

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

\$ 5,00

ecuador DEBATE

FLACSO - Biblioteca



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
---------------------------------	------------

FLACSO - Biblioteca

La programación del tema Etnia y Estado, al que consagramos este número de Ecuador-Debate, se remonta cuatro años más atrás, cuando se inició la publicación de esta revista, y en cierto modo se encontraba ya antes presente como preocupación y como tarea institucional, que en 1981 se expresó en la publicación Comunidad andina: alternativas políticas de desarrollo.

Al plantear ahora el tema de la etnia, intentamos marcar lo que ha sido desde sus inicios la posición y la opción no-indigenistas del CAAP en sus debates y reflexiones: es decir, la elaboración de un discurso —inscrito también en la metodología de una práctica— no sobre lo indígena sino desde lo indígena.

En este sentido hemos mantenido una reserva crítica sobre los tratamientos de la cuestión étnica elaborados desde los espacios académicos, estatales, partidarios o gremiales, por considerar que tales discursos no lograban acometer esa ruptura epistemológica y política, que les permitiera abordar lo étnico tanto desde su propia racionalidad como en la perspectiva de su propio proyecto.

Con esta publicación es quizás todavía muy poco lo que proponemos a debate, pero consideramos que en torno al problema indígena ya se ha cosechado lo suficiente en el país como para que se pueda dar una confrontación de logros parciales y de las diferentes tendencias que desde parámetros teórico-metodológicos, más o menos distantes entre sí, sigue trabajando la realidad indígena en el Ecuador.

De ser así, ha sonado entonces la hora de poner entre paréntesis los niveles declaratorios o reivindicativos, de sortear los slogans y los lugares comunes, y comenzar a enzarzarnos en esas cuestiones de fondo, que son probablemente las que además de marcar las diferencias entre nuestras reflexiones pueden ser las que más contribuyan al desarrollo y maduración de éstas.

Por tal razón, nos parece urgente despejar muchos de los espejismos que nos han llevado a sustituir la relación etnia-Estado por la de etnia-Gobierno; a remitir la relación etnia-clase a la coyunturalidad de la práctica política sin haber procesado sus implicaciones teóricas o las mismas lecciones de la historia; a dejar atrapado el problema étnico en las trampas culturales o a buscar su solución en términos contradictorios de resistencia y adaptación-integración; para concluir tratando éste con recetas como la del desarrollo o la educación por muy bilingüe que esta sea.

Hay quienes han llevado la ideología culturalista a tal extremo, y a tal equívoco, de identificar la cultura y pueblos indígenas de la sierra con la lengua quichua, que hablan y escriben de las "culturas quichas" y de los "pueblos quichuas". En primer lugar, nunca, históricamente, se ha identificado una socio-cultura con su lengua; en segundo lugar, en el área andina, no se ha dado una coincidencia entre la lengua (quichua) y un determinado grupo socio-cultural como, por ejemplo, ha sido el caso aymara; en tercer lugar, y muy particularmente para el caso de las regiones más septentrionales del Tahuantinsuyo (el actual Ecuador), la quechuización de los grupos étnicos fue muy tardía y relativamente poco arraigada; en cuarto lugar, si no ha sido la lengua (como uno entre otros rasgos culturales) el principal factor de reproducción y de resistencia étnica, tampoco habrá por qué vincular necesariamente la persistencia de lo étnico, ni siquiera su especificidad, a la conservación de la lengua quichua; en quinto lugar, permítasenos aducir un argumento de autoridad, serían pocos los estudiosos del área andina que sostendrían una posición tan reduccionista e históricamente tan inconsistente. Por último, y este es el objetivo principal de nuestro razonamiento, se pretende conferir a un tal discurso lingüístico-cultural un alcance y una eficacia políticos, cuando en realidad, teóricamente, con él se vacía de toda politicidad a la cuestión étnica.

Hay quienes, por el contrario, piensan que cortada la trenza, despojado del poncho, y sustituido el quichua por el castellano, al indígena ya no le queda más papel que representar en este mundo que el reclamo por aumento de salarios.

Reconocemos que no es fácil responder a la cuestión de cómo ser indígena hoy y mañana en la sociedad ecuatoriana.

Si hemos abierto aquí este inciso polémico es porque su contenido nos parece bastante paradigmático de "ideologemas" que se ponen en movimiento y llegan a alcanzar una amplia circulación, en parte por una especie de fuerza centrífuga que adquieren al convertirse en slogans, y en parte por esa inercia de la crítica para atajarlos.

El discurso de la diferencia ha sido siempre un discurso difícil, y más aún cuando se trata de enunciar ese "otro", cuyo fantasma puede seducirnos tanto como acecharnos.

Limitado es el DEBATE que presentamos para discutir tantas cuestiones discutibles en torno al problema étnico, y todavía más para plantear aquellas que ni siquiera se discuten. Esperamos con los artículos que siguen estimular ulteriores polémicas y nuevos enfoques sobre la realidad indígena en el Ecuador.

El debate de la cuestión étnica deberá ser radical, si se pretende sincero, hasta el punto de obligarnos a arriesgar nuestros bastiones conceptuales, para que su producto, sin necesidad de concitar un consenso, pueda nutrir determinadas convergencias y contribuir a una comprensión más coherente y realista de la realidad indígena en el Ecuador.

Mientras que los estudios históricos en el país han dado lugar a tradicionales y hasta enconadas polémicas, las ciencias sociales y más particularmente las referidas a la problemática étnica ofrecen un aspecto descampado de toda discusión. Por ello en la sección de DEBATE BIBLIOGRAFICO ensayamos algunas anotaciones críticas sobre recientes publicaciones con la intención de seguir enriqueciendo el estilo de la revista.

coyuntura

IDENTIDAD, MOVIMIENTO SOCIAL Y PARTICIPACION ELECTORAL

**Comité Editorial
Ecuador-Debate**

1. Qué es lo que está sucediendo con los movimientos sociales, sean populares o campesinos? Es justo culpar de la "desmovilización popular" tan sólo al evidente desarrollo de la capacidad de control político del Estado o al endurecimiento de sus acciones políticas? Es que acaso los movimientos sociales han permanecido iguales a lo que fueron 10 años atrás, o es que su composición interna y hasta sus mismos objetivos han sufrido cambios ostensibles? podemos seguir pensando a los movimientos sociales como lo hacíamos en el pasado sin riesgo a equivocarnos y lo que es peor, atribuyéndoles posiciones y expectativas que sólo están en nuestras cabezas y no en la realidad de esos movimientos.

Lo primero que salta a la vista de quien se interesa por la evolución última de los movimientos de masas es su inusitada variedad: en efecto, el escenario de las tensiones sociales en la ciudad se ve matizado por la irrupción de una red distinta de agrupamientos populares. Al margen de los sindicatos o de los comités pro mejoras de los barrios pobres, aparecen grupos juveniles que se organizan en torno a la cultura, al deporte y la autoeducación emergen agrupaciones de mujeres formando micro unidades productivas, instalando "tiendas comunales", presionando por guarderías infantiles, incorporándose a los "centros de madres", organizando debates sobre la "situación de la mujer", etc. Aparecen grupos de hombres adultos abriendo "centros de cultura", montando programas radiales nove-

dosos, generando incipientes redes de autoayuda, organizando mecanismos de información sobre oportunidades de empleo, etc. En los barrios más consolidados y donde los índices de pauperización son más notorios, destaca el apareamiento de "comunidades cristianas de base" que, con su enorme vitalidad han animado la formación de programas de salubridad autogestionados, han impulsado la creación de organizaciones populares destinadas a concentrar y distribuir productos alimenticios a menor costo quebrando circuitos especulativos antes inamovibles, incluso sumándose a las movilizaciones populares últimas con gran creatividad y dinamismo(1)

El surgimiento de los "comités de derechos humanos" y de "derechos del preso" han puesto en vigencia la necesidad de re-humanización de la sociedad y la defensa básica por la vida, poniendo en tela de duda el abstracto humanismo del que se han vanagloriado las instituciones del derecho burgués.

Cambios similares se advierten en los movimientos sociales campesinos e indígenas(2). En efecto a la rearticulación organizativa de los movimientos (centrados tradicionalmente en reivindicar la propiedad sobre la tierra) , sigue un proceso de diversificación de sus demandas: la presión por paquetes tecnológicos adaptados a la forma específica de empleo de recursos que prevalece en las comunidades andinas; la emergencia de potentes identidades étnicas y territoriales que se politizan de inmediato al verse amenazadas por la modernidad y la consolidación del "Estado nacional"; la puesta en primera línea de lo regional como escenario privilegiado de las ten-

-
- (1) J. Pablo Pérez en su trabajo "crisis, conflictividad y coyunturas sociales en Ecuador, 1981-85" nos dice. . . la participación más significativa de las jornadas de lucha del 19 y del 21 10/82, fueron los sectores barriales, verdaderos grandes protagonistas. Elemento importante de esta participación fue la confrontación de un Comité amplio de huelga que permitió que sectores no orgánicamente vinculados con el FUT participaran en la huelga" (p. 19, ob. cit., Documentos CAAP, Mayo 1986).
- (2) Manuel Chiriboga, en su trabajo "Crisis económica y movimiento campesino e indígena" nos dice al respecto: ". . . desde mediados de la década de los setenta viene ocurriendo un importante proceso de descentralización del movimiento campesino e indígena, o a la inversa, de centralización flexible, mediante el cual se refuerzan y autonomizan organizaciones regionales que representan a sectores campesinos e indígenas más homogéneos en términos de inserción en el proceso de diferenciación social, de modalidades de articulación con el mercado y el Estado y de características étnico-culturales" (p. 1 ob. cit. CAAP 1985).

siones sociales en el agro; la irrupción de lo comunal en la lucha por la captación de los poderes locales, editando originales estrategias de "complementaridad política" entre las tramas del poder específicamente comunales (J. Sánchez-Parga, 1986) y esos poderes; la emergencia de nuevas concepciones sobre viejos problemas del campesinado: el riego, las tierras, los recursos tecno-ecológicos; el paso de una lucha por la "integración" de la cultura. . . en suma, un tejido de ideas, organizaciones sociales y demandas políticas y culturales nuevas que desafían no sólo a los mecanismos convencionales de ejercicio del poder sino a las raíces mismas de las concepciones que lo sostienen.

2. No debemos desconocer que en buena medida, estos surgimientos se deben por una parte a la crisis del propio sistema de articulación social originado en los frenos que desde las dictaduras militares se han venido imponiendo a los movimientos de masas; también el desgaste de las formas conocidas de organización y participación, a lo que se suma, de otro lado, el surgimiento de nuevas sensibilidades en la reflexión y la promoción social impulsada por ciertos movimientos de izquierda, el movimiento sindical, la Iglesia y otras instituciones. Sin embargo, independientemente del indudable peso que tienen algunos condicionantes externos, la variedad actual de los movimientos populares, campesinos y étnicos entraña una innegable originalidad, que podríamos desbrozar en las siguientes intuiciones:

Primera Intuición: Los movimientos populares, campesinos e indígenas surgidos en los últimos años, no son sólo nuevas formas de expresión de las luchas de clases. Son ante todo, *nuevas formas sociales* de conflictividad real.

Una inicial evaluación de la participación campesina e indígena en el último proceso electoral, nos sirvió entre otras cosas, para realizar una suerte de inventario de la diversidad de organizaciones surgidas en el campo y de la variedad de sus planteamientos: en efecto se señalaba para el caso del Cantón Otavalo, el surgimiento de organizaciones (como la FICI) que se plantea como eje de su identidad: "el rescate de valores tradicionales, tanto culturales como étnicos". La Asociación Agrícola Quinchuquí surgida de una tenaz y larga lucha por tierras que, una vez satisfecha su demanda, inaugura un novedoso sistema de aprovechamiento del recurso. La Unión de

Cabildos de San Pablo, aparecida como instancia de respuesta a las exigencias laborales de los hacendados de la región. El Comité Indígena de Ilumán base de una originalísima Asociación de Curanderos. Los promotores evangélicos de Píjal y la Unión de Cabildos de González Suárez, que animan el funcionamiento de varias tiendas comunales y una asociación de carpinteros.

La sensación que crea esta variedad organizativa es en primera instancia la de una afanosa búsqueda de identidad y autonomía frente a la tradición de tutelaje y paternalismo que ha caracterizado a la práctica política surgida de los partidos y poderes locales de la región. A esto se suman las cualidades internas de los movimientos descritos: para la mayoría de sus integrantes, el simple hecho de *participar* se convierte en un poderoso motivo educacional. La experiencia de participación y cooperación, complementaria a la que se origina en la base comunal, rescata en los actores no sólo sentimientos de fuerza identificatoria sino que prolonga en el seno de una sociedad cada vez más individualizada —(con claras tendencias a convertir toda relación social en relaciones de mercado)—, la significación positiva de la socialidad básica que asume la vida en el campo. De otra parte, estas nuevas agrupaciones coinciden en un planteamiento común: la incorporación tanto de la producción cultural del campesinado indígena en la región, como de toda la esfera de la reproducción material —(con sus crisis y demandas)— a la práctica política cotidiana, rescatando así dos aspectos cruciales en la caracterización de estos sectores que habían sido simplemente omitidos por la práctica política convencional.

Debemos señalar además otras características comunes de estos movimientos: estructuras poco burocratizadas y de manejo formal, mecanismos colectivos en la toma de decisiones, poco distanciamiento entre líderes y bases, gran valor dado a la iniciativa de sus miembros y uso de procedimientos no intelectualizados, más bien directos, para entender y proponer los objetivos de las distintas agrupaciones.

Podríamos completar la intuición final admitiendo entonces que la gran fuerza innovadora de este tipo de movimientos campesinos y étnicos reside finalmente en dos cosas: traslado de preocupaciones desde potencialidades políticas aparentes hacia las capacidades internas de estos grupos para crear y experimentar formas dife-

rentes de relaciones sociales y, por otro lado el inicio de un camino de reapropiación de la sociedad local y regional, desde sus tensiones internas y conflictos permanentes.

Segunda Intuición: Los nuevos movimientos populares, campesinos y étnicos trabajan sobre relaciones de poder concretas, no postergan ni sacrifican los cambios operables a ese nivel por estrategias imprevisibles dirigidas a “la toma del Poder” en abstracto.

Volvamos a señalar ejemplos reales apoyándonos en lo que hemos logrado captar desde nuestra propia práctica. La anticipación publicitaria de las últimas elecciones, la intensidad de esfuerzos desplegados por los partidos políticos en el interés de persuadir al electorado, la puesta en marcha de una compleja red de lealtades y de relaciones clientelares largamente “trabajadas” para reclutar el voto animó el supuesto interés que los sectores populares, campesinos e indígenas habría puesto en participar activamente en las elecciones. Tres hechos nos ayudan para esta aseveración: —el voto del centro izquierda en las últimas elecciones estuvo condicionado por dos aprioris extra electorales de gran importancia: el levantamiento de Vargas Pasos y el rechazo plebiscitario al Régimen.

— Los movimientos de masa, populares, campesinos e indígenas no plantearon orgánicamente (a excepción de ciertos bastiones) ningún tipo de participación *en bloque* para el proceso electoral. Es más, ninguna organización de masas se planteó la conformación de una “organización única” que aglutine y dé coherencia a la participación electoral en torno a tal o cual lista de candidatos. Los mecanismos clientelares y de lealtad que aseguraban cuotas de votos favorables volvieron a operar con inusitada fuerza, dejando a un lado las supuestas “afinidades ideológicas”. Nada indica que los sectores populares o los campesinos e indígenas hayan “tomado conciencia” de la supuesta importancia que para sus vidas tendría la filiación política.

— La abstención electoral aumentó en términos porcentuales en algunas regiones.

Tanto perdedores como ganadores han esgrimido razones de todo género: propaganda mal intencionada, compra del voto, falta de “conciencia” en el electorado, etc. Todos coinciden en caracteri-

zar *negativamente* la forma de participación electoral de los sectores populares, campesinos e indígenas; es decir, en concebir la poca entusiasta participación electoral de la sociedad como una característica negativa de la misma. Nosotros pensamos que es más bien un hecho que nos revela *en positivo* la visión propia que del poder tienen los sectores sociales y el modo de confrontación que sus movimientos plantean.

El voto, independientemente de a quien se lo otorgue, es el signo claro de una estructura de poder oculta: aquella que se fundamenta en *delegar* la capacidad de decisión y gestión a otros, lo que implica como contraparte, la renuncia explícita de esa capacidad por quien se ve obligado a votar. Para conseguir este efecto, toda estrategia electoral debe asegurar un supuesto básico para cumplir su objetivo: reducir la sociedad a una masa estadística de individuos, sin vínculos sociales entre sí, y sin otra presentación que la dé aceptar el juego democrático, como condición para el ejercicio de sus derechos. Daría la impresión que es la estructura política y finalmente el Estado quienes convalidan los derechos básicos de la sociedad y sancionan su ejercicio. Según esta epistemología del poder, es el estado y las estructuras públicas donde la sociedad se vuelve positiva, desarrolla vínculos sólidos, toma conciencia de sí y realiza sus potencialidades.

Como resultado de estas enraizadas concepciones, tenemos algunos efectos relevantes. El centro de atención de la "praxis política" es el Estado en sí y no la sociedad.

No todos los movimientos sociales se han constituido en principio respecto del poder del Estado. Muchos, como las agrupaciones campesinas y algunos movimientos vecinales en la ciudad se han constituido en torno a prácticas que mitiguen los déficits de la reproducción material y organizan medidas que reconstituyan en lo posible las formas sociales que sustentan dicha reproducción. Resulta irrelevante querer entender la politicidad de estas agrupaciones y movimientos a partir únicamente de sus relaciones —de complementaridad o de rechazo— con el Estado. En primer lugar porque esas relaciones no las vamos a encontrar sino reconstruyendo las tramas complejas que urden la mismas en los ámbitos locales y regionales donde se asientan, ámbitos donde el Estado deja de ser "El Poder" simplemente administrativas que involucran *poderes* microlocales de diverso signo y naturaleza.

En segundo lugar porque las relaciones de poder se expresan no exclusivamente dentro del horizonte coyuntural que se define desde el Estado —(desde sus políticas económicas expresas, desde sus modelos de intervención jurídica, desde sus prácticas administrativas y represivas)—, sino a partir de las dinámicas de rechazo o complementaridad que se establecen entre la organicidad positiva de la sociedad (las sociedades, hablando en rigor) y la organización real del Estado.

Los esfuerzos analíticos por describir la positividad de la sociedad ecuatoriana, son recientes. Las Ciencias Sociales en nuestro país se han visto encadenadas a una misma tradición investigativa: entender *lo político* como un campo de acción exclusiva de los partidos, y al Estado, como *El Objeto* de análisis del poder en la sociedad.

La visión de lo político como una esfera especializada, como distinta y separada de la vida social es una construcción histórica de la burguesía clásica: la lucha contra las aristocracias feudales imponía una visión maniquea de la sociedad y justificaba la “profesionalización” de la praxis política, la que se asimilaba como estrategia conspirativa de las élites ilustradas por conquistar el poder establecido.

Esta producción política sostendrá luego tradiciones analíticas a las cuales “nuestro marxismo” no escapó, revelándose críticamente a mediados del presente siglo.

Estamos presos en las redes de esta tradición: la fetichización del Estado, la autonomía de lo político, el reduccionismo de lo político a lo estatal, a los partidos, a la separación tajante entre política y vida cotidiana.

Hoy en día, la crisis teórica ha llevado a una crisis estratégica de los partidos que proponen “cambios” y “cambios revolucionarios”. Crisis correspondientes con el desgaste de las ilusiones democráticas, que por mucho tiempo han organizado no sólo el sentido de las estrategias de éstos partidos sino sus acomodos tácticos. Los partidos políticos sufren una creciente pérdida de identidad con sus orígenes doctrinarios, arribando a la formación de un espacio ideológico centrista, en el que incluso la izquierda corre el peligro de dejar de ser tal.

Nos asaltan preguntas: Es “El Poder” el potencial más importante, la motivación central que encontramos en los movimientos

sociales de la ciudad y el campo? Es "El Poder" el objetivo final de todo esfuerzo cotidiano por las "transformaciones sociales"? Es desde "El Poder" donde se legitiman dichas transformaciones?. Y si admitimos que el poder penetra la vida social, acaso no debemos admitir también que la vida social, con sus impulsos y su riqueza creadora, penetra y disloca permanentemente al poder?

Tercera Intuición: Los movimientos y agrupaciones sociales surgidas en los últimos años no son formaciones políticas incipientes. Son otro modo de practicar y formular lo político desde la sociedad concreta y no desde el estado.

La crisis económica y social presente, conlleva entre otras, una crisis profunda en el sistema de ciudadanía que, para lo que nos compete, se expresaría en los siguientes hechos:

— Los mecanismos de reclutamiento del voto, la organización de las campañas electorales, la "debilidad" de las tácticas persuasivas, evidencian la dificultad que encuentran los partidos para actuar frente a un estado que monopoliza los mecanismos clientelares clásicos, al ejercer control sobre recursos destinados tradicionalmente a "comprar" el apoyo electoral. Se pone en evidencia además, los límites de los vínculos y sistemas de lealtad y aprobación con lo político, en el proceso de formulación de una decisión electoral. Una forma de percibir ese rechazo al sistema de ciudadanía, que se intenta convalidar desde la obligatoriedad del voto y desde el marco de "definiciones" que imponen los partidos políticos en nuestro país, es sin duda el alto porcentaje de abstenciones y nulitaciones, así como otros comportamientos que enumeramos a continuación: —frente a la rigidez ideológica de las distintas ofertas electorales, el voto indígena se fracciona entre varios candidatos de distintas agrupaciones. (Lo que nos revela el sentido de complementaridad andino, trasladado a lo político).

El "voto colectivo" vincula al acto electoral con identidades de otra naturaleza, fundamentalmente étnicas. (La comuna tal decide colectivamente votar por determinados candidatos).

En las últimas elecciones, se "negoció" el voto con mucha cautela de parte de los sectores populares y campesino, con miras a asegurar cuotas ciertas de servicios y otras prevendas a cambio del voto.

Se pueden explicar estos comportamientos tan sólo desde la perspectiva de los partidos o del Estado? Se puede afirmar por ejemplo, que tras estos comportamientos electorales, lo único relevante es que a nuestros políticos profesionales” les falta capacidad para llegar a las masas: Son los partidos políticos los que no pueden integrarse a la sociedad ecuatoriana ni interiorizar en la misma sus ideologías o es que una sociedad variadísima como la nuestra no puede integrarse a una estructura rígida como la que proponen los partidos políticos? Se puede decir simplemente que la sociedad ecuatoriana es “atrasada políticamente” porque no se logra adaptar al sistema de convalidación política que sintetizan los partidos?

Estas dudas, que no han dejado de expresarse en la escena política nacional reflejan dos cosas que ya venimos insistiendo desde el principio de éste artículo: una lectura de “lo político” reducida al estado y los partidos y un franco desprecio cultural por las múltiples politicidades (no-estatales y no-partidistas) que anidan en nuestra sociedad.

Para aclarar mejor el sentido de estas afirmaciones volvamos al análisis de lo que fue la última contienda electoral en el campo.

A pesar de las particularidades que la contienda sufrió en cada región de la sierra centro-norte, se advierten tres constantes:

- Descalificación de los partidos como opción para la representación política local.
- La organización campesina aparece en primer plano como instancia de negociación privilegiada de la participación política.
- Alineación de un cierto porcentaje homogéneamente distribuido de votantes con el centro y la izquierda (efecto boumerang del “Vargazo”, más que una definición ideológica).

A pesar de las diferencias específicas entre cada cantón y región se ve que en todas ellas, el proceso de convocatoria y legitimación de la participación electoral radica en las organizaciones indígenas y campesinas y no en los partidos. Estos últimos finalmente parecerían ceder tal prerrogativa a las primeras, “conociendo” un manejo independiente de las candidaturas, de los programas y la capacidad persuasiva a los líderes campesinos.

La coyuntura electoral parecería crear un marco distinto en las formas de participación social tradicionales: las particularidades y

variaciones que caracterizan la etnicidad de los sujetos sociales, dan la impresión de complementarse con identidades de orden más clasista. Esto corrobora la sensación de un comportamiento pendular entre identidad étnica, expresada en ámbitos comunales y locales e identidades más colectivas y difusas que remiten a ámbitos más regionales y hasta nacionales.

En este sentido, la participación electoral y las elecciones mismas (su maquinaria, los campos visuales que organiza, los escenarios de participación que propone, su iconografía, sus modos de transacción. . .) deja de ser un simple hecho coyuntural, revelándonos procesos más hondos y significativos. Los partidos, y hablando en rigor, la maquinaria electoral en su conjunto, y sin ser su intención, posibilitarían la asunción de una identidad temporal, probablemente necesaria a las utopías indígenas, que se expresa como voluntad común no fraccionada por las diferencias regionales y temporalmente poseedora de dimensión nacional.

Tras la acción "política" de los partidos e incluso confundida con ella, surgen otras concepciones del poder, de las alianzas y del fraccionalismo, de las utopías ancestrales que, por contados momentos logran expresar unitariamente su diversidad.

Mientras no entendamos este doble juego entre sistema político convencional y los objetivos, procedimientos y expresiones de la politicidad social, seguiremos cayendo en el error de mirar a los nuevos movimientos sociales de la ciudad y el campo como expresiones pre-políticas de los conflictos. Nuestro trabajo se reducirá así a incorporar esos conflictos y esas formas organizativas a la praxis política partidista, como única posibilidad de legitimar su potencialidad.

Esto no significa ningún cambio: al contrario, seguiríamos pensando las novedades del movimiento social, "en función política", es decir, en función de un proyecto de poder que tiene como referencia al Estado. No sólo se trata de descubrir entonces el supuesto "potencial político" de los movimientos de base. . . es posible que, frente al estado, éstos no tengan ningún potencial sustitutivo. Se trata de descubrir en ellos un nuevo sentido de la vida y la sociedad que estos movimientos logran transferir a la sociedad actual. . . y ese es su poder.

Dar un paso en este sentido es superar en los hechos y no en las palabras lo que hemos tratado de expresar a lo largo del ar-

título. Para terminar, una brevísima acotación: hoy, cuando asistimos a la aparente imposición de modalidades autoritarias de ejercicio del poder por parte del Ejecutivo —(al parecer único procedimiento para llevar a cabo su modelo neoliberal)— vemos también que las formas de oposición generadas desde el parlamento o los gremios de trabajadores, maestros y estudiantes, no logran captar el amplio movimiento popular que permitiría un nuevo balance activo de la correlación de fuerzas.

Por más votos sacados por determinadas tendencias políticas, resulta difícil convertir esos votos en un movimiento social activo que proyecte esas oposiciones a frenar decididamente el autoritarismo oficial. Cómo explicar semejante impasse?

Las intuiciones aquí anotadas proporcionan elementos para el debate de semejante problema: ese “poder delegado” que llevó a las políticas de oposición hasta el Parlamento no parece corresponder con las necesidades y concepciones de los movimientos sociales de “no” delegar su poder concreto, de no renunciar a la autonomía —(elemento clave de su frágil identidad)—, sino de asumirlo, de ejercerlo de manera directa; esa “delegación” parece más bien desactivadora de la participación política, antes que catalizadora del descontento popular.

Las concepciones del poder y del llamado juego democrático manejado por la oposición parlamentaria, no parecen corresponderse con las concepciones del poder, de la ciudadanía y de la participación política que los movimientos campesinos, étnicos y populares poseen. Esas organizaciones, nacidas de la autoayuda, la cultura, la negociación de servicios, la reapropiación de territorios. . . mostrando intereses y concepciones de poder distintas, no se adecúan en rigor con las propuestas oposicionistas que parten de una supuesta interiorización de las concepciones y mecanismos con que opera “el estado moderno”, en el pensamiento y la vida de los ecuatorianos. Y el problema no puede formularse como una simple necesidad de que la “inteligencia política” adecue sus discursos para acercarse a los movimientos sociales. Parece falso que un baño de “populismo” de algún diputado permita captar a los movimientos sociales tras su propuesta. Tal esperanza no sólo que es falsa y meramente ideológica sino que no se compece con la politicidad concreta de la sociedad ecuatoriana.

Es posible momentos de encuentro entre estos distintos movimientos sociales, de éstas distintas concepciones: Puede el autoritarismo estatal crear la coyuntura de unidad, de identidad de los movimientos sociales, tal como ha logrado unificar las posiciones de centro y de izquierda en el Parlamento? Tales son las preguntas que dejamos planteadas para el debate.

estudios

ETNIA, ESTADO Y LA "FORMA" CLASE

J. Sánchez-Parga

La manera más habitual y casi exclusiva de pensar lo étnico ha sido por referencia a la cultura y más precisamente desde las supuestas "diferencias culturales" (Cfr. George, A. & Theodorson, A.G., 1969; Glazer, N. & Moynihan, D.P., 1975). Nosotros queremos plantear aquí que lo étnico sólo puede ser comprendido de modo coherente en referencia al Estado. Para ello nos proponemos un doble procedimiento en la argumentación: desconstruir la ideología cultural sobre lo étnico, para a continuación tratar de conceptualizar dicho fenómeno dentro de lo que podría considerarse como una particular teoría de la formación del Estado nacional y en confrontación con él.

Este problema central de la relación o confrontación entre etnia y Estado nos obligará a replantear otras tres cuestiones estrechamente interdependientes con dicho problema: el de la *nación* o nacionalidad, concepto con el que toda una corriente indigenista muy actual pretende caracterizar a los grupos indígenas, el de *clase*, con el cual se ha intentado de una u otra manera definir la categoría social de los sectores indígenas; y el de *ciudadanía*, con el que se busca identificar el modo real o posible de participación de los sectores indígenas en la escena nacional. Prolongando esta línea ensayaremos una aproximación a la naturaleza política del proyecto étnico.

Para contextualizar estos análisis, tomaremos como referencia histórica a los grupos indígenas andinos y de manera muy particular a la comunidad andina ecuatoriana. Si bien los alcances de nuestro

análisis y de nuestros enfoques pueden ser generalizables a otros grupos étnicos del país, nos ha parecido importante rescatar la especificidad de aquellos más representativos y también más numerosos dentro de la realidad nacional, y que constituyen el área socio-cultural más importante en América Latina.

Además del interés teórico que representa el hecho de enmarcar dentro de un mismo sistema conceptual los cuatro fenómenos señalados (el de la etnia-Estado, la nación, la clase y la ciudadanía), buscando entender cada uno de ellos al interior de las relaciones que mantienen entre sí, merece señalarse la relevancia política del intento por definir: a) cuál es la naturaleza real y posible de un proyecto indígena dentro del Estado nacional, y si aquel puede ser pensado en términos de nación; b) en qué medida dentro de la escena política nacional los sectores indígenas actúan con una especificidad propia o más bien se encuentran integrados a los movimientos y prácticas de clase; lo que en otros términos significa definir la especificidad de la "participación política" de dichos sectores sociales.

Como ya aparece en la manera de formular los dos alcances políticos de nuestro planteamiento del problema étnico, existiría una contradicción, o por lo menos una inadecuación, entre la pertinencia de las dos modalidades que puede adoptar el discurso étnico: el enunciado por un indigenismo de corte izquierdista, que privilegiaría el proyecto étnico como nación, y el más habitual de un análisis ortodoxo sindicalista que resaltara el componente de clase de los grupos étnicos. De hecho el discurso estatal no es ajeno a estas dos ideologías, y si en algunos casos recurre a los enunciados sobre el carácter "multiétnico y pluricultural" de la nación, en otros sus prácticas tenderían a conferir un estatuto de clase a los grupos indígenas, lo que sería muy funcional a su diseño y control del espacio político nacional.

A nivel de la práctica política y de los esquemas de la acción social se podría interrogar al primero de estos discursos sobre las condiciones históricas y objetivas más actuales de los grupos indígenas, para desarrollar con relativa autonomía un proyecto propio como nación; mientras que la otra modalidad del discurso sería así mismo cuestionable sobre las condiciones de posibilidad que tendría la incorporación de dichos grupos indígenas a las estrategias y movimientos clasistas en el Ecuador.

Intentaremos delinear a manera de conclusión los parámetros que deberían enmarcar, o a partir de los cuales habrían de ser interpretados, tanto la escena, organización y prácticas políticas de los sectores indígenas como el alcance y orientación que pueden tomar sus estrategias de reproducción étnica dentro de la sociedad nacional.

Cuál sea la representación del poder y de lo político en los grupos indígenas serranos, cómo se produce, circula y se distribuye, hemos tratado en nuestro estudio sobre "La trama del poder en la comunidad andina" (1985).

DESCONSTRUCCION DEL DISCURSO CULTURAL

En lugar de desarrollar aquí una crítica de las antropologías culturales, nos limitaremos a puntualizar los principales enclaves ideológicos que las sustentan, con la finalidad de redefinir el campo del fenómeno étnico no como un problema cultural sino inicialmente, como una primera premisa, en cuanto problema de sociedad y de diferencia social.

Hemos avanzado ya una crítica a las "antropologías culturalistas" en "El discurso imposible" (1984). Nos parece que la antropología no puede escapar a las formas de dominación ideológica que sobre ella ejercen numerosos nominalismos, a no ser que se plantee las propias operaciones de construcción de su objeto, por las cuales se constituye, y las mismas condiciones sociales de la producción y circulación de sus conceptos fundamentales. Lo que a continuación proponemos es un ensayo de este proceso. Y en esta línea recogemos una observación de Santana sobre el carácter de "sociedad total" de los grupos étnicos, "con sus estructuras y funcionamiento propios, con sus formas de poder, con sus especialistas, con sus modalidades de protección social . . . , dentro de cuya globalidad es necesario extraer prioridades de carácter diverso, y que no basta, por lo tanto, 'tratarla por la cultura en su expresión estrecha'" (1983, p. 142).

La ambigüedad, el carácter sospechoso, de la noción de cultura emerge ya de las muy diversas acepciones a que ha dado lugar computándose según KAHN (1975) más de 150 definiciones diferentes—, y al hecho que no haya escuela antropológica que no enunciara su propia versión, como si el destino de la antropología misma estuviese asociado desde sus orígenes a dicha noción de cultura.

Impreso en el umbral de las sociedades burguesas europeas del siglo XVIII, en la corriente de la *kulturgeschichte* y del romanticismo alemán (Herder), el concepto de *cultura* (relativo en sus presupuestos y en sus diferentes usos al de *civilización*) adquiere en el siglo XIX su sentido técnico antropológico con E.B. Taylor (1871). Que haya sido precisamente la norteamericana —incluso en contraposición a la británica—, la que se constituye en sus inicios y desarrollos posteriores como una “antropología cultural” es un fenómeno que puede ser convincentemente explicado en razón de la ideología dominante en los Estados Unidos y del “encargo social” que ha cumplido allí la antropología aplicada así como las otras ciencias sociales.

Bajo la pauta de Radcliff-Brown (1940), que considera el concepto de cultura como una “abstracción cosificada”, la antropología británica ha privilegiado más bien el concepto de “estructura social”, aunque un empirismo de escuela haya siempre identificado ésta con “relaciones sociales”. De la respuesta a R. Lowie de “falsa querrela” (1942) piensa Levi-Strauss que “no tan falsa, sin embargo, ya que el debate renace periódicamente” (1958/1974).

La necesidad de conferir una identidad a la población colonial dispersa en los extensos territorios del país y el imperativo de ir reintegrando progresivamente a una sola ideología y conciencia nacional a los sucesivos flujos migratorios procedentes de los más diversos confines del mundo, han hecho que el problema de la cultura (las tradicionales ideologías norteamericanas de la “anglo-conformity”, del “melting pot”) y de una adaptación cultural o de la misma aculturación (cuestiones inherentes al desarrollo de la ideología funcionalista y conductista en EE.UU.) se encontrarán a la base del discurso social y consecuentemente de manera muy particular del discurso sobre los

pueblos "primitivos". Un planteamiento inicial de esta problemática tiene sus precedentes en W. Rudolph (1959), y es tratada más recientemente por M. Gordon (1964), quien ha elaborado la distinción entre "asimilación cultural" y "asimilación estructural".

Las variaciones del concepto de cultura en la historia de casi todas las antropologías hasta nuestros días laborarían sobre los falsos presupuestos, cuyo carácter más o menos implícitos contribuye a hacer errático el discurso antropológico, muchas veces las mismas prácticas de la antropología, e indirectamente la misma interpretación del concepto de "etnia".

El primero de estos presupuestos es la comprensión del concepto de *cultura*, ya en su sentido y empleos más técnicos, por referencia y contraposición al concepto de *naturaleza* (Cfr. Levi Strauss, 1952, p. 353; 1954). La diferencia que establece la escuela histórica alemana del siglo XIX entre los "pueblos naturales" (*Naturvolker*) y los "pueblos cultos" o civilizados (*Kulturvolker*) nutrirá las diversas elaboraciones de las sucesivas escuelas antropológicas, desde el evolucionismo hasta el funcionalismo pasando por los difusionistas, con la interpretación de las posibles formas de relación o de secuencia entre estos dos supuestos estados en el desarrollo de la humanidad y el paso del uno al otro. Será Levi-Strauss quien se encargará de zanjar de manera definitiva este falso problema" del pasaje de los hechos de naturaleza a los hechos de cultura y el mecanismo de sus articulaciones" (1949, p. 91). Esta toma de posición sobre el tema de la cultura establece el principio de una nueva forma de entender la misma antropología, y que en formulaciones más intuitivas aparece ya en *Tristes Tropiques*: "El hombre natural no es ni anterior ni exterior a la sociedad. Nos compete reencontrar su forma inmanente al estado social fuera del cual la condición humana es inconcebible".

Esa nostalgia o vértigo de los orígenes que desde Rousseau tanto había cautivado las iniciales reflexiones antropológicas, la búsqueda de ese "grado cero" de la historia humana, han dejado muy poco beneficio de inventario para que la antropología formalizara su objeto; más bien habría que reconocer en todos los esfuerzos precedentes un obstáculo para los actuales inten-

tos de “ruptura”.

Con este corte epistemológico se liquida toda la interpretación que desde la época colonial y el Siglo de las Luces definía a los “salvajes”, los “primitivos” y subrepticamente al mismo fenómeno étnico.

“Pero el pecado original de la antropología consiste en la confusión entre la noción puramente biológica de raza (a suponer de otra parte que incluso en este terreno limitado esta noción pueda pretender la objetividad lo que la genética moderna contesta) y las producciones sociológicas y psicológicas de las culturas humanas” (Levi-Strauss, 1973, p. 379).

Indirectamente, lo que es más importante para nuestra argumentación, quedaba denunciada la falacia de sustituir el embarazoso problema de las razas, y de la “desigualdad de las razas” por el de la cultura y de las desigualdades —o más eufemísticamente “las diferencias”— culturales; o lo que viene a ser lo mismo en la ideología culturalista, se supera la afirmación etnocéntrica de una jerarquía o desarrollo culturales, admitiéndose (absteniéndose de juzgarlas o dejando sobreentendida su valoración) la coexistencia de las *diferencias culturales*. En este sentido, también el pensamiento estructuralista opera con un principio tajante: sólo *la* cultura aparece como condición de posibilidad de (pensar) las diferencias culturales, siendo en referencia a aquella que sólo éstas pueden ser comprendidas como tales.

El paso de un uso común o “familiar” del concepto de cultura, cuyo sentido se remonta ya al pensamiento pre-burgués del siglo XVI (con *El libro del Cortegiano* de Baltasar de Castiglione, 1478-1529), y que sería sinónimo de una valoración de clase, de distinción y condición, a una acepción más técnica tiene lugar sin embargo fuera del campo de la antropología, aunque la contraposición de naturaleza y cultura recorre el pensamiento de Goethe, Rousseau, Spengler, Toynbee y hasta de Freud.

El segundo supuesto es relativo al objeto de la misma teoría y metodología antropológicas, y en su crítica la aportación francesa

no es menos definitiva. Frente a todas las corrientes de la antropología cultural, cuya posición más explícita y radical aparece formulada por Leach ("Para mí los conceptos de sociedad y cultura son absolutamente distintos"), la antropología social no sólo considerará los hechos sociales *como cosas* (Durkheim) —recuperando el punto de vista de la antropología cultural —sino que con la aportación complementaria de Mauss (y en esto no diferente de Malinowski) piensa a su vez las cosas como *hechos sociales*. Aunque Levi-Strauss reconozca que la diferencia fundamental entre ambas orientaciones antropológicas consiste en la adopción de uno u otro punto de partida, para completarse y llegar a una concepción análoga de la "totalidad" (socio-cultural), sin embargo una separación sutil diferencia ambas, en la medida que el enfoque sociológico "descubre que todos los aspectos de la vida social. . . constituyen un conjunto significativo, y que es imposible comprender ninguno de ellos sin situarlo en medio de los otros" (Levi-Strauss, 1958/1974, p. 390).

La particular competencia teórica con que comienza desarrollándose la antropología francesa se debe, a nuestro parecer, a tres factores: a) negativamente al hecho de haberse iniciado tardíamente fuera de un contexto colonia de "antropología aplicada"; b) positivamente, al haberse articulado a la convergencia de dos desarrollos precedentes de la sociología (particularmente de Durkheim y de Mauss) y de la paleontología; c) y al componente teórico que la tradición del pensamiento francés ha aplicado a las corrientes científicas.

Esta posición tendrá sus consecuencias en la formalización o producción del objeto específico de la antropología: la naturaleza "salvaje" o "primitiva", el aspecto "cultural" o la misma idea de "etnia" sino de "raza" quedan asimiladas o reconceptualizadas bajo la categoría de *sociedad*; y lo adjetivo de tal o cual grupo social habrá de ser investigado e interpretado desde un parámetro sociológico o de una determinada estructura o lógica social, y no como una mera variable cultural. Este es el concepto lógicamente determinante, el que nos remite al carácter (sociológico) de tal o cual cultura y a sus estructuras y funcionamientos específicos.

Obedeciendo a una cierta consecuencia con estos presupuestos,

y aún a riesgo de engrosar el catálogo de las definiciones que criticábamos, trataremos el concepto de cultura como “un sistema de comunicación, en el que el plano de los contenidos se encuentra articulado al de las formas o expresiones, abarcando todos los procesos y productos de una determinada sociedad”. Con estos términos ponemos de relieve tanto el principio genérico de totalidad y de organización interna del fenómeno socio-cultural, como la especificidad simbólica de los sentidos y significaciones que determinan los procesos y proyectos sociales dentro de un particular campo o sistema semántico.

En conclusión, el discurso sobre la cultura y la noción misma de cultura emergen como resultado de un proceso de diferenciación de las estructuras de una determinada formación social, en donde los niveles de producción material y de producción simbólica tienden a separarse cada vez más como resultado de la misma diferenciación de la sociedad en clases. Esta diferencia históricamente constitutiva de la noción de la cultura y del discurso cultural pasará a integrar su misma comprensión, siendo al mismo tiempo incorporada como criterio analítico tanto del fenómeno cultural como de las “diferencias culturales”. En este sentido y por analogía, el concepto de “diferencia” va a atravesar también la problemática y la definición de lo étnico. Ya que lo que concesivamente podríamos atribuir a la plasticidad de la noción de cultura ha jugado el papel de mediación entre la premisa de las “desigualdades raciales” y de las “diferencias étnicas”. Por esta razón, en su origen los conceptos de etnia y de etnicidad no pasarían de ser “sabios eufemismos con los que se ha sustituido la noción de raza” siempre presente sin embargo en la práctica (P. Bourdieu, 1982, p. 135).

Sólo en base a estos planteamientos el concepto de cultura pierde su naturalidad teórica y se despoja de esa falsa inocencia política que parecía gozar dentro de la estructura de una sociedad; pero también así la cultura —tal como la pensaba Gramsci en cuanto componente del “bloque histórico”— se convierte en arena del conflicto y de las luchas sociales y hasta en arma e instrumento de ellas. Sólo la espontaneidad de algunos indigenismos sigue sin poder sortear la trampa culturalista.

Señalamos sin embargo ya aquí una observación que constitu-

ye, como verificaremos más adelante, el eje de nuestro análisis más general: la sustitución del discurso sobre la "raza" por el de "etnia" no responde únicamente a un cambio nocional ni a un mero comportamiento ideológico; dicha transición de un discurso a otro tiene su fundamentación política y se basa en una transición al interior mismo del discurso del poder que va del Estado colonialista, segregador de las identidades y sancionador de las diferencias, al Estado nacional que tiende a su máxima e inclusiva integración.

Si la crítica de la noción de cultura nos proporciona ya los parámetros para abordar también críticamente el fenómeno étnico, más adelante podremos retomar el mismo enfoque al indagar la estrecha relación que conceptual e históricamente mantiene el Estado-nación con el discurso cultural, y cómo la realidad de los grupos étnicos se ubica en confrontación a la doble dimensión estatal de la nacionalidad y de la cultura.

UNA CRITICA DE LA RAZON ETNICA

FLACSO - Biblioteca

De hecho el concepto de "grupo étnico" es introducido por el antropólogo británico Ashley Montagu como un término alternativo al de raza y con una equivalencia aproximada al de "raza local". Si prescindimos de su sentido etimológico más general (del griego *ethnos* - "pueblo) —cuya significación no es sin embargo relegable—, y acometieramos el intento de recensionar la gama de definiciones sobre el concepto de *étnica*, nos encontraríamos con una multiplicidad de variaciones en torno a una misma descriptiva:

"Un grupo étnico es un grupo con una tradición cultural común y un sentido de identidad que existe como subgrupo de una sociedad más amplia" (George, A. & Theodorson A.G. 1969).

". . . un grupo social que, al interior de un más amplio sistema cultural y social, reclama o se le acuerda un status especial en razón de un complejo de rasgos (rasgos étnicos) que posee o cree poseer" (Gould, J. & Kolb, W., 1964).

"Es un grupo cuyos miembros tienen, tanto respecto de sus

propios sentimientos como respecto de los no miembros, una identidad distintiva que se funda de alguna manera en un sentido distintivo de su historia” (Parsons, T. 1976).

“Un grupo étnico está compuesto de lo que se ha denominado ‘primordiales afinidades o vinculaciones’” (Isaacs, H., 1976).

Una crítica a esta serie de definiciones de lo étnico puede formularse a un doble nivel: el de los contenidos y el de la forma:

- a) Los contenidos toman como referente o bien el aspecto de “etnicidad” (identidad étnica, sentimiento de pertenencia a un grupo determinado) constituido como discurso *ad intram* sobre la misma realidad y sociedad étnicas, o bien marcar el aspecto exterior o transitivo de un discurso sobre *lo otro* étnico social; pero en cualquier caso se presenta lo étnico como un discurso relativo o relacional cuya naturaleza trataremos más adelante.
- b) Respecto de la forma, más allá de toda caracterización empírico descriptiva, en la que el aislamiento de los atributos culturales carece de todo interés intrínseco para precisar una dinámica estructural, se puede buscar una definición más analítica, en la que sería preciso aislar el *contexto* del fenómeno o de la experiencia étnica como el factor crítico más determinante.

Es ya en esta línea que Orlando Patterson define la etnicidad como “la condición en la que miembros de una sociedad, en un contexto social dado, enfatizan su más significativa base de identidad primaria asumiendo ciertos rasgos culturales. . . (1976, p. 308); o que se puede recuperar en su radicalidad al carácter diferencial del fenómeno étnico (“diferencias étnicas, sin embargo, *son* diferencias o al menos son percibidas como tales” (Glazer, N. & Moynihan, D. 1976. p. 15).

Dentro del todavía estrecho debate nacional sobre la “cuestión étnica” puede ser también identificado un doble nivel: el de la definición —“La etnicidad en sí es un acto de adscripción e identificación individual y colectiva dentro de una situación de diversidad so-

cio-cultural y económica” (Almeida, 1984, 85)— y el que tiende a ubicar el fenómeno en una perspectiva más amplia como “parte de una relación de interétnicidad” (Ibid).

En convergencia y continuación con estos dos enfoques críticos se podría establecer una sustitución del referente cultural definiendo el concepto de etnia y de grupo étnico no tanto a partir de la *diferencia* sino desde la *relación* (en el fondo implícita pero no tematizada en aquella), que lo étnico mantiene con la sociedad más amplia, e incluso pudiéndose interpretar el concepto de diferencia, lo que nosotros hemos denominado el “discurso sobre el otro” o el “discurso del otro”, dentro de los parámetros de una relación. En este sentido nos parece muy pertinente lo que dice Ruth Benedict al hablar del conflicto racial: “no es la *raza* lo que hay que comprender sino el *conflicto*”, a partir del cual, añadiríamos nosotros lo étnico puede ser identificado.

Una matización, obligada se impone al texto de Ruth Benedict: el fenómeno étnico dentro del contexto que nosotros tratamos no releva tanto del *conflicto* —el cual hace referencia a cómo funciona una sociedad— cuanto de la *contradicción* inherente a la forma y estructura social. Dentro de esta apreciación podríamos también inscribir la definición aportada por D.L. Sills; “Un grupo étnico es un conjunto de personas de características particulares, inserto en una sociedad más amplia, cuya cultura difiere por lo general de la de esta última. . . La naturaleza de las relaciones de un grupo étnico con la sociedad en su conjunto y con los demás grupos que las integran constituyen uno de los problemas más importantes cuando se trata de describir y analizar tales sociedades” (1968/1979).

A esta altura de nuestra argumentación y en base a los elementos analíticos rescatables nos parece oportuno operar una transición epistemológica, para indagar las condiciones de posibilidad tanto del fenómeno étnico como de la constitución del discurso que lo enuncia y define. Esta reubicación del problema nos facilitará entender al grupo étnico no como “un conjunto de personas de características particulares” sino como una sociedad total frente a la que la “sociedad más amplia” se constituye nacional y políticamente. Es

a partir de las condiciones de posibilidad de identificación de lo étnico como fenómeno de (no-) integración y de dominación, que sería necesario pensar las relaciones de poder que lo fundan, considerando en cambio que el acto de adscripción e identificación individual y colectiva no es constitutivo de lo étnico (a no ser de la “etnicidad para sí”).

La crítica del concepto de “etnia” nos permitiría ya identificar la racionalidad política que se encuentra a la base de su producción y de su enunciación. De hecho la confusión de todos los debates en torno a la noción de etnia —e indirectamente de los referentes a la cultura—, resultado de la sustitución de los principios prácticos del juicio cotidiano por los criterios lógicamente controlados y empíricamente fundados de la ciencia, lleva a olvidar que las clasificaciones operativas se hallan siempre subordinadas a funciones prácticas y por consiguiente orientadas a producir efectos sociales. Según esto, la búsqueda de criterios supuestamente objetivos para identificar “lo étnico” no debe hacernos ignorar que en la práctica social tales criterios son objetos de representaciones mentales, en las que los actores sociales invisten sus presupuestos ideológicos y sus intereses políticos. Por consiguiente, una “crítica de la razón étnica” debería partir de las condiciones que ha hecho posible la identificación y el enunciado del fenómeno étnico, y que de acuerdo a los materiales históricos podrían condensarse en un discurso sobre la “diferencia”. Ahora bien, este “discurso sobre la diferencia”, que ha sustantivado siempre las antropologías incluso en sus orígenes más remotos, se ha encontrado atravesada por un discurso del poder: el discurso diferencial por antonomasia.

“Nadie se atrevería a sostener hoy que existen criterios capaces de fundamentar clasificaciones ‘naturales’ en regiones ‘naturales’ separadas por fronteras ‘naturales’. La frontera nunca es el producto de una división fundada en la “realidad”. . . la ‘realidad’ en este caso es totalmente social y las más ‘naturales’ de las clasificaciones se apoyan sobre rasgos que nada tienen de natural y que son en gran parte el producto de una imposición arbitraria, es decir de un estado anterior de la relación de fuerzas en el campo de las luchas por la delimitación, produce la diferencia cultural de la que es el producto. . . Así,

como la ciencia que pretende proponer los criterios mejor fundados en la realidad debe guardarse de olvidar que no hace más que registrar un *estado* de la lucha de clasificaciones, es decir un estado de relación de fuerzas materiales o simbólicas entre aquellas que están ligadas a uno u otro modo de clasificación” (P. Bourdieu, 1982, p. 135).

Sin necesidad de emprender una hermenéutica de ella, esta cita pone de relieve el carácter monopólico e impositivo de una caracterización social como es la étnica, el encubrimiento de la contradicción latente por el que se legitima y objetiva aquella, y que tiene como base el poder sobre el grupo, al cual se trata de atribuir o de reconocer una existencia en cuanto tal; poder que a su vez es inseparable de su ejercicio de visión y de división, al conferirle “una visión única de su identidad y una visión idéntica de su unidad” (o.c., p. 141).

Falaz sería pensar, por ello, que el principio de identidad étnica, la “etnicidad”, puede fundarse en la diferencia inocente o neutral que se establece en las relaciones interétnicas, sean éstas conflictivas o no, al margen de la relación de poder que se produce de una sobre otra. Dicha “etnicidad” es efecto reflejo de esa visión y división que necesariamente funda toda la lucha y ejercicio de dominación en la construcción de un grupo, clase o sector social, étnico, sexual, religioso, etc.

En definitiva nosotros sostenemos *un cambio en la concepción esencialista o sustancialista de las identidades étnicas, de la etnicidad, muy particular de la antropología culturalista, que confiere una “naturaleza” específica a los grupos en estudio, sustituyéndola por una concepción de “identidades relacionales” o dinámicas, que se definen dentro de un doble sistema de relaciones: de sentido y de poder.* Resultando de ello que si por un lado la producción de identidades sociales está condicionada por una determinada organización política y de relaciones de dominación, por otro lado el éxito de las identidades producidas dependerá también de su eficacia simbólica, en cuanto que expresan el universo de representaciones —he aquí el referente cultural— que los diferentes grupos se dan o se imponen a sí mismos y en su relación y confrontación con los “otros”.

¿Por qué identificar con el Estado tal poder de designación, identificación y adscripción étnicas, e inversamente por qué la misma etnicidad o lo que la antropología denomina "pertenencia étnica" habrá de definirse por referencia al Estado? Porque es precisamente la "forma" (de poder) —Estado, y muy particularmente el Estado nacional constituido sobre el modo de producción capitalista, el que fundado sobre una diferencia estructural de la sociedad en clases fundamente a su vez las condiciones de toda diferenciación a su interior. Y esto tanto más cuanto que trascendiendo las diferencias entre clases y sectores sociales, el Estado nacional se enfrenta con grupos que de alguna manera por su historia, su cultura, su modo de producción económico, su organización social y política, se presentan al margen y como diferentes, reivindicando una cierta autonomía dentro del perímetro de la nación-Estado. De otro lado, es la misma racionalidad política y social que lleva a diferenciar al Estado-nación de las otras naciones-Estado, diferencia constitutiva de ellos, la que marca su contraposición con la realidad étnica.

Según, esto, pensamos que la crítica de la razón étnica sólo se puede completar a partir de la racionalidad socio-política del Estado-nación. En esta perspectiva podremos mostrar cuan lejos está de ser entendido lo étnico por un discurso indigenista que se afana en atribuir a los grupos indígenas una reivindicación sin contenido (la de nación y nacionalidad), que es además contraria al proyecto anti-estatal de dichos grupos.

NACION Vs. ETNIA

Nada confirma y aclara mejor la confrontación Etnia-Estado que el proceso de constitución de la nación, donde el Estado adquiere su forma más visible y definitiva; lo que por otra parte significa identificar la versión moderna del doble fenómeno de Estado y Nación, definiéndose así como un problema único la relación y contradicción entre etnia y Estado nacional.

Cfr. para un amplio y general planteamiento de la cuestión la obra de Benjamín Akzin, *Estado y Nación*. Fondo de Cultura Económica. Serie Brevierios. México, 1958.

Consideramos que para abordar el concepto de nación, su estatuto de categoría histórica, y la confrontación de los Estados nacionales, es preciso partir de las "condiciones objetivas de producción" (Borojov), que sin incidir directamente en el proceso productivo le sirven de soporte real y caracterizan un determinado modo de producción y una determinada formación social. Estas "condiciones materiales de producción" pueden reducirse fundamentalmente a tres: *territoriales e históricas*, las que se van configurando a lo largo de los diferentes procesos y modos de producción durante el desarrollo histórico (ley de las fuerzas productivas) de una sociedad particular, y las *ideológico-culturales*, estrechamente ligadas a las precedentes. Son precisamente estas "condiciones materiales" las que explican las diferencias nacionales y el hecho que un mismo o análogo desarrollo de las fuerzas productivas (modo de producción) pueda adoptar formas nacionales diversas de acuerdo a las características territoriales, históricas y culturales de un pueblo.

Hemos ampliamente desarrollado este tema en "de la nación y del indio: notas para una teoría", en ECUADOR-DEBATE, No. 3, Quito. 1983, p. 88-104. A este estudio remitimos la consulta de una bibliografía.

