. Unos con título otros son título, pero así se llenaron ciertos incrementos a escuelas bilingües con gente que no estaba preparada. Entonces mal podían enseñar, mal podía haber una secuencia de enseñanza en los alumnos. Entonces todo eso constituyó un fracaso... de la noche a la mañana no se hacen estas cosas. Ellos tienen remedos de textos mas no construcción de textos propios para que se conlleve a esta aspiración que ellos dicen querer tener...pero si nos ponemos a decir que si con estos libros que están contruidos y escritos en forma hispana no pueden aprender los niños del campo, por qué ellos quieren tener libros en quechua?"

Y en esta misma línea argumental establece una separación entre el pasado y el presente en la que reivindica su autoridad como experto ante la inexperiencia de los indígenas:

"..antes podría decir que esto tenía su secuencia, había su

preocupación en la comunidad, de los padres de familia de enviar a sus niños por que ellos querían que sus niños aprendan el idioma castellano, el hispano, para que cuando salgan a la ciudad se interrelacionen con las gentes, con sus formas de trabajo, con las organizaciones a las que tienen que acudir..y quizá, en el fondo, los mismos indígenas no quieren que se siga enseñando el quichua o que aprendan el quichua como forma de interrelación entre ellos, entre sus familias, entre sus comunidades, pero de todas maneras que es mas funcional que ellos sigan aprendiendo el castellano."

En estas formas de representación se atribuye a las élites indígenas regionales una actitud manipuladora y oportunista. Los líderes indígenas son caracterizados como simples manipuladores de situaciones sobre las que establecen beneficios para sí y para sus allegados. A la vez, el discurso establece una clara distinción entre lengua oficial y lenguas subordinadas condenadas a la inmovilidad de la esfera privada o del folclore.

En cierto sentido, a contramarcha de algunos pasos tendientes a abrir espacios de reconocimiento del bilingüismo en el país, algunas élites regionales ven en la recuperación del bilingüismo la fractura de una identidad regional preconcebida y sustentada en el castellano como idioma dominante. Así, en este tipo de proyectos se sugiere desplazar los lenguajes alternativos fuera de la escuela como espacio oficial e intenta reducirlos a la instancia doméstica. En términos de Bourdieu: "Para inducir a los hablantes de las competencias lingüísticas dominadas a colaborar en la destrucción de sus instrumentos de expresión... con la intención, mas o menos explícita de incrementar el valor del sistema educativo en el mercado educativo, fue necesario para este sistema que fuera percibido como (en verdad, el único) medio de acceder a posiciones administrativas que fueron las más atractivas en áreas donde la industrialización se desarrolló en

menor grado" (Bourdieu 1991: 49) ²⁴

En el marco de la lucha por la hegemonización ideológico simbólica que significa la imposición de un lenguaje oficial, el lenguaje estatal deviene en la norma teórica sobre la que todas las otras prácticas lingüísticas son medidas (ibid.)

La propuesta de la recuperación lingüística del quichua en espacios oficiales como la escuela no puede reducirse a una mera salida oportunista de las organizaciones indígenas. Esta se inscribe en la necesidad política de establecer un reconocimiento de la etnicidad en términos oficiales, mediante la creación de un locus propio ante una historia de desconocimiento. En cierto sentido, el haber desplazado el quichua a las instancias más domésticas y menos oficiales contribuyó a enfatizar la identidad en torno al reconocimiento oficial de la lengua. Por otra parte, la oficialización del quichua es la contrapartida cultural de una lucha por el reconocimiento pleno de la ciudadanía (Cfr. Guerrero:1990; Bebbington:1990).

Esta visión negativa en el modo de representación de los últimos acontecimientos por parte de algunas élites regionales, contrasta con los cambios en los patrones de autoidentidad de la población indígena en el último periodo. Como vimos anteriormente, la reciente historia política regional, en referencia al proceso organizativo de los grupos indígenas, es vista por los dirigentes como una etapa cualitativamente diferente: marca el inicio de relaciones más igualitarias con los sectores blanco-mestizos, la disminución del racismo y la capacidad de autogestión.

²⁴ "to induce the holders of dominated linguistic competences to collaborate in the destruction of their instruments of expression... with the more or less explicit intention of increasing their value on the educational market, it was necessary for the school system to be perceived as the (indeed, the only) means of acces to administrative positions which were all the more attractive in areas where industrialization was least developed" (Bourdieu: sf: 49).

Los grupos indígenas del cantón impulsan un proceso de disolución del paternalismo asimétrico que caracterizaba las relaciones inter étnicas regionales. La incidencia directa ha sido la de romper las intermediaciones asumidas por los funcionarios estatales locales, por los intelectuales y/o técnicos así como por los miembros de iglesias en sus negociaciones directas ante el Estado, las organizaciones no gubernamentales internacionales y organizaciones nacionales como las iglesias. Estos cambios en la auto percepción indígena sirven como neutralizadores de las percepciones mestizas en la medida en que, en la práctica, cumplen funciones más ideológicas que reales al no convertirse en freno de la incursión creciente de la población indígena en espacios claves de la sociedad nacional y local.