El *tiempo-espacio* inaugurados por la revolución burguesa, los del sistema capitalista, y las nuevas nacionalidades del siglo XVIII y XIX, suponen transformaciones sustanciales en la realidad y sentido del territorio y de la historia, que se encuentran ligados a la división social del trabajo, a la creación de un mercado interno y exterior, y sobre todo a la consolidación del aparato del Estado, cuyo poder económico, político e ideológico es capaz de integrar y reorganizar: a) el territorio nacional (fronteras, comunicaciones, relación campo-ciudad, etc.), b) una versión del tiempo histórico (del pasado, presente y futuro nacionales); c) y una cultura. Así, el Estado no aparece más que como el poder unificador y articulador, dentro de una determinada estructura de relaciones sociales (de producción), del territorio nacional en cuanto figura política de las fronteras estatales, y que no son realidades previas al poder unificado y organizador que las delimita interna y externamente.

En cuanto a la "tradición histórica común" y a la "cultura" el

análisis es idéntico, en cuanto que ambos factores no poseen el mismo sentido ni desempeñan el mismo papel social en las sociedades pre-capitalistas que en cuanto productos de la burguesía y del Estado nacionales. Ya que aunque no sea el Estado sujeto de la historia real ni el depositario de la cultura de un pueblo, él es quien organiza los materiales históricos y culturales, atribuyendo a la nación la misión de protagonizar ambas, aunque sea la burguesía, las clases dominantes, la encargada de interpretarlas.

“la constitución de los Estados nacionales supuso, de diferentes maneras pero con resultados semejantes, la unidad económica política” (E. Valencia, 1984, p. 30).

Si la identificación entre Estado y Nación se vuelve más nítida, cuando se considera que es aquel quien constituye el nexo entre el territorio y la historia, haciendo que la nación se manifieste como “la historicidad de un territorio y la territorialización de una historia” (Poulantzas), también se comprende mejor que el Estado se erija en el porta-voz del discurso y cultura nacionales. Así mismo, a partir de la formación del Estado nacional y de la nueva estructura y relaciones de clase que se instauran con la emergencia de las burguesías nacionales, resulta más evidente el papel que desempeña la cultura no sólo dentro de la nueva organización de la sociedad sino también como instrumento de dominación y diferencia ideológicas en las relaciones de clase; y de la misma manera que el territorio nacional, irá circunscribiendo el margen de los intereses, de la influencia y control de los recursos económicos de las clases dominantes. M. Kaplan (*Formación del Estado Nacional en América Latina*, 1983) al definir históricamente la categoría política del Estado, distinguiéndola de cualquier otra forma de organización del poder (p. 28) y suponer como condiciones de su existencia aquellas características propias de las sociedades capitalistas (p. 29), nos introduce en la homología de Nación y Estado, sobre la que se desarrolla toda su obra, y que es considerada clásica en el análisis de la constitución de los Estados nacionales latinoamericanos.

Este enfoque sobre la constitución del Estado-nación a partir de las “condiciones materiales de la producción” en modo alguno excluye o relega a un segundo plano el papel que en dicho proceso

desempeñan la composición misma del poder de las clases dominantes y muy en particular la constitución de las burguesías nacionales. En el caso latino-americano de los países andinos, la historia de las independencias nacionales es ilustrativa de cómo las burguesías emergentes de los territorios independizados iniciaron un proceso de redefinición de los perímetros de sus intereses económicos y de sus influencias políticas en los procesos de lucha que en la primera mitad del siglo XIX llegaron a delimitar las fronteras nacionales y aún a marcar al interior de ellas linderos regionales. Si de un lado la constitución de los Estados-nación en nuestros países andinos proporcionaba el soporte para la consolidación en el poder de las clases dominantes, son ellas de otro lado, las que contribuirán a la conformación de un Estado nacional (y ello en contra de los sustratos de la unidad colonial como frente al proyecto federacionista bolivariano).

A diferencia de las revoluciones políticas de las burguesías europeas, que marcan a nivel de los Estados-nacionales la consolidación del proceso productivo y redistributivo del MPC, en las independencias americanas, precisamente porque son un efecto resultado (al mismo tiempo que un factor) de dicho proceso, el Estado-nación como proyecto adopta la forma de un "capitalismo autoritario", en el que el "dominio político" ejercido desde el Estado suple el déficit de dominación económica de las burguesías (pre-)nacionales. Y en este caso no es la burguesía la que controla el Estado para reproducir las relaciones sociales que garantizan su dominación económica, sino al contrario el Estado trata de asegurar la formación y consolidación del proyecto económico-político de la burguesía; fenómeno éste al que alude el concepto marxista de "coerción extra-económica".

Sin embargo, la inicial demarcación de un perímetro territorial señalado por las fronteras exteriores no representa más que los límites dentro de los cuales podrá desarrollarse el proceso de integración nacional, socio-política y económica, de dicho territorio; largo proceso éste que fue paralelo al de la constitución del Estado, en cuanto su operador e intérprete principal, al mismo tiempo que actuaba la homogeneización de un tiempo histórico y de una identidad cultural.

Un estudio clave para comprender la formación histórica del

territorio nacional en el Ecuador es la obra de J.P. Deler, N. Gómez y M. Portais, *El manejo del espacio en el Ecuador*. Otro referente importante nos parece el Congreso del IFEA Instituto Francés de Estudios Andinos) sobre la formación del Estado-Nación (celebrado en Lima, agosto, 1985).

Mas aún, la nación-Estado supone algo más que una determinada forma-estructura de la sociedad y del gobierno; es un sistema de relaciones productivas, políticas y simbólicas al interior de la sociedad, que asegura simultáneamente su cohesión y dominación internas. Esta figura socio-política no se logra durante el incario ni durante la colonia (ni bajo el modo de producción asiático o feudal) y *a fortiori* los grupos étnicos se encontraron siempre de tal manera organizados que lo nacional-estatal sería impensable en ellos. La morfología del poder es la que hace la diferencia fundamental.

La identidad entre Estado y Nación —entre Estado nacional, democracia burguesa y mercado interno (de bienes y de fuerza de trabajo) como demuestra R. Zabaleta Mercado (1979)— aparece con mayor nitidez como la forma total de “coerción-consenso” (según la definición de Gramsci) de una sociedad, y en cuanto tal como portador de la nación.

En conclusión, al categorizar territorio, historia y cultura no como realidades descriptivas sino como conceptos que expresen (en cuanto “condiciones objetivas de producción”) relaciones entre determinados proceso económicos y políticos dentro de un particular forma de sociedad, la nacional, podremos plantear la naturaleza de una relación entre Nación-Estado y grupos étnicos de manera más precisa.

* * * *

Un grupo étnico, en términos casi estrictamente fenomenológicos e históricos, podría ser caracterizado como una sociedad pre-nacional y pre-estatal; sin embargo, cualquier grupo étnico en cuanto tal es una sociedad que se constituye también en base a un espacio, un tiempo y una cultura propios. Lo que diferenciaría de una nación-estado a un grupo étnico es que estos tres factores —el territorio, la historia y la cultura— poseen una racionalidad y articulación diferentes dentro de su organización socio-política, siendo el nexo que los articula no un sector o poder particulares dentro del grupo

sino el grupo mismo en su totalidad. Ahora bien, lo que modernamente especifica el fenómeno étnico es la contradicción que surge entre el proceso de constitución de los Estados nacionales, y a partir del Estado colonial, con sociedades que siguen disputando a dicho Estado su propio territorio, su propia historia y cultura, impidiendo u obstaculizando la integración y la unidad nacionales, que se operan desde la Estado por las clases dominantes.

Mientras que de los grupos étnicos se puede obtener una percepción inmediata de su territorio y de su cultura, siempre resulta menos evidente la identificación en estas supuestas "sociedades sin historia" otra historicidad que la fundada en su territorio y "acumulada" en su cultura. La falacia del presente étnico que tanto preocupa muchos de los análisis antropológicos no puede resolverse sino planteando el problema en estas sociedades "contra la escritura"; es su representación del tiempo la que no puede comprenderse más que a partir de su propia organización social, regulada no tanto hacia el cambio cuanto orientada a la permanencia, y por consiguiente integrando en el presente su pasado y su futuro. De ahí también la función estructurante de la *tradición* en tales sociedades.

El Estado-nación representa una forma de totalidad social en disputa por las exigencias que una sociedad total como un grupo étnico puede tener o abrigar sobre el control o posesión ejercidos sobre un territorio, sobre sus discursos —historia—, sus prácticas y organización social, que no dejarán de ser competitivas con los de la sociedad nacional. Esto explica que la reproducción de los grupos étnicos se encuentre articulada por la doble racionalidad de una *resistencia* que tienda a mantener una autonomía relativa respecto de la sociedad más amplia y de una *adaptación-integración* cuyos términos pueden ser negociados de acuerdo a los particulares contextos y condiciones socio-económicos políticos y culturales. Aunque entre las clases dominantes de la sociedad nacional se ejerza un poder sobre los sectores indígenas, en la medida que estos se encuentran integrados a aquella, los grupos étnicos en cuanto tales están sujetos más bien a los "efectos del poder" de la sociedad nacional en su conjunto. Lo que nos impondrá una seria distinción respecto de las

condiciones clasistas de los sectores indígenas, y lo que es determinante incluso en la caracterización de aquellas: la relación entre grupo étnico y Estado nacional.

En este sentido es muy diferente el problema étnico dentro del contexto de un Estado colonial, cuyo ejercicio de la dominación tiende a segregar a los grupos étnicos a su interior, del que se plantea dentro de los Estados nacionales, cuya dominación se opera a través del proceso integracionista. A este cambio político dentro de la relación Estado-Etnia corresponde una modificación del discurso estatal, que va de la enunciación de las desigualdades raciales al de las diferencias étnicas, y el que traduciéndose y *sublimándose* en un reconocimiento de las diversidades culturales (lo "multiétnico", "pluricultural", "plurilingüístico"), tenderá a seguir excluyendo toda otra forma de autonomía e independencia socio-política.

No es casual ni mera peripecia jurídica en la historia de dominación en los Andes, que mientras el Estado colonial (y por supuesto el incaico) reconoce a los ayllus, comunidades y grupos étnicos el derecho de propiedad y posesión de sus tierras, por el contrario sólo el Estado nacional se arroga dicho derecho. El tributo colonial era precisamente pagado como garantía y contribución de ese derecho sobre sus tierras por los grupos indígenas; el Estado republicano, por su propia lógica, tienden a abolir este fundamento del tributo y a considerarlo como un alquiler de las tierras nacionales a los grupos étnicos.

De esta caracterización de fondo muy esquemática sería necesario despejar al menos algunas complejidades. En primer lugar, la situación colonial supuso ya formas particulares de integración. Estudios como los de Tristan Platt (1978:1982), Sempat Assadourian (1978; 1982) muestran hasta qué punto las "economías étnicas" ya en la colonia se encontraban articuladas a los mercados regionales y aún al comercio internacional; otros trabajos como los de Spalding (1974) y Salomón (1975, 1985) señalan también cómo la organización política étnica, a través de sus "curacas", caciques o "señores étnicos" representaban formas y niveles importantes de una integración política; lo ideológico y cultural del mundo andino presentó así mismo una ósmosis muy particular a todo tipo de influencias que se manifestaron desde las asimilaciones lingüísticas hasta la adopción o transformación del atuendo o de las prácticas y creen-

cias religiosas. Sin embargo, todos estos aspectos constituyen "integraciones segmentadas" que obedecerían más a la dinámica étnica dentro del sistema colonial que a una estructural organización de este sistema para integrar a los grupos indígenas en la perspectiva de homogeneizar a la misma sociedad colonial. Más aún, incluso estos segmentos de integración no pueden ser entendidos sino como resultados o reacciones a una política segregacionista, y en tal sentido la articulación mercantil del indigenado en el área andina es una respuesta obligada a las políticas tributarias del Estado colonial; de la misma manera la pátina de cristianización que fueron adoptando las sociedades étnicas tuvo el efecto de ocultar un repliegue de sus antiguas creencias ante la agresión de las "doctrinas de indios" menos orientadas a una real evangelización (integración religiosa) que a la "extirpación de las herejías" (Duviols, 1971). Y según esto, sí nos parece que se puede sostener una "racionalidad segregacionista" del Estado y de las políticas coloniales, la que por otra parte constituiría la condición de posibilidad para la misma reproducción de dicho Estado y sociedad coloniales. El sentido de la oposición entre una "república de indios" y la "república de españoles" no es tan simple como puede aparecer a primera vista, aun cuando el mismo Guaman Poma lo reivindica como una forma de preservar al proyecto histórico o la mera supervivencia de las vencidas sociedades andinas (Guaman Poma II, 241); y tanto el texto matriz del Derecho Indiano como los ejes principales de la legislación colonial con su alcance proteccionista son segregadores de las dos "repúblicas".

En segundo lugar, así como la constitución de los Estados nacionales y su formación-integración territorial, histórica y cultural han de ser comprendidos como un largo proceso, muy pautado por los diferentes hitos y vicisitudes, que entra en un período culminante con el desarrollo del Estado capitalista y su más reciente modernización, de la misma manera sus políticas integracionistas se encuentran reguladas, adoptando formas muy diferentes, de acuerdo a la morfología que presenta la correlación de fuerzas y la orientación de la misma configuración del Estado y sus aparatos. Y en tal sentido programas como la alfabetización bilingüe o el respeto de la cultura e identidades étnicas, o la misma promoción de las organizaciones indígenas, no dejan de modular un particular procedimiento de integración pacífica. Hay algo más: incluso el Estado moderno, con la fuerte centralización alcanzada por sus aparatos en función de su

racionalidad integradora, no posee una sola lógica operativa sino diferencial, y en ocasiones hasta aparentemente contradictoria. Así por ejemplo, mientras que los aparatos políticos y económicos (regidos por el principio de la soberanía nacional y del capital respectivamente) actúan en una línea marcada por la integración, en cambio otros aparatos de orientación más socio-cultural pueden adoptar prácticas y discursos orientados a formas de integración más autónomas, menos homogeneizadoras, y respetuosas de las entidades de los grupos étnicos.

Con todo, dentro de este esquema más global de la relación Estado-Etnia siempre es posible rastrear los cambios y variaciones que pueden seguir las políticas de integración, y cómo la negociación de los contenidos y referentes de ésta puede contornear espacios regionales de la lucha (por la tierra en unas ocasiones, por la cultura en otras, por la participación política, etc.).

Sería necesario hacer aquí una precisión respecto del problema étnico, delimitando la especificidad de los contextos coloniales a los que particularmente nos referiremos aquí. En este sentido no se trataría propiamente como fenómeno étnico a los negros de EE.UU., a los italianos o portorriqueños USA, ni tampoco a los vascos en España. Por lo desarrollado hasta aquí, se podría observar que en tales situaciones se habría consumado aunque de manera diferente un proceso de integración nacional donde la segregación racial en un caso y el separatismo en otro tendrían connotaciones socio políticas, pero no estrictamente étnicas, es decir de "totalidades sociales". El factor territorial, histórico y cultural sigue siendo determinante para formalizar de manera coherente el problema étnico. Pero no es menos importante considerar que el paso de las sociedades indígenas de una situación colonial a una situación nacional proporcionan a su vez una definición de la problemática étnica muy específica y diferente de la que se da a partir de otros procesos históricos. (Cfr. Glazer & Moynihan, 1975).

Por su parte, la identidad y afirmación de lo étnico no tienen los mismos componentes, ni tampoco representan las mismas dinámicas, reactivas y diferenciadoras del *otro*, durante el trauma colo-

nial, en el siglo republicano o en el transcurso de la más reciente experiencia del Estado capitalista modernizado; más bien hay por parte de los sectores indígenas una continua reestructuración de lo étnico, que ha permitido atravesar hasta ahora las políticas etnoci-ditarias de las diferentes formas adoptadas por la racionalidad estatal. Según esto, también lo étnico, a pesar de regirse por una racionalidad propia, tendiente a la reproducción de los grupos indígenas como sociedades totales, integradas dentro de una relativa autonomía y homogeneidad es capaz de adoptar estrategias muy diversas de acuerdo a sus condiciones específicas y a las formas que adquieren sus relaciones con la sociedad nacional.

ETNIA O NACION

Si la relación entre sociedad nacional y grupo étnico no es del orden del *conflicto* (entre formas de funcionamiento de las realidades sociales, y por ello empíricamente observable) sino de la *contradicción* (entre principios y procesos de la misma estructura social), hasta tal punto que la existencia de grupos indígenas y sus condiciones de reproducción sólo parecen posibles en la medida que la formación del Estado nacional se encuentra tan inacabada como el de su proceso de integración, podríamos plantearnos aquí la naturaleza socio-política de los grupos étnicos e indirectamente preguntarnos sobre las condiciones (lógicas y reales) de reconocerles o de atribuirles una nacionalidad. En otras palabras: es posible pensar las sociedades indígenas, los grupos étnicos, como naciones y nacionalidades?

Una vez definida la nación como categoría histórica, y determinadas las condiciones objetivas de su formación como sociedad estatal, es necesario reconocer que los grupos étnicos (andinos) nunca han podido constituir propiamente naciones, y que ni siquiera bajo el dominio incaico el área andina llegó a conformar *stritto sensu* una nación. Más aún, a pesar de su fuerte homogeneidad cultural los grupos indígenas andinos nunca se integraron bajo la figura de naciones, y mucho menos en la actualidad sería posible entre ellos una integración socio-política de carácter nacional. Tanto más si en base a la argumentación precedente tomamos en consideración la identidad entre nación y Estado.

Incorrecto por lo ya expuesto, y conceptualmente incoherente, nos parece intentar otro género de denominaciones como la de "subnación", que propone William Petersen para los grupos étnicos, como si se tratara de encontrar un término intermedio entre nación y clase social, cuando lo que está en cuestión es una categoría teóricamente diferente. Cfr. W. Petersen, 1975, p. 181. Para una discusión sujeta a serias reservas sobre el concepto de etnia y nación cfr. C.H. Enloe, 1973.

Ahora bien, careciendo tal reivindicación sobre las nacionalidades étnicas de condiciones y otro contenido que el de interpelar a una identificación étnica y a una confrontación y diferencia con las sociedades nacionales, nos podemos preguntar si ambos objetivos no pueden ser planteados de manera más realista, coherente y eficaz resaltando precisamente la naturaleza no-nacional (o anti-nacional) y no-estatal (o anti-estatal) de los grupos étnicos, que abrigarían su propio proyecto político. Un tal planteamiento nos llevaría a trasladar los conflictos interétnicos que tienen lugar dentro de la sociedad nacional, al plano de las contradicciones del Estado-nación con los grupos indígenas.

Aquí se podría profundizar la distinción de Mariategui (*Peruñicemos el Perú*, Obras completas, Vol. II, p. 26, Lima, 1970) entre nación y nacionalidad, pero ella no nos llevaría en términos teóricos y políticos a rebasar la relación entre ambos conceptos y a seguir pensando los grupos étnicos como sociedades totales con un proyecto socio-cultural y político relativamente autónomo.

El proyecto anti-estatal y anti-nacional de dichos grupos sólo puede ser comprendido a partir de su misma estructura social, donde las diferencias y desigualdades no han llegado a constituir un sistema de dominación interna; y en tal sentido dichos grupos étnicos no se definen tanto por su carácter aborigen, por su cultura o por un sentimiento de pertenencia al grupo, cuanto por reproducirse como una racionalidad social diferente en base a estos factores; en definitiva por no encontrarse social y cultural (territorial e histórica) y políticamente integrados a la sociedad nacional. Sea esto debido tanto a las limitaciones que el Estado nacional tiene para integrarlos de manera plena y definitiva cuanto a la resistencia que los grupos étnicos presentan a dicha integración. Así planteado el problema étnico, no puede resolverse sino en términos de integración

o de no-integración o, en última instancia, de las modalidades que una integración puede adoptar a partir de las condiciones de un proyecto étnico dentro del Estado nacional.

Polemizando contra un discurso indigenista que a la moda que atribuye una nacionalidad a los grupos indígenas un discurso nacionalista a sus reivindicaciones étnicas, nosotros sostenemos que grupos que nunca han sido naciones, en el estricto sentido del concepto y de la historia, mucho menos están en condiciones de constituirse como tales dentro de un Estado nacional. Si de lo que se trata es de que tales grupos conserven su propio *territorio*, sigan protagonizando e interpretando su *historia* o proyecto socio-político, y manteniendo una *cultura* propia; será necesario definir cómo dichos grupos desde sus propias formas socio-organizativas, económicas, políticas y culturales pueden seguir integrando estos tres factores o "condiciones objetivas" de su reproducción étnica; y lo que es más importante, cómo tal control e integración de ellos puede ser negociada con la sociedad nacional y con el Estado. Según esto el proyecto étnico se debate de manera realista en un espacio de relación, de lucha y de negociación políticas, entre la autonomía y la dependencia, entre la resistencia y la integración; es decir, en un espacio de mediaciones. Lo que supone, y este es el verdadero desafío indígena, un modelo diferente de Estado nacional, dentro del cual las formas de participación de los sectores indígenas se encuentran determinados por su propia especificidad social, cultural y política.

Cuando se analiza la textura de las grandes rebeliones indígenas en los países andinos es temerario —como sostiene la tesis de L. Durand, 1973— ver en Tupac Amaru y en sus numerosos epígonos líderes de movimientos nacionalistas. Más bien lo que en estas luchas se pelea y se negocia es aquello que las ha provocado: los fundamentos del pacto colonial y la forma de relación de los grupos étnicos con el Estado y sociedad coloniales. En torno a la participación de guerrillas indígenas del Perú en la guerra contra la ocupación Chilena (1881-1883) se ha desatado una polémica entre el carácter "nacionalista" de este movimiento campesino indígena, que sostiene Nelson Manrique (1978; 1981) —quien además atribuiría un carácter clasista a tal movimiento— y la especificidad predominantemente étnica

que le confiere H. Bonilla (1977; 1979). De nuevo nos encontramos aquí con uso muy libre o *sui generis* del concepto de “nacional” (Manrique, 1978:92), y aún de “nacional populista” (p. 95) y de “nacionalismo indígena” (1981: 381) en un contexto histórico y en base a una argumentación por lo menos equívocos. De otro lado, si el “encapsulamiento de las relaciones de clase al interior de las relaciones étnicas” (Bonilla, 1977: 22) explica mejor la combinación de dos comportamientos y determinaciones sociales (clasista y étnica) en aquel momento histórico, cabría todavía definir en qué consiste específicamente la sobredeterminación de uno sobre el otro, y si allí donde “las relaciones de clase encapsulan las relaciones étnicas”, aquellas no siguen siendo una forma de expresión de éstas. Si nos interrogamos sobre este particular es porque dentro del debate se podría suponer que —para Bonilla (1977: 22ss)— campesinado y conciencia étnica serían homologables a “clase en sí”, y que sólo su desarrollo transformaría al campesinado y la conciencia étnica en “clase para sí”; cuando en realidad *lo étnico y lo clasista suponen dos formas de conciencia diferentes.*

Por otro lado, sin embargo, no llegaríamos nosotros a extremar y simplificar la argumentación de R. Montoya (1986: 322), que sólo ve “fragmentos” en las sociedades andinas sin “contacto horizontal entre ellas”, y menos a concluir tan apodícticamente negándoles la atribución de naciones y de nacionalidad precisamente porque son sociedades “sin conciencia y sin orgullo de pertenencia”. Si esto último es muy discutible, incluso en los términos planteados, en cambio el problema de la nación y de la nacionalidad nos parece que ha de enfocarse de acuerdo a otros parámetros. Y en este sentido sí vale la pena señalar, como lo hace T. Saignes, “la existencia de una gigantesca red de comunicación interna en los Andes coloniales, red que integra tanto los antiguos circuitos ecológicos como los nuevos itinerarios mercantiles” (1985: 444); y de qué manera la onda expansiva de los conflictos y las luchas indígenas, en diferentes épocas y a lo largo de las distintas regiones andinas, ha movilizó grupos y sectores étnicos muy distantes entre sí, ya que la participación en

una misma área cultural en procesos históricos análogos sino idénticos han conferido una realtiva homogeneidad a la resistencia de las sociedades andinas y a sus patrones de reproducción.

Aquí reside la eficacia estratégica de la etnicidad y de cualquier movimiento étnico: en su principio de organización y en su diferente racionalidad socio-política; ya que en sus condiciones objetivas, disputándole al Estado las bases territoriales, históricas y culturales de su reproducción, y sobre todo a partir del enclave de las comunidades como única instancia de institucionalidad política frente al Estado, tiene más posibilidades de modificar el sistema de relaciones que establece con la sociedad nacional, en la medida que actúa como un grupo diferente y a partir de bases de organización, de parámetros socio-políticos y de participación, que no son los configurados por la sociedad y estados nacionales. O en otros términos, más concretos: en una sociedad como la ecuatoriana con un fuerte contingente étnico los grupos indígenas gozan de una más ventajosa posición estructural para negociar étnicamente un modelo de relación con el Estado y la sociedad nacionales que desde una posición de clase o desde el genérico estatuto de la ciudadanía.

Todas estas apreciaciones analíticas podrían ser verificadas desde la otra vertiente del problema, al indagar las prácticas y los discursos del Estado nacional sobre los grupos indígenas. De manera global, para no caer en una casuística de anécdotas o episodios, el eje de las relaciones entre el Estado nacional y los grupos étnicos atraviesa los dos factores o condiciones fundamentales de reproducción de estos: el asedio a las tierras-territorios de los indígenas (por procedimientos muy diferentes) y el control de todo el territorio y de sus recursos, por un lado, y la privatización del derecho de su propiedad por otro, atenazan las bases y el principio de la territorialidad que puede garantizar el proyecto étnico; a su vez la dominación política que através de sus aparatos ejerce el Estado sobre los grupos étnicos se encuentra intensificada y matizada por la continua reducción de los recursos de supervivencia de los grupos indígenas. Como contraparte de la negociación y de su misma racionalidad política el Estado reconoce y respeta las culturales indígenas.

Para una indagación del discurso estatal sobre las "poblaciones indígenas" contamos con un material de reciente factura producido en el Seminario "Política Estatal y Población Indígena" (1984) y

publicado bajo el mismo título (Abya-Yala, Ecuador, 1984). Para ilustrar el tema que nos ocupa, basta resaltar la contradicción en la que cae el discurso del Estado al intentar conjugar su proyecto nacional con la existencia de la realidad indígena a su interior; lo que continuamente se plantea pero no se resuelve es la exigencia integradora de la nación y el reconocimiento-respecto de las realidades y autonomías étnicas. ¿Cómo “fortalecer la conciencia de identidad nacional, partiendo de una visión unitaria e integradora del país. . . sin que antes se conozca y se afirme. . . la pluralidad étnico-cultural del país” (p. 55)? ¿Cómo lograr y explicar “que antes que concluya este siglo haya una real integración nacional en nuestra patria con la presencia y respeto de la identidad de las comunidades indígenas” (p. 10)? En una óptica del desarrollo y de la modernización se plantea “su incorporación (de los indígenas) a la civilización (sic!) la inserción de lo indígena en la dinámica social de la población blanco-mestiza” (p. 13; cfr. p. 163). En algunos casos la ambigüedad de la terminología no deja lugar a dudas sobre la orientación profunda del discurso: “diversas etnias, diversas culturas, diversas nacionalidades. . . dentro de una visión integradora del país, es decir que la pluralidad no haga olvidar la unidad del Estado” (p. 57). Todo el discurso estatal en definitiva se articula en un juego de contraposiciones, donde el enunciado sólo se resuelve en una proposición adversativa.

“proteger e incorporar. . . se insiste en el respeto. . . procurando que armonice y no se contraponga con los intereses del respectivo país” (p. 97).

“. . . todos (los grupos étnicos) tienen los elementos esenciales de la nacionalidad, como por ejemplo un territorio, un idioma, una comunidad de vida económica. . . a través de las particularidades culturales. . . tienen que pensar que la nación ecuatoriana es una sola, y que, dentro de su contexto, tenemos que tratar de integrarlos a estos otros ciudadanos. . .” (p. 70).

En las perspectivas desarrolladas hasta aquí, qué bases teóricas y prácticas, analíticas y programáticas tendría el enunciado ¿“El Estado ecuatoriano se caracteriza por tanto por ser un Estado plurina-

cional" (p. 344)? ¿Luchan realmente los indígenas en el Ecuador un estatuto de nacionalidad? ¿qué supondría en términos reales y de contenidos concretos dicho estatuto? ¿No implicaría un tal planteamiento soslayar el problema étnico, que se jugaría más bien no tanto en la adquisición de una hipotética nacionalidad cuanto en la modificación de las relaciones con la sociedad-Estado, y en la forma de participación de los sectores indígenas en la escena política nacional, donde lo que estos podrían y tendrían que afirmar no es simplemente su cultura sino un proyecto étnico global sobre el que aquellas se sustentan?

Sin embargo, esta posición crítica respecto de la idea de nación y el análisis de los factores que intervienen en la constitución del Estado-nación, como fenómeno histórico lejos de impedirnos comprender las reivindicaciones nacionales de los grupos étnicos nos permitirían más bien penetrar en su lógica interna.

El hecho mismo que tales reivindicaciones se dirijan precisamente al Estado y sociedad nacionales prueba dos cosas: por una parte, la relativa exterioridad con que las sociedades étnicas se auto-comprenden respecto de la nación-Estado, en la afirmación de un proyecto socio-político propio y también relativamente autónomo y diferente; y por otra parte, dicha reivindicación de nacionalidad de los grupos indígenas supone o plantea una forma de relación y confrontación con el Estado/sociedad nacionales de carácter simétrico, como una totalidad social respecto de otra totalidad social, y no tanto formando parte de un todo socio-político como es el caso de los otros grupos, sectores o clases sociales dentro del Estado-nación.

En este sentido, la reivindicación nacional de los grupos indígenas, en el caso de algunos Estados o formaciones socio-económicos como son los andinos, por ejemplo, no tendrían otro objetivo que el reconocimiento de una situación socio-política de fondo, en la medida que tales grupos étnicos nunca se han encontrado real y plenamente integrados a los Estados y sociedades nacionales, a las repúblicas y democracias burguesas.

Esto mismo nos obligaría a considerar que si el proyecto nacional de los grupos étnicos no tiene una viabilidad histórica formal, por lo menos en las actuales circunstancias, la racionalidad política de un tal proyecto sí posee la capacidad de reproducirse y de man-

tener su vigencia en la medida que se funda en las condiciones socio-económicas, políticas y culturales de dichos grupos étnicos para *resistir* a los procesos y políticas integracionistas de los Estados nacionales o para *negociar* de maneras más o menos ventajosas, según las situaciones particulares de cada grupo indígena o de las coyunturas históricas, las formas de relación con el Estado y sociedad nacional.

En esta precisa perspectiva, no sería tan relevante y necesario que la reivindicación nacional de las sociedades indígenas fuera homogeneizadora de sus dinámicas particulares como tampoco —y esto nos parece importante— que llegue a poseer en cada caso los mismos niveles de explicitación o incluso de eficacia interpelativa tanto al interior como al exterior de los grupos indígenas, ya que dicho proyecto de nacionalidad se encontraría tan extendido por sus prácticas habituales socio-económicas, políticas y culturales, como inherente a las estrategias de resistencia y de negociación con que tales grupos étnicos se confrontan a la sociedad nacional o se enfrentan con el mismo Estado.

Dentro de esta línea interpretativa podemos encontrar la confirmación de lo que fue anotado anteriormente: que lo étnico en cuanto fenómeno referencial no debe ser entendido dentro del sistema de relaciones interétnicas y de las formas que pueden adoptar las sociedades-Estado (colonial, republicano, capitalista o revolucionario, etc.) como algo estático y definitivo (ya sea en su autocomprensión como en sus prácticas y proyectos) sino como una dinámica siempre cambiante, que adopta características y estrategias específicas de acuerdo al modelo socio-político con el que tiene que relacionarse y confrontarse.

En tal sentido, se podría incluso sostener la coherencia que supone la reivindicación nacional de los grupos indígenas en los países andinos en una fase de consolidación de estos como Estados-nacionales, y cuando el proceso de transición de las integraciones nacionales a la modernización del Estado atraviesa serias contradicciones, internas a las específicas características de estas formaciones socio-económicas. Las reivindicaciones nacionales étnicas al mismo tiempo que expresan un aspecto de tales contradicciones tienden a sobredeterminarlas, agregando un excedente de conflictividad, cuyo procesamiento y asimilación se sustrae en cierta medida de los espa-

cios y mecanismos más convencionales de la política de estos Estados nacionales.

El hecho mismo que el ya antiguo discurso de la "autodeterminación de las poblaciones indígenas", que data del Congreso Indigenista Interamericano de Pátzcuaro (1940), tome la forma de reivindicación de las "nacionalidades indígenas" plantea ya una precisión (quizás todavía con niveles más o menos implícitos) en los presupuestos y contenidos de la confrontación entre las etnias y el Estado-sociedad nacional, en cuanto que expresa una forma de disputa por la territorialidad (como factor económico-político de gestión), por la temporalidad de una historia (no sólo en cuanto pasado sino también como proyecto), y la autonomía de un discurso (cultural) que fuera la sintaxis y expresión de aquellas, componentes todos estos que hacen específica referencia a la misma constitución e integración del Estado nacional.

En conclusión, pensamos que el problema indígena en el país debería ser replanteado radicalizando las condiciones y posibilidades específicas de lo étnico, dentro de las cuales será necesario precisar ulteriormente su particular relación con la sociedad nacional y las características de su participación política en ella. A este respecto nos proponemos abordar la debatida asignación de *clase* y la más reciente de *ciudadanía*.

ETNIA, CLASE O CIUDADANIA

En un país como el Ecuador es evidente que además de las formas de conflicto y de identificación social basadas en las *clases*, e incluso con una importancia cuantitativa y cualitativa no menor a éstas, se dan de manera más persistente y relevante, y hasta se podría añadir con un carácter más estructural, formas de conflicto y de identificación social con bases *étnicas*. Sin embargo, no resulta fácil entender y evaluar lo étnico como foco de movilización social y más bien se tiende a manejar una "desocialización" (muy etnológica) de los grupos étnicos, en la medida que sus prácticas sociales y políticas, sus formas organizativas y sus movimientos no responden siempre a los parámetros convencionales de la arena socio-política nacional.

La caracterización social y política del campesinado plantea de por sí un problema, que rebasa el quizás más complejo presente en el horizonte de las sociedades latinoamericanas con un fuerte componente indígena, abarcando una amplia gama de posiciones que van desde la definición del campesinado como "sociedades parciales" (Kroeber, 1948), o "totalidades que está incluida dentro de otras totalidades, como parcialmente permeada por ellas" (Redfield, 1960), hasta aquellas definiciones que precisan su "posición subalterna" (Shanin, 1971), o "subordinada" (Tepicht, 1969) en términos más económico-políticos.

Sobre el concepto del campesinado como clase social "no esencial" al modo de producción capitalista, en la medida se articularía dentro de una relación que no es esencial a dicho modo de producción, Cfr. Crouch, Luis, Janury, Alain "El debate sobre el campesinado: teoría y significancia política". *Estudios Rurales Latinoamericanos*, Vol. 2, n. 3: 282-295, 1979.

Resulta claro que el concepto de clase, como grupo económico definido en términos ideológicos y de interés en relación a la estructura productiva, ocupacional y del mercado de una determinada sociedad no puede ser aplicado directamente a los sectores campesinos indígenas del país; tanto más si las condiciones en que una clase se convierte en una unidad corporativa y de eficacia simbólica dependen de la naturaleza y del contexto del conflicto con las otras clases sociales, ya que los grupos étnicos se encuentran más bien enfrentados y en conflicto con la sociedad nacional en su conjunto.

La relación colonial, que de alguna manera prolonga la actual existencia del fenómeno étnico, y las relaciones de clases tienen lugar en circunstancias de diferenciación socio-económica y cultural donde las estratificaciones étnicas y los comportamientos colectivos no están únicamente determinados por la situación estructural, el sistema de clases o las mismas relaciones dentro de un "colonialismo interno", sino también por criterios ideológico-culturales, por principios étnicos, por racionalidades pre-capitalistas y pre-nacionales.

Hablar de una "prolongación de las relaciones coloniales" no

nos impide sostener respecto del problema indígena la diferencia entre la racionalidad del Estado colonial, fundamentalmente *segregacionista*, y la racionalidad del Estado nacional, fundamentalmente *integracionista*, que sin embargo se encuentra atravesada por formas de dominación interétnicas, en aquellos contextos precisamente donde las relaciones de clase no tiene efectos políticos.

Si al problema de las clases en las formaciones socio-económicas latinoamericanas añadimos el de caracterizar un campesinado por ende indígena, nos encontramos que la dificultad teórica que presenta la "clasificación" se ve embarazada por el conflicto epistemológico en el que se enredan la visión antropológica, la del sociólogo y la del político. Pues el problema del análisis de las clases se presenta indisociablemente ligado al de las prácticas de clase; de la misma manera que una caracterización socio-económica de los sectores indígenas no podrá prescindir de la eficacia y sentido de las prácticas étnicas.

En la historia económica y social de los países andinos, con un pasado y presente indígena, los grupos étnicos no han dejado de manifestarse como realidades y actores sociales, identificables en relaciones y movimientos sociales, contribuyendo a configurar la estructura de la sociedad nacional y una historia de las correlaciones de fuerzas a su interior. Lo étnico, por consiguiente, sigue teniendo un peso, a veces incómodo, cuando se trata de pensar una determinada formación socio-económica como la ecuatoriana, siendo preciso despejar los criterios de clase tanto subyacentes a los parámetros indígenas como contenidos más o menos implícitamente en las diferentes tangentes políticas (estatales, de partidos, de sindicatos, de las mismas organizaciones indígenas) que cruzan la escena nacional.

Sumarizando los intentos de "clasificar" al campesinado indígena podríamos contar con tres vías o tendencias principales:

a) Una primera opción teórica considera a los sectores indígenas "marginales" en la medida que no estarían integrados a un sistema de clases, definida dicha no-integración en el orden económico, político, socio-cultural (e incluso legal); ahora

bien, esta relación marginal con el sistema en sí puede ser pensada en términos de dominación y de explotación, y en tal sentido los sectores étnicos tendrían una adscripción virtual o no-formal de clase.

b) Una segunda opción en el análisis clasista y en la perspectiva de los modos de producción, el *modo de producción mercantil simple*, al que podrían ser adscritos los más amplios sectores indígenas del país, es un sistema no-clasista además de ser un modo de producción secundario o dependiente dentro de una formación socio-económica dominada por el sistema capitalista; por consiguiente la población campesina indígena ligada a él tendría una situación de clase "hacia el exterior" del sistema, aunque hacia dentro "no forman una clase" (Marx) Esta posición propuesta por Bartra coincidirá con la de Castells, que considera no sólo las clases definidas por las relaciones de producción en el interior de cada uno de los modos sino también como "resultantes de las combinaciones de las relaciones de producción intermedios, y las derivadas de las combinaciones entre clases como tales, una vez constituidas en agentes históricos" (Bartra, 1979, p. 177 ss).

c) Una tercera línea de análisis, apoyada en investigaciones históricas y de campo, y superando una visión atemporalista muy antropológica, muestra que (en los países andinos) los sectores campesinos indígenas se han encontrado integrados al sistema nacional e internacional del mercado tanto estructural como históricamente, lo que obligaría a conceptualizarlos sociológicamente dentro de la evolución de un sistema de clases.

A esta dificultad más general por precisar el marco teórico en el análisis de las clases en una sociedad con amplios sectores indígenas se agrega un debate más particular sobre las precisiones conceptuales de "clase"; sobre todo si reconocemos que no existe una *homogeneidad teórica* entre estructura social (y los conceptos que la expresan) y estructura de clase (con los específicos conceptos que la definen). En este sentido las clases son el efecto de las distintas estructuras (económicas, políticas, ideológicas) sobre los actores so-

ciales, los cuales a su vez se constituyen e identifican formalmente en base a dos factores fundamentales: sus *relaciones* sociales y sus *prácticas sociales*.

A partir de aquí podríamos plantearnos el estatuto, la categoría o posición social, de los sectores (campesinos) indígenas. Dentro de qué sistema de relaciones sociales se ubican dichos sectores indígenas y—vinculada a esta cuestión—cuál es la naturaleza o contenido de sus *prácticas sociales*, podrían ser las dos preguntas que guíen una indagación preliminar sobre la sociológica y política de la cuestión étnica.

Escueto y central, el interrogante puede plantearse en los siguientes términos: ¿es o no el campesinado indígena una clase y en qué sentido? y en referencia a esta misma cuestión, ¿cómo ubicar social y políticamente dicho sector indígena? Más allá de su interés teórico, el problema, como veremos, tiene sus urgencias y alcances políticos. ¿Qué papel se puede asignar a los sectores indígenas en la escena política nacional, o qué ejercicio y formas de poder cabe esperar de los grupos étnicos y de sus movimientos y reivindicaciones, dentro de qué sistema de alianzas y estrategias pueden ser procesadas tanto sus *prácticas* más habituales como su proyecto más global, son cuestiones que no pueden ser pasadas por alto ni dentro de un programa de concertación social ni de la correlación de fuerzas políticas más estructural o de su recomposición en determinadas coyunturas nacionales.

Una aproximación bastante matizada (por Calderón y Dandler, 1984) interrelaciona la triple dimensión de *clase*, de *etnia* y de *nacionalidad* o ciudadanía (p. 16ss), considerando que los sectores indígenas, en cuanto a sus *prácticas* históricas, han adoptado según las circunstancias una *orientación de clase*, o una *orientación étnica* o incluso una *orientación nacional(ista)*. Ahora bien, aunque la interrelación entre estas tres dimensiones puede tomar formas distintas, y cada una de ellas según los contextos y las *prácticas* particulares podría desempeñar un papel articulador respecto de las otras, nosotros sostendríamos en base a los análisis precedentes que el factor o la posición étnica de los sectores campesino indígenas es determinante en sus relaciones y *prácticas* sociales y políticas, mientras que la "forma" clase que pueden adoptar tales relaciones y *prácticas*, siendo coyunturales o estratégicas, no dejan de tener una

connotación o alcances étnicos específicos. Nuestra objeción nos parece tanto más pertinente al querer equiparar las orientaciones étnicas y clasistas con la orientación nacionalista, la cual pertenece a otro orden de referentes interpelativos, que no pudiendo sobreterminar las étnicas y de clase, además de no poseer la misma eficacia política ni los mismos contenidos de identificación que éstas, carecería de prácticas específicas propias.

A ello hay que añadir efectos políticos diferentes: mientras que la orientación étnica y aún clasista de un movimiento social señala y tiende a profundizar la naturaleza del conflicto, la orientación nacionalista —y más aún la que podría proporcionar la interpe-lación ciudadana— poseería un alcance homogeneizador dentro de la conflictividad social tendientes a encubrirla o amortiguarla. (Lo que en el caso boliviano fue patente al articular el eje ideológico del MNR por espacio de más de tres décadas el más amplio espectro político de tendencias y sectores sociales).

Dos series de razones cuestionarían en el Ecuador la adscripción no mediatizada de clase de los sectores indígenas: unas intrínsecas a la constitución histórica de estos y a su estructural ubicación dentro de la actual formación socio-económica, y extrínsecas otras propias de la configuración de la escena y procesos socio-políticos nacionales.

De un lado, en primer lugar, el modo de producción campesino andino responde a una dinámica muy centrífuga orientada hacia el nucleamiento de las unidades productivas y de identificación básicas (doméstica y parental), que tienen su expresión política en la comunidad como expresión límite de su organización interna; según esto, si en términos estrictamente formales, para que se de una práctica de clase, es necesario que la práctica revele y objetive la posición de clase definida estructuralmente a nivel del proceso global de la producción, dicha posición de los sectores indígenas y sus habituales prácticas de clase. En segundo lugar, el faccionalismo andino supone una doble tendencia: una fuerte cohesión de los grupos más restringidos y una autonomía respecto de las otras agrupaciones que impide el establecimiento de alianzas orgánicas más amplias; lo que dificulta o hace muy transitorios los movimientos y adhesiones que trasciendan los enclaves comunales, locales o de zonas étnicas particulares. De otro lado, tanto las estrategias de la reproducción étnica, muy diversificadas incluso combinando espacios económico la-

borales diferentes, como las posibilidades de los movimientos indígenas para articularse a movimientos clasistas, no contaron con las convergencias históricas propicias que establecieran las bases o condiciones para alianzas e identificaciones comunes. En este sentido se puede afirmar que la coyunturalidad étnica en sus frecuencias e intensidades no coincide necesariamente con los "momentos" de los otros sectores clasistas, ni tampoco sus dinámicas de movilización participan de las mismas desembocaduras de lucha. Incluso allí donde episódicamente la movilización indígena se sincroniza con dinámicas sociales más amplias de carácter popular (como fueron las jornadas de protesta nacional a finales de 1982 y 1984), la lucha indígena tiende a radicalizarse en formas y contenidos específicos, rebasando las consignas o actuando paralelamente a las estrategias que adoptan los otros sectores populares.

Este último factor hace referencia ya a una de las razones extrínsecas que ha relegado a los grupos indígenas a reproducirse dentro de un sistema de intereses, identificaciones e interpelaciones propios: su actuación directa en ese "medio compósito," que es el espacio de las luchas y prácticas socio-políticas de los diferentes actores sociales, demuestra que la acumulación subjetiva de una experiencia propia en el seno de los grupos indígenas sigue expresando una racionalidad política diferente, que contiene interpelaciones (basadas en intereses objetivos) particularmente constitutivos de lo étnico. Y esto en tal medida que la adopción de prácticas y de discursos clasistas, e incluso la aventura en alianzas de clase, pondría en serio riesgo la reproducción del mismo proyecto étnico.

Santana (1983) demuestra cómo las reivindicaciones y el carácter étnico han sido capitalizados en los recientes procesos históricos nacionales y en la conformación de las alianzas por la orientación sindical, clasista o partidaria, diluyendo o escamoteando el aporte y componente indígenas al movimiento.

Una tal situación resulta tanto más evidente en la escena ecuatoriana, donde la "centralidad" del conflicto y del movimiento social no pivota en el espacio de la clase, y por consiguiente no es ella la que constituyéndose en polo de atracción proporciona el principal referente de identificación o las interpelaciones más eficaces. Si-

bien tampoco lo étnico concentra el juego socio-político de la escena nacional, sigue representando dentro de ella el mayor desafío y una alternatividad frente al territorio de la lucha, de la práctica de lo político y de la correlación de fuerzas sociales definido por la racionalidad del Estado nacional. Este supuesto déficit clasista de los grupos étnicos los constituye en muy particulares actores sociales, que si no están en condiciones de participar en los procedimientos, modalidades y espacios convencionales de la politicidad (al margen de los partidos, de los sindicatos y hasta de sus mismas organizaciones) es porque su racionalidad y proyecto políticos son otros, diferentes a los del orden estatal y nacional establecido.

Paola Silva ha entendido el "hecho históricamente comprobado que el campesinado (indígena, especificaríamos nosotros) es incapaz de representarse a sí mismo a nivel del Estado" (1986: 142); y que por consiguiente tampoco posee "una estrategia que le permita visualizar la transformación revolucionaria de la sociedad". Pero de estas dos tesis, que nosotros sostenemos aunque en base a otros presupuestos muy diferentes, no se sigue como consecuencia lógica ni tampoco del proyecto político étnico "que su liberación definitiva sólo se logrará en tanto se alíe políticamente al proletariado (Ibid.; Cfr. F. Velasco, 1980: 133). Sobre todo cuando, muy de acuerdo con la tesis marxista de que "no pudiendo representarse deben ser representados" al nivel nacional y estatal, se considera a los grupos indígenas como "clases subalternas" (P. Silva, Ibid. 129). En lo que se puede pensar quizás no es tanto en una alianza de subordinación clasista cuanto en pactos de convergencia política (el caso boliviano de 1952), en donde el proyecto revolucionario de los sectores populares y el proyecto étnico ofrecería simultáneamente a estos una determinada autonomía política dentro de una negociación con la sociedad nacional y el Estado y a aquellos una reorganización del sistema de dominación al interior de la sociedad nacional.

Obviamente los conflictos indígenas podrán encontrarse mediatizados por contradicciones de clase, pero estos se expresan siempre en la doble forma de relaciones interétnicas y de la confrontación con la sociedad nacional blanco-mestiza en su conjunto, lo que

no excluye que la globalización de la confrontación no se encuentre permanentemente regionalizada en conflictos o luchas locales. Más aún, el sistema de alianzas que se establecen *habitualmente* entre grupos intraétnicos sólo se amplían ocasionalmente a otros sectores sociales, cuando en determinadas circunstancias se da una conflagración de lo *popular*, entendido como el conjunto de clases y de sectores sociales que son antagónicos con relación a las clases y fracciones de clase dominantes, y no antagónicos entre sí. Que el proyecto étnico sobredetermine las relaciones sociales de los grupos indígenas parece ser confirmado cuando se analizan sus prácticas socio-políticas. A través de éstas se puede advertir que los ritmos y márgenes de la coyunturalidad a nivel nacional no guarda correspondencia con las estrategias indígenas; que los esquemas organizativos e ideológicos de los partidos no concuerdan con los étnicos; que las confrontaciones localistas y las reivindicaciones inmediatas de los grupos indígenas difícilmente son generalizables dentro del orden establecido, y que más bien tendrían un alcance de confrontación contra el establecimiento de dicho orden.

En este sentido es curioso constatar cómo desde el mismo Estado, en su discurso más indigenistas, se considera que el desarrollo organizativo de los grupos étnicos se encuentra "consolidado" a los niveles nacionales y regionales, es "incipiente" a niveles regionales y locales y "sin fuerza política" en el ámbito local (Cfr. *Política Estatal y Población indígena*, p. 281).

Un tal estilo de pensamiento que calibra la envergadura política de una organización en razón directamente proporcional a la extensión o amplitud de ésta, no se libra tampoco de pensar que las prácticas étnicas y sus formas particulares de participación política pertenecen al orden de lo pre-político, demarcado por la esfera de lo estatal. Lo que sustenta Quijano (1979), con quien parece convenir Pachano (1984).

Al ser las poblaciones indígenas y sus movimientos esquivos a una estructura de clase, la que constituye y legitima el Estado, la cual a su vez es legitimada por éste, el fenómeno étnico se presenta rebasando las contradicciones sociales, afirmando sobre ellas su contradicción principal con el Estado nacional.

La historia colonial y también la más actual son prolijas en situaciones contra el tributo, el motivo más frecuente de las sublevaciones indígenas toman éste como un detonador, cuya carga sin embargo confiere inmediatamente a la lucha étnica un alcance y sentido mucho más amplios: los que hacen referencia a las mismas raíces del conflicto colonial e interétnico. También actualmente las revueltas indígenas, sus manifestaciones más violentas, por muy localizadas que sean, coyunturales o circunscritas a una particular reivindicación o protesta, poseen —o llegan a adquirir— significados de un enfrentamiento más global, que impugnan las condiciones de la presencia-proyecto étnico dentro de la sociedad nacional y frente al Estado. De otro lado, las reivindicaciones y movilizaciones o refriegas indígenas, aún “reformistas” en sus contenidos, a partir del momento que toman la forma de una lucha, y más aún de una lucha colectiva abocada a un enfrentamiento político, ya sólo se puede hablar de una victoria o de una derrota de todas las potencialidades investidas en el movimiento.

De otro lado, cuestionaría también la adscripción clasista de las prácticas étnicas el carácter ambiguo y precario de las alianzas entre los sectores indígenas y los mestizos, tal como demuestran los estudios históricos (Cfr. Bonilla, 1981: 54; Bonilla & Spalding, 1981:108) y los proporcionados por las coyunturas más actuales. Se ha observado que la profundidad del compromiso y el alcance del movimiento de las independencias en América ha sido inversamente proporcional al contingente indígena de los diferentes países (Chaunu, 1981: 173); y hoy en día, incluso cuando las dirigencias indígenas participan en las instancias del poder local, las alianzas con los sectores mestizos es siempre táctica y efímera.

En el estudio sobre Yanaurco (1986) tratamos de ilustrar cómo la específica politicidad de los grupos étnicos (o su supuesta “no-politicidad” entendida en parámetros convencionales) nos proporciona una pista de lo que nosotros consideraríamos el carácter *no-revolucionario* del campesinado indígena, de los movimientos, prácticas y proyecto políticos étnicos, en cuanto que dichos grupos propiamente no buscarían —y no han buscado nunca— transformar una sociedad en la que no se encuentran integrados ni identificados, y por consiguiente tampoco modificar o subvertir el sistema de relaciones a su interior. El alcance de la politicidad étnica se reorienta-

ría más bien a redefinir, renegociar y cambiar sus relaciones con la sociedad y el Estado nacionales. Sólo en este sentido serían muy sui generis o indirectamente revolucionario. Y este mismo carácter no-revolucionario del proyecto étnico —y aún de su utopía— explicaría por qué en el caso de los movimientos indígenas más que de luchas sociales haya que hablar de sublevaciones y de alzamientos (Cfr. Archetti, 1978).

En definitiva, y retomando nuestro planteamiento inicial, qué significaría atribuir a los grupos indígenas una *forma clase*, y caracterizar con ella sus relaciones interétnicas, sus prácticas sociales y sus alianzas políticas?

Considerando que la orientación étnica es la fundamental y habitual dentro del sistema de relaciones sociales y del mismo movimiento indígena, y que son las *prácticas étnicas* las que determinan tanto los referentes de identificación e interpelación ideológica como la naturaleza de sus potenciales alianzas, la *forma clase* constituirá esa aptitud socio-política, que poseen los sectores indígenas para adoptar al interior de determinadas dinámicas o contextos, la cual contribuirá a sobredeterminar o mediatizar el contenido y sentido étnicos específicos de dichas prácticas y relaciones: la *forma clase* se expresaría no sólo por la composición socio-económica (nivel estructural) de los grupos indígenas sino también por las condiciones que históricamente y coyunturalmente harían posible su actuación en la escena política nacional. Y en este sentido, la *forma clase* no sería tanto una cualidad (dada) cuanto una capacidad (potencial, o forma posible de expresión) de las mismas prácticas socio-políticas de los sectores indígenas.

Hemos tomado la idea de la “forma-clase” del referente conceptual de la “forma-Estado” de acuerdo a la misma definición de Marx, para quien el Estado es la *Forma* que adopta la dominación política dentro de una estructura social clasista, y que sobredetermina la misma “lucha de clases” (Cfr. *La ideología alemana*, EPU, Montevideo, p. 69, 1978).

El interés de este pasaje se cifra en la relación que Marx establece entre la “forma de propiedad” y la forma política dentro de una determinada sociedad, contraponiendo la “propiedad tribal” (*Stammeigentum*) a la “propiedad privada”, “a la cual

corresponde el Estado moderno", y vinculando ambos fenómenos a esa nueva "forma universal" (*allgemeine Form*) que es lo nacional, como ámbito de intereses de la burguesía no ya en tanto que strato sino como clase ("Die Bourgeoisie ist schon, weil sie eine Klasse, nicht mehr ein Stand ist, dazu gezwungen, sich national, nicht mehr lokal zu organisieren und ihrem Durchschnittsinteresse eine allgemeine Form zu geben". Marx-Engels Werke, 3 Band. Dietz Verlag. Berlin, p. 62. 1962).

De otro lado, si con el concepto de "forma" define Marx el fenómeno del Estado ("...er ist aber weiter Nichts als die Form der Organisation. . ."), el Estado a su vez confiere una particular "forma política" tanto a todas las instituciones como a la misma sociedad civil ("...si el Estado es la Forma mediante la cual los individuos de una clase dominante imponen sus intereses comunes y en la cual se resume toda la sociedad civil de una época, se sigue el hecho de que todas las instituciones comunes sufren la intervención del Estado y reciben una Forma política". Ibid.).

Ahora bien, esta *forma clase* no constituirá una caracterización abstracta y absoluta, que pueda ser identificada al margen de los procesos históricos, sociales y políticos, a los cuales estaría sujeta tanto su actualización como la eficacia y alcances específicamente étnicos de los sectores indígenas en sus diferentes modalidades de acción social. Una pérdida de la identidad o del proyecto étnico, resultante de una descampesinización o proletarización de determinados sectores de la sociedad indígena (su misma desindigenización) de un lado, o un deslizamiento de la "centralidad" de la correlación de fuerzas, de los conflictos o de los movimientos sociales hacia los espacios clasistas de la escena política de otro lado, podrían ser los factores que actualizarán de manera preponderante la *forma clase* de determinados sectores de la población indígena o de toda ella en su conjunto, de algunas de sus prácticas y relaciones-alianzas sociales o de todas ellas de manera global.

No nos parece acertado utilizar la distinción hegeliana del "en-sí" y "para-sí" en referencia a lo étnico de manera análoga a cómo Marx (18 Brumario) la aplica a las clases, ya que en el caso de las

clases se trata de establecer una diferencia entre la forma de conciencia (objetiva) de la clase —“clase-en-sí”—, cuando se considera su determinación estructural, y la forma de conciencia (refleja) de las “clase-para-sí” cuando ésta se expresa en sus prácticas específicas. Ahora bien, lo étnico no se constituye propiamente en base a determinaciones estructurales, sino a diferencias que relevan de contraposiciones socio-culturales, las cuales se realizan y expresan necesariamente en prácticas y discursos, o al menos en una codificación del sentido de estos en aquellas. Lo que sí puede darse son distintos niveles de etnicidad de acuerdo al grado de “pertenencia” al grupo étnico como resultado de la misma confrontación interétnica.

En definitiva, ya sea en términos del análisis o de la estrategia política, tampoco es una consideración abstracta o *apriori* del grado de “centralidad” de las clases real o potencialmente aliadas, o el grado clasista de determinados sectores sociales (indígenas o populares), los que condicionan la naturaleza política de los actores y la orientación del movimiento y de las alianzas sociales; son con frecuencia éstas y la fuerza de gravitación/atracción de sus participantes, los que pueden llegar a definir el grado clasista que pueden adoptar los diferentes sectores de la sociedad.

El concepto de “ciudadanía” (que tiene su origen histórico y etimológico —“cives” = Ciudadano— en los derechos que emanan de la ciudad-Estado en Roma) se fundamenta modernamente en el sistema de derechos individuales, definiéndose por ello en relación al Estado nacional. Esto se confirma por el hecho que es de propiedad privada el principio de individualización que regula el sistema de relaciones sociales al interior. En su expresión política más actual tiene como referencia el sistema democrático, en el que supuestamente se consagran y realizan plenamente los derechos del individuo dentro de la sociedad nacional y frente al Estado, su garante, en tal sentido es utilizado el concepto para caracterizar un estatuto o reivindicación étnicos; ya que el concepto de ciudadanía supone junto con la igualdad social (legal y política) el derecho a la plena participación en la escena nacional. Por consiguiente lo ciudadano tendría su fundamentación en el Estado y su frontera en la nación o la nacionali-

dad.

Todos los estudios sobre el concepto de "ciudadanía" vienen a confirmar de una u otra manera este marco de análisis:

"Ser un 'ciudadano' ha significado usualmente la participación plena en la vida de la sociedad. . . esto era definido como derechos *políticos*, principalmente el pleno derecho al voto" (Daniel, Beel, 1976, p. 147).

Añadiendo una determinación, aunque implícitamente sugerida y esencial para nuestra línea argumentativa, se trataría de la confrontación fundamental entre la "ciudadanía", los derechos ciudadanos, y lo étnico o grupal; en el fondo, la contraposición con aquellos derechos basados en la pertenencia al grupo o a una determinada colectividad política.

"La organización de la sociedad en base a derechos o requerimientos que derivan de la pertenencia al grupo es radicalmente opuesta al concepto de una sociedad basada en la ciudadanía, que ha sido uno de los aspectos más importantes del desarrollo de las sociedades modernas" (John Porter, 1976, p. 297; Cfr. T.H. Marshall, 1965).

La plena integración nacional, la modernización del Estado y el desarrollo del sistema capitalista constituyen un único proceso paralelo al de la "individualización" (y consiguientemente al de la "privatización"), que sin embargo no excluye aquellas modalidades de corporación económica y política inherentes a dicho proceso. En cambio, en aquellas sociedades más tradicionales o segmentadas en su estructura social la persistencia de grupos y sectores sociales cuya cohesión e identidad obedecen a otros criterios, el principio de individualización se encuentra todavía regido y dominado por los intereses colectivos, y en consecuencia ni la reivindicación de la "ciudadanía" es preponderante, ni tampoco las mismas estructuras de la sociedad nacional y del Estado, en las que aquellas se encuentran inscritas, disponen de las condiciones y mecanismos ideológico-institucionales para garantizar una gestión plena de los derechos y ejercicios de la "ciudadanía" a todos los sectores por igual de la sociedad.

Es necesario precisar que cuando se habla de "individualismo" e "individualización" ambos términos son conceptualmente distintos dentro de un grupo étnico y dentro de una sociedad nacional capitalista. El individualismo dentro de los grupos étnicos de la comunidad andina responde a una estructura de la personalidad y a una relación con la colectividad a la que pertenece (y lo que esto supone como parámetros de comportamiento) que no ofrece correspondencia con el "individualismo" de las sociedades occidentales.

Según esto habría que descartar la relación entre un supuesto "surgimiento de la conciencia étnica" y la integración del indígena como ciudadano (como sostiene S. Pachano, 1984, p. 552). Nosotros nos inclinaríamos más bien a pensar que tal relación sólo puede ser inversa: entre una "conciencia étnica", donde predominan los contenidos y adhesiones grupales, y una "conciencia ciudadana" más determinada por los referentes de la sociedad nacional. Y ello no sólo porque la conciencia étnica se expresa por formas y mecanismos diferentes a los de la ciudadanía (más ligada ésta a las prácticas de clase, por ejemplo), sino porque el déficit de una conciencia ciudadana obedecería por lo general a un "sur-plus" de conciencia étnica. Lo cual se puede fundamentar en una elemental economía de las identidades sociales, las que lejos de ser acumulativas se regulan por un sistema de prioridades e incompatibilidades, o todo lo más por adscripciones contextualmente muy determinadas. Pero habría algo más: mientras que el concepto de ciudadanía es relativo a las condiciones y estatuto del individuo en su plena participación legal y política dentro del ámbito real de la nación y de la nacionalidad, es un hecho sociológico que una persona pueda participar de diferentes "pertenencias" (en el sentido sociológico de Durkheim), que pueden ser adoptadas con una mayor o menor relevancia según las situaciones.

Y aún en estos casos es harto ilustrativo cómo en aquellos espacios privilegiados del ejercicio de la ciudadanía los indígenas actúan con una práctica étnica de carácter corporativo. Nos referimos al fenómeno tan comprobado y generalizable del voto electoral: los sectores indígenas votan corporativamente. ¿Por qué la fuerza del grupo se superpone con tal tenacidad al ejercicio de una individualización de la práctica ciudadana? Porque el indígena vive inmerso

en una sociológica y cultura, donde las opiniones y las opciones se producen colectivamente, atravesando diferentes niveles de socialización (doméstico, parental, comunal) muy intrincados unos en otros; de ahí la dificultad y los efectos insólitos que resultan cuando se les obliga a adoptar comportamientos o emitir juicios de manera individual (cuando se trata de juicios de una cierta envergadura social) sin permitirles un determinado proceso de socialización, el cual no necesariamente impedirá posiciones o decisiones individuales, pero que han podido ser tomadas o bien dentro de un consenso colectivo o por una diferenciación respecto de la colectividad, pero que en todo caso ha respetado una referencia a la matriz social, que de algún modo le permita autenticar cualquier opción y mantener el principio que regula su pertenencia al grupo.

Cfr. el análisis de Santana (1983, p. 136-140) sobre la participación política "hacia afuera" del campesinado indígena de Saraguro.

Dentro de nuestro enfoque crítico más global nos veríamos obligados a objetar la atribución de "nacionalidad" y de "ciudadanía" a los grupos indígenas, por la contradicción en el uso de tales conceptos: si las etnias son "nacionalidades", de acuerdo a una de las reivindicaciones indigenistas, cómo pueden ser al mismo tiempo "ciudadanos" de la nación-Estado? En última instancia, a qué nos conduciría matizar ambos conceptos, repensando una modalidad sui generis de "nacionalidad" y de "ciudadanía", si lo que está en cuestión es el referente teórico de dichos conceptos, diferente del que plantea el problema étnico?.

Esto no significa de ninguna manera un rechazo de la "ciudadanía" por parte de los sectores indígenas y del ejercicio de los derechos ciudadanos, de una participación en los márgenes democráticos que les abre el Estado nacional; pero lo que el proyecto étnico implica es una redefinición del mismo concepto de "ciudadanía" —y lo que él supone en cuanto formas de participación—, en el que pueda ser incorporado dicho proyecto étnico con todo lo que ello implica en cuanto a reivindicaciones específicas, a una versión de la

sociedad nacional o al menos de su relación con ella, a una forma propia de ejercicio de la politicidad.

Por otro lado, como señalábamos más arriba, en términos políticos el de "ciudadanía" es un concepto homogeneizador y en este preciso sentido encubridor no sólo de las diferencias sino también del mismo conflicto; el que específicamente determinan las prácticas étnicas y aún de clase. Esto nos obliga a precisar una diferencial relación de lo étnico respecto de la adscripción ciudadana y de la adscripción de clase. Mientras que la forma-clase puede mediatizar las prácticas y relaciones étnicas, lo ciudadano no ofrece las condiciones para una tal mediatización, ya que dicha categoría responde a un "sistema de acción" diferente: el de la nación-Estado.

CONCLUSION: el avatar del discurso indigenista

Entre críticos y polémicos, nuestros análisis precedentes tenían en su punto de mira un destinatario: el discurso indigenista. Muy lejos nos llevaría un estudio de su desarrollo y de sus formas actuales, individualizando las condiciones socio-políticas que ha ido transformando su racionalidad: distinguiendo en él aquellas constantes lascasianas de muchos de sus enunciados de las nuevas estrategias del discurso como tal.

Una especie de desasosiego teórico, debido tal vez a la incapacidad o poca audacia para pensar lo étnico en toda y su inédita politicidad, descamina con frecuencia el discurso indigenista más ilustrado y con las mejores intenciones de radicalidad por vericuetos tan contradictorios como puede ser el de atribuir a los grupos indígenas aquellas caracterizaciones que además de serles ajenas relevan precisamente de lo que aparece en contraposición con el fenómeno étnico. Nosotros hemos intentado mostrar que la "nacionalidad", en cierto modo también la "clase" y el mismo concepto de "ciudadanía" se remiten a un mismo hecho de estructuración socio-política: el Estado. Cuando es el Estado frente a lo que lo étnico se constituye, se identifica, se define y lucha por su reproducción.

La ilusión óptica en la que incurren, pues, tales ideologías indigenistas, consiste en creer que la reivindicación y la naturaleza de lo étnico se fortalecen justo con aquellos atributos que pertenecen a la

realidad y racionalidad del Estado. Lo que en nomenclatura lógica habría que denominar falacia.

Nosotros proponemos más bien una lectura inversa —la que al margen de las intenciones polémicas podría ser más matizada—, según la cual lo étnico puede (y debería) ser pensado con una mayor originalidad: la que se define por su relación y confrontación con el Estado. En modo alguno se excluyen las ambigüedades posibles que esta relación puede adoptar, tanto desde el punto de vista de un Estado integrador y clientelar (u “ogro filantrópico”) como desde el punto de vista de las mismas representaciones indígenas; lo importante es que dicha relación mediatiza no sólo las que los grupos étnicos mantienen con los otros espacios, niveles y actores de la sociedad nacional, sino también las formas posibles que puede adoptar el proyecto étnico.

Quizás por esta razón cualquier discurso indigenista esté condenado a denegarse a sí mismo tanto en sus supuestos como en sus conclusiones y efectos; ya que al ser un discurso sobre lo étnico se incapacita para enunciar la radical totalidad y la total originalidad del discurso de (o desde) lo étnico. El que se agota en su relación vs. el Estado; y sólo a partir de la cual pueden ser decodificadas sus posibles significaciones.

No está interceptado todo discurso indigenista por esa “indignidad de hablar por los otros” (que criticaba Foucault)? Toda la tecnología y maniobra política del discurso indigenista, además de acarrear una des-especificación de lo étnico, no tenderá más o menos subrepticamente a la capacitación de una audiencia o a la ampliación de una clientela? Si así es, no quedaría más tarea posible que procesar y elaborar ese contradiscurso propiamente indígena (no inducido desde ningún indigenismo ni contaminado por la lucha ideológica de las clases) que sería el más auténtico e inmediato discurso contra el poder. Reusarnos a trazar “línea política” o a fabricar slogans, nos reorientaría a hacer de lo étnico esa “teoría” capaz de constituirse en un sistema regional de lucha, y que lejos de confiscar el poder de enunciación de lo étnico, permitiera liberarlo. Así entendida, la teoría puede llegar a ser la reduplicación del discurso de lo étnico sobre sí mismo, el que se encuentra contenido y semantizado en las prácticas específicamente étnicas y que simultáneamente constituye el propio discurso indígena sobre la sociedad na-

cional y el Estado.

Los cuestionamientos al actual discurso indigenista no pueden ser abstraídos de las condiciones sociales en donde son producidos y de los actores que los enuncian, los cuales más que ser adscritos a la categoría gramsciana del "intelectual orgánico" tendrían que ser caracterizados como "intelectuales específicos" (no genéricos o universales), ligados a problemas específicos de sus mismas prácticas profesionales y de los sectores sociales con los que se encuentran involucrados o comprometidos; pero al mismo tiempo sujetos a la manipulación de los partidos, de los aparatos sindicales, y hasta de las mismas organizaciones indígenas; y en este sentido desprovistos de una estrategia más global que les permita una dirección franca y una comprensión más coherente de estas luchas.

Frente a un indigenismo de integración parece diseñarse la alternativa posible de un indigenismo de participación (dentro del Estado nacional), cuyo reconocimiento real y práctico debería implicar un modelo de integración nacional que respetara el proyecto de autodeterminación étnica y lo que esto supone en cuanto a garantizar tales márgenes de autonomía que permitieran la reproducción de los grupos indígenas en todos sus componentes, socio-económicos, políticos y culturales. Este sería en el fondo el sentido de la racionalidad étnica codificada en sus estrategias, dinámicas y prácticas específicas.

Ahora bien, un tal programa por parte del Estado y de la sociedad nacional, que fuera capaz de modificar su lógica y políticas de integración, las cuales lejos de limitarse a "respetar" las autonomías indígenas contribuyeron incluso a fortalecerlas, supondría no sólo una modificación de las relaciones entre el Estado-nacional y los grupos indígenas, sino una profunda transformación del mismo Estado, de su proyecto nacional, y por consiguiente de sus más globales políticas socio-económicas y culturales.

Por esta razón, el único discurso indigenista posible no podría agrotarse en planteamientos específicamente étnicos, sino que debería alcanzar tanto como tarea teórica como práctica política el cuestionamiento de una determinada forma o modelo de Estado-nación.

BIBLIOGRAFIA

- AKZIN, Benjamín. *Estado y Nación*. Fondo de Cultura Económica. Serie Breviarios. México, 1968.
- ALMEIDA, José. "La etnicidad: ¿un nuevo fenómeno o una vigencia constante?" en *Antropología. Cuaderno de Investigación*, PUCE. Quito. No. 1, p. 83-88, 1983.
- BARTRA, R., "Campesinado y poder político en México", en *Caciquismo y poder político en el México rural, siglo XXI*, México, 1976.
- BELL, Daniel, "Ethnicity and Social Change", en Glazer & Moynihan *Ethnicity. Theory and Experience*. 1976.
- BONILLA, Heráclio. "Clases populares y Estado en el contexto de la crisis colonial", en *La Independencia en el Perú*. IEP, Lima, 1981(2).
Crisis, campesinado y problema nacional en el Perú moderno. Lima. Tesis de Doctorado UNMSM, 1977.
"El problema nacional y colonial en el contexto de la Guerra del Pacífico", en *Histórica*, Lima Vol. III, No. 2, dic. p. 1-34. 1979.
- BONILLA, Heráclio y SPALDING, Karen. "La independencia en el Perú: las palabras y los hechos", en *La Independencia del Perú*. IEP. Lima, 1981(2).
- BOURDIEU, Pierre. *Ce que parler veut dire*. Fayard. Paris. 1982.
- CALDERON, Fernando & DANDLER, Jorge. "Movimientos Campesinos y Estado en Bolivia", en Calderón & Dandler, *Bolivia: La fuerza histórica del campesinado*. Ceres, La Paz. 1984.
- CASTELLS, Manuel. "La teoría marxista de las clases sociales y la lucha de clases en América Latina". en *Las clases sociales en América Latina*. UNAM siglo XXI. México 1973/79.
- CAVAILLES, Bertha. "L'etnie dans la société andine", *Annales nouvelle série*, t. XV, n. spécial, Université de Toulouse Le Mirail. 1979.
- CHAUNU, Pierre. "Interpretación de la Independencia en América Latina", en *La Independencia del Perú*. IEP, Lima, 1981(2).
- DELER, J.P., GOMEZ, N., PORTAIS, M. *El manejo del espacio en el Ecuador. Etapas claves*. Quito.
- DUCHET, Michele. *Anthropologie et histoire au siècle des lumières* Maspéro, Paris. 1971.
- DURAND, Luis. *Independencia e Integración en el plan político de Tupac Amaru*, Lima, 1973.
- DUVOIS, Pierre. *La lutte contre les religions autochtones dans le Pérou colonial. "L'extirpation de l'idolatrie" entre 1532 et 1660*. Institut Français d'études Andins, Lima 1971.

- ENLOE, C.H., *Ethnic Conflict and Political Development*. Little, Brown and Co., Boston, 1973.
- FOWERAKER, Joseph W., "El campesinado contemporáneo: clase y práctica de clase". *Estudios Rurales Latinoamericanos*. Vol. 2, No. 1, enero-abril, p. 3-37, 1979.
- GARCIA SAYAN, Diego & EGUREN, Fernando. *Agro: clases, campesinado y revolución*. DESCO, Lima, 1980.
- GEORGE, A. & THEODORSON, A.C. *A Modern Dictionary of Sociology*. Thomas Y. Crowell, New York, 1969.
- GLAZER, Nathan & MOYNIHAN, Daniel P., *Ethnicity. Theory and Experience*. Harvard University Press, Massachusetts and London 1976.
- GORDON, Milton. *Assimilation in American Life* New Yor 1964.
- GOULD, Julius & KOLB, William L., *Dictionary of the Social Sciences*. The Free Press of Glencos. Mac Millan, New York, 1964.
- HOBBSAWM, Eric. "Peasants and Politics", *Journal of Peasant Studies*, 1 octubre, 1973.
- ISAACS, Harold R. "Basic Group Identity: The idols of the Tribe". en Glazar & Moynihan *Ethnicity theory and Experience* 1976.
- JACOB, Jean Pierre. "Producción de identidad y poder en el Perú" en *Identidades andinas y lógicas del campesinado*. Mosca Azul Editores, Lima, 1985.
- KAHN, J.S. *El concepto de cultura; Textos fundamentales*. Edit. Anagrama. Barcelona, 1975.
- KAPLAN, Marcoa. *Formación del Estado nacional en América Latina*. Edit. Amorrortu. Buenos Aires, (2 colec.) 1976/1983.
- KROEBER, A.L. *Anthropology*. Harcourt Brace and C., New York, 1948.
- LEVI STRAUSS, Claude. *Tristes Tropiques*, Plon Paris, 1952.
- Anthropologie Structurale* Plon Paris, 1958/1974.
- "Qu'est-ce qu'un primitif" en *Courrier de l'Unesco* n. 8-9. 1954
- Anthropologie Structurales deux*, Plon París, 1973
- LOWIE, R. "A marginal Note to Professor Radcliffe-Brown's Papel on "Social Structure", en *American Anthropologist*, n. 8, Vol. 43:520-521. 1942.
- MANRIQUE, Nelson. "Los movimeintos campesinos en la Guerra del Pacífico", en *Allpanchis*, Cuzco, vol. XI-XII, pp. 71-79.
- Las guerrillas indigenas en la Guerra con Chile*. CIC (Centro de Investigación y Capacitación) Edit. Ital, Lima, 1981.

MARSHALL, T.H. *Class, Citizenship and Social Development*, Garden City Anchor, New York. 1965.

MARX, Karl. *Deutsche Ideologie*. MEW, 3 Band, Dietz-Verlag. Berlin, 1962.

El 18 Brumario de Luis Bonaparte, Marx-Engel Obras Edit. Progreso Moscú, 1967.

MINISTERIO DE BIENESTAR SOCIAL. *Política Estatal y Población Indígena*, Abya-yala. Ecuador. 1984.

MONTOYA, Rodrigo. "El factor étnico y el desarrollo andino". en *Estrategias para el desarrollo de la sierra*. Universidad Nacional Agraria. "La Molina" - Centro de Estudios Rurales Andinos "Bartolomé de las Casas", Cuzco, 1986.

PACHANO, Simón. "Clase, Etnicidad, Ciudadanía: algunas reflexiones sobre el caso Ecuatoriano", en Calderón & Dandler, *Bolivia: la fuerza histórica del campesinado*. 1984.

PLATT, Tristan. "A cerca del sistema tributario pre-toledano en el Perú". En *Avances. Revista Boliviana de Estudios Históricos y sociales*, n. 1, 1978.

Estado Boliviano y ayllu andino: Tierra y tributo en el Norte de Potosí. IEP. Lima. 1982.

POULANTZAS, Nicos. "Marxism and social classes". *New left Review*. 78 marzo-abril. 1973.

QUIJANO, Anibal. "Los movimientos campesinos contemporáneos en Latinoamérica" y "El movimiento campesino en el Perú y sus líderes", en *Problemas agrarios y movimientos campesinos*. Edit. Mosca Azul. Lima. 1979.

RADCLIFFE-BROWN, A.R., "On social structure". *Journal of The Royal Anthropology Institute*, Vol. 70. 1940.

REDFIELD, Robert. *The Little Community*. University Press. Chicago. 1960.

RUDOLPH, W. *Die amerikanische 'Cultural Anthropology' und das est problem*. Bonn, 1959.

SAIGNES, Thierry. "Algún día todo se acabará": Los movimientos étnicos en Carchas (Siglo XVII)" en *Revista Andina*, año 3, n. 2. Cuzco-Perú, 1985.

SALOMON, Frank. "Don Pedro de Zambiza un varayuj del siglo XVI", en *Cuadernos de Historia y Arqueología*, 42: 285-315 Guayaquil, 1975.

SANCHEZ-PARGA, J. "De la nación del indio: notas para una teoría". *ECUADOR DEBATE*, n. 3. Quito, 1983.

El discurso imposible sobre la cultura". Documentos CAAP. Quito, 1984.

La trama del poder en la comunidad andina. CAAP. Quito, 1986.

SANTANA, Roberto. *Campesinado indígena y el desafío de la modernidad.* CAAP. Quito, 1983.

ASSADOURIAN, SEMPAT, Carlos "La producción de la mercancía dinero en la formación del mercado interno colonial" en *Economía*, I, n. 1 (agosto) Lima, 1978.

El sistema de la economía colonial. Mercado interno, regiones y espacio económico I.E.P. Lima 1982.

SHANIN, Teodor (ed.). *Peasants and Peasants Societies.* Penguin Harmondsworth, 1971.

SILVA, Paola. *Gamonalismo y lucha campesina.* Edic. Abya-yala. Quito, 1986.

TAYLOR, E.B., *Primitive Culture,* University of Chicago Press. Chicago, 1871.

TEPICHT, Jerzy. "Les complexités de l'économie paysanne" *Information sur les sciences sociales.* Conseil International des Sciences Sociales. dic. 1969.

VALENCIA, Enrique. "Indigenismo y etnodesarrollo", en *Anuario Indigenista*, Vol. XLIV, pgs. 29-53, 1984.

WELLERSTEIN, Immanuel. "Ethnicity and National Integration". *Cahiers d'Etudes Africaines*, n. 1, 3. 1960.

ZAVALETA MERCADO, René. "Fascismo, dictadura y coyuntura de disolución", *Revista Mexicana de Sociología*, Vol. 1, enero-marzo. UNAM, México, 1979.

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 trájinar 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 cuales 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 visitantes 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 Cayambé, 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

LA CUESTION ETNICA Y LA DEMOCRACIA EN ECUADOR

Roberto Santana

Hablar de la participación democrática de los indios en América Latina es tocar un tema casi inédito puesto que hasta aquí el lenguaje utilizado y habitual ha sido más bien de integración del campesinado indígena, de participación en el desarrollo y de su promoción social. No se nos escapa que el solo enunciado del problema lleva implícito un fuerte contenido de ruptura, razón por la cual nos parece indispensable para esta comunicación partir de algunos supuestos —que aquí es imposible argumentar— sin los cuales muchas proposiciones podrían aparecer como chocantes.

En primer lugar, la democracia que nos preocupa no es ni más ni menos la democracia pluralista, en términos ideológicos, y entendemos el sentido profundo de ese pluralismo como una actitud de aceptación de realidades diversificadas tocando los más diversos planos de la existencia social. Es al interior de esta concepción de la democracia —válida para las formas democráticas en sistema capitalista y también para las formas del socialismo democrático— que tiene sentido, a nuestro juicio, plantearse en términos políticos la cuestión indígena en Ecuador puesto que ella representa la versión única donde lo indígena deja de ser un cuerpo extraño al sistema instituido, y donde se crea un espacio político que lo libera de las formas autoritarias o totalitarias.

En segundo lugar, cuando se habla de democracia, se trata antes que de cualquier otra cosa de la cuestión de la autonomía política, es decir, de la posibilidad de los grupos sociales —y al interior de éstos, de los individuos— de fijarse a sí mismos sus propias reglas,

sus propias leyes, dentro de los límites impuestos por las exigencias de la articulación externa de cada grupo con los otros grupos haciendo parte de la formación social. Dicho de otra manera, la autonomía es el único terreno donde una pluralidad de sujetos sociales puede ejercer realmente una búsqueda prometedora de las formas más apropiadas de convivencia. En tal sentido la clave esencial que liga la cuestión indígena a la democracia es justamente la vocación indígena a la autonomía política y social, antes que cualquiera otra consideración o exigencia, léase igualdad económica, justicia social, solidaridad, etc.

El tercer supuesto es que el tema de la democracia no puede ser discutido positivamente sino sobre la base de una aceptación de la especificidad y de la autonomía relativa de la instancia política. La experiencia histórica dice que en la lucha por la democracia hay un sinnúmero de acontecimientos y de logros que no tienen nada que ver con la acumulación capitalista, o con el nivel de la tasa de ganancia y otras supuestas determinaciones económicas. Ella señala que tampoco pueden ser conformadas o atribuidos a simples circunstancias o explicaciones culturales. En la discusión que nos preocupa conviene, por lo mismo, dar toda su importancia a las nociones y categorías políticas, solo terreno donde la dimensión "subjetiva" de la democracia —entendida como resultado de encadenamientos históricos— es susceptible de ser aprehendida.

El último supuesto que nos interesa recalcar es que en las cosas de la política no hay verdad, y que la producción de la política es un arte con el cual puede pretenderse una "creación deliberada" del futuro. En vez entonces de una ciencia o de una tecnicidad de los asuntos políticos —mistificación esencial de los tiempos modernos, según Castoriadis— lo que hay en el principio de la institución democrática es la voluntad racionalizadora y la pasión. Este supuesto es decisivo pues anima la libertad necesaria como para pensar que otros escenarios son posibles, para liberarse de las viejas nociones adquiridas, y para pensar la democracia a la luz de nuevas realidades.

Con estas advertencias previas pasamos a nuestro sujeto, el que será tratado en tres tiempos: primero, una presentación —que no puede ser aquí sino muy sintética— de la evolución reciente de la cuestión indígena en el país; luego, un análisis de las implicaciones políticas de esta evolución y de ciertas proposiciones que parecen derivarse y, en la parte final, una discusión acerca de la manera cómo la clase política ecuatoriana sensibiliza la cuestión indígena y puede asumir sus responsabilidades en este terreno.

LA EVOLUCION RECIENTE DE LA CUESTION INDIGENA

El gobierno democrático del período presidencial recién pasado (1979-1983) fue el primero en Ecuador en haber invitado a los dirigentes de las organizaciones representativas de los grupos étnicos a discutir ciertos aspectos de su política. Para tal efecto, el gobierno puso en práctica un procedimiento de consulta que tomó la forma de reuniones de trabajo relativamente frecuentes, en particular entre los años 1979 y 1981, las cuales contaron con la participación activa de una quincena de organizaciones indígenas y del lado oficial con la presencia de altos responsables, principalmente del Ministerio de Educación.

La iniciativa de buscar estos interlocutores indígenas correspondía sin duda al nuevo estado de cosas en cuanto a los movimientos sociales, a la vez en la Sierra y en el Oriente: el gobierno centrista tomaba nota del nuevo estado organizacional de la población indígena, que emergía de los movimientos de fondo que se habían producido en los años 70. Lo cierto es que al finalizar la década se veían como muy difícil viabilizar cualquier programa de desarrollo orientado hacia los indígenas sin entrar a negociar directamente con las organizaciones locales o regionales representativas de los grupos étnicos. Estas habían proliferado en los años 70, convergiendo hacia la constitución de un movimiento indígena organizado, que se orientaba de manera inequívoca en la perspectiva de la autonomía política. Nadie podía prescindir de la existencia real de esa dinámica social, que afirmaba con fuerza el tema del respeto de la identidad étnico-cultural y, por otra parte, el nuevo gobierno sostenido por partidos políticos de cierta manera también nuevos, necesitaba fundar una base social de apoyo durable entre las poblaciones rurales.

Una idea de este nuevo estado organizacional puede ser obtenida a partir de la lista de organizaciones convocadas al congreso que debía efectuarse en la sede de la Federación Shuar en Sucúa en el año 1980 (efectivamente realizado al año siguiente): de las 30 organizaciones invitadas al evento, 22 de ellas tenían una definición claramente étnico-cultural, mientras que solamente 8 de ellas seguían definiéndose principalmente como campesinas. Entre las primeras había 5 que eran de carácter regional, 7 que cubrían un ámbito provincial y 10 que tenían carácter local. La repartición geográfica era la siguiente: 16 organizaciones eran representativas de grupos étnicos de la Sierra y 6 lo eran de grupos habitando la región amazónica.

Esta multiplicidad de organizaciones no obedece a estructuras altamente centralizadas, como ha sido el caso del sindicalismo campesino y explica bien una dinámica que corresponde a la especificidad de los grupos étnicos: las organizaciones han nacido desde el seno de las comunidades, rechazando o liberándose algunas veces de estructuras venidas de afuera, y su inclinación es más bien a desconfiar de las estructuras nacionales. Todo ello no les ha impedido, sin embargo, la creación de ciertos niveles de coordinación entre ellas, de intercambio de información, y de pasar ciertos acuerdos puntuales. Es más o menos el espíritu con que fue creada en octubre de 1980 la Coordinación Nacional de Comunidades Indígenas del Ecuador (CONACNIE).

El estado actual de los movimientos sociales étnicos, así como los niveles autónomos de organización logrados, son el resultado de múltiples experiencias a través de las cuales los indígenas ecuatorianos han conocido la fragilidad de los programas oficiales, la inoperancia de las agencias gubernamentales y el autoritarismo burocrático. Paralelamente, han conocido también de la debilidad de los programas, inadaptación de estructuras y defectos o vicios de procedimiento de los partidos políticos de izquierda (en particular del sindicalismo P.C.) así como del sindicalismo de filiación cristiana. La respuesta indígena a tales experiencias, grosso modo frustrantes, ha sido la de independizar sus organizaciones, determinando con ello la bancarrota casi completa del llamado "movimiento campesino clasista" y al mismo tiempo apareciendo como interlocutor político con personalidad propia.

Volviendo a las relaciones establecidas por el gobierno pasado con estas organizaciones étnicas, hay que decir que ellas son altamente sugestivas desde el punto de vista de lo que pueden ser los desarrollos políticos futuros. Las discusiones más importantes entre ambos interlocutores se centraron sobre dos aspectos: la creación de una institucionalidad para-indígena, de la cual carecía el país, y la puesta en práctica de un programa de alfabetización bilingüe.

En torno al primer punto, los representantes oficiales propusieron la creación de una Dirección Nacional de las Culturas Aborígenes y Acción Comunitaria al interior del Ministerio de Educación, y desde el comienzo de las discusiones pudieron constatar que las negociaciones con los representantes étnicos no iba a ser fácil, pues éstos, en lugar de aceptar la creación de una institución para-indígena

centralizada y en manos del gobierno postularon la creación de un Instituto Autónomo y descentralizado bajo control directo de las organizaciones indígenas. Las partes no se pusieron de acuerdo y el gobierno abandonó la iniciativa. Sin embargo, la iniciativa gubernamental será proseguida con ahínco en la perspectiva de un acuerdo que permitiese la implementación del Plan de Alfabetización bilingüe.

De su lado, los dirigentes indígenas insistieron también en el diálogo con los representantes de un gobierno que abría indudablemente algunos espacios nuevos de negociación social. Decididas a no dejar pasar la coyuntura es en el mutuo interés que ambas partes iban a negociar el Plan, en el entendido para los indígenas que se trataba de una reivindicación puntual —aunque reconociendo toda su importancia— y en el entendido para el gobierno de que allí se jugaba lo fundamental de su política indigenista pluri-cultural. Las conversaciones habían demostrado, en efecto, que el marco de referencia en el cual se inscribía la alfabetización era muy diferente para los unos y para el otro, que la pluri-culturalidad de la sociedad ecuatoriana no era traducida de la misma manera.

Los representantes del gobierno no hacían más que defender las orientaciones oficiales que estaban siendo retenidas en la elaboración del Plan Nacional de Desarrollo 1980-1984; es decir, un tratamiento de la cuestión étnica a través del prisma cultural a la europeo-occidental, independientemente de las declaraciones de principio en el sentido de la responsabilidad del Estado de “proteger, conservar o investigar las culturas vernáculas”, es decir, las sociedades indígenas. En realidad, el Plan no contenía sino un único programa concreto destinado a los indígenas, y ese era el Programa de Alfabetización Bilingüe.

Los objetivos de la alfabetización indígena son ampliamente loados en los documentos oficiales, atribuyéndole virtudes que inconteniblemente estaban lejos de ser tan comprensivas como para asegurar las postulaciones “reduccionista” de la cuestión indígena a través de un programa cuyo destino podía ser perfectamente una eficaz herramienta de aculturación y en definitiva de debilitamiento de la identidad étnica, tal cual se ha podido constatar en otras experiencias. Los logros positivos iban a depender entonces de los propios indígenas.

Las discrepancias entre los representantes de los movimientos étnicos y el gobierno no podían sino hacerse explícitas en torno a la cuestión de la alfabetización, puesto que aquellos no dejaron de reivindicar una idea completamente diferente de sus propias culturas y de la manera como concebían su participación en el conjunto de la vida nacional. Independientemente de que las posiciones sostenidas entonces no quedaron sistematizadas en sendos documentos teóricos, dotados de una coherencia acabada, lo que sí dejaron establecido, a través de documentos y declaraciones, es que para ellos la cultura indígena es una noción compleja que abarca en un juego constante de interacciones, sistemas de valores, producción intelectual, sistemas de trabajo, formas organizacionales, etc.

Así por ejemplo, el documento de una importante reunión celebrada en septiembre de 1979, en el marco de las conversaciones señaladas con los representantes del gobierno, abandonaba ya el mero problema educacional para hacer hincapié sobre aspectos de la reforma agraria, denunciar la imposición del cooperativismo agrario y la llamada extensión agrícola practicada por las agencias gubernamentales, por constituir "agresiones culturales", y el empeño de imponer patrones culturales extraños, alejados de las necesidades de los problemas indígenas e ineficaces para su solución. El texto denunciaba tales iniciativas como "instrumentos de manipulación" por parte del Estado y de la sociedad blanco-mestiza.

Otro documento, esta vez elaborado con ocasión de un seminario nacional destinado a la unificación de la escritura quichua y alfabetización bilingüe, constituye una verdadera plataforma programática sobre los aspectos más diversos: sobre el programa de alfabetización reivindicaba el control de su dirección y ejecución sobre el terreno; sobre la enseñanza del quichua pedía su oficialización en todos los niveles educacionales; sobre diversas leyes nacionales que afectaban a los indígenas pedía su derogación o modificación; sobre aspectos jurídicos y administrativos pedía entre otras cosas el reconocimiento legal de todas las organizaciones étnicas y la aceptación de nombres quichuas en el registro civil. El documento se refería también a diversos problemas de tierras en varias regiones del país y terminaba con una serie de demandas relativas a necesidades de servicios y equipamientos de las comunidades indígenas. En fin, se hacía referencia explícita al tema de las nacionalidades indígenas.

Todo lo anterior indicaba claramente que los indígenas rechazaban la idea de ser "tratados" exclusivamente por medio de la cultura, tal cual la entendía el gobierno, reivindicando, por el contrario, una visión de la cultura en que los grupos sociales se reproducen, crean y evolucionan. Así, de la integralidad de la noción de cultura a la integralidad de las reivindicaciones étnicas no había más que un paso, y éstas asumían, de más en más, un carácter político en tanto lucha por el control de los programas de desarrollo, por la afirmación del derecho a tener opciones estratégicas propias.

La parte final del gobierno centrista (entonces en manos de la Democracia Cristiana) conoció un contrapunto permanente entre las organizaciones étnicas y el gobierno, bajo la forma de una sucesión de afrontamientos y negociaciones puntuales, en que cada uno de los interlocutores parecía tener conciencia de las intenciones del otro, de su fuerza y de sus debilidades, y en que, al mismo tiempo, ambos traten de instrumentalizar al otro. Como quiera que sea, el programa de alfabetización bilingüe tiene la extraordinaria significación de representar la primera concertación formal entre gobierno e indígenas, aceptándose recíprocamente como interlocutores válidos, y al mismo tiempo de poner en juego una serie de modalidades que permiten discernir una verdadera estrategia indígena.

En torno al programa señalado se ha producido, en efecto, el primer intento de la parte indígena por controlar una instancia de tipo oficial situada en el nivel nacional: primero fue la propuesta de la Dirección Nacional de las Culturas Aborígenes y luego fue la lucha por el control del Consejo Nacional de Alfabetización, órgano superior del programa. La lucha por el control de esta instancia de decisión cubrió una buena parte de 1981, y se saldó finalmente en favor del gobierno.

Pero, al mismo tiempo que los indígenas se empeñaban por obtener el control de una instancia de decisión nacional, se preocupaban de monopolizar en los niveles inferiores la administración y la ejecución del plan, al nivel provincial y cantonal a través de sus promotores y, al nivel de las bases comunitarias a través de sus alfabetizadores comunales. Negándose a institucionalizar un "poder indígena", el gobierno no cerró las puertas sin embargo a la prosecución de las conversaciones directas con los representantes étnicos, algunas de las cuales se saldaron con acuerdos puntuales considerado como po-

sitivos. Los indígenas, de su lado, controlando el programa desde sus organizaciones, siguieron otorgando prioridad a tales contactos, al mismo tiempo que rechazaron en los niveles locales la ingerencia del Ministerio de Educación. A los niveles provinciales y locales el control indígena sobre el proceso alfabetizador fue innegable.

Por primera vez en la historia del Ecuador hubo un programa dirigido hacia los indígenas que marchó bien, justamente porque la participación y el control indígenas alcanzaron un alto grado de expresión. Por qué? Fundamentalmente porque vieron allí un factor importante para el fortalecimiento de las identidades étnicas, para el proceso de unificación de las comunidades, para la discusión de estrategias de desarrollo, en fin para la clarificación ideológica en el sentido de la autonomía indígena. El desarrollo político alcanzado iba a poder manifestarse claramente en las elecciones presidenciales de 1984.

Esta elección, en efecto, puede ser considerada como altamente significativa y aleccionadora: el electorado indígena votó masivamente marcando un récord histórico de participación y, tal vez lo más importante, votó nacionalmente como un "bloque indígena" según los acuerdos pasados para la segunda vuelta con el candidato —casi triunfante— del partido Izquierda Democrática. Tal comportamiento electoral marca indudablemente un viraje político decisivo pues por primera vez los indígenas han ido a las urnas en un marco de concertación nacional hasta aquí inédito. Sin embargo, al mismo tiempo, los indígenas marcaron su desafección por los partidos políticos salientes, desafección que puede perfectamente afectar también a la Izquierda Democrática en las próximas coyunturas electorales, puesto que la masa indígena no puede ser considerada como su clientela partidaria.

El nuevo gobierno, salido de las elecciones citadas, luego de casi un año de entrar en funciones no ha atinado a implementar otra medida relacionada con los indígenas que crear, por decreto de mayo de este año, una Dirección Nacional de Poblaciones Indígenas, entidad concebida como un órgano "técnico operativo" encargado de definir, aplicar políticas y ejecutar programas de desarrollo integral de las poblaciones indígenas del país. Además de insistir en el aspecto educativo y la importancia en él de las lenguas nativas este organismo estatal declara querer ocuparse también de los problemas

de tierras y del hábitat indígena, así como de los aspectos organizativos mirando la producción en las comunidades. En fin la salud sería también una de sus preocupaciones centrales. Pese a estas buenas intenciones hay fuerte fundamento como para preguntarse si la cuestión indígena en el Ecuador podrá seguir siendo tratada por mucho tiempo más por la vía de los mecanismos administrativos, incluida esta reciente institución estatal ad hoc (dependencia del Ministerio de Bienestar Social). Sobre todo si se tiene en cuenta la pobreza de contenido y mezquindad financiera del llamado Programa de Desarrollo Integral de poblaciones indígenas (véase Plan Nacional de Desarrollo 1985-1988).

La dinámica de los movimientos étnicos que hemos tratado de presentar resumidamente, viene a nuestro juicio a plantear un problema nuevo a la democracia ecuatoriana: aquél de la representatividad de las poblaciones indígenas en los órganos de elección democrática y por lo mismo en las instancias de decisión política del país. Los indígenas por ahora están obligados a pactar electoralmente con los partidos que en cada coyuntura estén dispuestos a defender ciertas de sus reivindicaciones, pero tales "pactos" que no son ni siquiera públicos, no tienen fuerza jurídica ni respaldo constitucional alguno, con todas las implicaciones que puedan imaginarse: que el electorado indígena permanezca en una situación de "masa de maniobra" para el juego político propios, que por lo mismo esté condenado a ser considerado indefinidamente como "elector no confiable", pues su desconfianza comprensible hace que su práctica política sea de constante reacomodo.

Esta manera de insertarse los indígenas en el juego político nacional no podría ser considerada como sana y es difícil que pueda prolongarse mucho tiempo una situación en la cual los intereses indígenas no puedan expresarse políticamente de manera directa y tengan necesariamente que pasar por la mediación de fuerzas o partidos políticos que representan otros intereses. Si, al menos en teoría, se supone que los partidos representan los intereses y demandas de grupos sociales definidos, nadie podría decir que los intereses étnicos están actualmente representados en el esquema multipartidista ecuatoriano.

A la problemática política étnica los partidos ecuatorianos acuerdan un interés casi nulo: de los doce partidos reconocidos

legalmente sólo cinco de ellos hacen referencia al indio, al aborigen o al indígena, con tal grado de superficialidad y desconocimiento de las realidades que bien puede decirse que sus señalamientos equivalen al silencio. Si no fuese, bien entendido, que esas generalidades conllevan siempre en su lenguaje peyorativo una connotación fuertemente desvalorizadora puesto que allí la condición indígena es vista como una "lacra social", como una "vergüenza para los ecuatorianos" y los indios mismos, solamente como "marginales" y como los "pobres" a los cuales por razones morales hay que salvar, o porque ello va en bien del país.

La pobreza impresionante de la caracterización que se hace de la sociedad indígena sólo tiene parangón con la pobreza de las propuestas: mientras unos atacan por el lado social, con propuestas aisladas como la vivienda, la salud o la alimentación, otros lo hacen por el lado jurídico sugiriendo leyes protectoras, y los de más allá en fin insisten sobre el aspecto cultural (alfabetización, folklore, etc.), todo ello envuelto de sendas declaraciones redentoras del tipo soluciones "definitivas" o "integrales". Es del todo evidente que con ello los partidos políticos se sitúan a una distancia sideral de la dinámica política de los movimientos sociales étnicos de los Andes y de la selva, a los cuales no les queda otra alternativa que desconfiar de los partidos y del juego político en general.

Por lo mismo, independientemente del gran interés por participar en las recientes justas electorales, puede sostenerse que el comportamiento indígena sigue siendo tradicional en relación a la política ecuatoriana pues, si bien es cierto que el "voto indígena" ha tomado forma más allá de los meros consensos locales para manifestarse nacionalmente, lo que permanece intacto es que el voto indígena sigue siendo de circunstancia, sigue representando esencialmente la búsqueda del mal menor, sigue siendo en definitiva la vía escapatoria para enfrentar sus responsabilidades en un terreno mal conocido, difícil de controlar puesto que es el dominio clásico de la sociedad blanco-mestiza.

De todas maneras, el voto del "bloque indígena" en el nivel nacional no significa otra cosa que un cambio de escala de un comportamiento que es tradicional en las comunidades puesto que allí la concertación interna con ocasión de elecciones se ha situado siempre sobre el plano de las relaciones inter-étnicas en una palabra, el

consenso se ha hecho en función de la mejor alternativa para la finalidad de la conservación y reproducción de la sociedad indígena. Esta constatación es fundamental pues muestra los límites del sistema político vigente: el juego político multipartidista es irreproducible por ahora en el nivel local, en las comunidades y en el conjunto del espacio étnico.

Por todo lo dicho anteriormente es permitido pensar que, para los indígenas, el ejercicio de la democracia representativa pasa en los próximos años por la constitución de una herramienta política propia, que tome la forma de movimiento o de partido indígena. Como la representación indígena en todos los órganos de elección del Estado no es concebible, en efecto, sino al interior del esquema multipartidista establecido en la constitución —siendo improbable que esta forma de organizar la vida política vaya a cambiar en un plazo histórico previsible— el movimiento nacional étnico si quiere mantener su independencia y participar de la vida política no tiene otra alternativa que darse una organicidad, estructuras y formas de funcionamiento que se aproximen, o sean equivalentes a aquellas de la forma partido. De todas maneras tal convergencia política indígena (C.P.I.) debería en sus formas y en su funcionamiento ser muy atenta justamente a las fuerzas locales y regionales étnicas sobre las cuales se fundaría su propia emergencia.

Con la constitución de tal entidad política, los indígenas estarían formalizando en el nivel institucional un polo de aglutinamiento político específico que existe ya a escala nacional (de manera informal) y que ha demostrado tener identidad propia; de la misma manera que los diversos partidos existentes en el país expresan los intereses de la burguesía, de las capas medias o del débil proletariado nacional, en suma, de los otros polos de aglutinamiento político. La democracia ecuatoriana en su conjunto saldría reconfortada de la constitución de una tal entidad política puesto que contribuiría a hacer el juego político menos ambiguo, a darle una mayor transparencia, que le es necesaria, puesto que vendría a jugar un rol unificador en relación a un vasto universo social —el tercio de la población del país funciona seguramente en el área de las lealtades y solidaridades étnicas— proceso indispensable en una formación social marcada por la heterogeneidad y por los fuertes desequilibrios.

De todas maneras, aún cuando el nacimiento de tal vehículo de

expresión de la voluntad política indígena sea una realidad en los años que vienen, debe señalarse que los problemas de la participación de los indígenas en el desarrollo democrático no se agotan allí, puesto que los límites y riesgos, derivados de las características mismas de la cuestión étnica, existen. Sin hablar de las limitaciones conocidas del tipo latinoamericano de democracia representativa.

Un riesgo que puede visualizarse fácilmente es que el movimiento o partido político indígena, en razón misma de los actuales equilibrios demográficos y del tipo de relaciones inter-étnicas dominantes, puede ser condenado a situarse sostenidamente en posiciones de partido minoritario, e incluso aislado, si los demás partidos decidieran practicar la táctica de la discriminación negándose a pactar alianzas, cosa que no podría quedar fuera de los cálculos de la política. La otra dificultad a que puede verse abocada esta forma política es aquella relativa a la capacidad de consenso de los mismos grupos étnicos en vista de asegurar la durabilidad de un movimiento político unificado, pues no debe olvidarse la peculiaridad de los movimientos indígenas en el Ecuador que consiste en una dinámica de convergencia de movimientos étnicos locales y no precisamente la de un movimiento único, nacido de iniciativas o decisiones tomadas por cúpulas políticas desde un nivel nacional. Por eso, se puede pensar que los niveles de coordinación y de entendimiento pueden no ser siempre fáciles y que de esa circunstancia la política indígena resulte fragilizada y disminuida en términos de eficacia.

A priori puede sostenerse que, lo mismo los indígenas que el conjunto de la democracia ecuatoriana, saldrían ganando de la constitución de una fuerza política autónoma capaz de hacer una contribución al fortalecimiento de la actual institucionalidad democrática, pero, independientemente de la eficacia que pueda desplegar la representación indígena, o de la eficacia del sistema político en general subsiste todavía el problema de la gestión de las sociedades étnicas locales.

LA NECESIDAD DE ESTATUTOS ETNICO-TERRITORIALES

Si bien es cierto, nadie podría sostener que las formas de poder interno en las sociedades indígenas son más democráticas, o menos democráticas, que aquellas del sistema nacional —con la salvedad

que allá una cierta forma de democracia directa tiene fuerte vigencia— no es menos cierto que las estructuras, las formas del poder y los estilos de funcionamiento les son específicos y es difícil que se vayan a modificar en cortos plazos históricos. La realidad del ejercicio del poder (formas autónomas de poder) tiene allí una dimensión local y por lo mismo una democracia “participativa” no podría prescindir del respeto de sus formas específicas y de la voluntad de los grupos de mantenerlas o de modificarla. En tal sentido ¿no estaríamos ante una situación tal, en que la utopía del encuentro entre la democracia representativa y la democracia directa se hace realidad?

La fuerza de la realidad local para la existencia indígena es tal que no decimos nada nuevo sosteniendo que es allí donde se juega el destino de los grupos étnicos, pues allí está la base social y espacial irrenunciable de toda participación en un ámbito mayor de relaciones. Igualmente allí está la base única de seguridad para las fracciones migrantes que siguen ligadas a las respectivas comunidades constituyendo una suerte de “periferia étnica” en relación a los grupos comunales. Mas todavía, es allí donde tiene su fuente el proceso actual de reforzamiento de las identidades étnicas, donde está en curso el proceso de unificación política de las comunidades y donde toman forma las reivindicaciones.

Reconocer constitucionalmente esa realidad estableciendo grados indispensables de autonomía en el nivel local y permitiendo a los indígenas la gestión política de su propia sociedad significaría no solamente instituir un sujeto político, es decir un interlocutor político válido, indispensable para el funcionamiento inmediato del Estado en el escalón local, sino que además desde el punto de vista de la progresión democrática tendría la virtud de venir efectivamente a poner contrapesos reales al verticalismo y al autoritarismo central, dos características que se le atribuyen frecuentemente al Estado ecuatoriano. Desde el lado indígena las condiciones parecen estar creadas en Ecuador como para introducir por la primera vez, con fuerte base en la realidad mecanismos constitucionales eficaces para enfrentar, de una parte, la tendencia centralizadora del poder (lógica del Estado unitario de estilo jacobino) y, de otra parte, las fuertes tendencias espontáneas al regionalismo y al localismo (enfermedades del Ecuador).

Lo cierto es que hasta aquí, en lo que concierne a los indígenas, el Estado no ha tenido ese interlocutor válido en el nivel local. El marco comunal legalizado por la Ley de Comunas, independientemente de su interés para la defensa de los indígenas sobre el plano jurídico —defensa de territorios comunales, legitimización de prácticas sociales, defensa de las personas— y también del lugar de privilegio que detenta en relación a otras formas organizativas de base (a las cooperativas, por ejemplo), nunca, sin embargo, ha sido reconocido como instancia política por las instituciones ecuatorianas. Pero aún si lo contrario pudiese ocurrir un día, hay que decir que la Ley de Comunas tiene un vacío fundamental, pues siguiendo el legislador una lógica fuertemente individualizadora, se olvidó completamente de la existencia de los grupos étnicos como entidad globalizante de las comunidades ligadas por elementos tradicionales de identificación, consolidando así jurídicamente la disgregación de los grupos étnicos y entabando de manera inextricable el reconocimiento de sus organizaciones inter-comunales.

La cuestión que está planteada, entonces, es la de imaginar estatutos especiales definidos según el criterio de “cuerpos territoriales” correspondientes al ámbito espacial de funcionamiento actual de las sociedades étnicas. Un estatuto especial tendría como vocación permitir a los indígenas la gestión autónoma de su territorio, de sus recursos naturales y de sus instituciones sociales y políticas dentro, naturalmente, del respeto de los otros grupos y en los límites impuestos por la integridad y seguridad del Estado ecuatoriano (problemas de fronteras y de relaciones internacionales fundamentalmente). Frente a tales entidades el Estado tendría por supuesto responsabilidades específicas permanentes.

Como puede deducirse sin mucha dificultad desde que un tal esquema es aceptado como posible el Estado ecuatoriano empieza a asumir mucho más la figura de una “unión nacional” de grupos sociales étnicamente diferenciados de la controvertida “nación ecuatoriana”, nación que continua siendo un proyecto difícil y cuya concretización se prolonga penosamente. Las significaciones posibles de la creación y puesta en práctica de tales estatutos étnico-territoriales son múltiples y no tocaremos aquí sino aquellos que nos parecen los más relevantes:

En primer lugar, la cuestión de las relaciones de los indígenas

con la institucionalidad administrativa y jurídica del Estado en el nivel local, es decir allí donde debería tomar cuerpo la participación de la población en los asuntos que le interesan vitalmente, en las tareas del desarrollo y de la organización social. Este encuentro de sociedad indígena e institucionalidad es siempre penoso, discriminatorio y desventajoso para los indígenas del Ecuador. El indicio más elocuente de esta aseveración es que cada vez que se trata de cosas importantes para el destino de las comunidades es obligado ir negociando directamente en la capital con el poder central y muchas veces con el mismo "taita" Presidente. Las "comitivas" o delegaciones que parten desde los diversos rincones de la sierra hacia Quito constituyen una verdadera institución.

Ello es así básicamente, porque en el nivel local, es decir, en el dominio de los grupos étnicos la desconfianza indígena hacia la burocracia del Estado es generalizada, reproduciendo de cierta manera la desconfianza ya señalada en el nivel político. También porque el medio indígena es en general difícil y desfavorable para la burocracia ("repulsivo" hemos dicho en algún trabajo) no solamente por el rigor del medio físico y de la vida material de los habitantes de las comunidades sino también porque hay razones subjetivas que lindan con manifestaciones francas de racismo anti-indio. Resultado de todo esto es que la burocracia desconoce el medio indígena y que sus posibilidades de intervención positivas son ínfimas. En tales condiciones la "participación" indígena en las tareas del desarrollo y en la democracia pierde sentido: o bien se trata de algo completamente formal, o bien, no es más que una concepción de la burocracia relativa a cuestiones absolutamente banales y, lo que es más absurdo, todo ello estará marcado por el autoritarismo y la discriminación. La sustitución de la burocracia blanco-mestiza debería ser uno de los primeros resultados de la existencia de tales estatutos étnico-territoriales.

Los estatutos especiales vendrían a liberar las poblaciones indígenas del control de los poderes blanco-mestizos —representantes de una población a veces ridículamente minoritaria— instalados en los concejos municipales y en los consejos provinciales, posibilitando de tal suerte, la movilización de las formas clásicas del poder comunitario de la reproducción social y de la conservación étnica— ambos orquestados por los grupos de parentesco— en función de la moderni-

zación de la sociedad y del desarrollo. Alguien puede pretender que tales estatutos vendrían a complicar la madeja político-territorial-administrativa y a lo mejor es cierto, pero es todavía más cierto que todo el mundo ganaría en eficacia, los indígenas y el Estado, puesto que los intereses concertados se liberarían del rol mediador y expropiatorio ejercido por la minoría mestiza enquistada en las zonas indígenas.

El estatuto étnico-territorial se presenta, de tal suerte, como el marco institucional más adecuado, y tal vez el único posible, para la modernización de la sociedad local y para el éxito de todo proyecto étnico a ese nivel. Tales proyectos parecen asumir, por otra parte, de más en más el carácter de desarrollos alternativos imaginados sobre ciertos ejes de actividad económica, social o cultural en torno a los cuales se puede postular un rescate de elementos tradicionales pero, al mismo tiempo, la adopción calculada de innovaciones, así como la apertura de nuevas actividades estratégicas. Es decir, que los proyectos alternativos postulados deberían, a mediano y largo plazo, promover una progresión importante de las fuerzas productivas indígenas, condición de la reproducción de las etnias y de la fortaleza de la etnicidad como reivindicación política. Allí, la política nacional de desarrollo-incluido el desarrollo rural integrado— adopta la forma viable de “desarrollo alternativo”.

Los estatutos étnico-territoriales ofrecen sin duda otras posibilidades, algunas por ahora insospechadas. Pensemos solamente a título de ejemplo, en ese enorme contingente de trabajadores indígenas obligados a migrar por razones económicas, sin que por lo mismo hayan roto, o estén decididos a romper con los vínculos comunitarios. Formadas en gran parte de semi-proletarios o sub-proletarios en permanente movilidad geográfica y ocupacional estas fracciones indígenas se caracterizan por su inaptitud a toda forma de organización clasista, religiosa u otra, situándose por lo mismo en la situación más precaria frente a la sociedad blanco-mestiza y a su institucionalidad. Sin embargo, los procesos actuales de reforzamiento de la identidad étnica y de reivindicación política no dejan indiferentes a estas franjas indígenas “periféricas” y más todavía puede decirse que ellas contribuyen a ampliar el espacio político de la reivindicación étnica, llevándolo más allá del ámbito territorial estricto. Sin embargo, esto último sigue siendo la clave de todo, la razón y justi-

ficación del estatuto étnico-territorial, única instancia imaginable que podría brindar a esas fracciones indefensas un mínimo de protección y de posibilidades de participar consciente y responsablemente en la política.

El estatuto étnico-territorial concierne, en efecto, un territorio que es el espacio de anclaje de todos los indígenas identificados con la etnia, residentes y no residentes en el mismo. Definido en términos más precisos ese territorio es un ámbito geográfico bien delimitado, dotado de gran continuidad y conocido en sus detalles por los componentes de las comunidades ligadas al grupo étnico; espacio donde se han ido elaborando a través de muchos siglos determinadas atribuciones de recursos, ciertas especializaciones entre las comunidades, ciertos intercambios internos, por cierto toda una serie de valores simbólicos y culturales comunes; todo ello dentro de distancias geográficas permitiendo los intercambios, donde los matrimonios son posibles en función de alianzas familiares, de la necesidad de complementación de recursos y de ingresos, etc. Este es el territorio propio de los estatutos autónomos.

A nadie puede escapar que tales estatutos deben ser constitucionales, como la única manera de asegurar que la participación democrática en el nivel local no pueda ser impedida, neutralizada o distorsionada por simple voluntad administrativa y también como la única manera de asegurar que todo grupo étnico que reivindique tal estatuto pueda igualmente acceder a él sin interminables obstáculos administrativos.

LA RESPONSABILIDAD DE LOS DEMOCRATAS

Si la nueva realidad política indígena es, de una manera u otra, percibida de manera general por las diversas corrientes de opinión ecuatoriana, otra cosa es la manera cómo esa fuerza emergente es interpretada, y si se extraen las conclusiones políticas pertinentes. Por desgracia el balance aquí es negativo y la situación podría resumirse diciendo que la actitud dominante es la ambigüedad; son los ejercicios ideológicos destinados a eludir la realidad y las responsabilidades, de cierta manera el deseo ferviente de que todo continúe según las ideas antiguas y las prácticas habituales. Es como si nadie quisiese enfrentar la cuestión en el terreno en que deberá de todas

maneras ser enfrentada un buen día: en aquél de las autonomías étnicas. Se espera tal vez el día en que sea necesaria la guerra, como en el caso de los Miskitos de Nicaragua? Es que este fin de siglo no es un período apropiado para negociar a tiempo la participación democrática de las étnicas?

Sin duda ninguna, la lucha por las autonomías étnicas corresponde en primer término a los propios indígenas, pero miradas las cosas en términos del porvenir de la democracia ecuatoriana ningún demócrata podría eximirse de su propia responsabilidad en esta cuestión, que sea blanco, que sea negro o mestizo, de izquierda, de centro o de derecha. En este sentido, decir por ejemplo que la clase obrera o la nación ecuatoriana dejan a la exclusiva responsabilidad de los pueblos indígenas la tarea de determinarse frente a los proyectos políticos ya definidos históricamente por otros, en realidad no tiene nada de democrático, puesto que es como decir o "vienen a nosotros en el marco de nuestros proyectos, o, peor para Uds."

Es cierto que para los sectores intelectuales y políticos ecuatorianos ver las cosas de otra manera resulta muy difícil puesto que, como en todas partes por lo demás, se tiene tendencia a pensar lo nuevo con las categorías antiguas y que, en particular en lo relacionado con la política, las motivaciones de las actitudes teóricas son en última instancia afectivas o relativas a los deseos de cada uno a sus proyectos, a su voluntad. Ver las cosas de otra manera supone entonces profundas rupturas ideológicas, cuestionamientos y replanteos filosóficos. En particular la clase política ligada a las capas medias y al movimiento obrero, así como sus mentores intelectuales, tienen entonces por delante un serio trabajo de revisión crítica en lo concerniente al lugar de los indígenas en la democracia.

En efecto, son esos dos sectores sociales los que deberían tener el máximo interés en apoyar las reivindicaciones políticas indígenas en vista de una estrategia destinada a asegurar el curso de la vida democrática, puesto que ese es el marco donde mejor pueden expresarse en tanto sujetos políticos constituidos, al menos siguiendo la experiencia histórica latinoamericana. Responsabilidad principal entonces del centro político y de la izquierda. Incluso la burguesía ecuatoriana, sacando la experiencia de algunas dictaduras militares —en particular la chilena— debería inquietarse mucho más del destino democrático del país.

Más aún, tenemos la impresión que los análisis recientes sobre la evolución política ecuatoriana valorizan poco dos problemas que son, a nuestro juicio, esenciales para discutir sobre las perspectivas políticas democráticas: la bancarrota de las posiciones ortodoxas en la izquierda y la experiencia de democracia centrista que terminó hace un año. En relación a lo primero, hay que hacer notar una fuerte reticencia a aceptar la realidad de una crisis que tiene sus orígenes en la heterogeneidad que es característica de la formación social, la cual no proviene, muy lejos de eso, exclusivamente de las limitaciones del desarrollo de un capitalismo dependiente, sino también de profundos clivajes étnicos, culturales y regionales. En relación con lo segundo, me parece que se insiste sobre todo en los aspectos negativos de la experiencia centrista, cuando debería insistirse mucho más en los aspectos positivos, pensando sobre todo en el futuro.

Esto último es importante porque todo parece indicar que las clases medias ecuatorianas pueden jugar un rol privilegiado en función de su peso específico, demográfico y ocupacional, en función de su integración al aparato estatal, al cual contribuyen a dotar de una mayor autonomía relativa, en función en fin de la aparición de partidos centristas modernos, interesados en la racionalización de la vida democrática (socialdemocracia y democracia cristiana en particular). Contrariamente a los malos augurios frecuentes, tales atributos podrían hacer de las clases medias una garantía de destino político-democrático, a condición de conformar un frente político suficientemente sólido capaz de hegemonizar una política que dispute con éxito el poder a la burguesía.

Si hasta aquí el comportamiento de los sectores medios en la política ha sido más bien díscolo o "dudoso", como ha dicho alguien en la izquierda, no habría que atribuir tal comportamiento más bien a la debilidad de las posiciones políticas del proletariado? Tradicionalmente las clases medias urbanas han pactado alianzas durables con los partidos proletarios cuando el proletariado es fuerte y cuando los partidos que los representan son creíbles políticamente. A falta de esa condición las clases medias tienen comportamientos erráticos, funcionan con el populismo, con los militares. Ahora, la consolidación de un proyecto democrático propio de las clases medias es posible a condición de privilegiar una alianza con el campesi-

nado indígena y sus fracciones migrantes. Más precisamente, puede sostenerse que la alianza política más promisoría para el Ecuador en los próximos años, en términos democráticos, es aquella de las clases medias y de los indígenas, dando origen a un frente político capaz, a la vez, de contrapesar políticamente a la burguesía y de atraerse el apoyo del débil movimiento obrero y de sectores marginalizados del país.

La responsabilidad es entonces grande para los partidos centristas, fuertemente marcados por los intereses de las clases medias, la Izquierda Democrática y la Democracia Popular (Cristiana). En cuanto a la izquierda marxista ella parece condenada al dilema de favorecer la emergencia de un aliado durable como puede serlo el movimiento indígena o quedarse sin chances históricos de intervenir de manera eficaz y consisten en el juego democrático. Como quiera que sea, lo repetimos, la clase política ecuatoriana está abocada a la necesidad de replantearse a sí misma con respecto al nuevo estado de la cuestión indígena, y ello pasa por esa revisión crítica de que hablábamos. Hay sobre esto cuestiones fundamentales que deberían ser abordadas.

LA NECESIDAD DE REVISIONES CRITICAS

La emergencia de un discurso étnico (para hablar genéricamente, puesto que cada etnia tiene su propio discurso) y, más aún, el hecho de que el propio Estado ecuatoriano se haga cargo de la existencia de ese discurso en su Constitución Política ("carácter pluri-étnico del país") representan a nuestro juicio elementos esenciales, que deberían ser tomados en consideración para superar las ambigüedades características del debate ecuatoriano acerca de los vínculos que conviene establecer entre las nociones de nación, etnia y Estado.

La ambigüedad mayor en ese debate es aquella a través de la cual se pretende eludir las enseñanzas de la historia en el sentido de que, en definitiva, la cuestión de llegar a realizarse como nación o de permanecer en condición de etnia tiene que ver con circunstancias históricas donde la violencia y el poder económico han jugado el papel fundamental y, donde la ideología ha servido de instrumento para identificar con el Estado la dominación de la etnia más po-

derosa. Lo anterior es, sin embargo, fundamental, porque quiere decir que el discurso actual de cualquier etnia —no solamente ecuatoriana— que reivindica políticamente la etnicidad, es, quiérase o no, un discurso igualmente nacional por el solo hecho de venir a cuestionar el discurso “nacional” dominante y su traducción en términos institucionales.

En sentido estricto ninguna etnia en Latinoamérica ha dejado, por el hecho de haber estado dominada y reducida largo tiempo al silencio, de ser una nación cuyo potencial de reivindicación de la autonomía ha permanecido latente hasta que hoy encuentra reunidas las condiciones para su expresión política. Faltaba simplemente para ello que emerjan fracciones modernas al interior de las etnias, susceptibles de erigirse en élites dirigentes (burguesía embrionaria, capas intelectuales, sindicalistas reconvertidos).

El hecho de que en Ecuador, hasta el momento no todas las etnias hayan dado expresión escrita a la elaboración de sus visiones ideológicas específicas, así como tampoco a un conjunto coherente de tipo programático tal cual es el nivel alcanzado por la nación Shuar en el Oriente, no resta fuerza a la aspiración a un estatuto político que cuestiona la concepción europea del Estado-nación, y que sin plantearse la independencia ni la creación de nuevos Estados, sí plantea niveles de autonomía al interior del esquema político global. El problema que las etnias vienen a plantear es entonces aquel de qué formas, qué otras modalidades adoptar en la reestructuración del Estado, rompiendo con el unitarismo centralizador y homogeneizante y renunciando a identificar el Estado con la “nación ecuatoriana por construir”.

Es evidente que esta manera de ver las cosas supone otorgarle su lugar en el análisis a la noción de autonomía de la instancia política, única manera de escapar al economicismo que hace ver todos éstos desenvolvimientos como resultado del estado de desarrollo del capitalismo, del punto en que se encuentra el proceso de acumulación, etc. Tal desviación analítica hace que muchos se sitúen en la posición, a la vez ingenua y cómoda, de esperar que la evolución del capitalismo concluya su obra de liquidación de la heterogeneidad social y cultural, de los desequilibrios, de la falta de nitidez de los procesos sociales y políticos; en fin, que en los niveles estructurales de la sociedad se hayan hecho los procesos de digestión necesarios.

Lo cierto es que hasta aquí, el Estado ecuatoriano se ha demostrado incapaz de concretizar la forma Estado-nación a la manera de su modelo jacobino francés y que, pareciera ya un poco tarde como para insistir en ello. Hoy en día está en pleno desarrollo el discurso de las etnias con ideologías que no solamente vienen a cuestionar una identidad nacional y un proceso de unificación bajo el discurso de la ideología de la clase dominante, sino que, más grave, vienen a neutralizar la eficacia del proyecto de "nación ecuatoriana".

Otra cuestión importante sobre la cual los diversos sectores políticos ecuatorianos están obligados a hacer un esfuerzo de revisión crítica es en lo relativo a la imagen pasada de moda que se hacen de la sociedad indígena de hoy, de la misma manera que en relación a las actitudes que asumen los agentes políticos no indígenas, cuando intervienen en medio indígena o en problemas que conciernen la cuestión étnica.

Por ejemplo, que el problema de la sobrevivencia y desarrollo de las etnias indígenas, y que el destino de las diferentes etnias no puede seguir siendo pensado en términos de una evolución exclusivamente campesina y que los indígenas no solamente han adquirido el derecho sino que lo reivindican a tener en tanto sujetos étnicos una universalidad de desarrollo. La sociedad indígena de los años 80 no es más exclusivamente campesina: por todas partes hay la emergencia de capas profesionales e intelectuales, algunos grupos han originado en su seno burguesías embrionarias, hay las fracciones migrantes que siguen vinculadas al destino comunitario, hay organizaciones étnicas que adquieren experiencia día a día y que se fortalecen.

Los partidos deberían hacerse cargo también de la tendencia a "minimizar" el carácter profundamente político de las reivindicaciones étnicas y el empeño por reducirlas a problemas estrictamente sectoriales (lingüísticos, folklóricos, de tierras) como fue el caso con el último gobierno militar (tratamiento por la reforma agraria) y con el gobierno centrista anterior (tratamiento por la alfabetización), o, a un problema más o menos tecnocrático de desarrollo (como parece ser la visión del gobierno actual).

Los partidos políticos deberían revisar su acusada tendencia a "recuperar" las manifestaciones de la etnicidad, vaciándolas de su

esencia, en beneficio de políticas de integración tradicionalmente fracasadas, que sean de orientación izquierdista o de derecha. En este sentido, no basta con repetir la fórmula de que el Ecuador es un país multi-étnico, de que los ecuatorianos están orgullosos de "sus" indios, sino que de una manera responsable los partidos políticos deben asumir las implicaciones políticas de esa realidad.

En fin, es importante igualmente que los partidos tomen posición con respecto al "sabotaje", declarado o discreto que se lleva a cabo frecuentemente en contra de las organizaciones étnicas, ya sea que estas actitudes vengan de las agencias gubernamentales o de parte de los activistas políticos, sobre todo, de aquéllos que ven en la emergencia de una política étnica autónoma la pérdida de una clientela o de una masa de maniobra.

A MODO DE CONCLUSION

A lo largo de esta exposición hemos tratado de sugerir los contornos esenciales de un escenario político que rescataría de manera positiva para la democracia ecuatoriana la tendencia —ya histórica— de los movimientos indígenas hacia la autonomización de sus decisiones, comportamientos y modalidades de lucha. La continuidad de esta dinámica a través de una inserción independiente de los indígenas en el sistema político y constitucional del país aparece como una alternativa más que viable miradas las cosas en la óptica de lo que parece ser la dominante específica en la evolución de las sociedades indígenas. Su marcada aptitud a la adaptación y a la negociación, más que a la ruptura radical, le confiere una suerte de *laissez-passer* para participar creativamente en un proyecto de reforma democrática y de reconstrucción del Estado nacional. En tal perspectiva no podría sino ser considerada como una feliz circunstancia el hecho que las sociedades indígenas gocen todavía —a pesar de todos los impactos disgregadores venidos desde el exterior— de una fuerte cohesión interna, susceptible de expresarse en comportamientos políticos y electorales específicos. Todo ello indica que estamos en presencia de conglomerados sociales de gran estabilidad, que se mueven históricamente en una dirección convergente, y que por lo mismo aparecen llamados a constituir en el

próximo futuro un eje fundamental de la vida política ecuatoriana. No conviene sin embargo olvidar que otra alternativa existe.

Esa otra alternativa significaría que la tendencia a la autonomización de los movimientos étnicos no logra expresarse en un grado superior de producción de la política-inscribiéndose con su especificidad en el esquema político del país —y por el contrario, entra a estagnar y a debilitarse.

No es difícil predecir cuáles serían las consecuencias de una tal eventualidad: apertura de los grupos étnicos al reclutamiento diversificado y antagónico de los partidos políticos no indígenas existentes, actuando éstos como factores activos en el debilitamiento de la cohesión y de las solidaridades étnicas, exacerbándose los procesos disgregadores y desarticulantes. En tal hipótesis no habría tampoco que descartar la creación —al nivel local y regional— de espacios periféricos para la actividad radical de fracciones minoritarias, desencantadas de la ausencia de un proyecto político étnico global y/o reducidas por el espejismo de la lucha armada. Las consecuencias de tal decurrir político no podrían ser sino de una índole parecida a aquellas vividas en Guatemala, en el valle del Cauca (Colombia) o en el Perú, es decir, la permanencia durable de situaciones caóticas y a la vez dramáticas al nivel de las comunidades indígenas, principales víctimas de guerras sin destino, simplemente porque las sociedades indígenas no marchan detrás de las fracciones radicalizadas. No vale la pena insistir sobre el impacto de tales situaciones en el conjunto de la vida nacional (ingobernabilidad, etc.).

Que la primera alternativa prospere depende en primer término de los actuales liderazgos indígenas, para algunos de los cuales no siempre la necesidad de la unificación política indígena parece estar clara a la orden del día, entre los cuales algunos quisieran eludir el debate democrático sobre esta cuestión fundamental, y entre quienes, por fin, existen aquéllos que se acomodan de situaciones de poder burocrático. También en el curso del desarrollo político indígena la responsabilidad de los partidos políticos ecuatorianos es grande y ella no podría ser eludida sin graves consecuencias.

POLITICAS ESTATALES Y POBLACION INDIGENA*

Alicia Ibarra

FLACSO - Biblioteca

CARACTERIZACION SOCIO-POLITICA DEL PERIODO 1979-1984

Desde la década del 60 el país entró a un período de reformas económicas y políticas que llevaron a la modificación de las relaciones de producción y la configuración de la nueva estructura de poder dentro del nuevo orden burgués(1).

En efecto, el sistema político del país iba acorde con el desarrollo capitalista desigual y dependiente propio de una sociedad estructuralmente heterogénea, dando paso a la constitución de un aparato estatal de carácter "periférico".

La institucionalidad del régimen burgués, bajo el "retorno" a la forma democrática, estuvo determinada por la estrategia imperialista para la superación de la crisis económica del capitalismo monopolístico que se caracterizó por la aplicación de políticas de "distensión" combinadas con la supresión de regímenes democráticos po-

* Este artículo es un capítulo de la tesis de Licenciatura en Ciencias Sociales, presentada por la autora en la Universidad Central del Ecuador.

(1) Cueva, A. 1980; Guerrero, A. y Quintero R. s/f.

pulares, el control y la desmovilización de las masas*.

En el país el proceso de consolidación del estado burgués periférico en base al régimen democrático parlamentario implicó la aplicación de un conjunto de políticas de transición que delimitaron su carácter y campo de acción**: así, el establecimiento de la alianza burgués-oligárquica, el fortalecimiento del capital financiero, la represión y desmovilización del movimiento popular y la aplicación de un proyecto de hegemonía hacia los sectores dominados.

Respecto a los sectores populares, este proyecto estuvo orientado a la cooptación fundamentalmente de la población campesina indígena, y buscó ampliar las bases sociales del régimen constitucional a través del sufragio y el voto a los analfabetos; todo ésto significó aglutinar a más sectores de las clases dominadas y propiciar una nueva correlación de fuerzas con un amplio consenso de estos sectores. En esta perspectiva se buscó reestructurar en la sociedad civil las formas democráticas del consenso.

Como se sabe, tradicionalmente la oligarquía dentro de su instrumentalización de medios integrativos de las clases dominadas y la búsqueda de homogenización cultural para la constitución nacional, fue incapaz de contemplarlas en su discurso y peor aún poner en práctica políticas estatales pertinentes, aspecto común a las clásicas políticas segregacionistas e incorporativas orientadas hacia la población indígena.

* El proceso de "retorno" a la "democracia" en el Ecuador estuvo marcado por la fuerte represión al conjunto del movimiento popular y subordinación de la pequeña burguesía. Cf. "Crisis de la Izquierda y ... Perspectivas políticas en el momento actual" 1981.

** Es preciso tomar en cuenta que el proceso de "retorno" tomó la vía de las elecciones sin que se haya dado una relación sólida entre representantes y representados. Estos hechos determinan el carácter del "retorno" al régimen constitucional; ésto da la pauta para comprender las grandes limitaciones con las que se gesta y desarrolla la nueva forma de gobierno: la democracia representativa. Mediante el proceso de reestructuración jurídica del estado no se produjo el traspaso del poder de los militares a las fuerzas sociales de la sociedad civil. Este proceso significó un instrumento de legitimación de la nueva estructura de poder burgués y una nueva forma de control de las masas populares. En estas condiciones no se podía esperar otra cosa sino que la "nueva democracia" que se pone en práctica en el país, sea una "mascarada constitucional de la dictadura de los aparatos de Estado". Moreano, Alejandro. "La Tautología del Poder y el lenguaje del pueblo" en *Ecuador Presente y Futuro*, El Conejo, Quito, 1983: pág. 53.

En cambio, para la nueva burguesía que configura la nueva estructura de poder dominante, la creación de nuevas relaciones de dominación y de consenso a través de medios integrativos hacia las clases dominadas, constituye una condición para la reproducción capitalista y ve estas acciones como requisitos para la formación y desarrollo del capital.

En este sentido, las clases dominantes del país se vieron ante el imperativo de crear nuevos medios integrativos que recojan elementos sobre la cultura popular o nacional de carácter político e ideológico. Así, la nueva clase burguesa industrial y financiera fue la portadora de un proyecto con características hegemónicas bajo una ideología dominante burguesa e imperialista hacia las clases dominadas, el que se puso en práctica en el proceso de retorno y en el período constitucional como eje para el ejercicio de la dominación.

Por otro lado, ante la pérdida de vigencia de los partidos políticos tradicionales se configuraron los nuevos partidos representantes de las fracciones de la burguesía que buscaron ampliar esta representación hacia los sectores populares, en clara disputa con los partidos de izquierda.

Este proyecto, sin embargo, tuvo una limitación real: su dependencia con el orden económico capitalista mundial que imprime los marcos posibles de desenvoltura política. Es así que, ante una nueva coyuntura de crisis del modelo de acumulación capitalista monopólica*, el FMI hizo que el Gobierno aplique políticas económicas que acogían obedientemente las imposiciones del organismo imperialista, quedando de esta forma la economía del país más subordinada al capital financiero internacional**.

Obviamente, todo el peso de la crisis cayó sobre los sectores populares que tuvieron que absorber los efectos de las medidas eco-

* Las manifestaciones de la referida crisis en el país se encuentra en el fuerte endeudamiento externo; encubado durante las dictaduras militares, el que alcanzó para 1979 \$ 2.818 millones, la brusca caída de los precios de exportación como es el caso del petróleo que bajó en 1981 en \$ 40 por barril a \$ 32 en 1982, así como otros aspectos que provocan una serie de contradicciones estructurales del modelo de acumulación capitalista. Cf. CAAP, 1982.

** Ya para 1982 el gobierno destinó el 37% del presupuesto del Estado al pago de la mencionada deuda externa. Cf. Chiriboga, M. "Crisis de Acumulación, Democracia y Explosión Social", Ecuador Debate No. 1, CAAP, Quito, 1982: pág. 23.

nómicas impuestas por el Gobierno y el FMI. Estas medidas se orientaron hacia la implementación de políticas de "precios reales", supresión de subsidios (gasolina, trigo) restricción de importaciones, etc., lo que provocó la reducción del poder adquisitivo de los salarios de los sectores populares, el crecimiento del desempleo y la migración*

Por otro lado, se bajó los aranceles a las importaciones y se favoreció al capital extranjero con una legislación que permitió el acceso de capitales foráneos. En fin, se aplicó las "recetas monetaristas" y se puso también en práctica un "Plan de Estabilización" mediante el que se trató de dinamizar las exportaciones donde cumplió papel importante el Estado **. Con ésto, se reveló el carácter del modelo económico a implementarse y, consecuentemente, las medidas adoptadas en "favor" de los sectores dominados resultaban viables en la medida de que se ajustaban al esquema y potenciaban su base económica hacia la acumulación capitalista. Las economías campesinas, como ya se dijo, constituían un sector susceptible de apoyarse con miras a consolidar un mercado interno de bienes de primera necesidad y neutralizar el conflicto social en su seno.

A pesar de las medidas tomadas por el gobierno, la crisis no se superó; tuvo mucha dificultad en el pago de la deuda pública y privada***. Los efectos de la crisis sobre los sectores populares así como para ciertos sectores del capital generaron un agudo conflicto social. El descontento popular se empezó a manifestar desde los inicios de 1982, siendo una de las máximas expresiones la 6ta. huelga de octu-

* Para 1982 la inflación alcanzó el 20.2% según dato oficial. Periódico *HOY*, abril de 1982.

** Como punto central de programa estuvo la devaluación monetaria incluyendo un sistema de "minidevaluaciones" diarias de \$ 0.40 por dólar y la aplicación de la ley de Regulación y Control del Gasto Público que afectó básicamente el financiamiento de los proyectos de tipo social.

*** El efecto de las mismas (de las medidas) en particular la restricción de las importaciones condujeron a una disminución de las importaciones en un 14% y un fútil incremento de las actividades de exportación en apenas un 0.7% a enero del presente año (1983); en términos de su globalidad (de cuyo total las ventas al exterior del petróleo representan el 56%) disminuyeron en un promedio del 19%, y las exportaciones 3.9% debido a la fuerte sobre oferta en el mercado de los precios que en el año anterior significó una reducción del 7%. Chiriboga, M. y Torres, V. "Programa de Estabilización y Protesta Popular" en *Ecuador Debate* No. 2, CAAP, Quito, 1983: pág. 9.

bre del mismo año, que aglutinó la protesta de diversos sectores sociales, fundamentalmente pequeños comerciantes, obreros, estudiantes, campesinos e indígenas *.

Cabe observar que la participación de los campesinos e indígenas en la referida huelga de octubre fue en base a un conjunto de reivindicaciones específicas tanto de carácter clasista como etnicista; no obstante, no coincidieron en su totalidad con las levantadas por el FUT, demostrándose una vez más la escasa capacidad de esta central para absorber central para absorber efectivamente la demanda de la población campesina e indígena en su plataforma de lucha**.

Frente al descontento popular, determinados sectores que fueron base de respaldo electoral del gobierno (entre estos ciertos sectores del campesinado indígena), éste respondió con represión y medidas políticas productivistas dirigidas a sectores medios del campesinado indígena, matizadas por un discurso etnicista. Este tipo de respuesta fue acogida por sectores que sostenían reivindicaciones atomizadas y funcionales al gobierno, situación que incidió entre otros en el debilitamiento del Movimiento Campesino Indígena, ya seriamente afectado por la represión ejercida por la dictadura militar en contra del movimiento popular.

En general el respaldo popular con que se inició el gobierno de Roldós-Hurtado fue desgastándose y perdiendo respaldo. Las demandas de ciertos sectores populares que de alguna manera empezaron a ser respondidas en 1979, paulatinamente fueron cayendo en la postergación o atención parcializada por el Gobierno de Hurtado, una vez que desapareciera el presidente Roldós.

* Esta protesta no pudo ser conducida por los partidos de izquierda, centro izquierda ni por las propias fuerzas convocadoras de la protesta, como FUT centrales sindicales, ya que fueron "rebasados" por las fuerzas sociales participantes. La izquierda se mantuvo marginada en la escena política y la derecha aparentó su ninguna participación en las movilizaciones. Cf. Moreano, A. 1983: pág. 150.

** Un punto de discordancia fue que las reivindicaciones del sector campesino indígena no apoyaba la alianza entre el FUT y los choferes; ésto fue visto como una acción "anticampesina", por cuanto una pretendida alza de los pasajes interprovinciales y rurales afectaba directamente a esta población. También incidió el que la demanda campesina e indígena fue puesta en un plano "secundario" dentro de la plataforma general.

Con relación a la población campesina indígena se respondió con un discurso etnicista añadido de una racionalidad tecnocrática plasmada en la práctica de los proyectos DRI, FODERUMA, Promoción Organizacional y Capacitación Campesina Indígena, etc. Al estar orientados fundamentalmente al campesinado medio, se acentuó el carácter burgués de esta gestión.

Cabe anotar que, en estas condiciones, las demandas de las fuerzas sociales del movimiento popular no pudieron ser canalizadas a través de los partidos políticos; ésto demuestra su falta de representación política, siendo de esta manera el papel de los partidos sólo funcional para el juego electoral y no un espacio real de participación de los sectores populares*.

Todo este panorama sugiere que el sistema político del país en base a una democracia que tuvo origen y desarrollo débil no puede sino significar una aparente democracia representativa con un considerable predominio burgués, que no pudo absorber las demandas de los sectores populares, entre las que se encuentra las de la población campesina indígena del país.

En conclusión, el Estado, en el período, se consolida como instrumento de dominación, asumiendo la forma democrática burguesa en su intento por ampliar su base de sustentación y cooptar al movimiento popular en su favor. Todo esto bajo una estrategia imperialista por superar la crisis del modelo de acumulación monopólica.

Con estos antecedentes más adelante se analiza el carácter de una política estatal concreta frente a la población indígena, entendiéndola como una estrategia burguesa encaminada a controlar esta población, sector importante del movimiento popular del país.

POLITICA ESTATAL EN EL PERIODO CONSTITUCIONAL

Antes de caracterizar la política estatal instrumentalizada para la población indígena en el período escogido para este estudio, cabe

* Esta situación convierte a los partidos políticos, en "núcleos de funcionamiento oligárquico en la gestión política poco transparente a la presión de las fuerzas sociales", Chiriboga, M. y Torres, V. 1983: pág. 29.

recordar que cualquier política que sea ejecutada por el estado capitalista burgués para la población indígena u otros sectores dominados, históricamente ha buscado y busca la integración de esta población al sistema imperante.

El estado capitalista tiene como función básica crear y asegurar las condiciones de reproducción de la fuerza de trabajo para la reproducción del sistema capitalista, a través de la creación de condiciones que favorecen éstas se encuentran concretamente la política social del Estado.

Con estas consideraciones se intentará abstraer los elementos esenciales y caracterizar un tipo de política estatal ensayada durante el período constitucional para los indígenas. Esto, bajo el entendido de que se refiere a una política que se aplica en un momento determinado del desarrollo de la sociedad ecuatoriana y del avance de la organización de la población campesina indígena, bajo una forma de gobierno: la democracia representativa.

Previamente, se recoge de manera breve aspectos que contextualizan y proyectan la explicación del carácter de la política aplicada por el estado hacia los indígenas.

El movimiento popular y particularmente el del campesinado indígena para la apertura del período constitucional (1979), acusó notable debilitamiento en su forma de lucha. Aquí, cabe hacer una mirada retrospectiva: La ofensiva represiva con que estuvo cargado el llamado proceso de "retorno" (1976-1979) al orden constitucional, logró debilitar la lucha política del conjunto del movimiento popular y específicamente del campesinado indígena encerrado en la problemática de la reforma agraria*.

Como se conoce, el referido proceso de "retorno" estuvo, entre otros, acompañado de la aplicación de políticas agrarias que condujeron a la paralización de la reforma agraria, emisión de la Ley de Fomento Agropecuario y el impulso a la colonización de "tierras baldías".

En estas condiciones, la desmovilización y desarticulación del

* Efectivamente en este período se asiste a una situación que difiere de la anterior (1975) que correspondió a una etapa en que la acción del movimiento popular se caracterizó por su lucha antioligárquica, antidictadura, por la democracia. . . lo que se expresó en las luchas que desarrollaron el movimiento obrero, campesino y estudiantil. Una de las más altas expresiones fue la huelga de 1975.

movimiento campesino serrano, se expresó claramente en la forma de lucha y en el carácter que asumieron sus reivindicaciones, una vez que, prácticamente se cerró (en 1975) un intenso período de lucha por la tierra.

Así, la configuración de la demanda quedó supeditada al Estado y, como se señaló en el capítulo anterior, a los intereses inmediatos de un sector de la pequeña y mediana burguesía agraria, mediaticada por reivindicaciones que apuntaban hacia la modernización y acumulación capitalista en el agro.

Esto, no obstante se halló acompañado por la explicitación de reivindicaciones etnicistas, presentes sobre todo en el proceso organizativo de la población indígena de costa y oriente y en menor grado en las organizaciones de sierra.

De esta manera, el carácter de la demanda de este sector social fue cambiando y diversificándose, observándose que ciertas reivindicaciones de la demanda general se fueron articulando y haciéndose funcionales al proyecto de integración y de desarrollo productivista de la burguesía.

Este surgimiento de intereses diversificados al interior del campesinado indígena fue desfavorable para la formación de una conciencia de clase. Efectivamente, cuando surgen diversidad de intereses al interior del campesinado indígena, al interior de estos grupos (o de las comundidades) empieza a aparecer la desunión a consecuencia del acceso diferenciado que tienen ciertos grupos a concesiones del Estado bajo el argumento de su "singular identidad étnico-cultural". La constatación del problema indígena de selva, dentro de su especificidad, va a plantear también un elemento de discordancia y difícil manejo a los planteamientos clasistas que destacan el factor ocupacional (campesinado) dentro de una línea que igualmente relleva la perspectiva económica de la lucha indígena por la tierra.

Son éstas las condiciones en que el movimiento campesino indígena, al igual que el conjunto del movimiento popular, quedó supeditado al proceso de "retorno" al régimen constitucional, limitando sus formas de lucha a la mera "participación" electoral.

Ante estas condiciones los candidatos de la burguesía desarrollaron un demagógico discurso que captó a grandes sectores del campesinado indígena a través de enunciados que acogían en la retórica "antioligárquica" y democratizante requerimientos concretos de esta población, tales como reforma agraria, erradicación del anal-

fabetismo, voto a los analfabetos, justicia social, etc. Dentro de este marco de contradicciones, el partido populista CFP, en alianza con la DP, capitalizó el apoyo de grandes sectores del campesinado indígena y otros sectores subalternos.

Bajo este contexto es que, para la apertura del régimen constitucional, se presentó de manera paradójica, por un lado, el debilitamiento y desmovilización del movimiento campesino indígena, de corte clasista, y por otro, el surgimiento de grupos con tendencias etnicistas y reivindicaciones que fueron cooptadas por el nuevo gobierno. De esta manera, el fenómeno de resurgencia étnica en el país aparece en momento de crisis, de debilidad del movimiento campesino indígena y el rebrote de los planteamientos etnicistas de un considerable sector avocado al riesgo de su extinción como pueblos. Así se observó que el efecto del proceso de acumulación capitalista y consecuente debilitamiento de las organizaciones se expresó en el surgimiento de la tendencia etnicista al interior de ciertas organizaciones que empezaron a proliferar en el país. Esta tendencia exacerbó la reivindicación cultural, fomentando una falsa escisión en la demanda general del campesinado indígena, aspecto que incidió en la división y la falta de lucha unificada del campesinado indígena y del movimiento popular. El fenómeno de resurgencia étnica conducido bajo este tipo de posiciones se constituyó en un síntoma de debilidad del proceso de lucha clasista del movimiento campesino indígena.

Cabe señalar aquí que lo étnico y lo clasista no son cosas distintas. En la falsa separación actúan posiciones etnicistas (pequeño burguesas) que niegan la posibilidad de analizar la situación de los grupos indígenas inserta en la lucha de clase, aún a riesgo de perder la perspectiva objetiva de la totalidad social*.

Esta situación permite ver que la tendencia etnicista contiene elementos que son funcionales al proyecto burgués de integración e

* Un caso concreto se constata en la relación que sostiene organizaciones como ECUARUNARI-CONACNIE cuando se observa que la demanda general de éstas, acogen reivindicaciones tanto étnicas como de clase. Díaz Polanco aclara, al distinguir lo que para él serían los grupos étnicos de los que no lo son, que los primeros son "grupos sociales", que, "al poseer su propia etnicidad desarrollan formas distintas de identidad. . . lo étnico por consiguiente no es un elemento extraño (o incompatible con) lo clasista, y los grupos étnicos no pierden por ser tales su carácter y su raíz de clase", cit. por Bate 1984: pág. 53.

impide la potenciación de los elementos étnicos, los que deberían servir como instrumentos que fortalezcan la lucha y proyecto popular de liberación.

De todos modos, ante la crisis y complejización que vive el movimiento campesino indígena la burguesía modernizante, a través del estado, implementó un tipo de política productiva que desplazó las reivindicaciones centrales de la población campesina indígena, proyectando tanto el discurso como la práctica de una política neo-indigenista reformista. Así el gobierno paulatinamente se fue apropiando de determinadas reivindicaciones etnicistas que con énfasis empezaron a levantar algunas organizaciones indígenas que surgieron en este período.

Históricamente se ha demostrado que la incapacidad del Estado periférico para generar una respuesta a las reivindicaciones estructurales, económicas fundamentales de los sectores subalternos y específicamente del campesinado indígena (como es el caso de la tierra) y al mismo tiempo detener la tensión de esta población, ha llevado al Estado a plantear políticas de asistencia fijadas en reivindicaciones superestructurales. Esta situación de hecho tiene su explicación, como se sugiere en la siguiente cita:

“...cuando el campesinado amenaza con convertirse en un movimiento político fuerte, bajo las banderas ideológicas de identificación y defensa de la cultura, la burguesía puede permitirse el juego demagógico y populista. . . de aceptar y más aún aceptar paternalmente como tarea del Estado la “defensa” y “conservación” de las culturas autóctonas. . . Con ello, “desinfla”, desmoviliza, coopta el rigor de los movimientos reivindicativos sobre cuya base podría forjarse una unidad política de mayores alcances. . .”(2).

Con ésto se evidencia que cuando el movimiento indígena de manera auténtica, empezó a utilizar políticamente los elementos étnico culturales como instrumento de una forma particular de lucha que fortalece la del conjunto del movimiento popular, inmediatamente la burguesía aprovechó el debilitamiento que atraviesa el mo-

(2) Bate, Luis. 1984: pág. 121.

vimiento popular y específicamente del campesinado indígena para apropiarse de estos elementos, acentuando la desmovilización de la lucha popular.

Así, vale que quede claro que lo que aquí se afirma no significa negar las auténticas reivindicaciones étnicas de las agrupaciones indígenas de corte étnico; lo que habría que reflexionar es el hecho de que la reivindicación de carácter étnico-cultural, constituyendo parte importante de la demanda, estuvo en este período respondiendo al tipo de articulación que tuvo la protesta popular, y específicamente la del campesinado indígena, en circunstancias en que estuvo controlada por la clase dominante y bajo la conducción pequeño burguesa que llegó a coincidir con el proyecto burgués. Lejos de que este tipo de reivindicaciones sea articulada al proyecto de la izquierda en la búsqueda de cambios estructurales, se entrampó más bien en el juego de la institucionalidad burguesa.

Para fines de la década del 70 y en el contexto del proceso de "retorno", el llamado problema indígena tomó actualidad, lo que despertó el interés de diversos sectores sociales, partidos políticos, intelectuales y del propio gobierno*.

Con el ascenso del gobierno de Roldós-Hurtado se asistió a un nuevo momento histórico en que el problema indígena fue exacerbado en el interés de aprovecharlas**. El propio discurso de Roldós denotó una evocación lírica cargada de una ideología indigenista crítica. Tomamos un extrato del referido discurso:

*. Durante la década del 70 —y años 80— se abrió en el país debates y discusiones acerca de la situación de la población indígena. Este período de difusión pública estuvo atravesado por la apelación de ciertos grupos indígenas que ponen como ejes de discusión la revalorización cultural, el pluralismo cultural, etc. Por otro lado, cabe recordar el debate que se abrió al interior del ECUARUNARI a partir de posiciones étnicas y de clase.

** En el país se han presentado momentos históricos (años 30-50-60- y, en este caso, la coyuntura 79) en que la clase dominante ha dado una respuesta exacerbada al problema de la población indígena. El discurso indigenista y la práctica de políticas implementadas por la clase dominante a través del Estado se ha manifestado de diversas formas (programas reformistas, programas asistenciales de integración). Cabe señalar que esta situación es una característica que se expresa en algunos países latinoamericanos bajo la conducción principalmente de gobiernos populistas, sobre todo en la fase de la industrialización por sustitución de importaciones, cuando a través del poder político se impulsaron políticas estatales de seguridad social.

“Hablo para esos humildes hermanos ecuatorianos. . . Hablo para los centenares de miles de indios, para mis hermanos indígenas ecuatorianos, recordados en los discursos, protagonistas de la novela, materias de poesía, objeto permanente de explotación social y pretéridos (sic) en las obras”(3).

Esto correspondió a un período en que, como dice Solórzano, se debe “volver la mirada a lo indígena, o bien ver lo indígena con nuevos ojos”(4).

En este punto cabe reflexionar si este “interés” por el problema de la población indígena correspondió a las auténticas reivindicaciones de esta población u obedeció a una nueva estrategia de la burguesía para aprovechar en su favor el momento de crisis del movimiento campesino indígena. Cabe concluir que lo que se persiguió fue hacer del “problema” indígena un factor de debilitamiento y división del movimiento campesino indígena.

Así los elementos étnicos, pese a ser expresión estructural y coyuntural de la lucha específica de clases, en este período cobraron importancia pero dentro de una estrategia, que fue marcando las propuestas del gobierno y sobre todo de su discurso. Esto impidió que estas formas específicas de lucha del campesinado indígena fortalezcan al movimiento popular y específicamente al movimiento campesino indígena.

En efecto, el gobierno constitucional fijó su discurso y práctica hacia el sector campesino indígena identificándole como base social de apoyo y legitimación del sistema; así, buscó abrir un espacio de relación entre las organizaciones indígenas. Esto se presentó con cambios de enfoque, que ya no correspondieron al estilo de indigenismo tradicional, tutelar y proteccionista de antaño, ajustándose a las nuevas condiciones del desarrollo de la sociedad burguesa y al estado modernizante periférico. En síntesis, se asistió a un nuevo momento en que la clase dominante dió una respuesta manipulada y exacerbada al problema campesino indígena, donde la política hacia esta población estuvo determinada por la ideología e intereses del

(3) Mensaje de posesión del Presidente Roldós, agosto de 1979.

(4) Solórzano, Mario. “El Nacionalismo Indígena: Una ideología burguesa - Antropología, Cuaderno de Investigación, PUCE, Quito, 1984.

bloque de clases en el poder, en su intento de modernizar definitivamente el Ecuador.

Esta puede calificarse como una gestión en la que el gobierno aplicó políticas y prácticas que corresponden a una nueva forma de indigenismo lo que aquí se denomina NEOINDIGENISMO. Esta ideología y práctica se presenta como un "indigenismo crítico" que adoptó un discurso distinto al indigenismo oficial tradicional de integración.

Vale precisar que el neoindigenismo se centró en enfatizar aspectos étnico culturales que ubican al problema indígena en un nivel superestructural; idealiza los sistemas socio-económicos no capitalistas, niega o vela las contradicciones existentes en las comunidades indígenas (que, cabe afirmar *existen* por el hecho de estar articuladas al sistema vigente a través de relaciones sociales capitalistas de producción).

Al concebir lo étnico-cultural como elementos separados de la totalidad social, este enfoque tiende a ver a las comunidades indígenas como entidades autónomas, que en el proceso de integración deben articularse a un sistema moderno capitalista, democrático a ultranza y respetuoso de la diversidad; ésto, negando las contradicciones reales presentes en cada sector social y los nexos estructurales que unifican a todos los ámbitos socio-económicos dentro de relaciones de explotación*.

Esta clara forma de relegar las reivindicaciones auténticas de un importante sector forma parte de una estrategia de dominación y un planteamiento general de perfeccionamiento racionalizado del sistema. De allí que determinadas reivindicaciones legítimas de los sectores campesinos fueron reconstituidas separadamente dentro del discurso y práctica oficial como planteamiento orgánico de la burguesía modernizante; empeñada en consolidar la sociedad nacional, con reformas que no topan las bases que sostienen la estructura del sistema capitalista dominante.

La cooptación de determinadas reivindicaciones de la demanda

* Entre los aspectos que más apela el discurso neoindigenista está la "participación", el "respeto a los valores culturales", la "autodeterminación", "autonomía", etc. Todo ésto está determinado por un reformismo demagógico que se inserta en una estructura social determinada por relaciones capitalistas de explotación, que no son cuestionadas por esta política ni por la tendencia etnicista que la origina.

popular y la gestación de un consenso en favor del proyecto burgués de modernización constituyeron componentes de una táctica ya insinuada en períodos anteriores, pero que definitivamente cristalizó coherentemente en este período.

Para proporcionar mayores elementos, a continuación se examinan aspectos que incidieron en la conformación de este discurso y práctica política de estado, calificada de neoindigenista.

POLITICA NEOINDIGENISTA OFICIAL

Esta política estatal dirigida a la población indígena se inscribe en el proyecto capitalista burgués de integración y reproducción dependiente del mercado mundial capitalista, empujado en los últimos años, por la clase dominante a través de los Estados en varios países latinoamericanos con población indígena, como es el caso del Ecuador.

Por el carácter de política "renovada" y "crítica" frente al indigenismo oficial tradicional, corresponde a un estilo de política que tomó elementos teórico conceptuales de la corriente etnicista cuya práctica neoindigenista oficial es coherente con los principios de las tendencias ideológico políticas, manifestados en regímenes controlados por la social democracia y/o democracia cristiana de ciertos países latinoamericanos. Esta situación correspondió al caso ecuatoriano.

Para contar con más elementos sobre las características, formas de manifestación y grado de incidencia de la tendencia etnicista y, concretamente, de la política neoindigenista, aplicada en el país en el gobierno constitucional, se recogen algunos antecedentes y aspectos al respecto.

La influencia indigenista, el carácter y ciertas tendencias neoindigenistas en la política oficial se percibió claramente desde el Congreso de Pátzcuaro en 1940 que impulsó el I.I.I. En este Congreso se cuestionó las tendencias "etnocéntricas", "evolucionistas", "asimilacionistas" del enfoque y práctica sobre la "solución" del problema indígena y se buscó ejercer una práctica adecuada en favor de estos sectores. Pese a los intentos poco se hizo al respecto, lo que llevó a la posterior "autocrítica" del indigenismo y a la búsqueda

da de un nuevo enfoque(5).

De la serie de congresos que ha organizado el I.I.I. con los países miembros de la OEA para impartir orientaciones políticas de acción indigenista, la expresión más sugerente del nuevo indigenismo o neoindigenismo se manifestó precisamente en el VIII Congreso Indigenista en 1980.

Este Congreso fue considerado como el evento oficial que marcó la nueva orientación o lineamientos al indigenismo latinoamericano, en el que se impuso una "nueva política indigenista" que se apreció como contraste, al menos en el discurso, a la antigua política que se venía practicando desde 1940. Así, este evento se presentó como el portador de "nuevas ideas" proporcionadas por el "enfoque crítico" de la Antropología, en ese entonces dinamizado por la polémica entre marxistas y populistas*.

Dentro de sus recomendaciones se preconizó la revalorización de las culturas autóctonas, emitiéndose críticas "duras" a la integración indiscriminada de la población indígena seguida por el indigenismo tradicional, el que únicamente respondió a los grupos de poder que ha ido obedeciendo a presiones foráneas y de programas sociales que se han convertido en mecanismos de desmovilización y en estrategias para controlar y reprimir el avance de los niveles de organización y de lucha de los indígenas(6). Dentro de esta tónica, se buscó una mayor apertura de los gobiernos hacia la participación de estos sectores en la esfera de las decisiones gubernamentales. Como es obvio, no se cuestionó la naturaleza de los problemas y situación de la población indígena.

Esto en tanto se trató de precautelar el sistema, y más no los intereses de los indígenas y más sectores populares. Así se buscó aplicar nuevas formas de dominación en base a un nuevo discurso y estilo de política: el neoindigenismo como parte del proyecto burgués.

En efecto, a manera de recomendaciones el VIII Congreso insistió que los gobiernos deberían:

(5) Cf. Acta final VIII Congreso Indigenista Interamericano, México, 1980.

* Apreciaciones acerca de que este congreso fue crítico. Cf. en Anuario Indigenista Vol. XL, México 1980, Chantal Barré, 1983; Informe Oficial del Ecuador, 1980, Ministerio de Bienestar Social.

(6) Cf. Díaz Polanco, 1981.

“Reconocer la capacidad de *gestión* de las organizaciones indígenas y su derecho a *participar* en la gestión pública y sobre todo, en el diseño y ejecución de las acciones que a ellos les afecta. Esto supone *respetar* la *independencia* y asegurar la *autonomía* respecto del aparato del estado, de los grupos de poder y de cualquier otra forma de —tutelaje— que estas organizaciones requieren para gestionar sus genuinos intereses. De manera especial se recomienda contar con las organizaciones indígenas, independientes y autónomas, para las acciones que se acuerden en este Congreso y las que se efectúen en la ejecución del Plan Quinquenal de Acción Indigenista Interamericano”(7).

Todos estos pronunciamientos influyeron en la configuración de la política neoindigenista del gobierno de Roldós-Hurtado. Esto se pudo observar claramente en su ponencia oficial ante el referido congreso donde se contempló pronunciamientos similares a los que difundió este evento y que ya formaron parte de una incipiente política social frente a los sectores indígenas.

En efecto, la ponencia oficial contempló críticas al indigenismo tradicional, sobre todo destacando el defectuoso enfoque dado al problema indígena sin tomar en consideración la “especificidad étnica y cultural” de estos pueblos; así también criticó la institucionalidad ineficiente de los organismos oficiales nacional y extranjeros encargados de la población indígena(8).

La propuesta del gobierno del Ecuador tendiente al “nuevo indigenismo”, contempló el replanteo conceptual y de la práctica del indigenismo, para lo cual propuso que se debe reconocer la “doble vertiente de la condición de esa población”, es decir, su situación como clase social explotada y su “especificidad étnica”. En este sentido, se planteó la cuestión etnia-clase como aspectos a ser tomados en cuenta por el gobierno en el llamado que se hizo a sus instituciones para “reconocer su especificidad étnica y cultural”, solicitándoles ser atentos con algo que de suyo contiene contundentes elementos de contradicción, como es el de conciliar los intereses de las cla-

(7) Acta final VIII Congreso Indigenista Interamericano, 1980 Subrayado en este estudio.

(8) Cf. Ponencia Oficial del Ecuador al VIII Congreso Indigenista Interamericano 1980.

ses dominantes con los de las dominadas. En este sentido, la ponencia advirtió "enfáticamente" que la práctica de este nuevo indigenismo debe "abandonar el paternalismo impositivo y utilitario que no responde a los intereses de los indígenas", buscando garantizar su "participación" y el respaldo a sus reivindicaciones.

Otro aspecto importante que destacó la posición del gobierno fue su empeño por asegurar la "capacidad de gestión", el "derecho a organizarse" y la "autonomía" de esta población, para lo cual debía encargarse de "asegurar el apartamiento definitivo de las agencias que perturban el desarrollo", enfatizando así mismo el carácter nacionalista del gobierno*.

Se propuso como estrategia para alcanzar los objetivos del "nuevo indigenismo", la apertura hacia las organizaciones indígenas, la necesidad de establecer relación a través del diálogo entre las organizaciones y el gobierno, para de esta manera "tomar en cuenta muy seriamente y apoyar las iniciativas de las organizaciones, que plantean indisolublemente reivindicaciones conjuntas como etnias". Cabe insistir que este estrechamiento de nexos se centró en la atención a organizaciones de corte etnicista, con las que se buscó generar interlocución(9).

Esta propuesta y estrategia del gobierno se articuló a la creciente influencia de sectores medios de tecnócratas profesionales ubicados en la esfera gubernamental; los eventos, caminos y "alternativas" empezaron a proliferar. Uno de los más significativos lo constituyó la reunión del Puyo, punto importante de la "negociación" entre el Estado y las Organizaciones**.

* Según Borojov el nacionalismo y las luchas nacionales obedecen fundamentalmente a los intereses y posiciones de la clase que lo sustenta; en este caso concreto, el nacionalismo forma parte del proyecto de integración de la burguesía por lo tanto este nacionalismo posee un contenido burgués. Cf. Borojov, B. *Nacionalismo y Lucha de Clases*, Cuadernos del Pasado y Presente, México, 1979.

(9) Ibid.

** La "Primera Reunión Técnica sobre problemas de las poblaciones indígenas de la Región Amazónica" se efectuó en 1981, tuvo el auspicio del Gobierno del Ecuador con la colaboración del I.I.I.; contó con asistencia de delegados oficiales de los gobiernos así como representantes de organizaciones indígenas. Se llevó a cabo en Puyo-Ecuador. Aquí se delineó una serie de estrategias y políticas de tratamiento estatal al problema indígena de las poblaciones asentadas en la región amazónica. Además este tipo de políticas dió paso a un tratamiento general de la población indígena.

En este evento se definió el carácter del discurso y práctica neoindigenista del gobierno hacia los indígenas. Por considerar importante, se recoge aquí aspectos acerca de la relación entre las organizaciones indígenas y el Estado que propuso el gobierno en el seno de la referida reunión.

Es interesante destacar que, por primera vez, se explicitó desde las esferas oficiales una especie de código de relaciones Estado-Organizaciones que reconoció en los indígenas la capacidad de gestión de sus organizaciones y dirigentes. Al respecto cabe interrogarse si éste obedeció a la estrategia de cooptación o a una apertura coyuntural que evidencia un avance en la lucha popular en sus intentos de asegurarse cuotas de participación favorables a sus intereses fundamentales en su proceso de lucha. En este sentido, cabe continuar examinando los acontecimientos.

Para la concepción del Gobierno, la relación entre Estado-Organizaciones indígenas fue considerada uno de los "problemas más importantes". Siendo así, aseveró que "el Estado busca la relación directa con las poblaciones indígenas y en especial con sus organizaciones (lo que) implica. . . un sin número de exigencias para el propio Estado"(10). Para alcanzar estos objetivos, entre otros*, el gobierno se planteó como tarea prominente la realización de una acción "promocional" la que estuvo dispuesta según la política social del régimen no sólo para la población indígena, sino para todo el conjunto de sectores populares del Ecuador(11).

El énfasis en la "promoción" y "movilización" es sintomático en la medida de que sugiere una opción organizacional de la población indígena que entró a cuestionar cada vez más las líneas organizativas de corte clasista.

(10) Cf. Ponencia Oficial del Ecuador, a la Primera Reunión Técnica 1981, Ministerio de Bienestar Social.

* Se propuso "desarrollar la más seria preocupación por los problemas de las poblaciones indígenas en todas las instituciones estatales que de alguna manera tienen relación o contacto con las mismas. Implica además el desarrollo del personal técnico, en varias disciplinas, implican declaraciones gubernamentales, que deberán en muchos casos superar celos de competencia institucional o de perspectivas sectoriales, pero sobre todo, exige el desarrollar contacto con las propias poblaciones aborígenas. . ." Ponencia Oficial del Ecuador a la Primera Reunión Técnica, 1981.

(11) Cf. PND. 80-84 Vol. II.

Dentro de esta aparente apertura, se señaló las líneas "ideales" para una gestión gubernamental: la política de participación popular hacia las organizaciones indígenas señaló que tanto el gobierno como las organizaciones indígenas "deberán no sólo negociar" sino también asumir la participación en problemas globales; además indica que el gobierno ha "buscado discutir con las organizaciones indígenas" no sólo los problemas puntuales que se van presentando sino "las concepciones generales de las relaciones Estado-Organización"(12). La tarea, en consecuencia, redundó en buscar una importante veta de colaboración, sin que se considere ni se cuestione los aspectos medulares de un conflicto social real. La solución empezó a insinuarse como política hasta tornarse en jurídica y administrativa, dentro de una perspectiva de perfeccionar y "racionalizar" el sistema vigente, sin afectar las condiciones básicas de su reproducción, como sistema fundado en y para relaciones de explotación.

En este sentido, el gobierno planteó las siguientes medidas para la política frente a las organizaciones indígenas:

- El reconocimiento de las organizaciones indígenas en calidad de "interlocutores privilegiados" respecto a los problemas de esta población.
- "Apoyar" a las organizaciones en su desarrollo, en tanto las considera como "legítimas representantes de los pueblos indígenas".
- "Institucionalizar" las relaciones entre Estado-Organizaciones Indígenas*.
- Mantener "absoluto respeto por la cultura", respeto que concibe como: la "defensa de la pluriculturalidad del país" y el surgimiento de "formas de desarrollo histórico propias"; ésto, como parte del "proyecto del pueblo ecuatoriano de construir una sociedad más culta y digna".

(12) Doc. Ministerio de Bienestar Social "Pautas para el tratamiento estatal de la población Indígena", Quito, 1981.

* Advierte que para evitar problemas de "cooptación" o "presión" hacia las organizaciones indígenas por parte de instituciones o funcionarios del Estado, es de "vital importancia la institucionalización" de las relaciones Estado-Organización. Esta institucionalización se plantea en tanto el gobierno la considera una manera de eliminar el carácter de concesión que se le atribuye a las acciones del Estado. Ibid.

- La “defensa del derecho” y la capacidad de las poblaciones indígenas “a organizarse independientemente y a tomar decisiones por su propia cuenta”.

La referida política de “respeto” debía concretarse en función de tres líneas de acción:

1. Impulsar y fortalecer las formas de organización de la población indígena.
2. Fortalecer la participación en la toma de decisiones de los grupos indígenas.
3. Promover y difundir los valores culturales de los grupos indígenas de la región amazónica. . .”(13).

Cabe señalar que con relación a una política sobre tierra y recursos naturales se hizo mención, pero sin embargo el énfasis de la ponencia del gobierno ecuatoriano se centró en los aspectos acerca de la relación Estado-Organizaciones Indígenas y el rescate de los valores culturales de esta población. Con ello, se marcó una tendencia que prevaleció en adelante; es decir, un interés por consolidar formas organizativas favorables al régimen, generar “interlocutores” y, a partir de ello, buscar soluciones “originales” a los problemas de sus representados, en aras de la “unidad nacional”. Las soluciones estructurales vendrían posteriormente, como fruto de esta responsabilidad en las tareas.

La respuesta de las organizaciones fue muy heterogénea, donde se percibió posiciones tanto de aceptación como de apertura crítica a la propuesta o de virtual rechazo a sus fundamentos y mecanismos de acción. La cautela y escepticismo resultante no fue otra cosa que una preservación de su autonomía dentro de una coyuntura de negociación abierta por elementos progresistas en el ámbito oficial.

Aunque, como ya se mencionó, la política neoindigenista que adoptó y aplicó el gobierno para el tratamiento de la población indígena del país obedeció al proyecto burgués capitalista, no se puede dejar de considerar que la configuración del discurso y políticas del gobierno contó con apoyo de sectores de intelectuales vinculados al Estado y con organizaciones indígenas, quienes participaron

(13) Ibid.

e influyeron en el diseño, orientación y formulación de las políticas, actualizando y enriqueciendo sobre todo el discurso del Estado*.

Dentro de la línea de análisis del comportamiento general del sector de "intelectuales de Estado" Moreano hace notar la tendencia que se sugirió de la siguiente manera:

"Nos referimo al predominio, o por lo menos a la gran importancia que tienen en la escena intelectual los trabajos de los economistas, sociólogos, antropólogos. No cuestionamos, por su puesto, el carácter de esas investigaciones. Pero, queremos llamar la atención sobre la ideología tecnocrática y las demandas operacionales del Estado. La coyuntura teórica. . . está de hecho, constituida por la lógica del discurso estatal. Los antiguos intelectuales del régimen oligárquico, poetas y juristas han sido sustituidos por este nuevo tipo de intelectuales de Estado"(14).

Al respecto, fue notoria la presencia y participación de sectores intelectuales de la pequeña burguesía con especialistas de diversas ramas (antropólogos, sociólogos, economistas). Cabe señalar que el sector de antropólogos y lingüistas tuvo papel notorio en la campaña anti-ILV y otras ejecutorias, para lo que llegó a formar un "Frente de Solidaridad con los Pueblos Indígenas", de importante peso en la discusión del problema indígena en el país.

Esta participación, pese a las intenciones, cayó en la tendencia etnicista oficial neoindigenista, que se arrogó una condición "creativa" y "revolucionaria", con matriz contestataria, pero que permitió

* "Este conglomerado burocrático en la cúspide del aparato estatal es la piedra angular de las formas institucionales de los regímenes políticos contemporáneos del tercer mundo —esencia de las estructuras de dominación en sociedades estructuralmente heterogéneas y dependientes. . . La seudodemocracia. . . conglomerado burocrático (que) se esconde detrás de una fachada democrática (es) lo suficientemente elaborada para servir de paragolpes político o como cortina de humo legitimadora" Evers, T. 1981: pág. 136.

(14) Moreano, A. "El escritor, la sociedad y el poder" en *La Literatura Ecuatoriana en los Ultimos 30 años*, El Conejo, Quito, 1983 (b) pág. 129.

un "flexible proceso de cooptación" que en última instancia llevó a la desorientación del pensamiento social, ya que tras de esa fachada revolucionaria se escondían posiciones de clase que definitivamente fueron manipuladas por la burguesía.

En efecto, el nuevo estilo de política que planteó el gobierno recurrió a una serie de elementos conceptuales provenientes de la tendencia etnicista que fueron configurando el discurso justificativo de su práctica. Cabe observar que dichos elementos conceptuales, teóricos programas técnicos etc. guardaron mediana coherencia teórica* y, en el caso de programas para indígenas, demostraron una tendencia marcada a la crítica de la política e ideología tradicional. En este sentido, se abrió un momento en que actuó una "nueva generación de científicos sociales" impugnadores de la concepción tradicional del indigenismo que, sin embargo, pese a ser críticos, no pudieron superar su limitación de clase.

Estos sectores de intelectuales estuvieron bajo la influencia de la corriente etnicista que respaldó las reivindicaciones de corte étnico cultural (la autodeterminación, autonomía, la propia conducción de los destinos de los pueblos indígenas, etc.) y, en síntesis, defendieron y se identificaron con un discurso y práctica neoindigenista en un régimen demócrata-cristiano que, estratégicamente, "se abrió" a las organizaciones indígenas en la gestión estatal.

La siguiente cita recoge algunos aspectos que permiten reflexionar sobre la participación de los científicos sociales con tendencia autonomista (eticista) en la configuración de las políticas estatales:

. . . Pero toda la vitalidad manifestada en la denuncia se resuelve en alternativas irreales, utópicas, cuando no se impugnan los principios del orden social vigente, no se busca posibilidades de cambio viables. Esta tendencia se puede reconocer por la posición mantenida frente al papel del Estado. . . Desde esta perspectiva se apoya al estado. . . y se le otorga el papel de gran demiurgo revolucionario frente al colonialismo y al imperialismo. . . Esta es la premisa implícita en la acción del ala izquierda del aparato burocrático, así como de todos aquellos que se le

* Cf. PND 80-84, proyectos DRI, FODERUMA, ONAI-MBS.

incorporan con la supuesta esperanza de actuar desde el interior del sistema. . .”(15).

La formación de estos intelectuales tiene su trayectoria que cabe destacar: ya desde las Declaraciones de Barbados (1971, 1977), de manera directa o indirecta las posiciones etnicistas etnopopulistas influyeron en las políticas del gobierno constitucional a través de los intelectuales “progresistas” enquistados o cooptados por el régimen. En estas declaraciones se propuso el tipo de reivindicaciones etnicistas, con especial énfasis en el derecho de las poblaciones indígenas a la “autonomía” y la búsqueda de propias soluciones a los problemas de estas poblaciones. La cita siguiente evidencia este tipo de pensamiento:

“(Apoyar) al derecho que tienen las poblaciones indígenas de experimentar sus propios esquemas de *autogobierno* desarrollo y defensa, sin que estas experiencias tengan que adoptarse o someterse a los esquemas económico y socio-políticos que predominan en un determinado momento. La transformación de la sociedad nacional es imposible si estas poblaciones no se sienten que tienen en sus manos la creación de su propio destino. . .”(16).

Bajo esta perspectiva es que esta declaración planteó una serie de “deberes” estatales frente a las poblaciones indígenas. En ésta se llegó inclusive a determinar, a nivel burocrático, la autoridad que debe encargarse de la relación con los grupos étnicos. Esto se insistió en la “Declaración de San José” de Costa Rica sobre “Etnocidio y Etnodesarrollo”*, donde se pidió hacer un llamado a los gobiernos para que se “sensibilicen” sobre la “pérdida de identidad cultu-

(15) Medina, A. 1979: pág. 55.

(16) Declaración de Barbados II, 1977.

* Esta reunión fue convocada por la UNESCO en 1981, donde participaron científicos sociales, delegados de organizaciones indígenas y de organismos intergubernamentales. La Declaración resume las discusiones allí realizada. Cf. Bonfil, G. y otros, *América Latina: Etnocidio y Etnodesarrollo*, FLACSO, Costa Rica, 1982.

ral” que están sufriendo las poblaciones indígenas de los países del continente, situación que fue conceptuada como “Etnocidio”*.

Allí se pronunciaron los intelectuales por el “respeto a la identidad de las culturas indígenas”, en contra de la violación de los derechos humanos de esta población, entre otros aspectos. Para ello se examinó:

“...la necesidad de contrarrestar el etnocidio y poner en marcha un proceso de auténtico etnodesarrollo, es decir el establecimiento y la aplicación de políticas tendientes a garantizar a los grupos indígenas el libre ejercicio de su propia cultura. . .” (17).

Concomitantemente, se planteó el derecho de los grupos étnicos al “etnodesarrollo”, como una capacidad *autónoma* de decisión de una “sociedad diferenciada culturalmente”, para guiar su propio desarrollo y el ejercicio de la *autodeterminación* en base a formas autónomas de organización social y cultural. En igual línea se reconoció el proceso de creciente autonomía y autogestión de los pueblos indígenas, aspectos que había que impulsar y apoyar. Por otro lado, se propuso la necesidad de la *participación* de los representantes de los pueblos, nacionalidades y etnias indias se instó a los gobiernos para que les den participación(18). Como ejemplo, se mencionó que con relación a la política de educación bilingüe y bicultural, las organizaciones indígenas sean las que controlen las políticas educativas “con el apoyo del estado”**.

Compartiendo con Díaz Polanco, cabe afirmar que este tipo de

* “Etnocidio significa que a un grupo étnico, colectivo o individualmente, se le niega su derecho de disfrutar, desarrollar y transmitir su propia cultura y su propia lengua”. Ibid: 23.

(17) Bonfil, G. y otros, 1982: pág.

(18) Ibid.

** En el caso ecuatoriano, este aspecto fue muy apelado por las organizaciones indígenas participantes en el Programa de Alfabetización del gobierno. Trataron de controlar el programa de educación bilingüe, cosa que no lo consiguieron. Al respecto Cf. Reuniones indígenas convocadas para el análisis del programa; ciertos aspectos también se analizarán más adelante.

declaraciones neoindigenistas (etnopopulistas) no contemplan y "olvidan" que el Estado capitalista tiene como función básica garantizar la creación de las condiciones para la reproducción del sistema capitalista en función de los intereses de la clase dominante. Por ello, caen en una "estadolatría", en una utopía(19).

Como se puede observar en todos los pronunciamientos que se recoge aquí se presentan similares discursos en las reivindicaciones de tipo etnicista que comparte la política neoindigenista: esto es, la búsqueda de una solución a través del Estado capitalista burgués inserto en una sociedad clasista, aspecto que no es ajeno al Ecuador.

En efecto, los planteamientos influenciados por la tendencia etnicista y la propuesta práctica neoindigenista fueron impulsados y acogidos por el gobierno constitucional. Esto, en tanto para el estilo de política neoindigenista (para la integración renovada de la población indígena) constituyó imponer una nueva forma de dominación y la creación de condiciones que empujen el proyecto burgués de desarrollo monopólico capitalista dependiente, preservando así el sistema imperante.

Asimismo, estos pronunciamientos fueron precisamente los que influyeron en sectores de una pequeña burguesía obligada estructuralmente a "participar" en los procesos sociales como factores técnicos del "cambio" social. Por lo general fueron neoindigenistas, que demostraron una actitud de pleno apoyo a sectores indígenas con reivindicaciones etnicistas, cumpliendo un papel de presión frente al Estado para que acoja dichas reivindicaciones.

A continuación se examina aspectos de la política neoindigenista del gobierno constitucional, expresados a través de determinadas prácticas concretas de acción estatal, a efectos de ahondar el análisis en el sentido ya anotado.

(19) Cf. Díaz Polanco, 1978: págs. 23-24.

BIBLIOGRAFIA

- BATE, Luis. *Cultura, Clases y Cuestión Etnico Nacional*, Juan Pablos Editor, México, 1984.
- BARRE, Chantal Marie. *Ideologías Indigenistas y Movimientos Indios*, Siglo XXI, México, 1983
- BOROJOV, Ber. *Nacionalismo y Lucha de Clases*, Cuadernos del Pasado y Presente, México, 1979.
- BONFIL, Guillermo y otros. *América Latina: Etnocidio y Etnodesarrollo*, FLACSO, Costa Rica, 1982.
- CUEVA, Agustín. *El Desarrollo del Capitalismo en América Latina*, Siglo XXI, México, 1980.
- CHIRIBOGA, Manuel. "Crisis de Acumulación, Democracia y Explosión Social" *Ecuador Debate* No. 1, CAAP, Quito, 1982.
- CHIRIBOGA, Manuel y TORRES, Víctor H. "Programa de Estabilización y Protesta Popular" en *Ecuador Debate* No. 2, CAAP, Quito, 1983.
- DIAZ POLANCO, Héctor. "Indigenismo, Populismo y Marxismo", *Nueva Antropología* No. 9, México, 1978.
- EVERS, Tilman. *El Estado en la Periferia Capitalista*, Siglo XXI, México, 1980.
- GUERRERO, A. y QUINTERO, R. "La transición colonial y el rol del Estado en la Real Audiencia de Quito" *Rev. Ciencias Sociales*, Vol. 1, Universidad Central del Ecuador, Escuela de Sociología, 1977.
- MOREANO, Alejandro. "El Escritor, la sociedad y el poder" en *La Literatura Ecuatoriana en los últimos 30 años*, El Conejo, Quito, 1983.
- "La Tautología del poder y el lenguaje del pueblo" en *Ecuador: Presente y Futuro*, El Conejo, 1983.
- MEDINA, Andrés. "Indigenismo, lucha de clases y partidos políticos", *Antropología y Marxismo*, Año 1, No. 1. México, 1979.
- SOLORZANO, Luis. "El Nacionalismo Indígena: Una ideología burguesa" en *Antropología*, Cuaderno de Investigación, PUCE, Quito, 1984.

LAS NACIONALIDADES INDIGENAS, EL ESTADO Y LAS MISIONES EN EL ECUADOR

Juan Bottasso

LA COLONIA

Para tratar este tema, obviamente, habría que partir del momento en que el Ecuador comenzó a existir como estado, es decir, desde la independencia. Pero no resulta superflua una palabra sobre la situación de la época anterior, en cuanto puede ayudar a comprender lo que ha sucedido en el último siglo y medio.

Durante la Colonia era muy común llamar "naciones" a los grupos indígenas, pero simplemente en cuanto entidades humanas homogéneas, que tenían en común un territorio, una tradición y un idioma. El término en ningún momento sugería la más remota posibilidad de autodeterminación.

En la mentalidad colonial lo político y lo religioso formaban una unidad indisoluble, así que las misiones fueron vistas como un instrumento para extender el sometimiento a "ambas majestades", la de Dios y la del Rey. El p. Bernardino Izaguirre, en su monumental "Historia de las Misiones Franciscanas del Oriente Peruano" expresa de manera suficientemente clara este concepto: "La madre España de los siglos XVI, XVII, y XVIII dio a sus hijos de América una civilización estrechamente vinculada con la Religión Católica; de suerte que la herencia propiamente monumental que América recibió de España, forma un solo cuerpo y una sola alma con la religión, tal como se entendía y practicaba en aquellos siglos de fe

esplendorosa en España. Esta unidad y compenetración existe en la legislación de Indias y en las instituciones públicas provenientes de aquella legislación; existe en el mecanismo orgánico de las universidades, en el trabajo profesional de los misioneros, que son agentes de la Religión y del Estado, predicadores, teólogos y geógrafos”(1).

Los misioneros se sentían, en primer término, portadores de “civilización”, porque esta era considerada la condición previa e indispensable para hacer del indio un verdadero hombre y de éste un cristiano. No se concebía que en el imperio americano pudiera subsistir alguien —peor un grupo— que no fuera bautizado y súbdito de su Majestad Católica. En esta perspectiva, obviamente, nadie proyectaba fortalecer las “nacionalidades” en contraposición al poder de la Corona. Tampoco lo hicieron los Jesuitas de las Reducciones, cuyos esfuerzos apuntaban a formar algo así como una “república cristiana” que defendiera a los indios y se apoyara en cierto tipo de valores, de organización y de disciplina, pero no en la exaltación de lo autóctono y menos de lo autónomo.

LA REPUBLICA

Cuando, sobre los escombros del imperio ibérico, se establecieron las repúblicas americanas, para los indígenas las perspectivas cambiaron, pero sin mejorar. Los conceptos de igualdad, libertad y fraternidad, heredados de la Revolución Francesa, fueron extendidos hasta ellos sólo para aplicarles, de manera uniforme, una ley que no los favorecía, porque no tenía en cuenta su manera de ser y su historia. Para hacer un ejemplo, pensemos en el problema de la tenencia de la tierra: tratarlo con el criterio de la legislación y la mentalidad occidental equivale a despojar al indígena.

Otro ejemplo: el fortalecimiento del concepto de estado. Esto los obligó a aceptar una serie de esquemas bastante rígidos, que se orientaban exactamente en el sentido opuesto a la exaltación de las nacionalidades. Se comenzó a hablar de “patria” y promover, a través de la escuela y de otros mecanismos, un fuerte sentido de perte-

(1) Izaguirre, B., La Misión Franciscana de Zamora, Ed. Mundo Shuar 1978. p. 55.

nencia a la misma; a hablar de fronteras sagradas, que para los indios resultaban tanto más absurdas, en cuanto casi todas partían por el medio alguna etnia; a hablar de cultura y de lengua "nacional", que automáticamente volvía marginales y apenas toleradas las que eran propias de un grupo...

Por un largo período para los indios no se habló ni siquiera de integración, como se hace ahora, cuando los estados tienden a volverlos productores y consumidores dentro del sistema económico vigente. Ni conservadores ni liberales avizoraron otra cosa para los indios serranos, que no fuera su inserción sumisa en el sistema de la hacienda, como mano de obra casi gratuita. De los indios amazónicos se habló muy poco en las primeras tres cuartas partes del siglo XIX. Se comenzó a tomarlos en cuenta cuando el auge cauchero atrajo de todas partes una muchedumbre de aventureros y de comerciantes que remontaban todos los ríos desde el Amazonas y se comenzó a temer seriamente por la integridad del territorio. Para una región carente de vías de penetración y de las más indispensables estructuras para poder vivir, el estado no encontró otra solución que la que había utilizado la Colonia: instalar unas organizaciones religiosas, que inspiraran en sus miembros una mística suficiente como para vivir en áreas tan inhóspitas.

REINSTALACION DE LAS MISIONES

El 6 de Octubre de 1888, por mandato de las Cámaras, el Presidente José Antonio Flores pedía formalmente al Papa León XIII la erección de Cuatro Vicaristas Apostólicos en el Oriente Ecuatoriano. Entre otras cosas el mandatario decía al Papa: "Uno de los cuidados principales que siempre ha preocupado al Gobierno del Ecuador ha sido el de atender a la evangelización y cultura de las numerosas tribus salvajes que habitan los apartados y extensos bosques del territorio amazónico, parte, por desgracia, todavía inculta de la república. . . El cargo de Vicarios Apostólicos de aquellas regiones recaiga siempre en misioneros investidos del carácter episcopal, que indudablemente, por la plenitud de las gracias sacerdotales de que goza, comunica al apostolado poder y ascendiente irresistible"(2):

(2) Ibidem, p. 61-62.

El Papa contestaba: "Nada más digno de varones cristianos y de sabios gobernantes de la sociedad, nada igualmente más útil para todas las repúblicas, que el constante empeño en procurar que esa multitud ingente de hombres que viven próximos a vuestras ciudades y pueblos, disipadas las tinieblas de la ignorancia y depuesta la bárbara aspereza de costumbres, sean ilustrados con la luz de la doctrina evangélica, al mismo tiempo que atraídos a la humana civilización y cultura(3).

Alguien podría estar tentado de citar estas palabras para comprobar que las misiones han tenido siempre un plan conscientemente etnicida, utilizadas en esto por los distintos gobiernos. Este "alguien" no haría un gran descubrimiento porque textos como éste los puede encontrar por miles, a todos los niveles y hasta en épocas muy cercanas a la nuestra. Una mentalidad de este tipo no fue seguramente monopolio de los católicos, ni de los misioneros. En aquella época y por muchas décadas más, todos, absolutamente todos: liberales, conservadores, clérigos y anticlericales. . . pensaban que la civilización era una sola, la occidental, y que un hombre podía considerarse tanto más hombre cuanto más se acercara al modelo occidental. Más tarde los marxistas no demostraron seguramente mayor apertura en este campo.

Los gobiernos liberales podían tolerar solamente a unos misioneros que fueran "progresistas", es decir que lucharan para desarraigar costumbres y lenguas bárbaras. Se me permita una autocitación: "Tuvieron que pasar muchos años, tuvo que progresar mucho la antropología, junto con varias otras ciencias humanas, tuvieron que levantarse los pueblos del Tercer Mundo, para hacer tomar en cuenta que el entusiasmo por cierta "ciencia" era muy simplista y la visión unívoca de la 'civilización' era, cuando menos, discutible"(4).

Para los creyentes los indígenas, especialmente amazónicos, vivían en un estado deplorable, por carecer de religión. Valgan un par de textos escogidos entre muchos, para probar esta afirmación. "Los Jíbaros viven en aquella completa libertad natural, tan funesta al cuerpo como al alma, pues de ella viene la poligamia, sin que la vi-

(3) Ibidem.

(4) Bottasso J., Los Shuar y las Misiones, Ed. Mundo Shuar 1982, p. 101.

gilancia y afanes de los párrocos puedan bastar a contenerla, resultando de aquí la repugnancia a abrazar la Religión cristiana, y por consiguiente el estado de esclavitud y abyección de las mujeres, víctimas del ocio, inconstancia y livianidad de los varones; pudiéndose afirmar que estas tres pasiones forman el carácter distintivo de estos infieles”(5). “Era reservado al salvaje, dice un autor inglés, mostrar al mundo hasta qué punto de abyección Satanás pudo reducir las hijas de aquella Eva que él indujo a la culpa con la desobediencia; era reservado al jíbaro, sobre todo, hacer pesar sobre estas desdichadas criaturas todos los males de un paganismo envejecido en la corrupción”(6).

Para la mentalidad liberal y progresista los indígenas eran grupos humanos que se habían estancado en su evolución. Para todos los hombres bien intencionados (y estos no son siempre la mayoría) el mejor acto de interés y amor por ellos era hacer lo posible para sacarlos de su condición. Nunca faltaron los que proponían medidas drásticas. García Moreno fue el último en sugerir oficialmente una solución armada al problema de los indígenas más hostiles y beligerantes. “No está lejos el día en que tengamos que perseguirla (la raza jíbara) en masa a mano armada, para ahuyentarla de nuestro suelo y diseminarla en nuestras costas, dejando libres a la colonización aquellas fértiles comarcas. Para estas y otras partes despobladas de nuestro territorio, obtendremos en breve una inmigración de alemanes católicos, si dais al gobierno la autorización y los fondos necesarios”(7).

Esta mentalidad pervivió hasta muy entrado nuestro siglo. Basta pensar en ciertas reacciones frente al rechazo de los Huaorani a la penetración de los petroleros y a raíz de la muerte de los cinco misioneros de I.L.V. Sin tomar sin embargo estas posiciones como mayoritarias, me parece aún muy generalizado el convencimiento que a los indios “salvajes”, con las buenas o con las malas, hay que reducirlos al buen camino.

En las primeras décadas de nuestro siglo, cuando resultaba su-

- (5) Informe del Em. Sr. Fr. Manuel Plaza, obispo de Cuenca, sobre el viaje de exploración a Gualaquiza, del 25 de Nov. de 1852, en Landivar M.A., Gualaquiza, Bomboiza y Zamora a comienzos del siglo XIX, p. 47.
- (6) Gusmano, C., en BOLETIN SALESIANO (1904), p. 255.
- (7) García Moreno, G., Escritos y Discursos, p. 280.

mamente difícil para el personal misionero foráneo entrar al país, las misiones católicas tuvieron que hacer auténticas acrobacias para convencer a los gobernantes que su presencia, lejos de ser peligrosa, resultaba muy rentable desde el punto de vista patriótico, en cuanto resguardaba las fronteras y anexaba enteras regiones orientales al progreso.

El salesiano P. Albino Del Curto, por ejemplo, gastó una vida entera para abrir un camino que uniera Cuenca con el Sur Amazónico y facilitara la penetración de colonos mestizos. El, como muchos otros misioneros, esperaba que el contacto "civilizara" al jíbaro y lo insertara así en el conjunto de la nacionalidad. Es lo que expresaba el diario EL UNIVERSO en su editorial del 18 de septiembre de 1944: "Habría que procurar una difusión mayor de las misiones religiosas junto a una organización de colonos bien intencionados, que cooperen con ellas en la obra de redimir al indio de su estado bárbaro y formar con él la avanzada ecuatoriana que cuide las fronteras y denuncie la firmeza de nuestros derechos"(8). El obispo de Cuenca ya por los años veinte había dedicado un par de cartas pastorales a exaltar y recomendar la iniciativa.

Velasco Ibarra, con gran realismo político, durante su primera presidencia hizo suya la iniciativa de utilizar a las misiones católicas como instrumento para el progreso del Oriente y la defensa de las fronteras. El es el primer presidente que en el siglo XX estipula un contrato con una misión religiosa, encargándole explícitamente la tarea de civilizar al indio amazónico. He aquí algunas cláusulas del contrato firmado con los Salesianos en 1935: "La Misión Salesiana se compromete a cumplir con las siguientes condiciones: a) Procurará en lo posible agrupar a los indígenas de las diferentes secciones establecidas en las cláusulas anteriores. . . b) tan pronto como le sea posible, establecerá en cada una de las poblaciones de que habla la letra a) de este artículo una escuela de indígenas en la que despertará el interés por la cultura en el indio, dándole nociones elementales en castellano, geografía, historia, etc., etc. De manera especial se inculcará en el indígena el amor patrio. c) fomentará la agricultura. . ."(9).

(8) Título del editorial: El Oriente Ecuatoriano y la Misión Salesiana.

(9) Archivo Histórico Misiones Salesianas / X, 7; pp. 19-20.

¿MISIONEROS DOMESTICADORES?

Este convenio fue renovado en 1944 y, de alguna manera, sirvió de modelo para los que se establecieron con otras misiones católicas. Entonces ¿la iglesia ha sido siempre y sólo un instrumento de dominación de la población indígena?. Es evidente que cierta utilización en este sentido la hubo, pero no se podría reducir al papel de tontos útiles la presencia de tantos misioneros en las selvas orientales. Ellos, en primer lugar, emprendieron este papel "civilizador" porque así se lo sugería su conciencia en ese preciso momento histórico. Además no fueron simples domesticadores. Las iniciativas en el campo sanitario y educativo (aún con enfoques hoy discutidos), la lucha contra los abusos de mercaderes y hacendados (Napo) ha ayudado a muchos grupos a sobrevivir y a afrontar, en su momento, el problema de la organización y de la autodefensa.

En las últimas décadas el panorama ha cambiado. Muchas misiones católicas (no todas!) han tomado su distancia de los centros de poder que las quieren doblegar a sus intereses y han asumido una posición no sólo crítica, sino de autocrítica. No es éste el caso de todas las iglesias evangélicas, especialmente las llamadas sectas: tanto es así que muchos gobiernos latinoamericanos, por evidente presión o insinuación del Norte, las utilizan nuevamente para la vieja tarea. Pero en muchísimas partes las nacionalidades indígenas han encontrado en las misiones un aliado confiable. Casi no existe organización indígena en la Sierra, la Costa o la Región Amazónica, que, de alguna manera, no haya tenido una estrecha vinculación con un ambiente eclesial, por lo menos en sus comienzos. Para limitarnos al Ecuador, basta pensar en la Federación Shuar, en ECUARUNARI o en la figura paradigmática del obispo Leonidas Proaño. Igualmente del seno de la iglesia han partido algunas de las iniciativas más logradas en el campo de la educación bicultural y del rescate de valores tradicionales, a través de centros de documentación y de publicaciones (Escuelas Radiofónicas de Riobamba, Abya-yala, C.I.C.A.M.E., etc.). Con ocasión de la visita del Papa en enero de 1985, se vio en Latacunga la mayor concentración de indígenas de toda la historia del Ecuador y se encontraron por primera vez en un solo lugar delegaciones muy numerosas de todas las naciones indias.

Este problema del reconocimiento de sus nacionalidades los in-

dígenas lo plantean en un momento en que el asalto a su mundo es más brutal que nunca, a través de mil instrumentos: desde cierto tipo de escolarización a la colonización masiva a la explotación minera y maderera. . . En este momento el Evangelio no puede ser un elemento más de imposición, sino el fermento que exalta la dignidad del hombre y fortalece los lazos que unen a los grupos.

Pero hoy el problema es otro. No sólo ha dejado de ser tabú hablar de "nacionalidades" y de autodeterminación, sino que estas palabras se han puesto de moda y esto es muy peligroso. Para castigar una idea audaz y volverla inócua no hay camino más seguro que reducirla a eslogan y comenzar a usarla indiscriminadamente, como paradigma de progresismo. Hoy quien no habla de autogestión indígena, de bilingüismo, de educación intercultural, de rescate de valores autóctonos, pasa por superado y no hay nada que horrorice tanto a los jóvenes intelectuales como esta eventualidad. Pero ¿qué quiere decir exactamente todo esto? Me refiero especialmente a la autodeterminación. La idea está genéricamente aceptada por medio mundo. Lo que falta es saber hasta dónde puede llegar realísticamente su aplicación. Falta aún mucha reflexión para aclarar los términos del problema. El estado moderno ha aceptado la idea de clase y ha permitido que se elabore todo un andamiaje jurídico para que las clases se organicen, con el fin de reivindicar sus derechos.

Pero la idea de "nacionalidad" es mucho más compleja y cuestiona mucho más a fondo la estructura del estado. Este estado que hoy conocemos es el producto de siglos de evolución. Las repúblicas americanas han heredado este concepto cuando había recorrido ya una larga trayectoria y había recibido los aportes borbónicos y napoleónicos, que lo encausaron hacia una centralización administrativa siempre más marcada.

Que el Ecuador sea un país pluriétnico, pluricultural y pluriidomático no es un manifiesto político, sino simplemente una realidad. Pero traducir esta realidad en hábitos mentales, definiciones jurídicas y programas educativos implica obviamente poner en discusión muchos conceptos que se han escuchado en las clases de cívica o en las celebraciones patrias.

No quiero detenerme en analizar esta problemática, porque saldría del argumento señalado por el título, pero veo la necesidad de plantear seriamente los alcances concretos de algunas afirmaciones

de principio. Toda política —también la indigenista— es la ciencia de lo posible y practicable. Hay que estudiar con mucho realismo cuáles son los pasos por dar en los distintos sectores para realizar una autodeterminación que resulte provechosa para las nacionalidades indígenas.

Quiero terminar con un par de acotaciones. Primera: el pluriculturalismo y la existencia de minorías étnicas no es exclusivo de los países americanos, sino de todos los continentes. Es algo, por ejemplo, muy sentido hoy en Europa. Los indios, en su lucha para lograr un espacio dentro de los países de que han llegado a ser parte, muchas veces sin haberlo pedido, pueden valerse también de la experiencia de otros pueblos del mundo.

Segunda: en esto la iglesia tiene una palabra que pronunciar, además de la proclamación enérgica del respeto por la dignidad de la persona y de los grupos, parte fundamental del mensaje que ella proclama. Y es todo el capítulo de la teología, aún poco desarrollado, que nos dice como Dios ha hablado a todos los pueblos y ha estado presente en su historia, como lo afirmaron los obispos misioneros en Bogotá, en 1985. En las comunidades indígenas, dijeron ellos, “se encuentra, no sólo la semilla del Verbo, sino la presencia de Cristo pobre y crucificado, que. . . quiere salir a la luz, crecer, resucitar también a estas comunidades despreciadas y oprimidas”*. Este puede ser el punto de arranque de posiciones prácticas de sumo interés.

Pero, entonces, los miembros más comprometidos de la Iglesia —los misioneros— no deben ir simplemente a remolque de las opiniones corrientes. Ellos deben ser pioneros en la reflexión libre y en la toma de posiciones valientes, para no reducirse, una vez más a ser cajas de resonancia de los criterios de las clases dominantes, antes que portadores de la “buena noticia”.

En 1492 a los indios americanos no les llegó una “buena nueva”, sino el anuncio del comienzo del exterminio. Para aquellos que, a pesar de todo, han quedado, la iglesia, de cómplice del etnocidio, debe convertirse en solidaria en las luchas de liberación.

* La Evangelización de los Indígenas en víspera del medio milenio del Descubrimiento de América - Opciones episcopales, Bogotá, 16 de sept. de 1985:

análisis y experiencias

**COMUNIDAD, HACIENDA Y ESTADO
UN CONFLICTO DE TIERRAS EN EL PERIODO DE LAS
TRANSFORMACIONES LIBERALES***

Fernando Rosero Garcés**

Al preguntar por las tradiciones de las comunidades altas de San Pablo del Lago, un indígena de Angla respondió que recordaba el relato de su tío sobre la visita a la comunidad de Casco Valenzuela de soldados que saquearon las casas y golpearon a sus moradores con ocasión de un conflicto de tierras con la hacienda de El Topo(1). Esta información recabada en 1975, nos dio una pista muy imprecisa de los enfrentamientos entre las haciendas y las comunidades en la zona pero despertó en nosotros la inquietud por la historia.

En 1982, al consultar una Copia de la sentencia pronunciada en el juicio de apeo y deslinde seguido por José María Lasso contra los indígenas de la parcialidad de Valenzuela(2) se confirmó que se trataba de un conflicto de tierras, acaecido a comienzos de siglo,

* La información que sustenta este artículo fue recabada por María del Carmen Araujo en los años 1982-83, Rocío Vaca y Xavier Dávalos en 1985, Amparo Armas y Francisco Racines en 1986. El trabajo de los dos últimos años fue posible gracias al convenio PUCE-CONUEP para financiar el proyecto "El papel del trabajo femenino en las economías campesino-comunales. Los casos de Casco, Topo y Angla (Imbabura)".

** Investigador principal del IIE-PUCE.

(1) Entrevista con Rafael Perugachi, 14 de agosto de 1975.

(2) AMAG, Carpeta de Casco Valenzuela.

en el que los campesinos buscaron respaldo jurídico en el Repartimiento de tierras realizado, a nombre de la Corona Española, por don Juan José de Astorga y Ovalle en 1751. Al inquirir por las tierras en disputa, los predios de Hornopamba, Sagalapamba, Alisopamba y Patapotrero, la memoria histórica de los comuneros de Casco Valenzuela presentó esos terrenos como una parte del patrimonio comunal momentáneamente arrebatada. Para 1983, los dirigentes de la naciente Unión de Organizaciones Campesinas de San Pablo del Lago (UDOCAM) nos plantearon la necesidad de recuperar el pasado de las comunidades de Angla, Topo y Casco Valenzuela por medio de la investigación histórica. Una parte de los resultados de este estudio fueron expuestos en otro trabajo(3). En el curso de esta investigación encontramos una informante nacida a comienzos de siglo, mama Felisa Perachimba de la Torre, quien, entre otras cosas, nos confió:

“ . . . dizque soldado viniendo, soldado tropa, piquete llamaba; dizque ha hecho corretear nuestra gente; dizque ha muerto uno. ¿Cuál moriría? Mujeres, guaguas corriendo, huagra se han comido. . . Hornopamba ha sido ya ganado, sembrando trigo, habas, cebada sembrando, eras ha habido. Ya vuelta, ya ganando hacienda, ya ha venido a hacer correr soldado. Así ca, ahora después ya comprando vuelta, gastando planta, comprando estamos, unos veinte nomás son . . . de Asociación”(4).

Estas palabras corrían el riesgo de desgastarse con las modificaciones de los mecanismos de la tradicional oral. Sin embargo, dado que el enfrentamiento también se desarrolló en el campo legal, los testimonios escritos permiten realimentar la memoria colectiva e interpretar los contenidos del conflicto.

La información escrita disponible confirma los testimonios orales. Efectivamente, el 20 de julio de 1902, 50 soldados armados,

(3) Vaca, Rocío. "Etnias, comunidades y haciendas en la historia regional". En: Rosero, Fernando. *Informe final del proyecto sobre el papel del trabajo femenino en las economías campesino-comunales. Los casos de Casco, Topo, Angla (Imbabura)*, Quito. PUCE-CONUEP, 1986, pp. 56-180.

(4) Historia de vida de Felisa Perachimba, 1986. En: Rosero, Fernando. *op. cit.* pp. 406-407.

acompañados de Filemón Cadena, mayordomo de la hacienda Cusín y otros sirvientes de las haciendas de El Topo y Angla, se dirigieron hacia la comunidad de Casco Valenzuela, saquearon las casas, y maltrataron a los comuneros, incluyendo las mujeres y los niños. Antes de retornar a las habitaciones de la hacienda Cusín, los soldados se apoderaron de las parvas de trigo cosechadas en los terrenos en disputa con el fin de distribuir las a los parroquianos de San Pablo del Lago, mataron una yunta de bueyes y capturaron a algunos jefes de familia para enviarlos a la cárcel de Otavalo(5).

Sin duda, la intervención del ejército liberal estuvo encuadrada en la respuesta del hacendado frente a la partición de las tierras en litigio, efectuada por los comuneros de Casco Valenzuela ocho días antes en base a la "posesión real y material" reconocida judicialmente por el Alguacil Mayor Carlos M. Almeida el 17 de mayo de 1902.

Pocos días después de la represión armada, don José María Lasso, propietario de la hacienda de El Topo, inició un "juicio de apeo y deslinde" considerando que su hacienda "tiene obscurecidos sus linderos con los terrenos de la comunidad de indígenas de Valenzuela, y además por obra de éstos no sólo han experimentado trastornos sino que día a día van metiéndose dentro de ese lugar"(6). A pesar de la argumentada defensa del planteamiento de los comuneros, realizada por el doctor Daniel Burbano de Lara, los indígenas obtuvieron sentencia desfavorable en primera instancia. Esta fue confirmada por las sentencias de segunda y terceras instancias; dado que los comuneros de Casco Valenzuela continuaban usufructuando las tierras en disputa, los herederos de Lasso propusieron acción reivindicatoria, la misma que fue ejecutada en 1913, cuando el general Leonidas Plaza Gutiérrez, quien había contraído matrimonio con doña Avelina Lasso, se encontraba al mando de la República.

A propósito de la forma legal adoptada por el conflicto, conviene señalar que ella fue iniciada por los indígenas el 11 de febre-

(5) AHIOA, EP/J, 1a. Juicio seguido por el señor José María Lasso contra la comunidad de Valenzuela, Cusín y Tuñaguango por deslinde de terrenos, 1902-1903, f. 240.

(6) Ib. id. f. 1.

ro de 1900, cuando otorgaron poder a Rafael Vaca para que "...en-
table el juicio de apeo y deslinde que tienen proyectado contra el
Señor Don José María Lazo (sic)..."(7).

¿Por qué iniciaron los comuneros la acción legal? ¿cuáles son
los contenidos y las dimensiones del conflicto? ¿Qué significó esta
lucha para los comuneros y qué representaba para el hacendado?
¿Cuáles fueron las determinaciones y el impacto del poder local y
nacional?

A fin de tratar de responder a estas inquietudes caracterizaremos
brevemente los actores sociales, propondremos algunas hipóte-
sis sobre los motivos y ámbitos del conflicto, y analizaremos las me-
diaciones de la forma en que se desarrolló la lucha.

I. HACIENDAS Y COMUNIDADES

En la década de los setenta del siglo XIX los fundos de Zuleta,
Angla y Topo pasaron a constituir un "juego de haciendas" bajo el
control de un solo propietario.

Los destinos de Angla y Cachicaranqui o Zuleta habían estado
vinculados desde la época del capitán Gabriel de Zuleta y permane-
cieron ligados cuando fueron adquiridas por la familia Posse. José
Posse Pardo, mediante testamento, legó estas dos haciendas a su hi-
jo José Valentín, quien después de haberlas arrendado a Juan Paz
y Burbano, las transmitió a sus hijos Agustín y Juana. Esta contrajo
matrimonio con Miguel Gangotena y Tinajero, quien adquirió la
parte correspondiente a su cuñado Agustín mediante un convenio
de mutuo arrendamiento por el período de cuatro años cada uno,
cumplidos los cuales "el que tenga el dinero de contado se quedará
en propiedad con las haciendas, en el precio de treinta y ocho mil
pesos de contado en que se hallan conbenidos (sic)"(8).

Posteriormente, Miguel Gangotena y su hijo Federico adquirie-
ron la hacienda de El Topo. Por lo que conocemos, la historia de
este fundo está ligada al pasado de El Abra desde la época de su

(7) AHBC/I, EP/P, Mayor. Poder que otorgan los indios de las parcialidades
de Valenzuela y Anglango-Cubilche a Rafael Vaca, 1900.

(8) AHBC/I, EP/P, 2a. 1831, 77 v-79.

constitución como haciendas, a mediados del siglo XVIII. Efectivamente, las tierras correspondientes a estas dos unidades fueron consideradas por la Corona española como baldías; mediante subasta pasaron a propiedad del Monasterio de las Conceptas en 1751; pocos años más tarde los dos fundos fueron adquiridos por don Jacinto de Manosalvas quien los legó, mediante testamento de 1765, a sus hijos Sebastián y Ramón. Este último recibió las propiedades bajo las condiciones impuestas por su hermano sacerdote en el sentido de que la propiedad podía ser transmitida únicamente a los descendientes consanguíneos; dado que Ramón Manosalvas no tuvo hijos, su viuda se vio obligada a entregar El Topo y El Abra al Convento de la Santa Recolección de Pomasqui. El remate realizado por la institución religiosa favoreció a Mariano de la Guerra. Posteriormente las dos haciendas pasaron mediante remate a manos de Joaquín Rodríguez Rivadeneyra. El Topo bajo o Topito fue comprado por Liberata Egas de la Guerra y transmitido posteriormente a la familia Rengifo, en tanto que El Topo de la Abra pasó a la Iglesia Católica, institución que la transfirió, mediante remate, a don José Valentín Chiriboga. Este último compró la hacienda El Topito e integró nuevamente los dos fundos; mediante acción testamentaria (1935), las propiedades pasaron a su hija y por su intermedio a don Manuel Freile, quien a su vez legó las dos haciendas a su hijo Juan. Este prefirió conservar el fundo de El Abra y vender El Topo a la familia Gangotena. A la muerte de Federico Gangotena, se produjo la subasta pública de Zuleta, Topo y Angla "para la cómoda división entre sus herederos". El beneficiario de ésta fue don José María Lasso, quien pagó la cantidad de 131.600 sucres(9).

Obviamente, la historia de las comunidades locales de la zona tiene raíces anteriores a aquellas de las haciendas. Cuando los conquistadores españoles llegaron a la región encontraron que Imbacucha, a la que dieron el nombre de lago San Pablo, se encontraba rodeada por dos grupos étnicos importantes: los otavalos que controlaban el sector noroccidental hasta el actual Huaycopungo Chico, por el un lado, y, por el otro, hasta la loma del Atallaro ocupada

(9) RP/O. Acta de remate de las haciendas Zuleta, Angla, Topo, RP/O, 2 de marzo de 1898.

Una descripción más detallada de las transferencias de dominio de las haciendas de la zona se encuentra en el trabajo de Rocío Vaca citado anteriormente.

por la comunidad de los camuendos; y los caranquis que ocupaban la zona sur-oriental desde Caluquí y Gualacata hasta Araque.

Sobre la ocupación de la zona por los caranquis hay varias hipótesis. La más difundida es la que sostiene que los asentamientos caranquis en el pie sur-oriental del Imbabura, en las partes bajas de la loma de Cubilche, de Cusín-urco y de parte de Mojanda, se produjeron luego de la batalla de Yahuarcocha, cuando los sobrevivientes de este pueblo buscaron refugio de las tropas de Huayna Cápac que se establecieron en Caranqui(10).

Sin embargo, a la llegada de los españoles la zona ya disponía de una importante infraestructura para la producción agrícola y la práctica ritual como lo revela la presencia de camellones o ingahua-chos, de terrazas y de tolas(11).

La primera noticia que disponemos de las comunidades de San Pablo data de 1677, cuando sus caciques solicitaron amparo de la Real Audiencia de Quito para conservar sus tierras. Para el reconocimiento y medición de éstas se conformó una comisión, la misma que fue integrada por don Juan Flores de Salazar, Escribano de su Majestad, y don Matías de Arredondo de Cosar. Para realizar sus labores, este último contó con la compañía de "don Patricio Valenzuela Casique, y los demás principales de dicho pueblo. . ."(12).

Pero además de revelar la importancia del cacique de Casco Valenzuela en las comunidades de la antigua jurisdicción de San Pablo, que incluía las comunidades de Pixal, Gualacata y Caluquí, el documento de la comisión nos entrega elementos significativos respecto del territorio controlado por las diferentes comunidades, y particularmente del acceso a las tierras altas: "Así mismo midió con dicha soga y en la misma (sic) forma que las de arriba las tierras de Tuñanguango, Abatá y Cualchiquichín y Angla que está sobre el pueblo de San Pablo y halló setenta caballerías de tierras de sementeras la mayor parte de ellas y en más lindan por un lado con los páramos de

(10) Cieza de León, Pedro. *El Señorío de los Incas*. Lima, IEP, 1967. pp. 228-229.

(11) Gondard, Pierre; López, Freddy. *Inventario arqueológico preliminar de los andes septentrionales del Ecuador*, Quito, MAG, PRONAREG, ORSTOM, BCE, 1983, *passium*.

(12) CSJ, Medición del pueblo de San Pablo, 29 de abril de 1677, copia de 1942, p. 4.

Angla y quebrada que divide los potreros de Gualaví, y por el otro con el cerro de Araque desde los pogios de las preñadillas hasta el Abra y páramos y por la parte de arriba con los dichos páramos de Angla y tierras de don José Suleta (sic) reales y por la parte de abajo con el dicho pueblo y camino real que baja a la villa”(13).

Hacia 1750 los caciques de las comunidades solicitaron al Protector de Naturales que interceda ante el Rey para que se les reconozca las tierras necesarias para su “conservación” y “para que así no haya decaimiento de los Reales tributos”(14).

Esta petición fue encabezada por don Patricio Valenzuela en calidad de “cacique principal y gobernador de este repartimiento”, por don Pedro de Gualacata, don Vicente Pijalquí, don Mateo Velasco “y demás caciques de las doce parcialidades reducidas en este Pueblo de San Pablo. . .”(15).

Como resultado de esta solicitud, la Corona realiza, a través de don Juan José de Astorga y Ovalle, el repartimiento de tierras en el mes de julio de 1751. En este documento se puede leer que:

“A la parcialidad de Valenzuela, su cacique don Pantaleon de Valenzuela, y todos sus indios de esta parcialidad según la consideración de los padroncillos presentados catorce cavallerías (sic) y dos cuabras en dos pedazos. . .”(16).

Esto no es todo, pues luego de tratar de las tierras sembradas el mismo texto reconoce:

“A estas parcialidades de Valenzuela, Cusín, Tuñaguango, se les asigna para sus salidas, pastos comunes de sus ganados el aprovechamiento de paja y leña el páramo de Cubilche con dos ojos de agua muy abundante de yerba y capas para este ministerio, y el agua para el sustento de los indios y de sus ganados,

(13) Ib.id. p. 5. El subrayado es nuestro, FRG.

(14) AHIOA, EP/J, 2a. (150) Asignación del terreno de Cubilche, hecho por el señor Juan José de Astorga y Ovalle a las parcialidades de Valenzuela, Cusín y Tuñaguango, 1751.

(15) Ibidem.

(16) Ibidem.

fuera de catorce cavallerías (sic) que tiene de tierras sembradas. . .”(17).

Como se puede ver, tanto en el amparo de tierras de 1677 como en el repartimiento de 1751 la Corona reconoce el usufructo de las tierras altas por parte de las comunidades de la zona, y particularmente por parte de Casco Valenzuela. Sin duda, esta medida responde al interés del Estado colonial en tanto perceptor de tributos pero está condicionada por las necesidades de la reproducción económica y cultural de las comunidades indígenas. Nótese que al delimitar las tierras comunales además del acceso al pasto, al agua y a la leña se trata de “salidas” hacia los montes, hacia lo alto. Es decir que en estas medidas se recoge, a pesar del proceso de expropiación de los territorios comunales, la práctica andina de controlar varios pisos ecológicos.

A diferencia de las tierras comunales, las haciendas no tienen linderos claros y precisos. Esta práctica arranca con el proceso de conformación de la hacienda tradicional en la zona, a mediados del siglo XVIII, y se proyecta hasta comienzos del siglo XX. Efectivamente, en el acta de remate de El Topo, mediante la cual don José María Lasso adquirió el fundo, se afirma que esta hacienda

“se encuentra demarcada con los linderos siguientes: por el Norte con terrenos de la hacienda del Abra, por el sur con terrenos de comunidades de indios; por el Oriente con terrenos de la hacienda de Angla y pequeño común de indios; y por el Occidente con terrenos de las propiedades de Rafael Torres y Benigno Garrido”(18).

La indeterminación de linderos facilitó la expansión territorial de la hacienda tradicional y creó las condiciones para la generación y desarrollo de conflictos entre ésta y las comunidades. La información disponible sobre la hacienda de El Topo hace pensar que este tipo de diferencias ya existían en la zona antes de que fuera adquirida por Lasso. Efectivamente, en la misma acta de remate señala-

(17) Ibidem.

(18) RP/O Acta de remate de las haciendas de Zuleta, Angla, Topo, Ibidem.

da, se indica que

“... los fundos se venden como cuerpo cierto, sin quedar los vendedores responsables de las cuestiones relativas a los páramos de ellos”(19).

Si bien la tierra es un elemento nodal en las relaciones entre la hacienda y las comunidades, no se trata de un factor exclusivo o excluyente. Las relaciones trabadas en torno a la tierra están estrechamente vinculadas a las formas de producción. En el caso de las haciendas de El Topo y Angla, unidades de producción secularmente dedicadas a la producción agrícola a diferencia de Zuleta que evidencia desde su constitución una vocación predominantemente ganadera, la mano de obra fue empleada bajo los sistemas de arrendamiento de servicios o concertaje y yanapa, dos formas particulares de pago de la renta de la tierra en trabajo.

En la primera el hacendado entregaba productos o dinero y una parcela de tierra al campesino indígena, el mismo que a cambio debía trabajar hasta seis días por semana para el patrón. Para asegurar la reproducción de este sistema la legislación garantizaba al propietario de la tierra el apremio personal y la prision por deudas. Al parecer esta norma de producción se difundió en los andes ecuatorianos en el siglo XIX al ser considerada por los indígenas como un medio idóneo para evadir las contribuciones y las cargas impuestas por la Ley de trabajo subsidiario. Los conciertos vinculados a las haciendas de El Topo y Angla probablemente tuvieron su origen en las comunidades de Casco Valenzuela, Anlango y Vagabundos(20); por lo que se conoce, el reasentamiento de estas familias explicaría la formación de las parcialidades de Ugsha, Cubilche y Topo(21).

La yanapa, la segunda forma de producción detectada en el período que analizamos, se caracterizaba por el pago de los comuneros adscritos a las comunidades “libres” a cambio de las servidumbres

(19) Ibidem.

(20) Vaca, Rocío, op. cit. p. 144.

(21) Ibidem.

le tránsito, agua, leña y pastos. No está por demás indicar que en el período de cosechas el número de jornadas requeridas dependía de las labores pendientes. En el caso que nos ocupa los yanaperos pertenecían precisamente a las comunidades de Casco Valenzuela, Anlango y Vagabundos.

Para interpretar las relaciones entre las haciendas y los concier-tos y yanaperos, varios autores han echado mano de la teoría de la renta del suelo. Si bien esta aproximación permite comprender la generación, circulación y distribución de excedentes, y si bien ella permite dar luces sobre el conflicto campesinado-propietario de la tierra, no da cuenta de la dimensión etno-cultural y su incidencia en la reproducción de las relaciones entre las comunidades indíge-nas y la hacienda. Para responder a esta problemática creemos per-tinente recoger los planteamientos de Andrés Guerrero(22) sobre la necesidad de leer estas relaciones desde la perspectiva de la reci-procidad andina. Esto no implica la negación de las diferencias y opo-siciones de clase, como tampoco supone la negación de la asime-tría reinante en las relaciones entre los concier-tos y yanaperos, por una parte, y el hacendado, por la otra. Más aún, la reciprocidad andina no responde a un mundo supuestamente igualitario; las inves-tigaciones realizadas sobre el incario muestran la existencia de rela-ciones asimétricas no solamente entre etnias y ayllus o comunida-des de linaje, sino también al interior de las comunidades locales, entre los caciques o curacas y los comuneros(23).

Los testimonios orales recabados en la zona sobre la yanapa son sumamente significativos a este respecto:

“Mi taitico, mi hermano, nosotros ca yanapero éramos, lo que pastábamos guaguas borrego, poniba yanapa, un diíta nomás, a cosecha tan mandaba yanapa, 2 días sabían andar, haciendo ida, ese tiempo daba borregos matando, huagras matando, da-ba costillas ya por último ca, un viaje nomás, así daba. . . mi guagua veniba cargando piernitas, de repente, cargado cabezas

(22) Determinaciones del pasado y mentalidades del presente: un conflicto en-tre comuneros (Chimbourco-Ecuador), Quito, FLACSO, Documento de trabajo No. 4, 1982.

(23) Spalding, Karen. *De indio a campesino*, Lima, IEP, 1974.

de huagra, así con cabecita daba. Bueno sabía ser. Así vivíamos. . .”(24).

Es interesante observar que este tipo de relación, en el que las dos partes aportan con bienes culturalmente equivalentes, trasciende de la esfera de lo productivo y se manifiesta a nivel del consumo y en el ámbito de lo ritual:

“Cuando mi esposo era joven, todos los pedidos que les hacíamos nos atendían, con preferencia, nos dió una vaca para hacer la casa, para rama de gallo que pasábamos nos daba 1 o 2 borregos”(25).

La observación etnográfica sobre las fiestas de San Juan, particularmente sobre el “paso de la rama”, aporta elementos en la perspectiva señalada en la medida que el patrón elegía de entre los conciertos y yanaperos al “capitán de gallos” quien recibía un ejemplar y debía entregar, al año siguiente, doce gallos más. La preparación de la fiesta corría a cargo de la parentela del “capitán de gallos”, por medio del sistema de *jocha*. Durante la ceremonia el hacendado entregaba trago, chicha y comida a cambio de los gallos entregados por quienes “pasaban” la fiesta. Dentre los elementos sobresalientes de este ritual cabe señalar la danza, las coplas y las loas a San Juan Bautista.

Esta fiesta continua siendo celebrada en la actualidad. Sin embargo, se puede observar algunas modificaciones pues si bien los indígenas siguen entregando los gallos, el patrón brinda únicamente trago y chicha; pero se puede constatar la aparición de un nuevo elemento: la entrega de dinero por parte del propietario de la tierra.

Esta tradición se mantiene en la hacienda de El Topo entre el patrón y/o el administrador y los ex-huasipungueros. Sin embargo, es interesante señalar que ella ha resurgido entre los ex-yanaperos o comunero bajo una modalidad diferente: los “capitales de gallos” entregan la ofrenda a los dirigentes del cabildo y de la Asociación Agrícola Casco Valenzuela o Cochaloma. En este caso los dirigentes

(24) Historia de vida de Felisa Perachimba, op. cit. p. 405.

(25) Historia de vida de Carmen Tuza, En: Rosero, F. op. cit. p. 401.

continúan brindando trago de caña, chicha de maíz y la comida; a cambio, quienes "pasan la fiesta" entregan los gallos con el objetivo de que los dirigentes puedan cubrir los gastos requeridos para la realización de los trámites y demás actividades de la organización. Esto nos recuerda las relaciones de reciprocidad asimétricas entre los caciques y curacas, por una parte, y los comuneros, por otra, en el incario, pero además plantea la necesidad de profundizar en el estudio de la reciprocidad andina desde la óptica aquí planteada.

II. LOS MOTIVOS DEL CONFLICTO

Una primera aproximación a las diferencias que atravesaron a la hacienda de El Topo y a la comunidad de Casco Valenzuela durante el período comprendido entre 1900 y 1913, revelaría que se trata de un clásico conflicto de tierras entre una hacienda en proceso de expansión territorial a costa de las tierras comunales. Pero, al analizar las características de los cuatro predios en disputa se concluye que es necesario profundizar en las complejidades del conflicto a fin de formular respuestas más satisfactorias.

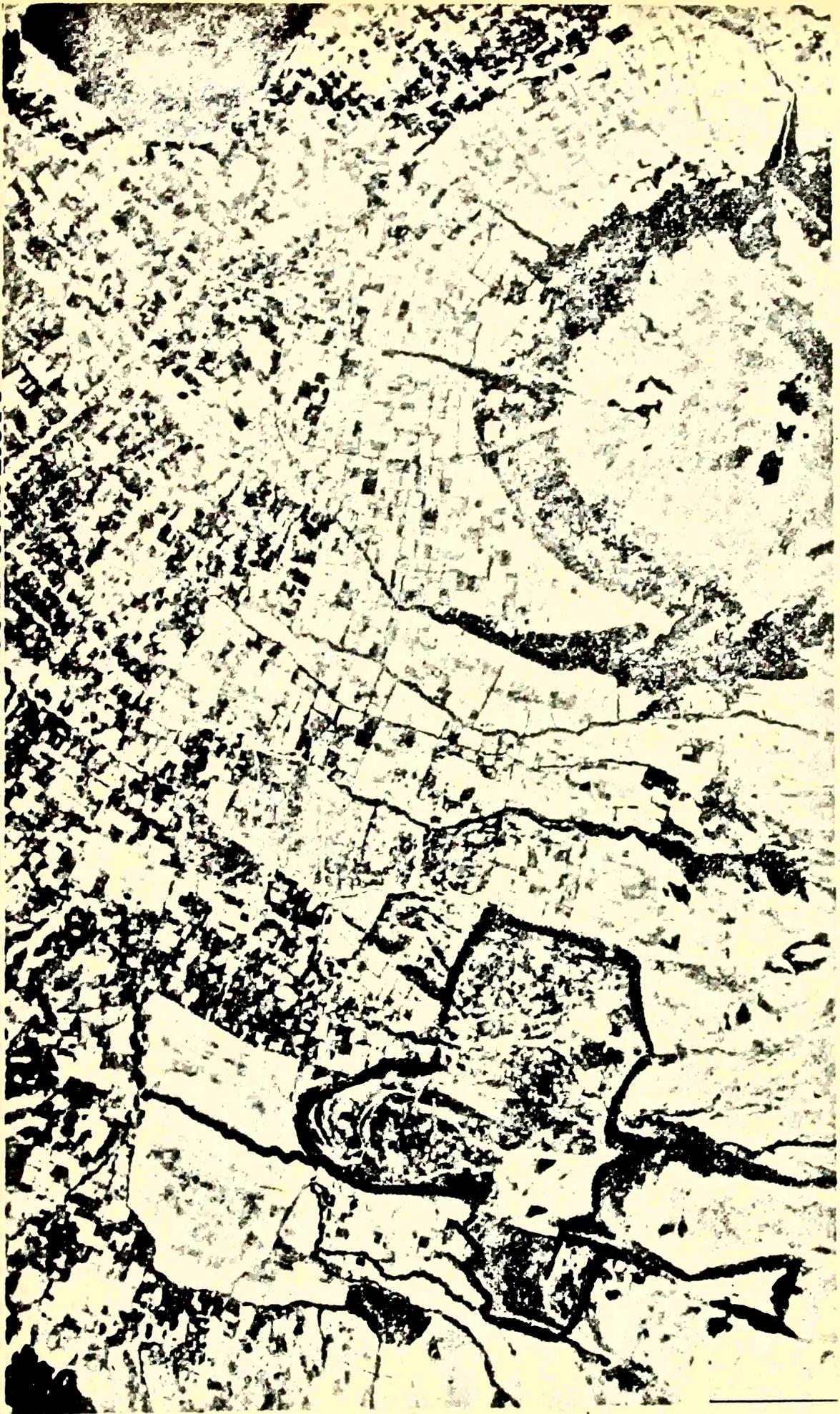
Como puede observarse en la fotografía adjunta, las tierras en disputa se encuentran en las estribaciones del monte Imbabura y del cerro Cubilche, a mitad de camino entre el asentamiento de la comunidad de Casco Valenzuela, por una parte, y los páramos, por otras.

El corte altitudinal de la zona, expuesto en la figura adjunta, muestra claramente que las unidades familiares de la comunidad de Casco Valenzuela se encuentran localizadas entre los 2.850 m.s.n.m. y los 3.040 m.s.n.m., es decir en el piso ecológico de la cebada y la parte inferior de la franja de matorral, debiéndose indicar que la incursión en el chaparro es un fenómeno contemporáneo.

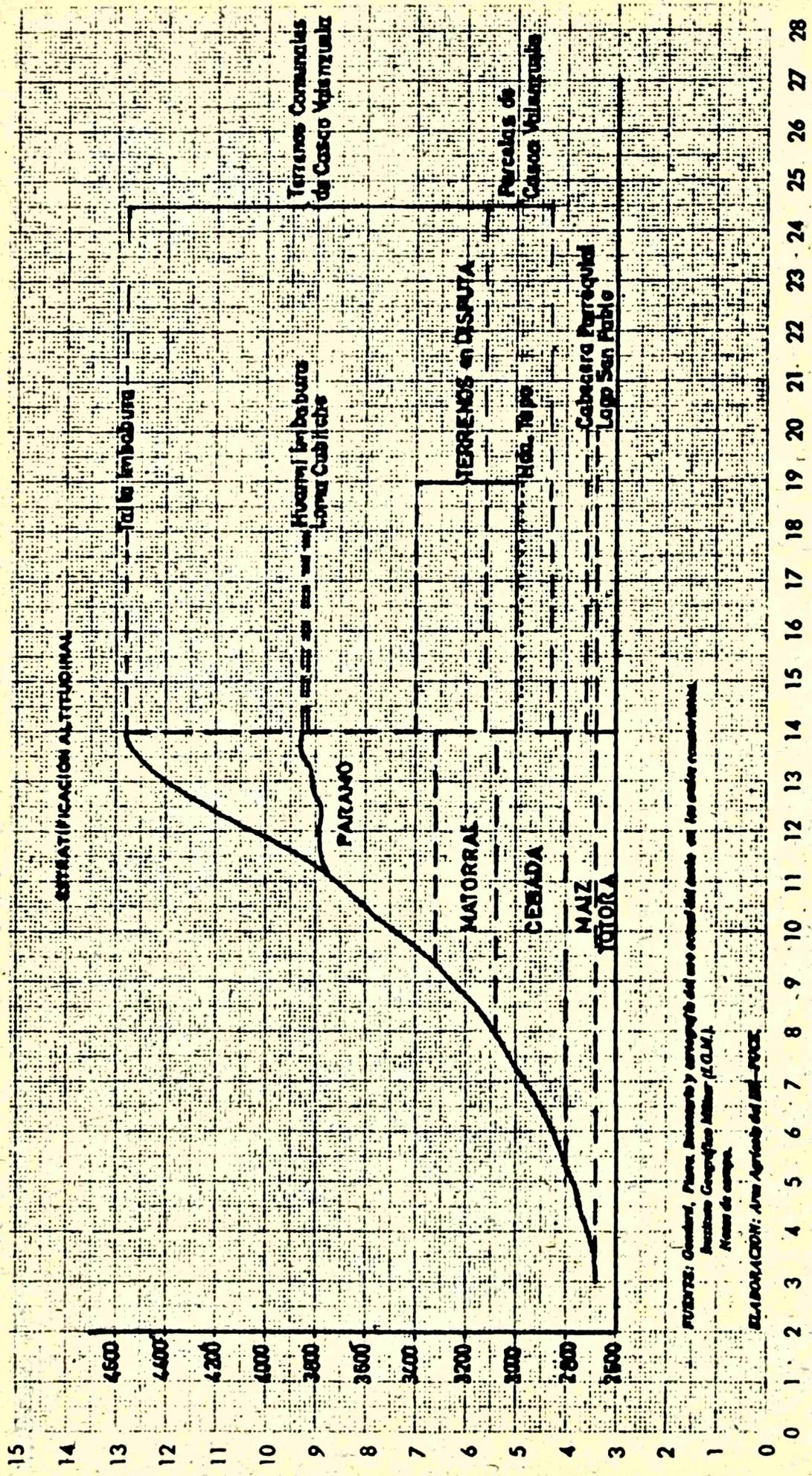
Nótese que los terrenos en disputa se encuentran ubicados entre los 3.000 y los 3.400 m.s.n.m., es decir en la parte superior del piso de la cebada, en la franja de matorral y la parte inferior del páramo, siendo predominante la parte localizada en el chaparral.

Además conviene observar que en la zona los páramos van más allá de los 4.500 m.s.n.m. y la loma de Cubilche, frecuentada por los comuneros, se eleva hasta los 3.840 m.s.n.m.

UBICACION DE LOS TERRENOS EN CONFLICTO



FUENTE: Instituto Geográfico Militar (IGM), levantamiento aerofotogramétrico de 1966. Escala aproximada 1:45.000.



FUENTES: Cuentos, Planos, Escenas y fotografías del uso actual del suelo en las zonas mencionadas.
 Instituto Geográfico Militar (I.G.M.).
 Notas de campo.

ELABORACION: Ana Arce del IIG-FOCE

Si atendemos a las características específicas de cada uno de los predios en disputa tenemos que el suelo de Hornopamba es negro profundo, limoso con arena fina, PH situado entre 5.5 y 6.5, más de 6% de materia orgánica de 0 a 20 cm., y menos en la profundidad (HAPLUDOLL o HAPLIC TROPUDOLL). Este lote, comprado en 1976 por la Asociación Agrícola Casco Valenzuela, tiene pendientes fuertes pero es susceptible de trabajo mecanizado con tractor, acusa dificultades de riego y peligro de erosión; la temperatura promedio es de 11°C; el suelo puede ser utilizado en la agricultura pero con limitaciones, pues no permite la remoción periódica y continuada, aunque es susceptible de implantación de cultivos herbáceos, arbustivos o arbóreos; por sus propiedades el suelo permite la implantación de pastos cultivados o el uso de pastos naturales.

En lo que se refiere a Zagalapamba, el suelo es negro profundo, con arena fina o media y presencia de limo, PH6, 4 o 5% de materia orgánica de 0 a 20 cm. y menos en la profundidad (UDIC EUTRAMDEPT o ANDIC HAPLUDOLL); tiene una pendiente regular de 12 a 25%, mecanización limitada y con dificultades para regar; la temperatura promedio es de 11.5°C; las características de este terreno permiten la remoción periódica y continuada de sembríos, plantas herbáceas o arbustivas, es decir la agricultura intensiva.

Las propiedades de Alisopamba son diferentes pues se trata de cangahua sin meteorización a 40 cm. de profundidad, horizonte más negro, poco duro a 10 cm. (DUROSTOLL); tiene pendientes fuertes y abruptas con peligro de erosión. En la zona de menor pendiente es posible la mecanización pero de manera limitada; dificultades para el riego; en la parte de pendientes abruptas no es posible la agricultura ni la ganadería; su temperatura promedio es de 12°C; al igual que Hornopamba el suelo es susceptible de explotación agrícola pero con limitaciones.

Las características de los suelos de Pata-protrero son similares a las de Alisopamba (DUROSTOLL) pero la temperatura promedio es de 10.7°C y son aptos para la impantación de bosques para la producción de madera(26).

(26) Se ha logrado determinar las características de los suelos de la zona gracias al trabajo de Luis Cañadas Cruz, quien elaboró el mapa de uso mayor del suelo del área de influencia del lago San Pablo. Cfr. *CEPSI Diagnóstico del área de influencia del lago San Pablo*, Quito, 1985.

Estos datos ponen en evidencia que la expansión territorial de la hacienda no se justifica por sí misma, es decir por el control de tierras aptas para la producción agrícola, pecuaria o forestal.

Si el uso de los cuatro predios en conflicto es tan limitado, cómo se explica el interés y la tenacidad del hacendado para someterlos a su dominio? Al igual que en otros casos, los estudios realizados acerca de la hacienda de El Topo confirman la hipótesis según la cual buena parte de los conflictos de tierras entre comunidades y haciendas son una expresión del enfrentamiento de estrategias distintas en torno a la utilización de la mano de obra. Mientras para los primeros la disposición de la condición fundamental de la productora sinónimo de libertad y de reproducción autónoma, para el hacendado se trataba de un medio para asegurar el control de la mano de obra. Efectivamente, en la lucha que nos ocupa el acceso a los cuatro predios significaba para los indígenas no sólo la disposición de terrenos agrícolas sino principalmente el acceso a las pasturas de los páramos, a la leña que puede ser recogida en la franja de matorral, al agua de las vertientes altas y al tránsito hacia los cerros; para el terrateniente el control de las tierras era el mecanismo idóneo para asegurar el sometimiento de la mano de obra indígena a través de la forma de producción conocida como *yanapa*, a cambio precisamente de las servidumbres de paso, pasto, leña y agua.

Siguiendo esta interpretación, el conflicto sería la resultante de la correlación de fuerzas entre el hacendado y los productores directos generadores de renta en trabajo o campesinos. Esta perspectiva de estudio podría ser enriquecida con el análisis de la petición de partición de los cuatro lotes, por parte de los comuneros, realizada el 4 de junio de 1902, es decir dos semanas después de que la autoridad competente declaró el estado posesorio; más aún, los datos disponibles sobre la partición de tierras del 12 de julio de 1902 podrían servir para mostrar que el sujeto beneficiario no es la comunidad sino, más bien, la unidad familiar y de manera desigual. Efectivamente, además de los 10.000m² recibidos por los 56 jefes de familia inscritos para el reparto de tierras(27), hay cinco que reciben una hectárea adicional y tres que se benefician con dos hectáreas

(27) Aquí hay una diferencia con otros documentos legales pues en el poder otorgado a Rafael Vaca aparecen únicamente 25 jefes de familia.

adicionales. Es interesante observar que Isidro Araquí, el representante de la comunidad en la mayor parte del juicio, se encuentra entre estos últimos.

A nuestro juicio la partición de tierras no puede ser interpretada como la evidencia pura y simple del carácter campesino del actor social subalterno del conflicto; parecería que se trata de una estrategia sugerida por el abogado para asegurar la posesión y, por esta vía, la propiedad de las tierras en litigio, pues la legislación republicana, desde los primeros años, facilitaba la transformación de la propiedad comunal en propiedad individual, priorizando a ésta sobre aquella, específicamente campesina del conflicto. Pero, estrechamente vinculado con este ámbito es necesario considerar la dimensión etno-cultural.

Luego de largas gestiones y trámites propios de la acción legal y una vez que los comuneros han verificado varias veces que se trata de un camino desfavorable para sus intereses, Isidro Araquí, a nombre de todos los cabezas de familia de Casco Valenzuela desiste del juicio.

En este documento, el 16 de julio de 1911, los comuneros entregan los predios de Hornopamba, Zagalopamba, Alisopamba y Patapotrero, pero introducen dos condiciones fundamentales.

“7a, Los dueños de “El Topo” permitirán a los indígenas que han desistido, pastar sus animales, sacar leña, paja y hacer el uso necesario para sus menesteres domésticos y los de sus familias de los páramos de Imbabura en donde hay dos vertientes de agua, las que servirán para el abrevadero de los animales que allí se conservan, tanto de la hacienda “El Topo”, cuanto de los indígenas que desisten.

8a. También tendrían los indígenas de Valenzuela que han desistido el derecho de transitar por los enunciados páramos, tránsito que se efectuará por el sendero o senderos que sean los más cómodos para los dueños de “El Topo” y los indígenas de “Valenzuela” que han desistido, y los menos perjudiciales”(28).

(28) Declaración de desestimiento de los indígenas de Valenzuela, Otavalo, 16 de julio de 1911. En: Juicio seguido por el señor José María Lasso contra los indígenas de Valenzuela, op. cit.

Además el acceso al pasto, a la leña, a la paja y el agua se alude explícitamente a la servidumbre de paso, el tránsito y usufructo de los páramos del cerro Imbabura.

Obviamente esta condición tiene un contenido económico, en función de la producción y el consumo de las comunidades domésticas, pero limitado por las características de un páramo tan alto y escarpado. Para entender esta aspiración es necesario tener presente que entre los quichuas de la sierra:

“... La tierra se personifica en los cerros, dioses tutelares presentes vigilantes. . .

El monte o *urcu* es concebido como un ser animado, sexuado y a veces, humanizado”(29).

Pero además,

“El cerro es un lugar de adoración, de vivencias espirituales y mágicas y el *mañana urcu* es el cerro de adoración”(30).

La validez de estas observaciones en la comunidad de Casco Valenzuela respecto del Imbabura todavía se verifica en la actualidad, gracias a la tradición oral:

“Cuando yo era chiquita, me iba así a donde compadre, él curaba bastante gente de los pueblos de arriba, llenaba un cuarto como en hospital. Ahí venía como a las tres de la madrugada, la puerta sonaba, entonces más después el compadre entraba, ya en más oscuro, a sentarse a curar en un banquito chiquito, después ya venía levantando *riccharinchi*, *riccharinchi*, *ñashamucani* sabía decir, o sea que recuerden ya, entonces ya después Tayta Imbabura primerito hablaba. A mi también ahora me acuerdo me hacía curar, como en escuela llevó profesora a hacer lavar en esa quebrada de allá, entonces un longo me empujó a cocha de agua y esa tarde vine temblando, de ahí

(29) Moya, Ruth. *Simbolismo y Ritual en el Ecuador Andino*, Otavalo, IOA, Pendoneros (40), 1981, p. 58.

(30) *Ib.id.* p. 60.

me llevó a hacer curar y dijo que me ha quitado el espíritu la quebrada, que ha sido bravísima, o sea que mi espíritu dizque le ha partido. Entonces ese urco Tayta, Tayta Imbabura, me tocaba, o sea que con mano me golpeaba en espalda, decía: *shurín shurín*; con eso curaba el espanto pues; entonces me sané. Ahí le oí hablar al Tayta Imbabura y a la mujer Loreta Francia: *Shamuilla, shamquilla Loreta Francia decía*. A mí me parecía que es verdad porque el compadre se presentaba como Tayta Imbabura y entonces primero la Loreta Francia curaba, cómo también sabría hacer, pelliscaba, peor en noche oscura. Mi mamita me contaba que le ha visto, que es una señorita, con falda, pero eso dizque es malísimo, casi dizque escapar de morir. La Loreta Francia dizque es de por arriba. Ahí ya le digo, la Loreta Francia primerito empezaba a tocar todito el cuerpo lluchito, solamente en calzonario o calzoncillo, de ahí decía a ver preste el vino, cogía media botella, entonces de ahí le soplabá en todito el cuerpo, así curaba. Cuando no son casados con este Tayta Imbabura que estamos contando ahorita, solamente hacen de memoria no más, ellos dizque le hacen con cuy, con huevos, así. Estos otros curan sólo en la noche. Los guangudos dizque le curan más así como brujos con cuy, con huevos.

El Lago San Pablo no tiene espíritu, Tayta Imbabura no más. Que está por Quito oí decir la otra vez no más, o sea que se va a casar con una mujer o con un hombre, que está curando mejor que en hospital contaban. La gente le quiere a Tayta Imbabura aquí, le buscan los brujos”(31).

Es decir que detrás de la defensa del territorio comunal se encuentra la cosmovisión andina, la religiosidad y más concretamente la comunicación con el dios tutelar Imbabura y, a través de ella, la reproducción de la identidad comunal que asentándose en la comunidad doméstica, se proyecta a nivel local, y a la comunidad étnica. Al defender el acceso al taita Imbabura, los dirigentes de Casco Valenzuela no sólo estaban reivindicando los derechos económicos y la religiosidad de las comunidades domésticas; Isidro Araqui y los ca-

(31) Historia de vida de Hortensia Males Carlosama, op. cit., pp. 362-363.

bezas de familia defendían un derecho sagrado de todas las comunidades de la zona, del pueblo caranqui, del pueblo quichua.

III. CONTEXTOS Y MEDIACIONES INSTITUCIONALES

Al examinar los documentos del juicio llama la atención el hecho de que fue Casco Valenzuela la comunidad que asumió el conflicto a nivel jurídico pues, tanto en el poder conferido a Rafael Vaca para que inicie juicio de apeo y deslinde contra don José María Lasso como en la acción legal propuesta por ésta, se evidencia la presencia de otras parcialidades; en el primer caso se involucraron los indígenas de la comunidad de Anglango-Cubilche y en el segundo también fueron demandados los comuneros de Cusín y Tuñanguango. Sin embargo, Anglango se abstuvo de participar en los trámites propios del juicio y las comunidades de Cusín y Tuñanguango fueron juzgadas en rebeldía.

En nuestra opinión este fenómeno tiene determinaciones históricas importantes pues el juicio proyectado por los indígenas de la zona buscó sustento en el repartimiento de tierras de 1751 y en el amparo de 1677; estos antecedentes permitían reivindicar las tierras bajas pero sobre todo los páramos para todas las comunidades de la zona. Y si el conflicto se circunscribe a los predios ya señalados y al acceso al páramo por parte de la comunidad de Casco Valenzuela no es casual. Se trata de la comunidad más representativa en la medida de que es heredera de la tradición de la zona, la misma que se caracterizó por encontrar a los caciques principales y gobernadores de indios precisamente en Casco Valenzuela. La particularización de un conflicto global se produce por las condiciones de la lucha pero no significa, en la conciencia de los comuneros de la zona, la eliminación de la dimensión original, como lo prueba la memoria histórica colectiva de nuestros días.

Pero, ¿por qué iniciaron el juicio los indígenas? La decisión de servirse del escenario y de los instrumentos y mecanismos del Estado parece ser la resultante de un conjunto de factores. Por lo que conocemos, cuando las haciendas de Zuleta, Angla y Topo fueron rematadas por la familia Gangotena la administración había sido descuidada, particularmente en los casos de Angla y Topo. Esta situación

no se modificó cuando las tres propiedades pasaron a manos de Lasso en 1898, en plena transformación liberal, pues el hacendado tenía intereses diversificados que atender(32). El manejo de los fundos de la zona estuvo en manos del administrador Roberto Jarrín Espinosa y de los mayordomos. Y fueron precisamente éstos los más empeñados en poner en práctica la estrategia terrateniente orientada hacia el control de la mano de obra de las comunidades indígenas. A excepción de la participación de don José María Lasso en las actividades desarrolladas en 1902, su ausencia es manifiesta a pesar de sus representantes, especialmente del administrador de las tres haciendas. Esta situación no mejoró con la enfermedad de Lasso y su defunción el 15 de julio de 1908. Prueba de esto es el usufructo de las tierras en disputa por los comuneros de Casco Valenzuela a pesar de los fallos desfavorables por parte de los diferentes tribunales de justicia. La desatención de las haciendas y la posesión de los cuatro predios no sólo pusieron en cuestión la extracción de excedente bajo la forma de renta en trabajo sino además la reproducción del sistema hacendario en cuanto que las relaciones de reciprocidad con la comunidad habían entrado en un franco proceso de desgaste.

Pero, si bien este elemento fue necesario para desencadenar el enfrentamiento, es indispensable indicar, aunque sea muy rápidamente, la incidencia del contexto nacional, concretamente de las transformaciones liberales, en la vida de las comunidades andina.

Por lo que hemos podido detectar, tanto el movimiento liberal que desembocó en la toma del poder el 5 de junio de 1895, como las reformas liberales —la supresión de la contribución de tres por mil, la exoneración a la raza indígena del trabajo subsidiario e impuesto territorial, la reglamentación del servicio militar y del contrato de “arrendamiento de servicios” o concertaje— generaron expectativas entre los comuneros. Si bien es cierto que éstas se frustraron a causa de las limitaciones del proyecto liberal y sus prácticas, no es menos cierto que abrieron espacios de expresión a las clases subalternas, al menos durante el decenio 1895-1905.

Este escenario permite comprender el desarrollo de la actividad

(32) En la escritura de partición y liquidación de la herencia de José María Lasso de la Vega y Aguirre (ANH, EP/P, de, 1919, 3037-3053 v) consta que además de los fundos indicados era propietario de las haciendas “Hualilagua”, “San Isidro”, “La Ciénega”, “Chalupas” y “Cusín”.

de ciertos agentes externos a las comunidades, conocidos con el calificativo de "tinterillos" o "libelos" (33), los mismos que a los ojos de los comuneros facilitan la expresión de sus reclamos y la defensa de sus intereses, y que en la opinión de los propietarios de la tierra y de las autoridades del Estado "soliviantaban" a los indios.

En todo caso, el conflicto entre los comuneros de Casco Valenzuela y la hacienda de El Topo no irrumpe en la vida parroquial y regional como resultado del incremento de la tasa de explotación, ni como consecuencia del autoritarismo; la lucha en cuestión detona gracias a la crisis del sistema hacendatario, al contexto nacional signado por las reformas liberales y a la presencia de elementos urbanos que catalizan y/o vehiculizan las reivindicaciones de los campesinos indígenas.

El entusiasmo inicial de los comuneros de Casco Valenzuela para entablar el juicio con el nuevo propietario de la hacienda, avalizado por el estado posesorio declarado el 17 de mayo de 1902, fue cambiando no sólo como resultado de la represión armada del 20 de julio del mismo año, sino como consecuencia de una administración de justicia que no se fundaba en la universalidad de la forma ciudadanía sino en la distinción entre señores e indios (34).

Gracias al cuidado del abogado defensor, Burbano de Lara, se ha podido preservar el pensamiento del dirigente Isidro Araquí sobre este aspecto:

"Hace algunos meses a que se concluyó el término de prueba y tachas en el juicio que por apeo y deslinde sigue la parcialidad de Valenzuela con el señor José María Lazo (sic); y a pesar de haber pèdido yo que se agreguen las pruebas y se entregue el proceso al autor para que alegue, no consigo que tal cosa se decrete, *porque soy indio pobre, y el contrario caballero y rico* (35).

Además, no sólo los mestizos de la cabecera parroquial dieron

(33) Montúfar, César; Bonilla, Xavier. El carácter de los movimientos sociales a fines del siglo pasado y comienzos del actual en relación con los de hoy. Quito. Departamento de Sociología - PUCE, 1986.

(34) Ibidem.

(35) Juicio de apeo. . . op. cit. f. 151. El subrayado es nuestro. FRG.

testimonio favorable al hacendado sino que los funcionarios locales y regionales defendieron los intereses del propietario de la tierra:

“Es cosa triste, señor Alcalde, tener que litigar no sólo con la parte contraria, sino también con los escribanos, que así retardan diligencias, no sé si por condescendencias ó por otro móvil peor. Es de pública voz, que en el juicio que sigue el señor Lazo (sic) contra la indicada parcialidad, por nulidad de partición de terrenos, un señor escribano es el defensor”(36).

A pesar de las sentencias desfavorables en las tres instancias, en 1913 los comuneros continuaban usufructuando de las tierras en disputa. La situación cambió cuando Leonidas Plaza y Avelina Lasso tomaron medidas administrativas tanto en sus haciendas como a través de las instituciones del Estado:

“En un por acaso no se estime por el señor Asesor suficiente para legitimar mi personería, la institución del poder hecha por el señor Don Juan Manuel Lasso. . . presentó hoy el poder que directamente me ha conferido el señor Presidente de la República, General Don Leonidas Plaza Gutiérrez. . . y solicito por tanto que Ud., a la brevedad posible, pronuncie la respectiva sentencia”(37).

Efectivamente, se dictó sentencia el 22 de noviembre de 1913 y la acción reivindicativa planteada les fue reconocido el derecho al páramo mediante un contrato de donación entre don Galo Plaza Lasso y el IERAC; esta institución adjudicó legalmente 329.48 hás. a la comuna de Casco Valenzuela adquirió, a \$ 5.000,00 la hectárea, el predio de Hornopamba.

A pesar de los años transcurridos y de las adversidades, los campesinos indígenas de la zona consideran que Zagalapamba, Ali-sopamba y Patapotrero son parte de su patrimonio territorial momentáneamente enajenado.

(36) Ibidem.

(37) Juicio ordinario seguido por el señor Julio Jarrín Espinosa a nombre de los herederos del señor José María Lasso contra los indígenas de la parcialidad de Valenzuela por terrenos, 26 de julio de 1910. El escrito aludido fue presentado el 28 de marzo de 1913.

FUENTES

I. DOCUMENTOS

CSJ. Medición del Pueblo de San Pablo, 29 de abril de 1677, copia de 1942.

AHIOA. Repartimiento de tierras a las parcialidades de los alrededores de San Pablo por el juez de comisión Don José Antonio de Oballe, 13 de julio de 1751.

AHBC/I, EP/P, 2a. Convenio de mutuo arrendamiento entre Miguel Gangotena y Tinajero y Agustín Angel Posse, 1831.

RPO.- Acta de Remate de las Haciendas Zuleta, Angla y Topo, 2 de marzo de 1898.

AHBC/I, EP/P, Mayor.- Poder que otorgan los indios de las parcialidades de Valenzuela y Anglango-Cubilche a Rafael Vaca, 1900.

AHIOA, EP/1a.- Juicio de apeo y deslinde seguido por la Comunidad de Valenzuela contra el Señor José María Lasso, 1900.

AHIOA, EP/J 1a. BC4.- Juicio seguido por el señor José María Lasso contra los indígenas de la Comunidad de Valenzuela, Cusín y Tuñaguango, por deslinde de terrenos, 1902-1093.

AMAG.- Copia de la sentencia pronunciada en el juicio de apeo y deslinde seguido por José María Lasso contra los indígenas de la parcialidad de Valenzuela, 27 de abril de 1906.

Juzgado 2o. MPAL/Otavalo.- Juicio ordinario seguido por el señor Julio Jarrín Espinosa a nombre de los herederos del señor José María Lasso contra los indígenas de la parcialidad de Valenzuela por terrenos, 26 de julio de 1910.

AHBC.- Juicio seguido por los herederos de José Ma. Lasso contra la Comunidad de Valenzuela, 7 de junio de 1911. Diciembre de 1913.

ANH, EP/P 4a.- Escritura de partición y liquidación de herencia de los herederos del señor José Ma. Lasso, 1919.

II. HISTORIAS DE VIDA

Hortensia Males, 1985-86.

Norberto Curillo, 1985-86.

Carmen Tuza, 1985-86.

Felisa Perachimba, 1985-86.

III. BIBLIOGRAFIA CITADA

CIEZA DE LEON, Pedro. *El señorío de los incas*. Lima, IEP, 1967.

GONDARD, Pierre, LOPEZ, Freddy. *Inventario arqueológico preliminar de los andes septentrionales del Ecuador*, Quito, MAG, PRONAREG, ORSTOM BCE, 1983.

GONDARD, Pierre. *Inventario y cartografía del uso actual del suelo en los andes ecuatorianos.* Quito, PRONAREG-ORSTOM-CEPEIGE, 1984.

GUERRERO, Andrés. Determinaciones del pasado y mentalidades del presente: un conflicto entre comuneros (Chimbourco-Ecuador) Quito, FLACSO, Documento de trabajo No. 4, 1982.

MONTUFAR, César; BONILLA, Xavier. El carácter de los movimientos sociales a fines del siglo pasado y comienzos del actual en relación con los de hoy. Quito, Departamento de Sociología-PUCE, mecanog. 1986.

MOYA, Ruth. *Simbolismo y ritual en el Ecuador Andino, Otavalo, IOA, Pendoneros (40), 1981).*

ROSERO, Fernando. Informe final del proyecto sobre el papel del trabajo femenino en las economías campesino-comunales. Los casos de las comunas de Casco Valenzuela, Topo y Angla. Quito. Convenio PUCE-CONUEP, 1986, 2 vol. 432 p.

SPALDING, Karen. *De indio a campesino,* Lima, IEP, 1974.

VACA, Rocío. "Etnias, comunidades y haciendas en la historia regional" En: Rosero, Fernando. op. cit. pp. 66-180.

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

Carola Lentz

Las transformaciones de la comunidad indígena andina, a causa de la crisis de su tradicional modelo de reproducción que giraba en torno a la tierra y a las redes de parentesco, han sido objeto de muchos estudios, igual que las estrategias migratorias que las familias indígenas elaboran frente al deterioro de su condición campesina. Pero mientras la conflictiva "integración" de la economía campesina a la sociedad nacional —al mercado capitalista y a la esfera del Estado— se ha discutido ampliamente, poco se han indagado sus repercusiones sociales y políticas al interior de la comunidad. La óptica de la mayoría de investigaciones sobre migraciones campesinas privilegia, como eje central del análisis, o bien los mercados de trabajo o la unidad doméstica de los migrantes. Sólo ocasionalmente se toca la reestructuración del espacio comunal operada por la migración.

El siguiente artículo quiere contribuir a llenar este vacío con un estudio de caso. Se basa en un primer análisis de los datos de campo recabados durante más de un año de investigación y vinculación con una comunidad indígena del cantón Colta en la provincia de Chimborazo. No puede ser más, todavía, que un primer acercamiento al problema en cuestión, y el debate de los planteamientos presentados tiene que evaluar en qué medida se podría generalizar las conclusiones.

Trataré de esbozar algunas líneas de interpretación acerca de las transformaciones sociales y su expresión política que la comunidad experimenta durante su transición desde una inscripción al sistema hacendatario hacia una creciente inserción a la economía nacional a través del cada vez más imperioso recurso a la migración.

Con ella, cambian no sólo la dinámica de la economía familiar, sino también las formas de diferenciación social, conformándose nuevos núcleos de familias más acomodadas que tienden a desplazar la antigua élite. Más aún, se difunde una nueva concepción política del espacio comunal, conflictivamente llevaba a la práctica por un nuevo grupo de líderes comunales, formados en parte por la experiencia migratoria. Sin embargo, la nueva politicidad —y los proyectos desarrollistas que la sustentan— encuentra su limitante en la parcial persistencia del poder informal de los anteriormente influyentes por un lado, y por otro, en la indiferencia y falta de participación de un emergente grupo de migrantes, que aunque no se desvinculan de la comunidad, casi dejan de tener intereses económicos en ella, dando más peso a sus proyectos de ascenso económico vinculados con el espacio urbano. La nueva configuración conflictiva se expresa, a nivel de la politicidad institucionalizada, en una sucesiva alternación entre cabildos “fuertes”, con iniciativa y adhesión comunal, y cabildos “débiles”, carentes de competencia y vaciados de poder.

1. MAYORAL Y REGIDOR. LA COMUNIDAD DURANTE LA HACIENDA (1920-1960)

“Más antes, no había comuna aquí. Vivíamos casi en esclavitud, sufriendo en la hacienda. Toda la tierra ha sido de los amos. El pensamiento era sólo en la hacienda, todos los días, al amanecer y al atardecer...”

Cuando los comuneros conversan con un forastero sobre el pasado, éso es el tópico de la “oscuridad”, del “vivir como animales”, hacia un “abrir los ojos” y la “organización”, visión ocasionalmente interrumpida por recuerdos nostálgicos de los rebaños nutridos, la buena producción de granos y el esplendor de las fiestas en épocas de la hacienda.

Desde luego, la imagen no refleja la mera realidad económica

de antes. Oculta, más bien, que una parte de las familias de la comunidad ya se había independizado parcialmente de la hacienda a partir de los años 20. Sin embargo, es fiel espejo de que la estructura social, el poder político y, sobre todo, el armazón ideológico y las practicas rituales sí giraban en torno a la hacienda, aunque su control estrictamente económico fuera sólo parcial.

La hacienda, ya a fines del siglo pasado de sólo pequeña extensión (alrededor de 170 cuadras), experimentó un temprano proceso de fraccionamiento. En 1920, los cinco herederos del entonces dueño se dividieron el predio y empezaron a vender las primeras parcelas a los campesinos, hasta entonces huasipungueros o arrimados. Aunque la mayor parte de compradores provenía de comunidades indígenas vecinas, donde las familias habían logrado ahorros en base a sus actividades como comerciantes, también algunas unidades domésticas de la comunidad en estudio participaron en el emergente mercado de la tierra(1). Pero la adquisición de terrenos propios no significaba automáticamente una ruptura con la hacienda. Había casos de familias que aunque compraron una parcela propia, mantenían su huasipungo, siendo este comportamiento especialmente notorio entre los indígenas que trabajaban como mayores del terrateniente. Y las unidades doméstica que salían de —o, mejor dicho, como se trataba por lo general de familias en formación: ya no entraban en —la relación patrón-huasipunguero, pasaban normalmente a la condición de “ayudas” a cambio del usufructo de pasto, agua y uso de caminos de la hacienda.

Siguiendo o no en calidad de huasipungueros, las familias que accedieron a propios terrenos gozaban de mayor autonomía para

1) Estos datos se sacaron del Registro de la Propiedad del cantón Colta/Chimborazo. Aunque hay que tener en cuenta que no todas las transacciones de compra-venta fueron inscritas, el registro da una pauta bastante acertada sobre la dinámica del mercado de tierra.

Del total de la superficie de terrenos vendidos a campesinos entre 1920 y 1984 (98 cuadras de ventas inscritas), 41% se venden entre 1920 y 1939, mientras entre 1940 y 1959 son sólo 22%. Los años 60 participan, debido a los efectos indirectos de la Ley de Reforma Agraria, con un 25%. De 1970 en adelante, se venden sólo los 12% restantes.

En todas estas transacciones, la comunidad en estudio adquiere sólo el 22% del total de la superficie vendida. Tarda más que sus vecinos en independizarse de la hacienda. Entre 1920 y 1939 son sólo 26% del total de la superficie que adquiere ella, sólo 9% entre 1940 y 1959 y en los años 60, son 20%, mientras el 45% adquiere desde 1970 hasta la actualidad.

elaborar sus estrategias de reproducción. Incluso cuando no disponían de parcelas propias, la dominación patronal no era completa. Como los huasipungos eran de sólo pequeñas extensiones (normalmente no más de una cuadra), casi no alcanzaban para el mantenimiento ni de la familia nuclear del huasipunguero titular, y menos aún para la de la familia ampliada. Así, algunos familiares tenían que buscar fuentes de ingreso complementarias, fuera de la hacienda, como cocineras para mestizos del pueblo cercano, cargadores en la estación del ferrocarril de Cajabamba o ayudas de familiares en otras haciendas. Por lo menos desde los años 20, los pioneros se lanzaron a la migración, muchas veces con la finalidad de conseguir dinero para la adquisición de terrenos.

Incluso huasipungueros titulares salían al trabajo estacional en la costa. El sistema de obligaciones con el patrón era organizado de tal manera que permitía una limitada migración: la mujer o cualquier familiar adulto, a veces también menores de edad, podían cumplir con los cuatro días semanales de trabajo obligatorio en el predio patronal, y la presencia del jefe de familia se requería únicamente durante la "huasicamía" o "boyería" (cuidado del ganado) alrededor de dos meses al año.

Con todo, la hacienda no funcionaba ya como fuerte retenedor de mano de obra y, quizá, en el plano económico, ni cabría calificar a la comunidad como parte de un "sistema hacendatario". Parece más bien, que los dueños-herederos estaban tanto interesados en los ingresos por la venta de parcelas como en la obtención de una renta en trabajo, y que por eso no trataban de frenar la migración. Sólo a fines de los años 40 parece consolidarse otra vez una empresa patronal, cuando un comprador de los herederos se encargó de una producción agrícola y lechera más eficazmente organizada en los restantes terrenos, en parte basándose en relaciones precarias, pero en parte, y cada vez más, utilizando mano de obra semi-asalariada(2).

2) Se trataba, por lo general, de familiares de huasipungueros que seguían trabajando en el predio patronal después de haber cumplido con el trabajo obligatorio. Ganaban un jornal muy bajo —alrededor de diez veces menos que un migrante a San Carlos— de S/. 0.50 en los años 40, de S/. 1.00 en los 50 y de S/. 1.50 en los 60, salarios que se complementaban muchas veces con otras recompensas (p.e. el permiso de "charlar" después de las cosechas).

La hacienda ya no era el eje exclusivo en cuyo torno giraban las economías campesinas, pero continuaba a jugar un papel decisivo para la elaboración de las estrategias de sobrevivencia y en la diferenciación social. Criterio básico para el status como familia "de teneres" ("charijcuna") era la disposición sobre tierra, sea propia o en calidad de huasipungo, y animales. Desde luego, suponía también contar con la adhesión de una amplia red de parentesco. La migración sólo complementaba la producción agropecuaria y no constituía todavía una fuente de bienestar material parcialmente independiente del acceso a la tierra, como sucederá más adelante. Los ingresos monetarios, provenientes de la migración, no permitían por sí un ascenso social, sino que tenían que invertirse en la adquisición de terrenos o convertirse en capital simbólico (fiestas etc.). O sea, las estrategias migratorias aún no lograban dinamizar la estructura social cuyo eje vital seguía siendo la tierra. El acceso a ella, a su vez, era condicionado por el vínculo de la familia con la hacienda. Sea la concesión de un huasipungo de mayor extensión o de mejor calidad, sean condiciones favorables para la compra de parcelas propias (información, precios, plazos de pago, etc.), la diferente relación clientelista de la respectiva familia con el terrateniente se hizo sentir. No sorprende, entonces, que los mayores figurasen entre los más "ricos" de la comunidad. Su posición en la hacienda les permitía disponer de los mejores huasipungos y de más amplias oportunidades de pastoreo. Podían destinar una mayor parte de su producción a la venta y, así logrando más altos niveles de ahorro monetarios, estaban en mejores condiciones de participar en el mercado de tierra. Eran entre los primeros en adquirir propias parcelas, sin abandonar sus huasipungos.

Los mayores ocupaban una posición privilegiada no sólo en la esfera económica, sino también en la estructura de poder y de prestigio. Como en muchas otras comunidades de la zona de Colta, la autoridad política interna y las prácticas rituales giraban en torno al "regidor" indígena, un cargo religioso-civil hereditario. Su asignación a una determinada familia se legitimaba con el remoto nombramiento por parte de un cura párroco, apoyado por una suerte de plebiscito, que se renovaba simbólicamente en el momento de sucesión del padre al hijo o, en su ausencia, al yerno. Más importante que las tareas "administrativas" del regidor —llevar las primicias al

convento, dirigir la doctrina, vigilar el orden moral en el anejo (p.e. castigar relaciones pre-matrimoniales) y colaborar con las autoridades parroquiales en la persecución de ladrones etc. —era su función como garante de las prácticas simbólico-rituales en que se cristalizaban el poder interno y las relaciones con la hacienda. El regidor encabezaba el sistema de “priostazgo” y nombraba, cada año, a los “alcaldes” quienes además de servirle como auxiliares en sus quehaceres públicos tenían que “pasar el cargo”; esto es, costear la fiesta de Carnaval (“fiesta de alcaldía”), máxima expresión de las relaciones de poder.

Inicialmente, coincidiendo en la misma persona, luego en la misma familia, la posición de regidor se conjugaba con la del mayoral(3). Por un lado, la familia del mayoral pertenecía al núcleo de unidades domésticas económicamente más acomodadas y podía cubrir los gastos “representativos” del cargo —obligaciones de repartir comida y chicha/trago durante las fiestas y mingas. Con el mayor acceso a recursos tanto propios como de la hacienda, era además capaz de lograr la adhesión de una más amplia red de parentesco. Por otro lado, era el mediador entre el poder patronal y las familias dependientes, no sólo como mandón hacia abajo, sino también como intercesor hacia arriba. Podía o no encubrir traspasos (pequeños robos, uso ilegítimo de los recursos de la hacienda etc.), podía o no imponer un régimen más estricto en el trabajo obligatorio(4). En fin, de él dependía, en alguna medida, la específica condición en que los huasipungueros y los ayudas se relacionaron con la hacienda. Ambos aspectos, su poder económico y su posición clave en el sistema hacendatario, predestinaban prácticamente al mayoral y su familia a ocupar también el cargo de regidor, articulándose así la

3) Llama la atención que los comuneros casi nunca mencionan esta casi-identidad entre mayoral y regidor. Hablan de ellos como si fueran dos autoridades completamente distintas, aunque de hecho coincidían en la misma persona o familia. Eso podría explicarse quizá con la actual visión muy negativa de la hacienda y sus funcionarios y el deseo de subrayar la independencia de lo comunal.

4) En el único caso de reclamos colectivos contra la hacienda que los comuneros cuentan, el mayoral se destacó como portavoz de los huasipungueros, exigiendo la concesión de socorros en un año de sequía.

estructura del poder patronal con la del poder interno(5). Pero su posición realizada en el sistema de prestigio no sólo le confería poder, sino también lo limitaba, tanto al que ejercía en calidad de autoridad política comunal como en la de mayoral. Estaba integrado en (e incluso controlado por) una tupida red de mecanismos de reciprocidad y redistribución, cuyas obligaciones frenaban su ascenso económico y un abusivo uso de su mando en la hacienda.

Mientras el cargo del regidor era hereditario, garantizando la continuidad del liderazgo en manos de un funcionario de la hacienda, las prácticas de asignación de la alcaldía integraban tanto elementos de rotación y turno obligatorio como de compromiso voluntario; ambos ritualizando los mecanismos de reciprocidad y de redistribución. Para muchos años, esta articulación entre regidor y alcaldes resultaba capaz de integrar los migrantes y sus nuevas estrategias de reproducción al sistema tradicional de prestigio y de los lazos sociales expresándose en éllo. "Pasar la vara", asumir el cargo de alcalde, significaba una suerte de rito de iniciación a la esfera comunal, y el que se negaba, era despreciado como "moco-so". La obligación de costear, por lo menos una vez, la fiesta de Carnaval significaba gastos considerables —en toros, colchas, gallos y abundante comida y bebida— para cuya realización el prioste tenía que recurrir a sus familiares, cobrando viejas deudas de "jochas" y contrayendo futuros compromisos con ellos. Tanto huasipungueros como familias ya parcialmente independientes de la economía hacendaria participaban en el "pase de cargo", para ser reconocidos como plenos miembros de su comunidad. También los migrantes exitosos tenían que sujetarse así a rituales íntimamente ligadas al régimen patronal, como veremos más adelante. O sea, gozaban de prestigio sólo en la medida en que se incorporaban a una configuración social que privilegiaba la tierra y la relación con la hacienda como elementos claves de diferenciación. Es así que aunque a un nivel estrictamente económico, la hacienda como sistema pierde relativamente temprano su condición como "nú-

5) Aunque la identidad mayoral-regidor podría haber nacido de una imposición patronal, a través del cura, el poder originado en la hacienda se había transformado en poder interno. En los relatos al respecto reduce el enorme prestigio y la adhesión que gozaba el regidor por parte de al menos una mayoría de comuneros.

cleo radiante", sigue jugando un papel decisivo a nivel del poder y de lo ideológico hasta años recientes.

CARNAVAL: LA RITUALIZACION DE LAS RELACIONES DE PODER(6)

La fiesta de Carnaval, en épocas de la hacienda, se desarrollaba en distintos escenarios, cada uno de ellos correspondiendo a diferentes espacios sociales. Consistía en varias etapas, durante más de una semana, enfatizándose cada vez otra de las múltiples facetas del conjunto de relaciones sociales de la comunidad los lazos horizontales entre las mismas familias indígenas y los verticales con los mestizos del pueblo y el patrón de la hacienda. Incluso, la secuencia temporal de la fiesta expresaba, en cierta medida, la jerarquía de estos enlaces sociales. Empezaba, el viernes de la semana anterior al Carnaval, con la entrega ritual del *camari* a la hacienda, luego, el domingo, incorporaba al pueblo, para después, hasta el miércoles, girar en torno a las redes indígenas de parentesco cuando tomaba lugar en las casas del regidor y de los alcaldes y en los caminos del anejo. Miércoles de Ceniza, día principal de la semana de fiesta, la hacienda volvía al centro de atención. Jueves retomaba el tema de las relaciones horizontales y viernes se despedía al Carnaval en un lugar compartido por varias comunidades. Esta secuencia hacienda-pueblo-anejo-hacienda-anejo delata el lugar privilegiado del nexo con el poder patronal en el universo social e ideológico de la comunidad. El juego de Carnaval entre los indígenas empezaba sólo después de la afirmación ritual de las relaciones verticales de poder y es coronado, el Miércoles de Ceniza, por la inversión de ellas cuando el hacendado

-
- 6) Otras fiestas que se celebraban en el ciclo anual eran menos costosas y prestigiosas. Pasar una de ellas no podía reemplazar el cargo de alcalde. Básicamente, seguían una lógica parecida a la del Carnaval: un fundador —cargo hereditario— nombraba a los priostes, alternando cada año, quienes tenían que asumir los gastos de la fiesta. Aparte del Carnaval, era sólo la fiesta de la Virgen del Rosario, santa patrona de la hacienda —su fundador era el mismo mayoral mientras su hermano era regidor—, que tenía alguna importancia. Sin embargo, la perdía pronto, cuando la hacienda se disolucionaba, mientras Carnaval seguía siendo significativo, transformando en parte sus rituales y volviéndose en la expresión también de las nuevas relaciones de poder.

se incorporaba simbólicamente a la esfera de reciprocidad. Terminaba con el nombramiento de los nuevos alcaldes, o sea un ritual de reafirmación y renovación del poder interno y de redistribución de prestigio.

Describiré brevemente algunas de estas estaciones para dar una idea más clara de las expresiones rituales de este universo social. El juego de Carnaval al interior de la comunidad presentaba, básicamente, cada día las mismas características. Los alcaldes llegaban con sus acompañantes, sus "jochantres", a la casa del regidor, llevándole comida y chicha/trago; retribuyendo así la "deuda" contraída con él en el momento del nombramiento y reafirmando su lealtad. El regidor, a su vez, tenía que brindarles caldo y chicha, sentándose al lado de los alcaldes en una mesa apartada de los demás. De ahí, todos salían en fila, hombres solteros y parejas casadas aparte (muchachas solteras no salían), encabezados por las autoridades, bailaban por los caminos de la comunidad, "dando las vueltas", y cantaban coplas, marcando el ritmo con tambores y los palos de dos banderas nacionales. Algunos jóvenes se disfrazaban de "huarmitucushpas" (mujeres), otros —pero más durante la despedida del Carnaval que en los otros días— de "viudas" y "viejos" pidiendo limosnas. El grupo solía integrar a más de treinta personas, entre regidor, alcaldes y acompañantes. Las esposas de los priostes cargaban en su espalda las colchas para el juego de toros —el miércoles también los gallos— y sus maridos llevaban la "veta" (lazo para toros), invitando a todos en el camino para el miércoles a la hacienda. Muchos otros se armaban con aceales y fácilmente estallaban peleas y hasta sangrientos combates entre las familias del anejo o con moradores de comunidades vecinas. El baile y las "vueltas" se interrumpían con la entrada a la casa de uno de los alcaldes, donde éste tenía que servir abundantes cantidades de comida y bebida. Cada día, los "jugadores" de Carnaval visitaban una vez a la casa de cada alcalde. Estas etapas de la fiesta giraban, entonces, en torno a las relaciones sociales internas, los familiares afirmando su lealtad con los priostes y ellos desplegando su capacidad económica y de activar una amplia red de parentesco en la abundancia de comida y bebida y el número de "jugadores". Todo esto permitían, además, el desahogo de latentes conflictos interfamiliares y comunales, y la preparación de nuevas alianzas, sobre todo de matrimonio, ya que

Carnaval era la época preferida para coquetería y “robo” de novia.

Para la finalización del Carnaval, las “vueltas” del día viernes se dirigían hacia un poste en la orilla de la laguna de Colta, lugar compartido por varias comunidades, lo que ocasionaba, a veces, peleas para ganarse primero el poste. En el poste, los alcaldes tenían —que colgar un hueso de aquél ganado que habían matado para dar de comer a los “jugadores” durante la semana, despidiendo así al Carnaval. Luego, el regidor procedía a nombrar al nuevo alcalde, a recibir o rechazar a los priostes voluntarios, entregando un litro de trago a los futuros pasantes que tendrán que brindar con los alcaldes salientes y repartirlo entre los asistentes, aceptando así el cargo. La entrega y repartición del trago, acompañados por exhortaciones, recordando a los nuevos priostes sus obligaciones con la comunidad, ritualizaba las relaciones del poder interno: el regidor iniciaba la nueva cadena de reciprocidades a cumplir, y los nuevos alcaldes empezaban a asegurarse de la adhesión familiar para el desempeño de su cargo. Desde este momento los nuevos pasantes emprendían sus preparativos, básicamente conseguir ahorros monetarios y el apoyo familiar, pero sólo en la semana de Pascuas se iniciaba formalmente su ciclo de obligaciones, cuando tenían que llevar comida y trago a los anteriores priostes y recibir de ellos solemnemente la vara de mando.

— Las relaciones con los mestizos del pueblo se escenifican el día domingo. Después de oír misa, regidor, alcaldes y acompañantes se sentaban en una mesa larga en la plaza frente a la iglesia. Los alcaldes proveían la comida y la chicha, mientras los compadres pueblerinos se acercaban con vino, trago y cerveza. O este día o al día siguiente era obligatorio un encuentro entre compadres indígenas y mestizos, intercambiando comida y bebida y reafirmando así el mutuo compromiso. Aunque la relación con la hacienda tenía más peso, también los mestizos del pueblo jugaban un papel importante para las familias indígenas: fiaban dinero, granos o chicha, eran muchas veces los intermediarios que compraban los productos campesinos, actuaban como “tinterillos” en pleitos judiciales y eran potenciales empleadores; en fin, permitían el acceso a recursos tanto más importantes para las economías campesinas, cuanto la hacienda perdía capacidad de asegurar la reproducción familiar. Así, muchos indígenas veían oportuno reanudar sus lazos con los pueblerinos más

personales y obligatorios a través del compadrazgo.

El nexos con la hacienda se tematizaba en dos oportunidades durante Carnaval, primero en una afirmación ritual de las relaciones verticales de poder y luego en su simbólica inversión. El día viernes de la semana anterior al Carnaval, las familias se reunían, bajo la convocatoria del mayoral en el camino hacia la casa de hacienda, para la entrega del *camari*. En el patio, guardaban una distancia respetuosa a las gradas donde el patrón estaba sentado al lado del mayordomo parado, mientras el mayoral se apartaba del grupo y dirigía la recolección de los camaris, por lo general, consistiendo en cuatro huevos de los ayudas y además cuyes de los huasipungueros. Al ser nombrado por el mayoral —el mayordomo llevaba una lista— el jefe de familia tenía que salir de la fila, arrodillarse delante del patrón y poner su “obligación” en manos del mayoral, voceando lo que daba. La entrega era personal y pública, —no todos daban igual— visible tanto para las otras familias como para el patrón, con lo cual se esperaba garantizar relaciones favorables para el próximo año. Luego, el mayoral presentaba los *camaris* reunidos al mayordomo que, a su vez, los entregaba al patrón, ateniéndose así minuciosamente a la jerarquía escalonada de mando. El hacendado, una vez recibido los *camaris*, repartía trago y chicha y, además, permitía durante sólo este día, el libre pastoreo en los potreros de la hacienda, como símbolo de su voluntad de mantener las relaciones de reciprocidad (asimétricas).

Miércoles de Ceniza, la hacienda volvía a ser el escenario de la fiesta. Mientras el patio se llenaba de espectadores para los juegos de toros y de gallos, el regidor, los alcaldes y sus acompañantes entraban bailando, cantando y “dando las vueltas” en la hacienda. Los priostes subían las gradas para entregar cada uno huevos y un gallo al patrón. Este recibía la ofrenda y repartía chicha y trago, tomando junto con las autoridades indígenas y quedándose a su lado durante toda la tarde. Se ponía zamarro de vaquero, sombrero mexicano, y un poncho que quitaba a uno de los pasantes y cargaba tambor y “veta”, igualmente “robados” a un prioste. En fin: se disfrazaba, parcialmente, como autoridad indígena y participaba con ellos en el baile, las coplas y la borrachera. Mientras tanto, se desarrollaba el juego de toros, alquilados por cuenta de los alcaldes o, si tenían una relación favorable con el patrón, traídos sin cobro por

— éste del páramo de otra hacienda en su poder. Cualquier hombre —menos el hacendado y los pasantes— podía tratar de ganarse la colcha, al igual que los gallos, también puestos por los priostes y amarrados uno por uno en una sogá agitada de la cual los jugadores tenían que agarrarlo. Ni en el juego de toros ni en el de gallo, los ganadores incurrían en alguna obligación. Los juegos sólo tenían que divertir a la gente, ganándose mayor prestigio el alcalde que ponía más toros y más gallos, alargando así el juego, permitiendo mayor participación y atrayendo a más espectadores. La tarde terminaba en embriaguez generalizada, y los que aún no se quedaban dormidos en el camino, seguían tomando en la casa de los alcaldes.

En este día, el punto culminante de Carnaval, la hacienda era prácticamente inundada por el mundo indígena. Es significativo que el máximo despliegue de prestigio se escenificara en la hacienda y no en la comunidad, sea o no el pasante económicamente ya independizado de este núcleo de poder. A través del disfraz y la activa participación, el patrón se incorporaba al universo comunitario como una de sus propias autoridades, nivelando la habitual distancia social y la dominación. Actuando como alcalde, el hacendado caía bajo de la autoridad del regidor indígena, y aceptando los regalos-ofrendas de los alcaldes, asumía obligaciones, dentro de las normas de la reciprocidad simétrica, de “jochar” parte de la fiesta.

2. LOS MIGRANTES: NUEVAS ESTRATEGIAS DE REPRODUCCION Y NUEVOS LIDERES COMUNALES (1960-1975)

El modelo de reproducción que giraba, aunque sólo parcialmente, en torno a la hacienda, entró en crisis desde fines de los años 50. El nuevo terrateniente(7) ya no concedía huasipungos nuevos y, a partir de 1960, empezó a expulsar también a los huasipungueros restantes para evitar posibles reivindicaciones campesinas en base a la Ley de Reforma Agraria que se avizoraba. Utilizaba una estrategia común también en haciendas vecinas: liquidó las cuentas de tra-

7) Durante algunos años, existían dos “haciendas”, la del antiguo patrón y la del nuevo comprador. Cuando el primero muere, la viuda vendía una parte de sus terrenos al segundo y otra, pedazo por pedazo, a campesinos pero sólo una pequeña parte a indígenas de la comunidad de estudio.

bajo, que los huasipungueros habían reclamado, para inmediatamente después pedir un visto bueno de la inspección de Trabajo para el desahucio, acusando a los indígenas de haber faltado más de tres días del trabajo o de haber mandado menores de edad en su reemplazo(8). En vez de compensar la deuda contraída con los campesinos por concepto de salarios no pagados con la entrega gratuita de parcelas —práctica difundida en los alrededores, liquidaba las cuentas en dinero (pequeñas sumas de máximo S/. 300 por año de trabajo) y vendía tierra de mala calidad en una parte del predio a indígenas que podían pagarla, indistintamente a ex-huasipungueros, arrimados y sueltos. El terrateniente se quedó con unas treinta cuadras que trabajaba con sólo algunos comuneros del lugar, trayendo el grueso de la mano de obra asalariada, durante los picos del ciclo agrícola, desde otras comunidades.

El apuro con que el patrón se liberaba de sus huasipungueros, tenía su razón también en que enfrentaba cada vez más oposición por parte de los precaristas. O ellos mismos o sus familiares habían trabajado durante ya varios años en el ingenio azucarero de San Carlos. Aunque fuera sólo parcial o indirecto, el conocimiento de este mundo “otro” casi siempre estaba acompañado por una valorización cuantitativa y autovalorativa. Todo ello se traducía en mayores posibilidades de defensa frente a los abusos patronales. En la conciencia del terrateniente, se expandía la idea de que los campesinos indígenas, desde que comenzaron a salir a trabajar afuera, “se habían resabiado”, y que era cada vez más difícil controlar esta mano de obra.

Con la supresión de las relaciones precarias y del acceso a recursos de la hacienda —y con el hecho que el mercado laboral local no podía absorber la mano de obra disponible, pagando, además, salarios poco atractivos —la migración estacional de los hombres hacia la zafra se hizo masiva, en un principio, para conseguir dinero para la adquisición de una parcela. Pero sólo muy pocas familias podían iniciar un relativamente exitoso proceso de “recampesinización”, y aún ellas, tanto por necesidad económica —un cada vez mayor grado de monetarización de la reproducción— como por “costumbre” seguían migrando. La mayor parte de unidades domésti-

8) Fuente: Archivo de la Inspección de Trabajo/Riobamba y Archivo de la Comisaría Nacional del Cantón Colta. Años 1960-1962.

cas no compraron más de uno o dos solares de terreno, alcanzando apenas para la construcción de una casa y unos surcos para el cultivo de alimentos básicos. Eran las familias con más temprana independencia de la hacienda —y, por ende, más libertad de determinar sus estrategias migratorias— las que lograron proveerse de alguna base para una reproducción campesina, mientras las que sólo a partir de los 60 recurrían al ingenio, no estaban en capacidad de aprovechar el ampliado mercado de tierra, por falta de ahorros provenientes de una migración previa(9). La ruptura con la hacienda transformaba así la estructura social: cuando antes los huasipungueros y los que mantenían más estrechos vínculos con el patrón ocupaban un lugar privilegiado en la jerarquía social, eran ahora los que habían quedado algo al margen de la antigua configuración social, los “independientes”, los que tenían mayores posibilidades de un acceso económico. Empezaban a conformar un nuevo grupo de familias más acomodadas, desplazando parcialmente a la vieja élite.

Sin embargo, esta reestructuración socio-económica tardaba en transformar también la esfera política-ideológica. Hasta fines de los 60, continuaba en vigencia el tradicional sistema de cargos, aunque se hizo cada vez más difícil encontrar alcaldes en capacidades económicas y dispuestos a costear a la fiesta de Carnaval(10). Y los migrantes jóvenes que entraban a la edad de poder ser obligados, muchas veces se negaron a encargarse de la alcaldía. Preferían tolerar las murmuraciones antes que derrochar sus ahorros en una fiesta. Ya no compartían los tradicionales criterios de acceso a prestigio.

Sólo a fines de los 60, esta resistencia callada se transformaba, poco a poco, en oposición activa. Politizados por las experiencias en el ingenio, especialmente durante una huelga de 1969, e instigados por el discurso desarrollista de un cura católico progresista y de la iglesia evangélica de Colta, a la cual pertenecían algunas familias de la comunidad, un grupo de zafreros jóvenes empezó a ventilar las posibilidades de formar una “comuna”. Apoyados por los agentes

9) En los años 60, una cuadra de terreno seco se vendió entre S/. 6.000 y S/. 10.000, cantidad que devoraba los ahorros de alrededor de cinco años de trabajo estacional en San Carlos.

10) El nuevo patrón ya no ocupaba un lugar tan realzado en la fiesta que cada vez más se reducía a la esfera de relaciones horizontales. Sin embargo, continuaba la ritual entrega del camari y también los juegos de toro en la hacienda.

de desarrollo desde afuera, propusieron públicamente su nueva opción de organización comunal en una coyuntura en la que podían esperar un apoyo mayoritario. Desde hace varios años se hicieron cada vez más conflictivas las exigencias del terrateniente de cumplir con cuatro días anuales de ayuda gratuita en su predio por concepto de utilización de caminos y agua.

Los jóvenes, entonces, se transformaron en portavoces del descontento y expusieron su visión de que sólo la institucionalización como "comuna" podría frenar los abusos patronales. Como más hábiles en manejar el nuevo discurso y en conseguir apoyo externo lograron ser nombrados como dirigentes provisionales, encargados de iniciar los pasos necesarios hacia el reconocimiento jurídico de la comunidad. Además, empezaron a reivindicar el agua, sacaron un pequeño canal de riego y construyeron un nuevo camino de acceso; actividades que causaron largos conflictos judiciales con el terrateniente, por fin resueltos a favor de la comunidad.

Sin embargo, la oposición no tardaba en hacerse sentir también al interior de la comunidad. Era, sobre todo, las familias más pobres, que mantenían vínculos con el terrateniente como jornaleros asalariados o en relaciones semi-precaristas, las que trataban de obstruir el nuevo proyecto comunal, muchas veces presionados o recompensados por el patrón. Aunque nada tradicionalista, él utilizaba toda su influencia para apoyar al viejo sistema de autoridades comunales, iniciando rumores que los nuevos líderes fueran comunistas, ladrones y enemigos de la religión católica hasta amenazándoles físicamente. Cuando se avizoraba el reconocimiento jurídico de la comunidad, el hijo de un ex-mayoral se autoproclamó como un nuevo regidor, instigado por el terrateniente con la promesa de entregarle tierra. Se legitimó con que su barrio, el cual se había formado recién por los huasipungueros desalojados, no caía dentro de los límites de mando del viejo regidor y con que éste, además, ya se había resignado a no insistir en la designación de alcaldes. Cuando durante el primer año de su régimen, el nuevo regidor logró comprometer a dos de sus partidarios como priostes, también el resignado volvió a exigir que se haga la fiesta. Fue la última vez que se celebró Carnaval con todo esplendor, los dos grupos de alcaldes compitiendo en un derroche jamás visto; pero fue la suntuosidad de la decadencia. Al año siguiente, el regidor autonombrado tuvo que sufrir el

golpe de gracia. Tratando de demostrar su capacidad de conseguir adhesión, había ordenado justamente a los nuevos dirigentes comunales como pasantes del cargo. Ellos, desde luego, se habían negado. Cuando ellos más bien organizaron, entre sus partidarios, una pequeña fiesta comunal con juego de gallos para Miércoles de Ceniza, el regidor y sus fieles asomaron y, borrachos, desataron un sangriento combate. Salieron airoso los jóvenes y desde entonces, los "tradicionalistas" tenían que resignarse a murmuraciones y a negar su colaboración en el nuevo proyecto comunal; pero ya no se oponían abiertamente.

De hecho, estos acontecimientos turbulentos eran sólo la expresión dramática de un proceso más profundo de cambios en las relaciones de poder. Mediante la migración, aunque no exclusivamente tras ella, se habían debilitado no sólo las bases económicas del poder tradicional sino también buena parte de su sustento ideológico. En el sistema tradicional, los fundamentos del poder se encontraban en la capacidad de disponer de tierra y de la adhesión de una amplia red de parentesco, además de favorables relaciones con la hacienda. Al ponerse en práctica estrategias migratorias como eje central de la reproducción, estas bases se desvalorizan parcialmente. Ahora, es más bien el exitoso desempeño como migrante que otorga cierto status socio-económico, y ello depende de calidades ajenas al mundo campesino tradicional como la de ser "rodado" y "conocedor" del mundo "otro". El papel clave de la tierra y del parentesco se reflejaba en el sistema de cargos, o sea en la ritualización de las prácticas de reciprocidad y redistribución. Ahora, con la reducción de los espacios productivos en la comunidad, muchas de estas relaciones sociales pierden su importancia. Los lazos familiares se hacen imprescindibles también para las estrategias migratorias —naciendo, incluso, nuevas y sutiles formas de intercambio (alojamiento en el lugar de trabajo contra cuidado de los niños en la sierra; remesas de dinero contra trabajo en la parcela serrana del migrante; relaciones al partir etc.)—, pero ya no giran tan sólo en torno al espacio comunal y las prácticas de producción agrícola, sino que se desplazan hacia los lugares de trabajo(11). Con todo ello, el prestigio empieza a

11) Véase para algunos casos de estrategias migratorias y el papel de los lazos familiares en ellas: Carola Lentz: Estrategias de reproducción y migración temporaria: Indígenas de Cajabamba/Colta. En: Ecuador-Debate No. 8, Quito, 1985.

fundarse en otro tipo de expresiones, tales como la construcción de una casa al estilo urbano etc., lo que resulta es que los ahorros se invierten individualmente para la familia en lugar de convertirse en consumo conspicuo colectivo. Las prácticas redistributivas —y su ritualización— se reducen cada vez más al espacio familiar, ya no abarcando a la esfera comunal.

Con el constante contacto con el mundo “otro” empieza a generarse también un nuevo concepto de la comunidad, que no sólo propaga una visión de autogestión e independencia de las relaciones locales de dominación, en las cuales estaba enmarcada el sistema de prestigio, sino también se abre al discurso desarrollista e integra a muchos elementos “urbanos”, concibiendo el desarrollo como la consecución de servicios como luz eléctrica, agua potable, carreteras, escuela, casa comunal, etc. En parte, estas nuevas reivindicaciones se deben a la expansión de cierta ideología “civilizadora” y no nacen de las estrategias de sobrevivencia. Pero en parte, el recurso a agencias estatales o privadas de desarrollo —a créditos, donaciones y asesoramiento— expresa también la esperanza de poder recrear las bases de una reproducción campesina que antes recurría a la hacienda. A la vez, la migración facilita la emergencia de nuevos líderes campesinos capaces de llevar a la práctica estas nuevas reivindicaciones y de manejar hábilmente las relaciones externas. La aprehensión del mundo que permite asumir el liderazgo incluirá ya no tan sólo el espacio local, como sucedía antes, sino además, y crecientemente, los nuevos espacios sociales. Si bien no hay una cabal inserción de los migrantes al mundo del ingenio o de las ciudades, ellos adquieren una percepción más acertada del sentido de las organizaciones formalizadas. Cuando menos, saben de la existencia y de las funciones generales de partidos políticos, de sindicatos, de agencias estatales de desarrollo, de ministerios, etc. Y la experiencia adquirida, ya sea directa o indirecta, incide en que son los migrantes más “vivos” que refuerzan y, en muchos casos, dirigen la conducción de la organización comunal, dándole mayor dinamismo a partir del hecho de la vinculación con el mundo exterior(12).

Después de los años de transición y de conflictos abiertos, el

12) Sobre la formación de líderes campesinos en la migración véase también: Hernán Carrasco: *Migrantes pobres de origen rural —el caso de Quito y Guayaquil*. Mimeo CIESE, Quito 1985.

nuevo tipo de organización comunal acaba por imponerse: hitos de ello son el reconocimiento jurídico en 1975 y la desde entonces anual elección de cabildos. Pero las antiguas prácticas políticas y mecanismos de poder subsisten, transformados y como corriente "subterránea" que modifica y/o obstruye el eficiente desenvolvimiento de las nuevas instituciones. Tocamos, por lo menos, algunos indicios que revelan que la imagen presentada de una plena "modernización" del poder político resulta demasiado uni-lineal.

Primero: Aunque la tierra pasa a segundo plano en la economía familiar, no ha perdido completamente su importancia. Por un lado, juega un papel significativo como "seguro social" contra las inseguridades de los mercados de trabajo y, además, determina si los ingresos de la migración pueden destinarse, en parte, al ahorro e inversiones productivas (como la compra de un puesto de venta, etc.) o si se consumen casi por completo en la continua subvención de la reproducción inmediata. Por consiguiente, el acceso a la tierra —y la producción para el auto-consumo— bajo cualquier arreglo entre los familiares, sigue ocupando un lugar clave en las estrategias de sobrevivencia. El que dispone de este recurso en calidad de propietario es además en capacidad de lograr la adhesión de una más amplia red de parentesco que, a su vez, puede facilitar su exitoso desempeño como migrante. Todo ello se refleja, por otro lado, en la persistencia del aprecio comunal del status económico de una familia: la mayoría coincide en referirse a su tenencia de tierra cuando clasifica a alguien como más acomodado. Ni los migrantes jóvenes niegan este criterio, aunque lo contrapesan siempre con el del monto de ingresos de la migración que puede diferir considerablemente de la disposición sobre terrenos. Pero pese al creciente peso social, como es la exitosa inserción al mercado de trabajo, el poder, la capacidad de adherir una amplia red de parentesco, no puede prescindir del vínculo con la tierra, lo que frena el efecto dinamizador de la migración en la diferenciación social.

Segundo: Los opositores al nuevo proyecto comunal —el regidor auto-proclamado y sus seguidores además de algunos familiares de las antiguas autoridades— mantienen cierto poder "extra-oficial". Por un lado, el regidor pertenece a las familias que disponen de más tierra. Aunque no intenta traducir su poder económico en el desempeño de un cargo político como cabildo, por la adhesión que le

presta una amplia red de parentesco es capaz de boicotear proyectos de las autoridades elegidas. Por otro lado, los oponentes asumen el liderazgo, respetado por todos los comuneros, incluso por los dirigentes "progresistas", en los residuos de las tradicionales prácticas rituales —en la ahora pequeña fiesta de la Virgen del Rosario, la antigua santa patrona de la hacienda, en el día de Almas, etc. Por último, prácticamente todas las familias al margen del nuevo modelo de comunidad parecen ser involucradas en casos de "brujería", acusadas de haber mandado el "mal" a personas de su propia familia o a vecinos. Saldría del marco de este artículo analizar detenidamente este fenómeno, pero quise subrayar, por lo menos, que subsisten mecanismos "subterráneos" de poder y control social cuyo nexo con su oposición al poder político oficial merecería mayor estudio.

Tercero: Ciertas características del tradicional sistema de cargos se han articulado con las nuevas instituciones y prácticas políticas. Esto es especialmente notorio en las elecciones anuales de los cabildos. No siempre se eligen a los dirigentes más capacitados para el desempeño de estas funciones, sino igualmente rige un criterio de rotación o turno obligatorio como en épocas de la alcaldía. Mientras la presidencia se confiere, por lo general, según criterios de calidad de liderazgo o de mayor adhesión comunal —en dos ocasiones, una persona ocupaba este cargo durante varios años— los otros integrantes del cabildo parecen entrar porque "les toca el turno". Y hasta ahora, el cabildo no se concibe como un equipo de trabajo, sino como una adición de autoridades, una al lado de, o en competencia con, la otra. Así, el modelo regidor-alcaldes reproduce y opera la tradicional redistribución ritualizada del poder, formalmente bajo la modalidad nueva de la elección democrática de los cabildos(13). Además, continua la expectativa comunal que se vuelve hasta en obligación y criterio para evaluar a los cabildos, que los dirigentes elegidos organicen el Carnaval. Mientras por lo general la fiesta se reduce cada vez más al espacio familiar, el Miércoles de Ceniza mantiene su lugar importante para el despliegue público de las relaciones intracomunales, y son ahora los cabildos los que tienen que

13) Véase para esta refuncionalización del cabildo: José Sánchez-Parga: Estructura de poder tradicional en la moderna comunidad andina. Documento de trabajo. CAAP, Quito 1984.

poner los gallos para el juego comunal y brindar chicha y trago a los asistentes. Aunque muchos cabildos tratan de negarse a este compromiso, casi ninguna obra realizada en supuesto beneficio de la comunidad podría reemplazar a la importancia de cumplir con esta obligación para ganarse el prestigio comunal.

3. CABILDOS "FUERTES" Y CABILDOS "DEBILES": DOS CONCEPTOS DE COMUNIDAD EN COMPETENCIA (1975-1984)

En los últimos años, nuevas contradicciones se superponen al latente conflicto entre las prácticas tradicionales del poder y el nuevo modelo de organización comunal. Tienen su raíz principalmente en la emergencia de un nuevo grupo de migrantes cuyas estrategias de reproducción difieren, en muchos aspectos, de las de los zafreiros: los comerciantes.

Las pautas de migración empiezan a diversificarse desde mediados de los años 70. El horizonte migratorio abarca ya no tan sólo al ingenio, el anteriormente casi exclusivo destino de los migrantes, sino también a ciudades de la costa (Guayaquil, Machala, Quevedo y Babahoyo). Con las nuevas ocupaciones de los migrantes —el comercio ambulante o en puestos fijos de venta— la migración adquiere una más compleja temporalidad, alcanzando desde repetidas salidas de pocas semanas cada vez hasta una migración casi definitiva, e incorpora a nuevos actores, saliendo ahora muchas veces con las pautas migratorias de los zafreiros que se rigen por una estricta estacionalidad, impuesta por las condiciones del mercado laboral del ingenio que requiere mano de obra migrante sólo por un período específico, de junio a diciembre. Aunque algunos zafreiros prolongan su ausencia de la comunidad con la realización de otros trabajos en otros sectores de la costa, ésto no quita a esta migración su temporada de zafra y período de "alza" de la agricultura serrana, la migración de mujeres es poco común entre las familias "zafreras". Ellas, más bien, se encargan de la producción parcelaria.

La emergencia del grupo de migrantes comerciantes, abarcando ahora a más de la mitad del conjunto de migrantes de la comunidad se debe a varios factores. Por un lado, el acceso al mercado laboral del ingenio se hace cada vez más difícil. Durante los últimos años, la

empresa no sólo dejó de aumentar el número de trabajadores, sino da también estricta preferencia a los zafreiros "antiguos" que labo- ran para ella año tras año. Así, muchos jóvenes de la comunidad se ven obligados a acudir a otros mercados se trabajo.

Por otro lado, especialmente para las familias jóvenes, la tierra juega un papel económicamente cada vez menos importante. La mi- gración hacia el comercio urbano permite una más flexible adapta- ción de la unidad doméstica a esta situación. La familia que migra a la ciudad —a empleos, por lo general, auto-generados— tiene mayor capacidad de decisión respecto a la utilización de su fuerza de tra- bajo que la que migra al ingenio. Puede determinar más librementen los lapsos de inserción al mercado urbano, aprovechando así al máximo el tiempo disponible de la mano de obra familiar e incorpo- rando las mujeres y los menores de edad a los flujos migratorios, cuando su contribución monetaria a la economía familiar empieza a ser más imperativa que su colaboración en la parcela serrana. De he- cho, en muchos casos, pero no siempre, la migración a las ciudades y al comercio es la respuesta de la familia frente a una aguda caren- cia de terrenos en la comunidad, mientras las familias "zafreiros" dis- ponen, por lo general, de más terrenos(14).

Por último, el relativo éxito económico de los migrantes pione- ros en los nuevos rumbos ha impactado en la conciencia comunal. El migrante que llega al ingenio enfrenta una disciplina impuesta por el proceso de trabajo que le dice por donde caminar y lo que de- be hacer. El migrante que va a la ciudad, por el contrario, debe desa- rrollar determinadas habilidades para orientarse y alcanzar sus obje- tivos. Mientras en el ingenio ciertos logros como el aumento de los salarios aparecen como resultado de una acción colectiva de reïvin- dicación o, antes de la formación del sindicato de zafreiros, como concesión "voluntaria" de la empresa y las posibilidades de ascenso son extremadamente limitadas, al éxito económico del comercian- te, en cambio, parece depender únicamente de su destreza personal

14) Una cuadra de terreno seco se vende ahora a más de S/. 500.000 teórica- mente los ahorros de alrededor de 25 años de trabajo en la zafra, un pre- cio prohibitivo para nuevos intentos de recampesinización. Además, se "cerró" el mercado de tierra con la venta de los últimos terrenos del ex- terrateniente. Ahora, se podría acceder únicamente a tierra en otra ubica- ción.

desarrollada en un medio ambiente que aparenta permitir una limitada movilidad social. Es así que, especialmente entre los jóvenes, se ha difundido la opinión de que sólo los que no quieren "superar" continúan laborando en el ingenio, mientras los "vivos" se aventuran por las urbes y logran mayores ingresos con menos desgaste físico.

Todo ello repercute en la comunidad. Con la diversificación de las pautas migratorias —las familias ya no comparten un único lugar de destino y una sola temporada de ausencia —la vida social de la comunidad sufre mayor dispersión. Ahora casi no existe fecha en la cual el conjunto de comuneros esté presente. Aunque casi nadie rompe su vinculación con la comunidad, los lazos sociales tienden a reducirse más al espacio familiar. El continuo flujo de salidas y retornos, visitas e intercambios entre familiares en la sierra y en la costa, llega a constituir una tupida red de información, de "chismeo" y control social, que abarca desde la comunidad serrana hasta sus sucursales en la costa. Pero difícilmente, esta modalidad de vida comunal se cristaliza en actividades más formalizadas como la participación en asambleas regulares o en mingas. Y a diferencia de otros casos, la existencia "supra-local" de la comunidad no ha suscitado aún la emergencia de organizaciones comunales de los migrantes en sus lugares de trabajo(15). Ya tan sólo esta realidad obstaculiza la realización de proyectos comunales de "desarrollo" que algunos comuneros proponen.

Los cada vez más largos períodos de ausencia delatan que la comunidad serrana, para muchas familias, ya no constituye el espacio vital de producción, sino más bien un sitio de descanso.

Pero continua ocupando un lugar clave como refugio frente a la inseguridad de los mercados de trabajo y las situaciones de degradación que los migrantes deben enfrentar en los lugares de destino a causa de su condición indígena. Mientras en el mundo "otro", los migrantes casi siempre ocuparán una posición bastante baja, en términos de status, pueden revalorizarse en el mundo campesino, desplegando su éxito de migrante "rodado" en consumo demostrativo (ropa urbana, construcción de una casa moderna etc.). Por eso persiste la vinculación de los migrantes con su lugar de origen aún cuando dejan de tener intereses económicos en él: la comunidad se erige

15) Véase para un tal caso Hernán Carrasco, op. cit.

en el referente básico de pertenencia social.

Mientras, para ambos grupos de migrantes, "zafreros" y "comerciantes", la comunidad no deja de ser el núcleo de su reproducción social, tienden a ser reticentes, aunque no expresamente, respecto a sus proyectos más concretos de la organización comunal. Para los unos, la comunidad aparece como la institución que provee ciertos servicios básicos—como luz eléctrica, agua potable etc., infraestructura considerada ya indispensable—y como espacio de socialización "informal"—lugar para conversaciones entre vecinos, juegos de voley, fiestas. Pero no debe incidir en la economía familiar e impedir el libre desenvolvimiento de las estrategias migratorias. Esta visión guía el comportamiento de la mayoría de los "comerciantes". Colaboran ocasionalmente con cuotas en dinero y aún, si es compatible con los períodos de migración, con mano de obra en actividades comunales como la construcción de una casa y tienda comunales, proyectos de infraestructura o de prestigio, pero se muestran indiferentes frente a proyectos "productivistas". Casi nunca aspiran a asumir un liderazgo político-formal, sino dejan que los "zafreros" ocupan los cargos de cabildo.

Los otros tratan de encaminar proyectos destinados a establecer una suerte de economía comunal en los intersticios de las economías familiares. Cuando el terrateniente vendió las últimas cuerdas de su predio, trataron—sin éxito—de adquirirlas para la comunidad para iniciar una crianza comunal de ganado. Consiguieron créditos pecuarios de FODERUMA y asesoramiento técnico, pero no lograron el consenso comunal para la compra de los terrenos. Por la oposición o indiferencia de buena parte de los comuneros las actividades se quedaron, al final, en la participación voluntaria de las familias interesadas. Estos intentos de viabilizar una economía comunal son apoyados, sobre todo, por las familias "zafreras" que disponen de mayores recursos de tierra. En ello incide no sólo su mayor interés económico en el espacio comunal, sino también la conciencia organizativa adquirida en el ingenio. La experiencia migratoria de los "comerciantes", en cambio, es más individualizada y ellos, por lo general, no ven sentido en proyectos económicos comunales, acentuando más bien el ascenso individual.

A nivel político, la competencia de las dos concepciones de lo comunal se expresa en la alternación de cabildos "fuertes" y "débiles". Cuando los primeros dirigentes iniciaron pasos hacia una par-

cial recuperación de la comunidad como lugar productivo (canal de riego), se eligió durante los años siguientes a dirigentes "incapaces" que "no hacían nada" o sea que permitían, por su inactividad, el desenvolvimiento de los proyectos familiares sin estorbo por exigencias de trabajo o cuotas para la comunidad. Y cuando otra vez, inicios de los años 80, un cabildo "fuerte" logra cierta adhesión comunal, los comuneros lo toleran hasta terminarse la construcción de la casa y tienda comunales, mas ya no en el momento en que quiere encaminar el proyecto ganadero. De nuevo, se delega a dirigentes incompetentes que sólo administran lo ya logrado y por lo demás lucen por su falta de iniciativa.

Que los proyectos "campesinistas" no logran apoyo mayoritario, demuestra cuán profunda es la diferenciación de estrategias de reproducción en la comunidad. De aquellos proyectos se beneficiaría sólo un grupo de familias, para las cuales la comuna continua siendo el espacio de producción, mas no las familias cuya sobrevivencia gira en torno a los espacios extra-comunales. En una situación, en que un grupo de economías campesinas se reproduce en cuanto tales en virtud de la descampesinización de otras, parece casi imposible proyectar un "desarrollo" que no agravaría la brecha entre los dos grupos.

Los altibajos del liderazgo comunal aparecen, con este trasfondo, como el más consistente intento de impedir que el escalafón de capacidad económica se traduzca también en poder político. Quizá, el panorama político cambiaría si se lograría construir un proyecto comunitario que integre seriamente la realidad imprescindible de la migración.

YANAURCO, 1984-86:
LAS CARAS OCULTAS DEL CONFLICTO ETNICO

J. Sánchez Parga
José Bedoya

Todo movimiento social parece integrar siempre como componentes de su caracterización un *factor organizativo*, que de alguna manera lo constituye, aunque en algunos casos puede ser un resultado, un *factor de conflictividad* inherente a toda acción colectiva que adopte una u otra forma de violencia, y por último uno o varios *objetivos* más o menos explícitos, que imprimirán a dicha acción colectiva una determinada *estrategia*, en la que a su vez podrán encontrarse expresados los otros tres factores de un movimiento social. Simultáneamente todo movimiento social se encontrará siempre atravesado por una *temporalidad*, que define no sólo su duración sino también su coyunturalidad dentro de procesos históricos más amplios y concernientes a la sociedad en su conjunto, y una dimensión *espacial*, que en cierto modo delimita tanto su amplitud social como los mismos alcances y resoluciones del conflicto.

A estos indicadores fundamentales para la caracterización de cualquier movimiento social podría añadirse otros como serían, por ejemplo, una identificación de los diferentes *actores* que lo integran y el papel que cada uno de ellos representa en la acción colectiva; cuáles son los *contextos* inmediatos y mediatos de constitución del movimiento y dentro de qué *sistemas de antagonismos* surge; sobre qué bases de acuerdos o de *alianzas* se desarrolla, etc. Todas estas variables, junto con los factores precedentes, se articulan entre sí, siendo unos y otros más o menos determinantes según las situaciones y la particular especificidad de cada movimiento.

Ahora bien, esta caracterización genérica de todo movimiento o conflicto social únicamente puede ser precisada a partir de un determinado "sistema de acción social", sólo el cual es capaz de definir tanto la naturaleza y conflictividad de dicho movimiento así como la pertinencia de sus objetivos y el sentido de sus estrategias reales y posibles. Según esto los grupos indígenas representarían como sector social muy particular aspectos diferenciales, cuyos movimientos y formas de lucha tendrían que ser analizados y comprendidos desde ese sistema de acción social que constituye la sociedad étnica en su conjunto, y muy particularmente en muchos casos de la sierra ecuatoriana la comunidad andina. Ya que es el grupo étnico, la región indígena, la comunidad, quienes definen el contexto más inmediatamente pertinente de la organización, y donde residen en gran medida los factores del control social, el modo de regulación específica y relativamente autónoma de las acciones colectivas, que confieren a dichas acciones formas de racionalidad propias.

Por esta razón nos parece que estos parámetros de análisis pueden volverse difusos y hasta equívocos cuando se trata de aplicarlos de manera demasiado mecánica o indiscriminada a lo que podría considerarse la lógica de movilización y de lucha de los sectores campesinos andinos. En primer lugar, el factor organizativo es siempre en este caso un supuesto o condición del movimiento, pero su amplitud, carácter orgánico o cohesión interna puede ser independiente de dicho movimiento, y más bien relevaría del sistema de acción social que lo hace posible. El factor de conflictividad tampoco es necesariamente proporcional a la movilización; con frecuencia éste rebasa aquella o bien lejos de expresarla plenamente el movimiento indígena se convierte en un dispositivo de acumulación de un conflicto que tiene sus raíces en una contradicción social de fondo. Quizás lo más difícil de procesar de toda acción o movimiento étnico son sus objetivos: los inmediatos y explícitos, los latentes y que el inconsciente colectivo incuba a largo plazo. Por último, las movilizaciones indígenas parecen responder a un continuum ondulatorio, cuyas duraciones, casi de carácter cíclico, se agudizarían en los climas de mayor conflictividad, tanto porque se den condiciones propicias para una lucha exitosa como por la misma dinámica de los grupos étnicos, que aprovechan determinadas confrontaciones para fortalecerse y ampliar su cohesión interna.

Es en base a estos supuestos que nosotros planteamos una caracterización diferente y particular de los movimientos indígenas, los que propiamente no obedecen a los parámetros de conflicto social propios de otros grupos o clases de la sociedad. En tal sentido, las sociedades indígenas no podrían ser pensadas como una clase o grupo revolucionario, ya que lejos de buscar el proyecto étnico una transformación de la sociedad, lo que los movimientos indígenas ponen de manifiesto son más bien intentos de establecer una nueva o diferente forma de relación con dicha sociedad nacional. Por esta razón la lógica del movimiento y de la lucha indígenas, aún en sus refriegas más particulares, no es la misma que la de los movimientos sociales, y sería muy diferente de la lógica revolucionaria; más bien habría que pensarla en términos de rebeliones, de sublevaciones o de alzamientos.

Sostener que los sectores indígenas no son revolucionarios de la misma manera que puedan serlo potencialmente otros grupos o clases de la sociedad nacional, no significa sin embargo que forzando el proyecto étnico una diferente forma de relación con el Estado y sociedad nacionales —y ello en una virtual alianza con otros sectores populares del país— llegue a tener una eficacia dentro de ese proceso de transformaciones que son precisamente las que harían posible la viabilidad del proyecto étnico no sólo dentro sino incluso frente al Estado-nación.

En la perspectiva de aproximarnos a la comprensión de lo que es un movimiento indígena, nos ha interesado el análisis de un episodio que apenas ha hecho crónica en la historia regional, pero cuyo trasfondo nos permitiría rescatar el sentido que poseen las dinámicas indígenas siempre agazapadas pero siempre también en emergencia inminente de cualquier forma de lucha o de refriega.

Se trata de una comunidad indígena de la sierra occidental de la provincia del Cotopaxi reputada por sus comportamientos hostiles y de hostigamiento respecto de la sociedad mestiza, y que periódicamente es objeto de acciones de fuerza por los aparatos represivos del Estado. El carácter belicoso de la comuna Yanaurco tiene sus raíces históricas no muy lejanas, y es a la luz de ellas que puede entenderse ese aparente “estado en pie de guerra”, que aflora en ocasiones y en las formas más insólitas.

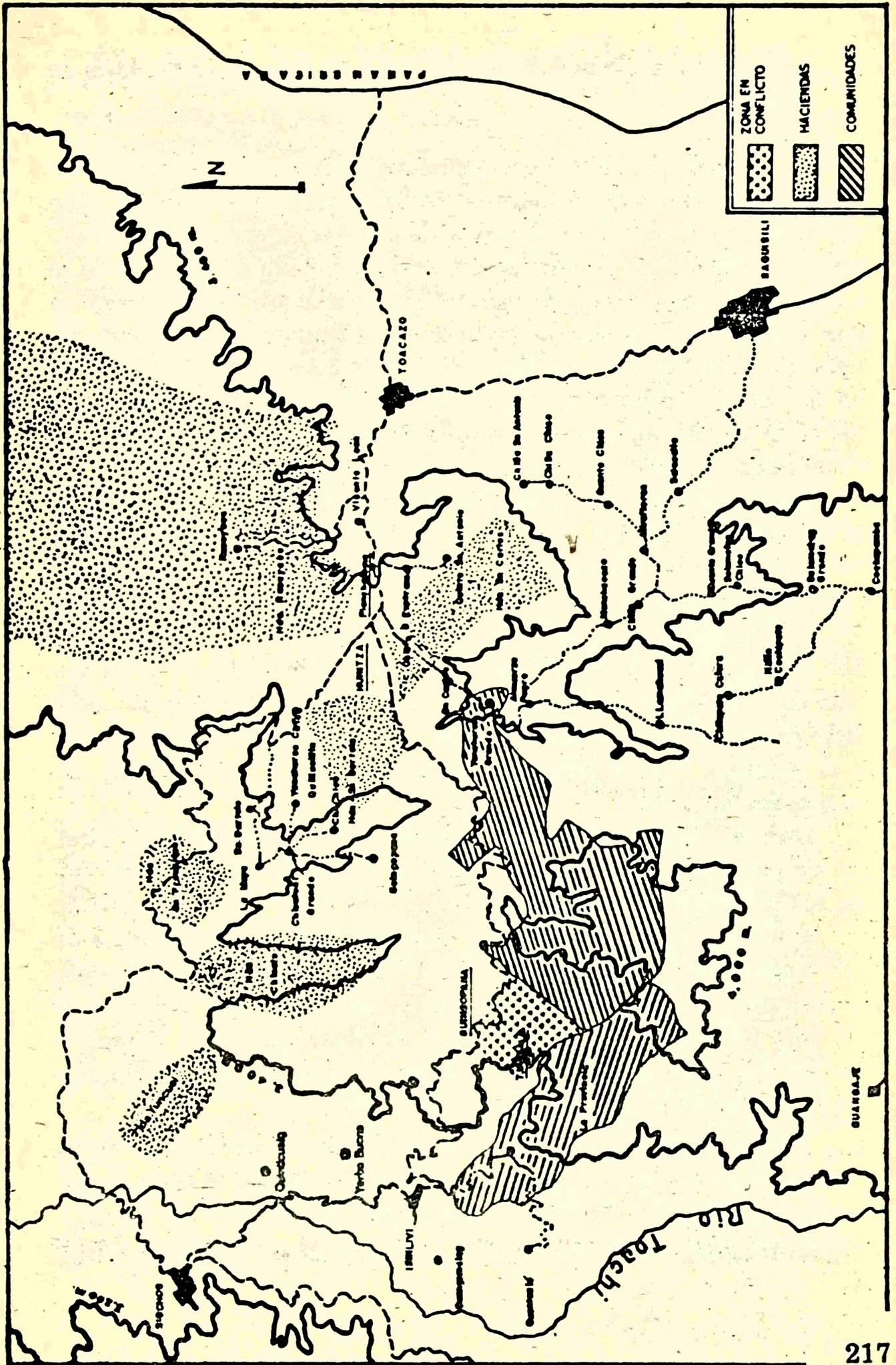
Quizás el caso Yanaurco es demasiado típico en su modalidad, y en la misma región del Cotopaxi hubiéramos podido resaltar la

historia subyacente a otras formas de conflicto y de enfrentamientos de comunidades (como la de Plancha Loma, Salamalag Grande, Tigua, etc.) con la sociedad nacional. Pero en cambio nuestro "caso" de estudio pone mejor en evidencia las diferentes perspectivas y alcances de los conflictos étnicos como su complejidad.

Por lo que se refiere a los protagonistas y sus escenarios, la comunidad de Yanaurco pertenece a la matriz de Saquisilí más cercana parroquia de Toacazo. Su territorio se ubica al noroccidente de Saquisilí (occidente de Toacazo), a una hora y media de carretero desde la panamericana a la altura de Lasso, y en cotas que van desde los 3.000 m.s.n.m. hasta los 4.000 m.s.n.m. en su cumbre más elevada (donde según la tradición se mató Rumiñahui en su huída de los españoles), y que conduce a las parroquias de Isinliví y Sigchos, bordeando los linderos de la vecina comunidad de La Provincia (cfr. Mapa).

Hemos organizado nuestro estudio en tres partes, confiriéndoles una secuencia que si bien disloca la de los acontecimientos históricos responde en cambio tanto a la lógica del proceso de nuestra investigación como a la intencionalidad argumentativa de mostrar hasta dónde pueden enraizarse las causas de un conflicto y complejizarse los factores que intervienen en él.

En un primer capítulo se describen los sucesos y "autos" del conflicto; el segundo capítulo se remontará a los antecedentes; en el tercero avanzamos unas conclusiones interpretativas.



I RESEÑA DE CONFLICTO

1. Los sucesos de Planchaloma: jueves 12 y viernes 13 de Abril de 1984

En febrero de 1984 los campesinos indígenas de la comunidad (ex-hacienda) de Yanaurco habían realizado siembras de papas y habas sobre la extensión aproximada de una hectárea en tierras de páramo, propiedad de la familia Bautista, y habían construido en el mismo lugar dos chozas de paja de 8m. de diámetro que les servían para guarecerse y descansar durante estos trabajos que habían emprendido en mingas comunales, además de señalar con ello una forma de establecimiento y de posesión del territorio. Ya desde hace dos años venían abasteciéndose de leña de estas tierras de páramo pertenecientes a los Bautista y colindantes con la comunidad.

Ante estos hechos la familia Bautista denuncia la invasión de tierras por parte de los comuneros de Yanaurco, y el 12 de abril la Gobernación y la Intendencia General de Policía de Cotopaxi dotan a los denunciados de 11 miembros del Cuerpo de Policía Cotopaxi No. 13 acantonados en Latacunga, más 2 que se unen en la población de Sigchos, por donde pasó el destacamento a las 11 de la mañana en el autobús de "La catorce" (Cooperativa de Pujilí que hace viajes diarios a Sigchos-Isinliví), con el objetivo de dar cumplimiento al desalojo. Todos los gastos de la operación corrían a cargo de los señores Bautistas.

Una vez llegado al predio Tusualó (13h), en el sector Culqui, sito de páramo a unos 8 km. de la casa de los Bautistas, se reconocen los sembríos y casas levantadas por los campesinos, quemando una de ellas; y no pudiendo hacer lo mismo con la otra, debido a un fuerte aguacero que se presenta a las 17 de la tarde, el destacamento de policías y los Bautista regresan a la casa-vivienda de don Samuel Bautista, un anciano de unos 70 años de edad, casa que comparte con sus dos hijas, y que está ubicada en la parte baja del predio, cerca a la población de Isinliví, que se sitúa más abajo.

A las 8 de la mañana del día siguiente destruyen la otra choza, y luego de una intensa búsqueda de campesinos por la zona es capturado el comunero Toribio Vargas Toaquiza (44 años de edad), el mismo que aparentemente sin estar enterado de los acontecimientos

del día anterior se dirigía a su casa al otro lado del páramo en Yanahurco Grande. Y bajo la acusación del jefe del grupo policial, de que "se encontraba con la intención de robar ganado", será conducido preso a Latacunga para las investigaciones respectivas en el Servicio de Investigación Criminal de Cotopaxi.

Al atardecer, con el comunero preso y siempre en compañía de los dos hijos varones del señor Bautista, quienes viven en una comuna mestiza de Isinliví a orillas del Toachi (Guangomalag), la policía emprende su regreso a Latacunga, pero no por la vía que había venido (Sigchos), sino, y por estar más cerca de su destino, deciben coronar la cresta del páramo de Guingopana, para, pasando por territorios de las comunas indígenas de Yanahurco Grande, Yanahurquito, Cotopilaló y otras, llegar a la explanada del Huintza y salir hacia Toacazo y Latacunga. Pero este recorrido es advertido por los indígenas comuneros de toda la zona, quienes se irán concentrando por diferentes puntos de la mencionada vía con la finalidad de hostigar al destacamento de policías e impedir que se lleven prisionero al compañero indígena de Yanahurco.

Un primer ataque indígena ocurre a las 17 horas al salir el vehículo de la llanura del Huintza y empezar la bajada a Planchaloma. Cerca de 200 comuneros lanzan piedras y palos, pero gracias a la pericia del chofer de "La Catorce" se logra eludir la agresión. Este primer amago será redoblado 1 km. más adelante, cuando es ya una multitud de indígenas (entre 600 a 1.000 personas) la que con palos y piedras ataca el vehículo, el cual debido a las condiciones del camino (pendiente, estrechez, curvas) y a la violencia de la agresión tendrá que detenerse; sobre todo porque más adelante se había cavado una zanja de 1.30 m. de ancho que cortaba el camino. A gritos y dejando de atacar, los indígenas reclaman por el prisionero y por la destrucción de las chozas, respondiendo entonces la policía con gases lacrimógenos. En poco tiempo el carro se encuentra parcialmente destruido y se producen los primeros contusos entre los policías, debido a la ruptura de los vidrios y a las pedradas que hacen blanco en quienes aún se encontraban en la furgoneta. Ante la imposibilidad de continuar en esta posición, los policías deciden abandonar el vehículo dejando al comunero preso en libertad y disparando los últimos gases que les quedaban, e inician la fuga a la desbandada, perseguidos por los campesinos. Entonces es alcanzado

el policía J.E. Quishpe que declarará más tarde: "me cogieron unos indígenas y me estropearon con las manos y los pies y con palos, me botaron al suelo y creyéndome muerto me dejaron y corrieron tras mis otros compañeros. . ." (Declaraciones del juicio). La retirada se desarrolla con dificultad y hubiese tenido peores consecuencias de no mediar la ayuda del chofer del Sr. Tapia dueño de Rasuyacu, hacienda vecina, el mismo que con su camión Ford 600 entra en escena a toda velocidad embarcando en el a los Bautistas y policías, para introduciéndose por caminso de su hacienda ponerlos a salvo en Toacazo.

"... no pude alcanzar el camión, siendo tomado por los indígenas los mismos que me garrotearon, produciéndome varias heridas en la cabeza, la fractura del brazo izquierdo, golpes y remelladuras en el cuerpo, siendo llevado a una quebrada en la misma que corría agua, me metieron en la cequia, ahí me arrancharon el reloj marca citizen de 4.000 sucres adquirido hace 3 años en Guayaquil, 2.000 en efectivo, me arrancharon el pito y rompieron el caso y el uniforme, se llevaron el cinturón de suspender las prendas e implementos policiales, así como el gas. . .". Es el testimonio de otro policía, J. Jaya, capturado durante la persecución, quien tuvo que soportar la paliza y el baño de rigor en la pequeña quebrada que bordea la colina de Planchaloma. También aquí interviene la ayuda de la hacienda de Rasuyacu, pues son varios peones de ella los que interceden para que terminen los castigos al policía, llevándolo luego a sus instalaciones para las primeras curaciones, siendo conducido luego al hospital de Latacunga por el mismo hacendado Tapia en su propia camioneta.

Según los propios policías, recién repuestos del susto en la tenencia política de Toacazo, y al pasar revista de sus integrantes, evidenciaron la falta de Jaya y la necesidad de pedir refuerzos al destacamento de Latacunga. A las 8 de la noche llegan éstos al mando de 2 oficiales, pero ya era muy tarde, y los indígenas se habían ido retirando a sus respectivas comunidades. De otro lado se había recibido la noticia de que el policía Jaya estaba en el hospital y había que atender a los contusos. Por su parte en torno al Cabildo de Yanahurco Grande se irán convocando y reuniendo todos los comuneros.

La zona había quedado convulsionada por el suceso, en Toaca-

zo se comentaba que la refriega había dejado el saldo de dos policías muertos, y la prensa provincial daba cuenta alarmada de los acontecimientos relatados.

Una semana después (17 Abril 84) de la refriega de Planchaloma, acusadores y policía toman presos a comuneros de Yanahurco Grande que acudían a la feria semanal de los jueves de Saquisilí. En esta acción caen presos nueve comuneros de Yanahurco, entre ellos algunos dirigentes del Cabildo y dos mujeres.

Los detenidos son conducidos a los calabozos del SIC en Latacunga donde permanecen incomunicados y sujetos a investigaciones hasta el 20 de abril que pasan a órdenes de la Intendencia desde donde es fácil obtener su libertad por gestión de los abogados que asumirán la defensa de los acusados durante todo el proceso. Con las declaraciones aquí obtenidas, la acusación logra construir una versión de los hechos en la que fundamentalmente se establece responsabilidades en "la comisión del delito" en dirigentes y otros líderes, quienes, según varios testimonios —luego negados—, cometieron las siguientes faltas: destruir el camino de Chanchunga a Sigchos, agredir de obra a la policía y al vehículo; acusaciones que se concretarían en 3 juicios diferentes llevados adelante en los juzgados de lo Penal de Cotopaxi.

Los nuevos hechos, exactamente un año después, (12 de abril de 1985), se desarrollan en la loma de Ashpa Cruz, en el mismo predio de Tusualó donde se produjo la anterior ocupación de tierras. Ahora, y durante el transcurso de un año, los comuneros de Yanahurco Grande y de la provincia, comuna vecina, habían realizado nuevas siembras mediante mingas, llegando a ocupar distintos lugares del páramo matorral de Guingopana. En una de estas mingas y habiendo trabajado desde el día anterior, a las 10 am. son sorprendidos en plenas tareas agrícolas por un hijo y dos hijas de don Samuel Bautista que intentan desalojar a los comuneros, trabándose primero las discusiones, luego los insultos y finalmente se enzarzan en golpes con pies, manos y azadones. Los tres hijos de Bautista no pueden enfrentar a los aproximadamente 40 comuneros presentes y retroceden a su casa luego de llevar la peor parte de la pelea.

La acusación por agresión e intento de violación se presenta de inmediato, y la consiguiente captura de los dirigentes de las dos comunidades es ordenada al SIC—, cuyos agentes en compañía de po-

licías civiles y de los Bautista acuden nuevamente a la feria de Saquisilí el 18 de abril con la intención de detener a los acusados. Pero en esta ocasión los comuneros logran escapar, avisados por dos dirigentes de la comuna de La Provincia que reconocen a los Bautistas al momento de desembarcar de una camioneta, y antes de que los aprehendan, huyen mezclándose entre la multitud del mercado.

Aunque la captura fracasa, la acusación sigue su curso añadiéndose a ella el agravante de la agresión a la policía y de los incidentes de Planchalima del año anterior. A esto se intenta sumar una acusación de abigeato por una amplia zona de las parroquias de Isinliví, Chugchilán, Sigchos y Toacazo. El 24 de abril, con un despliegue de fuerzas policiales (270 policías armados y equipados, 6 agentes del SIC-C al mando del Jefe Provincial) se emprende un nuevo operativo de captura que terminará en una violenta acción de represalia.

Enterados los campesinos indígenas que el destacamento policial se encuentra en Sigchos a las 10 am., los comuneros y dirigentes de Yanahurco y La Provincia se repliegan a las zonas más seguras de sus comunidades desde donde observarán cómo se incendian 20 de sus viviendas, y las siembras son arrasadas. La acción dura hasta la mañana del día siguiente.

Ante estas amenazas e invasiones de los indígenas la familia Bautista recurrirá a un procedimiento de defensa y de intimidación usual entre terratenientes serranos de la zona: la contratación de una cuadrilla de negros que por algún tiempo se instalarán el Tusualó en el mes de Junio de 1985 y permanecerán hasta febrero de 1986.

2. EL JUICIO

En tres juzgados de lo penal de Latacunga se registran en los datos del proceso tres acusaciones por destrucción de caminos, por rebelión a miembros de la policía, por lesiones y agresión a la policía. Mientras que en el juicio instaurado a raíz de los acontecimientos de Ashpa Cruz, se acusa a seis comuneros por lesiones a las dos hijas del Sr. Bautista. Las acusaciones son respaldadas por certificados médicos, peritajes y exámenes al camino, vehículo y básicamente a los testimonios de culpabilidad.

Los tres primeros juicios se inician cuando a pedido del Juzgado 1ro. de lo Penal (27 abril 84) se instauran juicios separados en distintos juzgados, por agresión a los policías, destrucción de camino y rebelión a la Policía. El 4 de mayo se sortean las salas e inmediatamente empiezan a receptarse las declaraciones de acusados, testigos de la acusación y defensa, peritajes al camino y vehículos destruidos, certificación de los heridos; en medio de protestas de la defensa por la separación de las causas en tres distintos sumarios y el consiguiente pedido de nulidad. En todo caso esta etapa sumaria, de recepción de pruebas concluye los meses de junio y julio de 1984.

Los trece acusados aducirán diferentes cohartadas cada uno de ellos con testigos de descargo que probarán que ninguno se encontraba en el lugar en el día y la hora de los sucesos. Testifican a favor de los acusados 14 indígenas de comunidades o haciendas de la zona, dos comerciantes mestizos de Toacazo y una institución privada de desarrollo que trabaja en la región, que declara que uno de los acusados se encontraba en un curso de Capacitación en la provincia del Cañar. Según los testimonios de los indígenas los acusados se encontraban en el día de los sucesos haciendo labores agrícolas en otras comunidades, mientras que los dos comerciantes mestizos de Toacazo declaran haber encontrado a dos de los acusados en la plaza del Salto de Latacunga.

ACUSADOS	DESCARGO	TESTIGO
Abelardo Toaquiza	Que estuvo trabajando con acusado	Baltazar Salazar Vargas
	Idem anterior	Rafael Vargas, vive en Lamahuasi.
José Francisco Cofre Velásquez	Estuvo fumigando papas con el acusado de 7 am. a 5 pm.	José Manuel Cofre Velásquez, vive Yanahurquito
Manuel Toapanta	Que estuvo en Cañar en Curso de Capacitación Campesina del 9 al 13 de abril de 1984.	CESA

Toribio Vargas	Estuvo con acusado de 8 am. a 12 pm. en la escuela de Yanahurco Grande, pues acusado es Presidente Comité de Padres de Familia.	Rafael Vargas
José Manuel Toapanta Vargas	Desde 7 a las 17hrs. estuvo en cave de papas en la propiedad del acusado.	José Tomás Velásquez Toaquiza
Vicente Ashqui	Estuvo con el acusado en casa de Manuel Vargas festejando un bautizo de 7 a 21 hrs.	Víctor Alonso Calapaqui Valiente, vive en "La Provincia"
Ricardo Vargas	Desde el día 11 al 12 hasta altas horas de la noche estuvo en el bautizo con el acusado.	José Manuel Ante Valiente, vive en "La Provincia"
José Rafael Valiente	Ese día estuvo con acusado en Latacunga en gestiones de divorcio de un pariente donde el Dr. Salazar.	Lorenzo Toaquiza Valiente, vive en "La Provincia"

FUENTE: Actas del proceso.

Vicios de procedimientos (omisión de peritajes) y del mismo funcionamiento del aparato judicial (dificultad para identificar a los acusados o cambios de identidad de estos con comuneros ya muertos, separación de las causas en tres juzgados diferentes, sucesión de varios fiscales durante el mismo juicio. . .) y el mismo comportamiento de los indígenas encausados, que o bien niegan todo en las declaraciones o tratan de acogerse a una especie de "fuero étnico" recurriendo a evasivas ("... indígenas no más somos, botaditos

como animales en las comunidades. . . pobres e ignorantes no sabemos leer y escribir. . .”), y por último la pericia de unos abogados defensores experimentados en defender pleitos indígenas, todo ello ha contribuido a favorecer la causa de los comuneros de Yanahurco y La Provincia.

II. LOS PRECEDENTES DEL CONFLICTO

Los sucesos que acabamos de reseñar de manera sucinta y atendiendo a los datos más objetivos, aligerados de las versiones que pudieron proporcionar sus actores, sólo nos parecen explicables a partir de una reconstrucción del pasado y del contexto más inmediato, en los que la comunidad de Yanahurco ha ido fraguando ese proyecto comunal y étnico, que puede aportar un cierto sentido, una racionalidad, a los comportamientos registrados entre 1984 y 1986, y cuyo intento de caracterización interpretativa remitimos a nuestras conclusiones.

Yanahurco, como muchas de las comunidades de la misma zona, empieza a adquirir presencia con nuevas actuaciones en la historia reciente a partir de los años 30, después de haberse encontrado sumergida desde épocas inmemoriales bajo el régimen de la hacienda, cuando un gran propietario de la región, Gallo Almeida, lega en testamento todas sus tierras a la Universidad Central, con el fin de que se funde una “Escuela de Agricultura”, la cual será administrada por una Junta constituida ad hoc. Cfr. *Testamento Cerrado otorgado por el Señor Alejandro Gallo Almeida*. Imprenta de la Universidad Central. Quito. Ecuador. 1936, ps. 18-20).

Entre estas propiedades se encuentran las “parcialidades” indígenas que en el transcurso del medio siglo siguiente se constituirían en comunidades independientes.

“Declaro que mi patrimonio se compone de los bienes que voy a enumerar: las haciendas Salamalag y anexas, llamadas Atápu-lo, Yanahurco, Esperanza, Machacaso, Santa Inés, Guangaje; la hacienda de La Provincia con todos los terrenos comprendidos en las playas del río Pumacunchi, fundos que se hallan situados en la parroquia de Saquisilí, los primeros, y el último en Isinliví. . .” (ibid. p. 15).

Poco más tarde, y por Decreto Supremo del 20 de Diciembre de 1935 se declaran del Estado los bienes de la Junta "Gallo Almeida" nombrándose a la Universidad Central administradora de ellos, estableciéndose que "los bienes inmuebles serán inagenables e inembargables" (art. 5), y prescribiéndose de acuerdo al art. 8 la "conservación y fomento de las propiedades rústicas" (lit. b), "construcción y establecimiento de escuelas primarias en las haciendas" (lit. c) y "el mejoramiento de las condiciones económicas y culturales de los trabajadores de las mismas" (lit. d). Cfr. *Anales de la Universidad Central*, t. LV, n. 294, p. 630-633. Quito, 1935.

Sin embargo diez años después, el nueve de abril de 1945 un Decreto de la Asamblea Nacional adjudicará los bienes referidos a la Universidad Central con la facultad de "administrar, enajenar y agravar los bienes que se le adjudican" (art. 5).

Esta última información se encuentra referida en la obra de Alfredo Pérez Guerrero, *La Universidad ultrajada*.

Bajo la administración de la Universidad las condiciones de los campesinos indígenas no se modificarían, ya que las tierras pasaron a posesión de sucesivos arrendatarios, que también bajo la misma intermediación de mayordomos continuaron manteniendo sujetos a los indígenas al anterior régimen de sujeción y explotación. Aunque ya en este período, y a partir de la información recogida, hay que suponer que los sectores indígenas iniciaban los primeros movimientos de rebelión para sacudirse el yugo terrateniente.

Aunque tras ellas se deba sospechar un pretexto para sustraerse a los compromisos del arrendamiento, las declaraciones de Andrés Ruhrig a la administración de la Universidad sobre su gestión de la hacienda de Salamalag revelan ya las dificultades que encontraban los arrendatarios para someter a los indígenas a la racionalidad productiva de la hacienda entre los años 1957 y 1964. (Cfr. Archivos Jurídicos y la Procuraduría de la Universidad Central, folder "Haciendas").

Este género de situaciones debieron haberse generalizado por lo que podemos colegir de una referencia de Perez Guerrero en su obra: "La Universidad hubo de hacer concesiones a los indí-

genas, concesiones que fueron siempre insuficientes. Los arrendatarios formulaban reclamaciones frecuentes sobre la apropiación indebida de terrenos por parte de los campesinos, creación de huasipungos, que no habían sido concedidos, amenazas de invasión, etc. Se pidió reiteradamente que la Universidad requiera el empleo de la fuerza pública para desalojar a los indígenas. La Universidad siempre se negó” (p.c., p. 173).

A pesar de esto en los diferentes trámites de arrendamiento que la Universidad estableció con los sucesivos usufructuarios los “trabajadores indígenas” siguen formando parte del inventario de las tierras y ni siquiera se beneficiaron de las “mejoras en sus condiciones de vida” ordenadas en la cláusula testamentaria de Gallo Almeida”.

“Mis herederos tendrán especial cuidado de instruir, siquiera de una manera rudimentaria, a los niños indígenas de las haciendas que dejo para la Escuela, así como a los niños de las Comunidades vecinas a las mismas, estableciendo, al efecto, una o más escuelas primarias” (Décimo séptima, *Testamento*, p. 24).

En parte, quizás, por la incómoda o poco rentable gestión de los arrendamientos de las haciendas y también en parte por el creciente levantamiento de los sectores indígenas sujetas a ellas, el H. Consejo Universitario del 17 de octubre de 1961 resuelve vender la hacienda de Yanaurco, de la que desde el 13 de julio de 1955 había sido su arrendatario, Francisco Amador Miño (y que junto con Alberto Rojas Trujillo arrendaba también la hacienda Chalua). En la misma ocasión los indígenas solicitan también su compra por la misma cantidad (600.000 S/.) y en las mismas condiciones y plazos. Aunque el Consejo Universitario da preferencia a la solicitud de los indígenas y concede al Decano de Agronomía un plazo de 8 días para que tramite esta venta, el contrato de compra y venta a favor del Sr. Amador Miño aparecerá inscrito en la Notaría Tercera de Quito con fecha del 6 de enero de 1962.

Qué ocurrió en el interim no aparece muy claro, más allá del informe del Decano de Agronomía (Ing. Fabián Portilla) —registra-

do en el punto 21 del Acta de dicho Consejo—, según el cual “ha conversado con el Sr. Napoleón Gonzalez que patrocina a los campesinos de Yanaurco interesados en la compra de una parte de la hacienda, así como también con el proponente Sr. Miño, y que el Sr. González le indicó que el punto de vista de la Universidad era justo, y que desistía de las gestiones anteriores”. A pesar de algunas interrogantes que podría suscitar una tal declaración, el Consejo Universitario “resuelve” la venta a favor del Sr. Miño.

En su obra Perez Guerrero hace todavía más confusa la situación, ya que después de haber citado el procedimiento anterior textualmente añade: “Con posterioridad a esta resolución, los indígenas de la Comuna de Manochacazo (en realidad Manchacazo), representados por su Presidente, presentan una solicitud en la que declaran que no pudiendo cumplir la oferta hecha a la Universidad ésta puede proceder como mejor le convenga a sus intereses, razón por la que quedó pendiente única y exclusivamente la propuesta del señor Amador Miño. . .” (o.c., p. 193s). Qué papel representan los de Manchacazo en este episodio es algo que no hemos podido aclarar.

También nos resultó insólito descubrir que diez años más tarde el Sr. Napoleón González era nombrado ayudante de laboratorio de mecánica de suelos en la Facultad de Ingeniería (Cfr. *Actas del H.C. Universitario*, del 24 de Agosto de 1971).

Contrarios además de ajenos nos mantenemos aquí a la campaña hostil que el Gobierno militar mantuvo entre 1959 y 1963 contra la Universidad, acusándola de “negociado” a propósito de la venta de Yanaurco, y en la que intervino el General Enrique Gallo, pariente del antiguo propietario Gallo Almeida, y entonces senador funcional. Si recorremos los meandros de este episodio es únicamente para aportar una interpretación al conflicto y movilización de la comuna de Yanaurco, que se fue gestando al calor de estos procesos, y en los que progresivamente fue participando de manera más activa.

Aunque en virtud del Decreto Supremo expedido por el Gobierno Militar, con fecha del 20 de diciembre de 1963, el contrato

entre la Universidad y el Sr. Miño queda anulado, a una solicitud de éste se solicita una formalización de traspaso de dominio, comprometiéndose el comprador a completar la parte del costo estipulado y aún no pagado.

El más curioso epílogo a este período de la historia de Yanaurco, en el que los comuneros no aparecen más que como convidados de piedra, es que un mes después de la venta por la Universidad, el 10. de marzo de 1962, (Contrato registrado en la Notaría de J. Augusto Zúñiga, de Latacunga), el mismo Sr. Amador Miño vende a Valerio Bautista los lotes Tusualó, Chausi y Sachapite por la cantidad de 50.000 S/.; a lo que se añade nueva venta de lotes a tres miembros de la familia Bautista (96.000 S/.), a dos de la familia Tapia (65.000 S/.), y a los Sres. Cofre (28.000 S/.), Mena (30.000 S/.) y Alvares (15.000 S/.). Cuando el monto inicial que el Sr. Miño debió pagar por su compra a la Universidad era de 200.000 S/., quedando la cantidad restante garantizada por una hipoteca de la hacienda Yanaurco a favor de la Universidad (Cfr. cláusula Quinta, Notaría Dr. Guarderas: Venta Universidad Central a Miño Francisco Amador y Sra. 6.I.62).

De hecho la Universidad seguirá vendiendo lotes a los Bautista y Tapia hasta los años 1967 y 1968, reduciendo más aún la extensión de la hacienda Yanaurco. Hasta que en agosto de 1971, por resolución del H. Consejo Universitario del 10 de marzo, se firma la transferencia de todas las tierras de Yanaurco, Salamalag, Chaluag, Guanage y La Provincia a los campesinos indígenas, huasipungueros y arriados de las haciendas que habían estado sujetos a la administración de la Universidad.

Sin ninguna intención de censurar a la Universidad, no podemos pasar por alto sus intereses sobre las propiedades administradas, como se manifiestan en el caso de las haciendas de La Tola y El Tejar, que el Consejo Universitario se apresura a lotizar a favor de profesores (en número de 68) y empleados ante la amenaza de intervención del IERAC, para adjudicarlas a los trabajadores de ellas. (Cfr. *Actas del H.C. Universitario*, del 7 de septiembre de 1971, p. 27).

La actuación cada vez más decidida y beligerante de los comuneros de Yanaurco en la escena política y en sus relaciones con la sociedad nacional, que se inicia ya en 1961, y alcanza sus primeras conquistas en 1969 y 1971, no puede ser desligada de los acontecimientos que a nivel nacional y particularmente serrano protagoniza el campesinado indígena. La gran marcha campesina organizada por la FEI (1962) con motivo de su III Congreso es a la vez un preludeo y un percutor para la promulgación de la Ley de Reforma Agraria. en 1964.

Pero la transferencia de las propiedades de las antiguas haciendas a los campesinos indígenas en 1971 forma ya parte de un capítulo diferente de la historia de dichas comunidades empeñadas en reconquistar sus tierras. Pues dos años antes, el 20 de octubre de 1969, los indígenas de Yanaurco habían logrado consolidar un proyecto comunal, y elevaban una solicitud al Ministerio de Previsión Social y Comunas por el que, decían, “. . .encarecemos a usted que se digne ordenar a quien corresponda, se constituya en nuestra parcialidad con el objeto de formar la comuna de Yanaurco, que es nuestra aspiración desde hace varios meses”, firmado por el que sería secretario de la Comuna, José Pedro Jami, en 1969-70; y con tal motivo se adjunta un censo nominal de toda la comunidad, realizado por el mismo firmante, en el que se registran 91 familias, integradas por 169 adultos y 229 niños, que suman un total de 398 personas. (Cfr. Archivo de Desarrollo Campesino, Ministerio de Agricultura y Ganadería, Vol. Cotopaxi).

En este nuevo episodio los comportamientos de la comunidad de Yanaurco aparecen acompañados de una belicosidad que irán marcando con mayor agudeza hasta sus mismas negociaciones con los aparatos del Estado, más tarde con el IERAC, todavía con los personeros de la Universidad (representantes de la FEUE) y con las instancias judiciales regionales, por las que van a ir introduciendo a la comunidad sus sucesivos pleitos. Una primera y curiosa muestra es lo ocurrido mes y medio después de la anterior solicitud y en relación a la comunidad sus sucesivos pleitos. Una primera y curiosa muestra es lo ocurrido mes y medio después de la anterior solicitud y en relación con ella. Muy probablemente a requerimientos del mismo Ministerio, y como parte del trámite de constitución jurídica

de la comuna, se ordena un censo oficial que no puede realizarse, por razones que aduce el Jefe Político del Cantón Saquisilí en escrito al Subsecretario de Previsión Social y Trabajo con fecha del 2 de Diciembre: "Hay peligro de un levantamiento de parte de los moradores, creyendo que el censo es para imponer algún gravamen; ya que así sucedió hace dos años cuando los profesores fueron a levantar el censo escolar" (Archivo Tenencia Política de Saquisilí, 2 Dic. 1969; Archivo MAG, Dpto. Desarrollo Campesino, Vol. *Cotopaxi*).

En noviembre de 1969 se registra la "transferencia de domino" a los huasipungueros de Yanaurco, en un número de 34, a quienes se adjudica 479 há.s. en una proporción de 14,00 há.s. por familia. Al respecto hay que tener en cuenta que cada huasipungo y tierra adjudicada tenía como beneficiarios a los hijos del huasipunguero principal, a los hijos de los "arrimados" y "piqueros" del titular principal el cual debería repartir su lote entre ellos. De hecho existían a la sazón 40 huasipungueros y 38 partidarios, a cuyo número (de 78) habría que añadir 13 familias más que constituirían el total de unidades domésticas de la comuna.

Ya en este momento de la adjudicación se plantea implícitamente el problema de los páramos, cuyas tierras ni son transferidas en este momento ni entran en consideración cuando en 1971 se concluye la extensión de los títulos de propiedad a todos los ex-huasipungueros. En una notificación registrada por el IERAC (8 agosto 1969) aparece una clara referencia a la reivindicación de Yanaurco por sus páramos: "La totalidad de las tierras agrícolas de este predio está ocupada por los precaristas y las pocas extensiones de páramo la reclaman los interesados para la explotación comunal, en compensación de sus derechos no liquidados de fondos de reserva y vacaciones no pagadas" (Archivos IERAC, expediente, n. 1518).

Los trámites de la comunidad para adquirir su estatuto jurídico, agilizados probablemente por quien se revelaría como uno de sus principales dirigentes, Pedro Jami, debieron tener una gran eficacia y éxito, ya que para el año 1970 aparece Yanaurco jurídicamente constituida con sus reglamentos y con el primer Cabildo conformado, según consta en los archivos del Ministerio de Agricultura y

Ganadería (Dpto. Desarrollo Campesino).

Tras el empeño y celeridad de los comuneros de Yanaurco por lograr la legalización de la comunidad se había ido gestando un proyecto específico: el de obtener la adjudicación de las tierras, cuya negociación ocuparía sus luchas durante la década de los años 60 y 70. En este mismo proceso se empeñarían también las comunidades vecinas de La Provincia, Guangaje, Salamalag —todas ellas antiguas propiedades de Gallo Almeida— traduciéndose este objetivo de reconquistar la tierra en un factor de su organización interna, de solidaridades intercomunales y de consolidación de liderazgos, que en los años sucesivos seguirían conduciendo las políticas de dichas comunidades. Simultáneamente fue también esta empresa de lucha por la tierra, de forcejeos con las instancias estatales, con el IERAC (Instituto Ecuatoriano de Reforma Agraria y Colonización), con la Universidad Central y hasta con los partidos de izquierda, que vieron en esta lucha un ámbito propicio de penetración ideológica, lo que fortaleció la organización de la comunidad, avezando su identidad y las condiciones de negociación con la sociedad nacional.

Reflejo y exponente a la vez de esta doble dinámica comunal es la conformación de un modelo de organización política que aparece diseñando los Cabildos de Yanaurco desde el año 1970 hasta 1985. En la composición de este espacio de autoridad y poder de la comunidad andina observamos en Yanaurco un doble fenómeno relativamente curioso: de un lado, la permanencia en el Cabildo de tres comuneros durante 15 años dirigiendo la política y destino comunales; y de otro lado, una rotación continua en los diferentes cargos del Cabildo (particularmente en los secundarios) de algo más de un tercio de los jefes de familia que componen la comunidad de Yanaurco. Esta figura política significa la combinación de una dirigencia estable rigiendo los proyectos comunales, y una gran participación en el aparato de autoridad de la comuna de la mayoría de los comuneros: mientras que tres dirigentes, Manuel Toapanta, Pedro Jami, y Rafael Vargas ocupan 10, 9 y 8 veces respectivamente cargos principales del Cabildo (Toapanta es 9 veces Presidente y 1 Vicepresidente; Jami es 3 veces Presidente y 5 Secretario y 1 Síndico; Vargas es 1 vez Presidente, 5 Tesorero y 2 Síndico), otros 32 comuneros rotan por espacio de 14 años por los 43 puestos restantes del Cabildo. Este doble comportamiento político traduce quizás en mo-

delo tradicional de dirigencia personalizado en dos o tres comuneros de prestigio y capaces de convertirse en depositarios de la autoridad de los diferentes grupos de la comuna, que dentro de la instancia del Cabildo permitiría una amplia participación de otros comuneros, los que por un sistema de rotación en los cargos análogos al de las fiestas, reforzarían dicho aparato de la política comunal.

A la base de este modelo de organización política y de la historia reciente de luchas de Yanaurco, que revelan una sólida cohesión interna, nos encontramos con una comunidad fuertemente integrada por relaciones familiares y grupos de parentesco. De las 91 unidades domésticas que componen Yanaurco sólo se recensan 15 ramas de apellidos o "parental-sets" entre los esposos-padres, de los cuales 19 son Toapanta, 16 Vargas, 10 Toaquiza, 9 Pello, 6 Salazar, 3 Velásquez y 3 Coyachamin, 2 Aguisaca y 2 Jami, correspondiendo los otros seis apellidos restantes a otras tantas unidades domésticas. Más adelante volveremos a aludir al estrecho sistema de relaciones y alianzas intercomunales Yanaurco ha mantenido siempre y sigue reproduciendo con sus comunas vecinas.

Esta visión interna de Yanaurco muestra cómo el movimiento (esa especie de latente estado "en pié de guerra") de una comunidad indígena sólo puede ser entendido a partir de ese "sistema de acción social", que es la misma comunidad andina, cuyos componentes y dinámicas obedecen también a otros factores diferentes de aquellos que constituyen de manera inmediata a dichos grupos como actores dentro de la escena política nacional. Aunque es así mismo necesario interpretar también la "política interna" de la comunidad indígena si no a la luz de las coyunturas nacionales, sí a través del sistema de relaciones y de negociaciones que con dicha sociedad nacional mantienen los grupos étnicos.

Si insistimos en este aspecto es porque lo consideramos sustancial a nuestra tesis de fondo, en cuanto que *la forma de la lucha de cualquier grupo social se encuentra íntimamente ligada a la particular organización para la lucha*, la cual para el caso de los sectores indígenas andinos aparece determinada por los factores culturales de

su sociológica y de su politicidad específicas.

III. LAS RAICES ETNICAS DEL CONFLICTO

Esta rápida retrospectiva de la historia inmediata de Yanaurco nos ha ofrecido un trasfondo de sus actuales conflictos, para entender estos como la prolongación de una lucha antigua que a pesar de sus intermitencias y de su variada morfología parece ser la que da sentido e identidad a los grupos indígenas en el contexto de la sociedad nacional.

Si como antagonista directo e inmediato del conflicto que mantiene la comunidad indígena de Yanaurco aparece la familia Bautista, una arqueología de los antecedentes demostraría más bien que esta confrontación es circunstancial, y que los indígenas de Yanaurco han venido enfrentándose con los anteriores arrendatarios de la hacienda, con la administración de la Universidad, con fracciones de la izquierda estudiantil de la FEUE, y hasta con los mismos tramitadores del IERAC. De otro lado los sucesos que en el mes de abril de 1984 marcan una agudización de la lucha demostrarán que en esa situación el enemigo principal es la fuerza pública que reprime la ocupación y a quien los comuneros de Yanaurco y sus aliados de las comunidades vecinas hostigarían con más vehemencia de la que hicieron prueba con los Bautista. Por último, durante el largo proceso que dura un año y que seguido con el enjuiciamiento por los sucesos de Ashpa Cruz se prologará hasta mediados de 1986, los comuneros de Yanaurco y sus aliados de la Provincia afrontarán los procedimientos de la justicia con una astucia mezclada de ignorancia que les permitirá sustraerse de un aparato legal que en parte les resulta totalmente ajeno y que por ello tratan de desconocer en sus procedimientos.

1. La morfología del acoso

La conquista de las antiguas tierras a través de la lucha por su adjudicación y el reconocimiento jurídico de la comunidad así como la posesión de los títulos de propiedad de sus parcelas abren a

los comuneros de Yanaurco una nueva fase de su movilización y un nuevo objetivo: el control de un mayor recurso de tierras y de una más amplia territorialidad con el consiguiente acoso de los enclaves blanco-mestizos en la zona. Abolido el vínculo hacendario y una vez que los indígenas no se encuentran atados a trabajar una tierra que no poseen, el huasipungo, comenzarán a ejercer una presión exterior sobre el territorio de otros terratenientes y propietarios vecinos, obligándoles a vender o a ceder nuevas y más o menos importantes extensiones de tierra.

Este objetivo espacial de la lucha por la tierra tiene un alcance mayor en cuanto visualiza a los sectores blanco-mestizos que se han ido apropiando de las mejores extensiones en base a un sistema de alianzas, incluso familiares, que consolidará su presencia en la zona, y que actuará siempre en contra de las comunidades indígenas.

Luciano Martínez (1980), al analizar la región, señala cómo la descomposición del latifundio tradicional, sea por la Reforma Agraria, por modernización de la antigua hacienda o por subdivisión de extensas propiedades, dio lugar junto a una mercantilización de la tierra a la formación de una burguesía agraria muy vinculada por relaciones familiares o de tradición local. Al analizar los episodios del conflicto de Yanaurco se aludía a la intervención de un hacendado de la zona, Rasuyacu, que de antiguo mayordomo pasó a ser arrendatario o comerciante, para terminar convirtiéndose en propietario una vez que la curia de Cotopaxi vende sus tierras.

Desde esta perspectiva el conflicto Yanaurco vs. Bautista adquiere más bien una dimensión étnica entre el grupo de comunidades indígenas y los propietarios blanco-mestizos de la zona. De ahí también que el acoso y hostigamiento indígena, "por un acercamiento real o figurado" (P. Silva, 1986: 59) a las propiedades de terratenientes y de los blanco-mestizos, tome formas diferentes según las ocasiones, pero no pierdan éstas para asediar tierras y ganado de sus vecinos, ocupar sus páramos, cambiar linderos, incurrir en agresiones o cortar caminos en momentos de conflictos de otro calibre.

El carácter cíclico de la contienda, que se reitera en una nueva confrontación cuando parecen haberse resuelto las consecuencias ju-

diciales y las tensiones de la refriega precedente, hace referencia más bien a una acumulación de conflictividad latente y continua, cuyas fases de emergencia y de mayor climax pueden tener características muy circunstanciales; aunque no es extraño que ambos episodios (e incluso otros registrados en la zona en otros años) tengan lugar en un período de pausa campesina, en abril, cuando las labores agrícolas marcan un compás de espera hasta los meses de cosecha. Y por esta razón también la naturaleza de las estrategias adoptadas obedece a una morfología diversa, donde los niveles e intensidad de las acciones dependen de la misma evolución de la lucha y de la identificación de nuevos contrincantes. En 1984 se trata de una "invasión" con consecuencias y desenlaces violentos; en 1985 la invasión se traduce en "agresiones".

La ocupación de tierras construyendo cabañas y sembrando cultivos constituye un gesto de apropiación, que además de simbolizar el proyecto productivo del campesino indígena se encuentra corporativamente ritualizado por la participación de todos los comuneros en una *minga* convocada al efecto.

Que el reciente conflicto de Yanaurco y La Provincia posea todas las trazas de una muy tradicional forma de lucha que se remonta a épocas coloniales (O'Phelan G.S., 1983) resulta manifiesto por el desenlace que parecen tomar los acontecimientos con una nueva fase de la estrategia indígena, y que se articula en torno a tres momentos: pleito - agresión/acoso - pleito.

Si se recuerda, un primer intento de la comunidad de Yanaurco fue la compra de las tierras de la hacienda compitiendo en el litigio con Amador Miño y los Bautista que obtuvieron la venta por parte de la Universidad. La segunda fase, que hemos descrito, fue el asedio y hostigamiento de los páramos con renovadas ocupaciones y agresiones, que condujeron tanto a los consiguientes desalojos, represalias y acciones judiciales. Apenas acaban de dictarse las sentencias de sobreseimiento y las que dejan libres a los campesinos (en Julio de 1986), Yanaurco y La Provincia plantean un pleito de "afectación" de los codiciados páramos. Las precedentes movilizaciones no han tenido como único objetivo "hacerse oír por las autoridades" (Hobsbawm, 1973), ya sea antes o después de entablado el pleito; en el caso de Yanaurco y La Provincia forman parte de una única estrategia que parece culminar con la demanda de afectación.

La que una vez planteada se constituiría incluso como atenuante en caso de que se dieran nuevas invasiones, coaccionando de otro lado la negociación alternativa: obligar al propietario actual a vender las tierras de páramo.

En esta última alternativa, el dinero gastado por los campesinos indígenas en los juicios (que se estima superior a los 100.000 S/.) se computa ya dentro de sus cálculos como una parte del precio que estarían dispuestos a pagar, y que seguirían forzando a aceptar a los Bautista, por unas tierras que en parte serían comunales (el sector superior de páramo), y en parte podrían ser distribuidas entre aquellos comuneros que necesitados de tierras de cultivo pudieran contribuir sustancialmente a la compra (de los sectores más bajos, donde cabe la producción de papas y habas).

En esta actualización más reciente del conflicto interviene un nuevo factor; que no ha sido ajeno a las luchas por la tierra emprendidas por Yanaurco hace más de 15 años, cuando distintos partidos de izquierda se disputaban apadrinar las reivindicaciones indígenas en la zona. Ahora son los dos abogados que han defendido a Yanaurco y La Provincia en sus pleitos, los que propician dos estrategias políticas diferentes: mientras que uno plantea de manera radical la demanda de afectación con la presión campesina, el otro propone negociar la compra-venta.Cuál sea la alternativa que decidan los comuneros de Yanaurco y La Provincia, dependerá de factores internos y externos a ambas comunidades, sin que se descarte la posibilidad de una opción si no intermedia capaz de combinar de manera original ambas vías propuestas.

2. Los páramos: tierra y territorio

Si ancestral ha sido la lucha por los páramos en los Andes contra los despojos coloniales y hacendarios es porque una racionalidad ecológica y productiva ajena al campesinado andino ha atentado habitualmente contra la intrínseca unidad y complementariedad del espacio de páramo y el agrícola.

Es tan estrecha la complementariedad entre las tierras de puna

y páramo en los Andes con las de cultivo, que bajo el régimen del tributo colonial éste proporcionaba ya un "acceso dual" (T. Platt): el acceso a las tierras altas era consecuencia de la posesión de una *tasa* o tributación sobre las tierras bajas. Lo que en principio suponía: que por las tierras altas de puna o páramo no se tributaba y que eran de propiedad colectiva.

Esta perspectiva estaba ya presente a inicios de los años sesenta cuando Yanaurco amaga un fracasado intento de compra de las tierras de la antigua hacienda, teniendo que conformarse en aquel entonces —estratégicamente— con la adjudicación de los huasipungos, y quedando la reconquista de los páramos para una lucha posterior, cuando la organización interna de la comunidad proporcionará condiciones para conseguir tal objetivo, y cuando de otro lado la presión de los comuneros sin tierra obligará a sus dirigentes a buscar una ampliación y complementación de las fronteras comunales.

Los páramos reivindicados por Yanaurco representan una serie de ventajas y responden a necesidades bien precisas del campesinado indígena: lugar de pastoreo, donde se obtiene paja para múltiples utilidades y leña para usos domésticos y combustible, caminos y hasta agua. La situación de minifundio de las propiedades domésticas hace que la posibilidad de manejar tierras de pastos para el ganado se convierta en un complemento indispensable de la economía campesina.

Por otra parte, las tierras de páramo sirven de frontera abierta y descampada, que protege los recintos y propiedades de los comuneros a la vez que proporcionan a los campesinos indígenas una zona de refugio, a donde pueden replegarse en sus huidas cuando se sienten amenazados y perseguidos, como ocurrió en el mes de abril de 1984 y de 1985. Y este aspecto es tanto más importante si se considera la protección cultural y mítica que el hombre andino encuentra en los cerros y las alturas.

No pondríamos suficientemente de relieve este papel desempeñado por los páramos si no nos refiriéramos al hecho que alrededor de 100 reses son robadas anualmente en la zona por cuatros externos a ella. En septiembre de este año (1986) los comuneros de Yanaurco capturan tres cuatros y su camión;

la justicia interviene para rescatarlos, siendo liberados en Latacunga bajo fianza de 20 mil sucres. Ahora los dirigentes de la comunidad se resisten a entregar el camión, cuya solicitud se argumenta en que había sido robado por los cuatros (?).

Ha sido siempre un tradicional factor de extorsión de la fuerza de trabajo indígena en los Andes (al menos documentadamente en los peruanos y ecuatorianos) la propiedad de los páramos por los sectores blanco-mestizos, que permitían a los campesinos de las propias haciendas o de las comunidades vecinas el uso de los pastos, leña y caminos a cambio de la renta en trabajo. Sin embargo aún a elevados costos el campesinado andino siempre trató de mantener el uso de tierras de páramo, sobre las que en determinadas coyunturas pudiera reivindicar la propiedad o alegar posesión.

. . . "Chaipica tareacunaca carca, ñucanchij ayudanaca carca devalde, nucanchij erramientacunahuan, almuerzo, merienda-huan, derepente animal hapinga nish, pajahuan, yantahuan japinga nish trabajana yacharcanchij, puyo, tamia purinata yacharcanchij. . ." (" . . . la razón por la que prestábamos nuestro servicio a la hacienda fue porque cogíamos la paja, utilizábamos el pasto para nuestros animales, por eso teníamos que trabajar todos los años, toda la vida. . .") (*Entrevista a 16 Comuneros. La Provincia, 7-IX-86*).

Dentro de esta estrategia, ofrece un interesante ejemplo la vecina comunidad de Yanaurco Chiquito, cuando a finales de la década de los 50 los futuros comuneros todavía eran "trabajadores de la Hacienda" y hacen valer sus derechos de uso de los páramos con motivo de un conflicto ante el Teniente Político de la Parroquia.

. . . "Por mi condición de Dirigente, y por responsabilidad ciudadana, estoy especialmente interesado en que se mantenga la armonía dentro de los moradores de YANAURCO CHIQUITO, y de éstos con los demás vecinos. Hace pocos días, ha surgido un problema entre el señor Alejandro Iza y el señor Julio Mena, y el señor José Toapanta, de la hacienda Yanaurco Chi-

quito. Como consecuencia de este incidente, han surgido algunas complicaciones, que han redundado en perjuicio de todos. Por una parte, se pretende acusar a los Dirigentes de que no nos preocupamos en solucionar los problemas jurídicos existentes, y por otra, *pretende negarnos el derecho de pastoreo, que durante mucho tiempo hemos venido haciéndolo en los páramos cercanos a la propiedad en que vivimos, tanto por leyes especiales que son de uso público, como también porque el señor Julio Mena nos había permitido.* Mas como consecuencia de los últimos incidentes, se pretende prohibirnos este derecho en perjuicio de nuestra modesta economía.

No es mi deseo el inmiscuirme directamente en los problemas entre Alejandro Iza y José Toapanta. Si ellos han cometido alguna falta, mutuamente deben ser castigados. Lo que me interesa es que se permita seguir haciendo uso en los pastos naturales que existen en el lugar, y que se llame la atención a todos los moradores del sector, para que vivan en paz y armonía, sin dar origen a nuevos problemas". . .

(*Archivo Tenencia Política de Toacazo.* Subrayado nuestro).

Dos décadas después, y una vez constituida como comuna jurídica, Yanaurco Chiquito reivindicará junto con las parcelas familiares, y huasipungos las tierras comunales de los páramos.

Controlar tierras de páramos aparece también como uno de los atributos de la autoridad y poder de los dirigentes de la comuna, ya que forman parte de los recursos de redistribución que dichas autoridades pueden mantener con las familias comuneras. En este sentido el hecho que la "ocupación" o "invasión" se celebre colectivamente en base a una *minga*, y que sean los dirigentes del Cabildo los que además de convocar a la acción se manifiesten como los responsables y culpables en el juicio, indica que una tal acción es parte de sus obligaciones políticas.

Que además de *tierra* el páramo se presente como un *territorio* con una peculiaridad étnica, confiere a la lucha reivindicativa de Yanaurco y La Provincia una dimensión más amplia que en el contexto de la zona no carece de significación; estando tal aspecto muy relacionado con el factor organizativo del conflicto y su alcance interétnico. La presencia en la zona de extensos y numerosos sectores comuneros indígenas entre los que se encuentran enclaves de pro-

riedad terratenientes y blanco-mestizos no sólo representa una fractura y recortamiento del territorio étnico, un obstáculo para la comunicación y relación entre las comunidades, sino que constituyen espacios de potenciales amenazas y de continuos enfrentamientos. Y en tal contexto la intervención de la hacienda de Rasuyacu en los episodios reseñados del mes de abril de 1984 no es un caso insólito ni aislado.

El Archivo de la Tenencia Política de Toacazo superabunda en oficios, tanto al Jefe Político del Cantón como al IERAC o a la Gobernación Provincial, sobre estos conflictos. (Cfr. Of. N. 47-TPT, 3 sept. 1983).

A este respecto es ilustrativa la situación que se crea con la destrucción de las oficinas de CESA el 20-III-83 por el hacendado Víctor Tapia, a quien el Presidente de la comuna de "Rasuyacu" califica de "enemigo a muerte de la comuna" (Cfr. *Archivo Gobernación de la Provincia de Cotopaxi*, Of., No. 83057 - GC-T).

3. Matrices y alcances organizativos del conflicto

El factor organizativo opera como condición de las movilizaciones y conflictos actuales de Yanaurco al mismo tiempo que constituye uno de los mecanismos del proceso de lucha, y se desarrolla como uno de sus resultados, y hasta se podría añadir como uno de los objetivos inconscientes de la acción colectiva.

Aludíamos ya más arriba a cómo la conformación de Yanaurco y su cohesión política interna se va dando progresiva y simultáneamente primero en sus negociaciones con el Estado (Universidad, IERAC, MAG) y después en sus luchas por la tierra. A esta primera fase pertenecen también las alianzas con las comunidades vecinas —en particular con La Provincia— embarcadas en una común empresa de reivindicaciones.

Los conflictos recientes de 1984-1986 —incluidos los pleitos— pondrán de relieve y fortalecerán tres niveles de la organización indígena en la zona: el intracomunal, el intercomunal y el de la confrontación interétnica con los propietarios blanco-mestizos.

a) En primer lugar, que el conflicto externo fortalece la solidaridad interna de la comuna es un fenómeno tan ampliamente constatado en los sectores campesinos andinos, que permite incluso comprenderlo como uno de los mecanismos casi ritualizados por los que se reproduce la cohesión e identidad intracomuneras (Cfr. Sánchez-Parga, 1984).

En segundo lugar, y como expresión más política de este fenómeno, encontramos en los conflictos de Yanaurco un refuerzo de las relaciones entre la comunidad y sus autoridades, quienes lideran las acciones reivindicativas y aparecen en los juicios como representantes y responsables del conflicto. Los páramos, las tierras comunales, forman parte de la gestión del Cabildo, y podrán ser objeto de nuevas formas de relación, de reciprocidades y redistribuciones, entre aquel y las familias comuneras. Al liderar tales proyectos, el Cabildo de Yanaurco no ha dejado de incrementar la adhesión de la comunidad y de ampliar la unanimidad del consenso.

Pero esta actuación del Cabildo en representación y beneficio de la comunidad tiene un efecto menos aparente pero no por ello menos decisivo en la articulación más orgánica de sus autoridades con la realidad y dinámica comunales, ya que es también al nivel de los dirigentes donde las confrontaciones exteriores tienden a consolidar sus vínculos con la comuna: en la medida que a través de estos conflictos y movilizaciones se ven obligados a identificarse con el proyecto comunero, las autoridades de Yanaurco se encontrarán cada vez más impedidas de adoptar un proyecto autónomo y separado del comunal.

Uno de los fenómenos más generalizados de las dirigencias indígenas en la actualidad es que al promocionarse en instancias superiores de la organización étnica o a través de ellas tienden a desarticularse de la dinámica interna de las comunidades y de sus grupos. La situación es más clara cuando dirigentes indígenas se convierten en autoridades dentro del sistema político de la sociedad nacional o participando en instancias de los poderes locales, aún cuando sea en representación del mismo sector indígena. Dicho fenómeno tiene largos y amplios antecedentes históricos en las regiones andinas, y ha sido demostrado cómo en la medida que el cacique ganaba ubicación más sólida

en el bloque del poder colonial, iba paulatinamente perdiendo fuerza y respaldo comunal" (Scarlett O'Phelan, 1977:22). Recientemente se ha podido observar que dirigentes indígenas que a raíz de elecciones anteriores (1979 y 1984) ocupan cargos político-administrativos en los aparatos de la sociedad nacional y local han perdido votos, o por lo menos no ha ganado votación, en las últimas elecciones (de 1986).

b) La organización intercomunal en la zona del conflicto parece haberse por lo menos reproducido y reactualizado en base a las alianzas y solidaridades establecidas tanto durante las refriegas como en el transcurso de los juicios, y aún en las estrategias conjuntas que más recientemente (septiembre, 1986) plantean Yanaurco y La Provincia por compartir los páramos en la demanda conjunta de su afectación.

Aunque la convergencia de cientos de comuneros indígenas en Planchaloma el 13 de abril de 1984 refleja de manera espectacular el alcance étnico de una movilización casi espontánea, nos remite también a una estrecha y amplia red de alianzas entre las comunidades de la zona, que se confronta no ya contra un enemigo particular, los Bautista, sino también con lo que éste representa y con lo que la misma fuerza pública representa en esta contienda. Sin embargo, más comprometida y significantes (por moverse en un espacio ajeno y menos controlado) nos parecen las solidaridades que se reanudan durante los juicios entre acusados y sus testigos de descargo, y que hacen referencia a un complejo sistema y procedimiento de reciprocidades, (muy ritualizado con oferta de presentes y de "trago" y lo que se denomina "jochas de acompañamiento"), por el cual se obtendrán los testigos y estos harán las declaraciones de descargo.

El trasfondo de estas alianzas y solidaridades sólo puede hallarse en la historia indígena de la zona. Durante la época hacendaria todos los indígenas de todas las comunidades compartían los mismos trabajos: "Venían a trabajar los Guangaje, Salamalag Grande, Salamalg Chico, Yanaurco, Chalua. . ."; "los patrones traían a esa gente que era nuestra gente como los de Yanaurco, Guangaje. . ." (*Entrevista con Vicente Ashqui. La Provincia, 10-VI-86*).

Más tarde, entre 1962 y 1973 todavía casi clandestinamente comienzan las gestiones intercomunales: ". . . de Cayamba, de Tigua, Salamalag Chico, Yanaurco, Chillapatacalera, de las haciendas

buscábamos leyes, y de noche nos reuníamos para hacer que aprueben los Estatutos en el Ministerio de Previsión Social” (*Entrevista con Rafael Valiente*. La Provincia, 13-V-86).

En este largo pasado común, compartiendo los mismos procesos, se han ido soldando los vínculos de fidelidades y solidaridades entre las comunidades de la zona: “. . . con los de Yanaurco hemos hecho las escrituras de esta tierra mismo, cualquier cosa entonces, para una organización, para ir a Latacunga por gestiones, por las tierras de Tusualó, cuantas veces hemos andado con ellos, por estas escrituras de rezagantes estamos andando todavía, ellos son los más importantes, como son la misma comuna la misma tierra” (*Entrevista con Vicente Ashqui*. La Provincia, 4-VII-86).

Un episodio anecdótico pero elocuente de cómo los acontecimientos de 1984 sellaron alianzas y solidaridades fue la elección del Presidente de Yanaurco por parte del Presidente de La Provincia como padrino de una hija de éste en 1985.

c) Esta política de alianzas intercomunales en la zona tiene un objetivo muy claro y preciso: mantener unido a todo el sector indígena frente a la sociedad nacional y frente al Estado, y de manera más particular frente a quienes a su vez constituyen un bloque solidario y con intereses y objetivos propios y contrapuestos a los de las comunidades: los terratenientes y propietarios blanco-mestizos enquistados al interior del territorio étnico.

La confrontación entre campesinos indígenas y el grupo blanco-mestizo no hace más que duplicar la confrontación entre comunidades y centros parroquiales (Cfr. Sánchez-Parga, 1986: 302ss., 236ss). Los episodios de 1984 y 1985 protagonizados por Yanaurco y La Provincia escenifican en la actualidad una historia de oposición y hostigamientos recíprocos entre ambos sectores.

Pero esta oposición se prolonga por una parte entre las comunidades y el resto de la sociedad blanco-mestiza, sus aparatos jurídicos y represivos, los cuatreros y los comerciantes; y por otra parte, los mismos conflictos y movilizaciones protagonizados por Yanaurco y La Provincia han tenido —como en otros muchos ejemplos de sublevaciones y levantamientos indígenas— el efecto de una onda expansiva en otras comunidades más alejadas, que o bien reactualizan viejos conflictos latentes o bien dan lugar a nuevas agresiones y hos-

tigamientos dentro de la estrategia del acoso indígena.

Si los acontecimientos reseñados y comentados no carecen de conexión mimética y no se encuentran a su vez fuera de la onda expansiva de otros conflictos anteriores en otras partes de la región (Zumbahua, Tigua, Salamalag Chico, Macas, Quinticusig. . .), quizás también haya que entenderlos como propulsores de acciones y conflictos futuros. El ejemplo más próximo y más reciente nos lo proporciona la comunidad de Quinticusig (parroquia de Sigchos), sólo distante de La Provincia por otra comuna interpuesta (Yerbabuena), cuyos comuneros en este verano de 1986 deguellan algunas ovejas del propietario vecino que se habían introducido en tierras comunales, y amenazan con el mismo gesto de deguello al propietario que presencia la escena.

Cuál sería el foco de esta espiral de desasociado y hasta en no pocos casos de violencia indígenas a niveles locales?

Con motivo de la entrega de los títulos de propiedad a campesinos de varias comunidades de la zona en septiembre de 1983 el Teniente político de Toacazo esperaba que podrían terminarse los "disturbios" y "levantamientos": "Es de esperarse que todos estos problemas de tierra se sigan solucionando para tranquilidad de la Parroquia que como Ud. lo sabe se a (sic) visto convulsionada por aspectos negativos que lo único que hacen es desprestigiar al Gobierno y sus dependencias. . ." (*Archivo Tenencia Política de Toacazo*, Of. No. 47-TPT). Sin embargo dada la naturaleza del conflicto y la misma dinámica del movimiento comunero indígena en la zona se podría pensar que el problema no es sólo de *tierra* sino también de *territorio*; el campesinado indígena parece seguir rebelándose tanto contra un mal ordenamiento territorial agropecuario como contra una injusta distribución de la territorialidad.

BIBLIOGRAFIA

Anales de la Universidad Central, Vol. LV No. 294 Quito, 1935.

GALLO ALMEIDA, Alejandro. Testamento otorgado por el señor Alejandro Gallo Almeida. Imprenta de la Universidad Central. Quito, 1936.

HOBBSAWM, Eric. "Peasants and Politics" en *Journal of Peasants Studies*. Vol. I. 1973/74.

"Peasant Land Occupation" en *Past and Present* No. 62. Febrero, 1974.

MARTINEZ, Luciano. *La descomposición del campesinado en la Sierra Ecuatoriana*. Ed. El Conejo. Quito, 1980.

O'PLEAN Scarlet. "El sur andino a fines del siglo XVIII. Cacique o corregidor?" en *Allpanchis Puthuringa*. Vol. XI-XII. Cusco, 1978.

Tierras comunales y revuelta social: Perú y Bolivia en el 1.XVIII", en *Allpanchis Puthuringa* Vol. XIX, No. 22. Cusco, 1983.

PEREZ GUERRERO, Alfredo *La Universidad Ultrajada*. Imprenta de la Universidad Central. Quito, 1964.

SANCHEZ-PARGA, José. *Formas de organización en la comunidad andina: de la reciprocidad al faccionalismo*. Doc.- CAAP. Quito, 1984.

La trama del poder en la comunidad andina. CAAP. Quito, 1986.

SILVA CHARVET, Paola, *Gamonalismo y Lucha campesina* Edic. Abya-yala. Ecuador, 1986.

**“COMO INDIGENAS TENEMOS
NUESTROS PLANTEAMIENTOS POLITICOS” ***

Alberto Andrango

FLACSO - Biblioteca

E.D. ¿Cómo ve usted el problema de los grupos indígenas respecto de la Sociedad Nacional y del Estado?

A.A. *En cuanto a los grupos indígenas, netamente de aquí de las comunidades de Cotacachi, frente al Estado, las comunidades vivimos aisladas del funcionamiento del Estado, porque éste no cumple su función de Estado en igualdad de condiciones para todos los ecuatorianos. Solamente funciona para la clase dominante, para los sectores urbanos, pero para las comunidades casi no se ha hecho absolutamente nada y de ahí que en las comunidades exista un desconocimiento de lo que es Estado, de lo que es nación, y tampoco creen que el Estado es una esperanza para las comunidades.*

E.D. Ud. como otros dirigentes indígenas ocupa un puesto en los gobiernos locales y provinciales o seccionales ¿Cuál es el objetivo por el que ustedes están en estos cargos del gobierno de la sociedad blanco mestiza y del Estado?

* Entrevista de Ecuador Debate con el dirigente de la Unión de organizaciones campesinas de Cotacachi (25 de Octubre de 1986).

A.A. *Es muy importante que existan representantes de las comunidades indígenas en los gobiernos seccionales, cantonales, provinciales y si es posible también a nivel nacional, por cuanto estos representantes pueden hacer conciencia en el resto de integrantes de los gobiernos seccionales para que se den cuenta de la realidad de las comunidades indígenas; porque ellos desconocen totalmente, y también para conseguir fondos del Estado para las comunidades. O sea que la función es doble: buscar fondos y también hacer conciencia especialmente en los concejales o consejeros para que se den cuenta que existen comunidades que están totalmente olvidadas, marginadas, sin tomarse en cuenta. Esa función cumplen; también para demostrar que el indígena es capaz, para borrar esa imagen de que el indígena es incapaz, es inútil, que no puede. Entonces con nuestros representantes tenemos la voz de los indígenas en los gobiernos.*

E.D. *¿No hay el peligro de que ustedes sean manipulados dentro de esos espacios, en los cuales están presentes pero que no controlan? ¿No hay peligro de que los manejen los partidos, las mayorías en esos espacios políticos?*

A.A. *Depende de la conciencia que tiene cada representante en los gobiernos seccionales. Hablando de mi experiencia por ejemplo, manipulación no ha habido para mí, porque yo tengo que, como representante de indígenas, cualquier programa que existe en el Municipio, comunicarlo a las bases, a las comunidades para que ellos decidan y yo llevar la voz de las comunidades. En ese sentido pues no he estado dominado por ningún otro compañero concejal. He actuado, he funcionado como representante de indígenas, cumpliendo con los intereses de los indígenas hasta donde hay capacidad económica del Municipio. Lo que sí se ha hecho para elegir presidente del Municipio es llegar a acuerdos; ahí sí ha tenido que hacerse un grupo político para dar el voto para que asuma la presidencia del Municipio. Pero igualmente poniendo condiciones. Mi voto no lo doy por darlo simplemente, sino que condiciono el voto para que en base a ese voto se cumplan algunas necesidades para*

las comunidades indígenas.

E.D. ¿No hay un riesgo de que a medida que ustedes van ocupando puestos políticos en los gobiernos locales, seccionales, provinciales e incluso nacionales, se vayan distanciando de sus bases étnicas?

A.A. *Cuando un dirigente está estrechamente ligado a sus bases es difícil que este compañero dirigente ya ocupando funciones altas se vaya separando de la comunidad. Sería culpa de la misma organización si nombra a dirigentes no de confianza y compañeros que no están seguros. En ese sentido las bases, las organizaciones, las comunidades conocen bien a su dirigente, por eso lo nombran y este dirigente es muy responsable, muy apegado a los intereses de las comunidades.*

Si se nombrara un dirigente —así a dedo— sin conocerlo de hecho que podría pasar eso de que el compañero por la misma oportunidad que tiene como dirigente de estar enrolándose con gente blanco mestiza, altos funcionarios, doctores, arquitectos, también en reuniones sociales como se tienen; póngase bailes, comidas, bebidas si es peligroso que un dirigente se vaya por ese lado, le guste el otro lado y se olvide de sus bases. Podría suceder. Aquí en Cotacachi no hemos tenido esa experiencia pero yo he conocido que en otros lados, en otras provincias, en otros sectores se ha dado la traición de sus dirigentes a sus bases porque están conociendo nuevo mundo, nuevas relaciones muy diferentes a las comunidades; entonces puede suceder pero como digo aquí en Cotacachi no.

Es muy importante que las organizaciones sepan nombrar a sus dirigentes y como dirigentes se nombren candidatos para que participen en la campaña electoral, pero éste tiene que ser un hombre muy responsable, muy apegado a las comunidades. Las comunidades tienen el deber también de estar presionándole, animándole, apoyándole para que no se distancie. Depende del grado de conciencia que tenga el compañero.

E.D. Y en todos estos proyectos de desarrollo que ustedes negocian

con el Estado, con las distancias organizaciones o instituciones del Estado, ¿No sienten ustedes que en algunos momentos en ese tipo de negociación ustedes son los perjudicados y el Estado se beneficia porque lo que hace es más bien captar un cierto tipo de publicidad en sus programas, cuando a veces los resultados de los programas y su eficacia no son tan buenos para los sectores indígenas?

A.A. *Mire, los proyectos que tenemos del Estado aquí en las comunidades nosotros les hemos seleccionado y con condiciones que nosotros ponemos. Pero hay veces que no cumplen: el caso de Foderuma por ejemplo. Hicimos muchas gestiones para que venga Foderuma a nuestra organización con crédito y con obras de infraestructura, pero nosotros mismos hicimos el reglamento de crédito para las comunidades y ellos saben de lo que se va a hacer. Pero son dos años y medio que hasta ahora no ha habido un solo sucre en cuanto se refiere a obras. Entonces se ha creado esa gran expectativa en las comunidades cuando les decíamos que vamos a tener casas comunales, que iban a tener agua, etc., etc.*

Son dos años y medio y hasta ahora que no han cumplido.

Nosotros con el interés de que sean atendidas las comunidades con crédito, con obras, hemos tenido el propósito de fortalecer a nuestra organización. Pero tal es el caso de que no cumplen y todas las comunidades realmente están apagadas y no quieren saber nada de Foderuma. Incluso también con nosotros los dirigentes porque dicen que nosotros hemos engañado, les hemos mentado.

En esa parte ha sido negativa la participación del Estado en las comunidades y viene un poco a desarticular, a apagar la actividad de las comunidades. Nos pone en crisis, de ahí que ahora si llamamos a una sesión por ejemplo, a hablar de Foseruma, de las obras, no vienen. Saben que Foderuma es una institución que solo ofrece, y no cumple. Imagínese, habiendo fondos no hace nada. De ahí que yo pienso también que en las elecciones que tuvimos también eso quitó votos. O sea que está jugando un papel negativo porque en vez de ayudarnos a fortalecer, lo que han hecho es debilitar a la organización.

Igualmente con otras instituciones como es el Ministerio de Educación, mediante los centros de alfabetización. Ahí se ha conseguido para las comunidades los centros de alfabetización. Las comunidades participan con gran entusiasmo al inicio pero muchas veces los profesores no llenan con las necesidades, con los intereses que tienen los compañeros analfabetos. Y es que vienen a enseñar cosas ajenas tal vez. Porque ellos lo que quieren es inmediatamente aprender a leer, a escribir, quieren temas que realmente ellos sienten. Y resulta que los profesores no comprenden, no se dan cuenta por el mismo hecho de que son profesores no de las comunidades sino de aquí de la ciudad. En este momento al menos se necesita que sea bachiller para que sea alfabetizador. Antes eran los mismos dirigentes de las comunidades que sabían leer y escribir quienes eran alfabetizadores, y mejor allí porque eran bilingües. Pero ahora como son personas ajenas no es igual; de todas maneras además ellos como no conocen lo que es organización, no son gentes conscientes, no son gente de la comunidad, ellos dan sus clases mal o bien y se retiran, no tienen afecto. Y cuando hay campaña ellos trabajan para el grupo de ellos, no trabajan ni son de la organización que ayuden a fortalecerlos.

El Consejo Provincial tampoco ha hecho nada en las comunidades y nosotros hemos estado diciendo continuamente a las instituciones del Estado que lleguen acá de que siempre se maneje a través de la organización, con dirigentes de la organización, en este caso con la UNORCAC, y también a través de los cabildos de las comunidades; no que se haga en forma aislada, en forma individual por encima de la organización. Eso hemos comunicado y algunos cumplen, otros no cumplen, no entienden lo que es organización indígena. Están acostumbrados a trabajar tradicionalmente.

E.D. ¿No entienden o prefieren pasar por encima de la organización indígena porque no interesa fortalecerla?

A.A. No entienden. Por una parte en primer lugar no entienden lo que es una organización, en segundo lugar no quieren darse el trabajo de estar coordinando con la organización. Porque si

pensaran bien se dijeran que mejor es trabajar coordinando con los dirigentes; tendrían mayor y mejor efecto.

Pero lo hacen solos, y ahí se quejan de que ha salido mal, de que no ha habido éxito en el trabajo, Es justamente porque no saben programar bien, no saben coordinar con los dirigentes de las comunidades y también con dirigentes de la Federación.

E.D. Como ve usted al movimiento indígena y su relación con otros movimientos sociales en el país; por ejemplo los obreros, las clases medias empobrecidas, incluso campesinos no indígenas. ¿Hay un proyecto más o menos articulado entre ustedes o ustedes tienen un proyecto propio dentro de su movimiento?

A.A. *Por el mismo hecho de que somos indígenas tenemos necesidades propias como indígenas y en ese sentido nos hemos organizado como indígenas a conseguir lo que nosotros queremos: obras; pero también el respeto a nuestra cultura, nuestra forma de pensar, nuestra solidaridad entre indígenas el apoyo mutuo que existe y así marchamos.*

Pero tampoco marchamos solos, aisladamente, tenemos aquí al menos, contacto con el círculo estudiantil del Colegio Técnico de aquí de la ciudad. Y tenemos contacto por ejemplo para hacer marchas, coordinamos con los estudiantes y también acá hay una asociación cantonal de artesanos coordinamos con ellos.

También hemos coordinado con la UNE Cantonal. o sea no marchamos solos los indígenas. Claro, a diferencia de ellos nosotros perseguimos nuestros objetivos, nuestros intereses pero también tenemos relaciones con otros grupos sociales y la Federación de Comunidades en Cotacachi es afiliada a la FENOC. Usted sabe que la FENOC aglutina grupos sociales como son los indígenas de la sierra por ejemplo: están también otros grupos sociales, los morenos del Chota y de Esmeraldas; también los campesinos mestizos especialmente de la Costa.

Yo creo que nuestros planteamientos como indígenas están haciéndose sentir al interior de la FENOC. Porque recuerdo en el año de 1977 que hubo un congreso, cuando nos afiliamos hubo un total desconocimiento de lo que era un grupo social in-

dígena. No entendían el problema indígena ellos los mestizos; el mismo secretario general no entendía tampoco.

Ultimamente se habla mucho ya de los indígenas, de los problemas indígenas, de las organizaciones indígenas. Nuestros planteamientos están tomándose en cuenta ya. De ahí que en el programa agrario se habla mucho de los indígenas y el mismo gobierno también ha tomado fuerza al hablar de los indígenas, creó instituciones para indígenas claro, últimamente con gente indígena que está trabajando para el gobierno, y de esta manera desconociendo otras organizaciones netamente indígenas que tienen años de estar organizados. El gobierno crea recientemente organizaciones indígenas pero con gente de él pues, para aparecer que está haciendo labor con los indígenas, de que él toma en sí los problemas indígenas. O sea está manipulando realmente, y eso es negativo para las organizaciones indígenas del Ecuador.

E.D. Dentro de Imbabura lo que se observa son diferentes organizaciones y tendencias organizativas, casi se podría decir que el movimiento indígena en esta provincia está bastante fracturado ¿Cómo ve usted esto. Es beneficioso para el movimiento indígena, esta diferencia organizativa o cuál sería una perspectiva más unitaria?

A.A. Es verdad que aquí en la Provincia de Imbabura hay algunas organizaciones indígenas como son la FICI que aparece como una organización provincial pero realmente no está abarcando toda la provincia. Más tiene comunidades en el cantón Otavalo; pero ni siquiera de las comunidades del cantón Otavalo están todas afiliadas a la FICI; es el caso por ejemplo de la Unión de Comunidades de Pinsaquí de reciente formación; las comunidades de San Pablo; la organización de Ilimán; la Asociación de Quinchuquí, otra organización que está por Chaguarlongo, de artesanos, no son de la FICI.

Entonces mal hace la FICI indicando de que es una organización provincial que acoge a todas las comunidades. La Federación de Cotacachi no es de la FICI tampoco.

De todas maneras hay algunas organizaciones aquí en la pro-

vincia, en el cantón Ibarra también hay una asociación de Comunidades de las parroquias de la Esperanza, lo mismo en Pimampiro, Mariano Acosta.

Claro que perjudica, bueno me parece bien que haya organizaciones indígenas. Lo malo es que estamos sueltos cada quien trabajando aisladamente por diferentes rumbos. Pero en este momento se está formando una unión con todas estas diferentes organizaciones indígenas de la provincia. En este momento se está formando la Coordinadora Indígena Provincial, en esa parte estamos donde la FICI tiene que también nombrar sus delegados como parte de esta coordinadora. En ese proceso estamos formando la Coordinadora, con todas las organizaciones indígenas de la Provincia, que es muy bueno para, como organización indígena provincial, tener proyectos ante el gobierno, hacer planteamientos, rechazar medidas que no estén de acuerdo a nuestros intereses, o sea, tener una voz provincial en vez de organizarnos así unilateralmente.

E.D. Sin duda que esta unión de organizaciones puede ser muy importante para el movimiento indígena de Imbabura, pero al mismo tiempo no hay el riesgo de perder la originalidad de cada una de las organizaciones. En ese sentido habría quizás que pensar si eso de que el pueblo unido jamás será vencido es verdad, o no será más verdad todavía que el pueblo desunido jamás será vencido?

A.A. *No, no. Yo pienso que formándose esta unidad provincial no se va a quitar la originalidad de cada organización cantonal o parroquial de la provincia. Ellos siempre van a tener sus intereses propios, sus necesidades propias, sus problemas propios y lo que van a hacer es llevar a la Coordinadora Provincial para desde ahí ayudar a solucionar; pero ellos tienen que mantenerse con sus principios, con sus objetivos; y la Coordinadora tiene la obligación, y así tiene que ser, de respetar los criterios de cada una de las organizaciones.*

E.D. ¿Ustedes por ejemplo no admitirían que la coordinadora les marcara el paso diciéndoles ahora vamos por aquí todos, todos

pensamos de esta manera. Ustedes llegarían a esto?

A.A. No, de ninguna manera porque eso sería una imposición de los dirigentes que están hecho cargo de la coordinadora, además la coordinadora no va a estar formada solamente por un dirigente, van a estar delegados de todas las organizaciones, por eso digo que estamos en proceso de formar esta coordinadora, y talvez se ocuparía la secretaría general o la presidencia en forma de turnos, capaz de que no sea solamente uno el que esté allí dirigiendo de acuerdo a su forma de pensar, de accionar. En ese caso tiene que ser muy democrática esta coordinadora. De lo contrario sería negativo y no convendría mejor entonces formar una coordinadora.

E.D. ¿Cómo ve usted la relación del movimiento y organización indígenas con el partido político?

A.A. Mire, los indígenas nos organizamos por intereses peculiares, por intereses nuestros como son el respeto que queremos que nos tengan, que tengan conciencia de nuestra situación, de nuestras costumbres, de nuestra cultura. Con ese objetivo nos organizamos y también por buscar reivindicaciones para los indígenas; la lucha de tierras por ejemplo es muy profunda aquí en Cotacachi. Alguien dice los indígenas que no luchan por tierras, ahorita aquí en Cotacachi seguimos luchando por la tierra porque hay una gran pobreza, hay un gran minifundismo. Usted sabe que la tierra es la base para nuestra supervivencia como indígenas y también para la supervivencia de nuestra cultura. Sin tierras la cultura está yéndose al suelo.

Ahora, como indígenas tenemos nuestros planteamientos políticos como es la defensa de la cultura. Pero hay mucha diferencia de nuestra participación en un partido político durante las elecciones. Allí nosotros, las comunidades hemos decidido apoyar a un partido, pero esto no quiere decir que nosotros nos metimos dentro del partido y decir que somos parte de ese partido. No es así, nosotros apoyamos ese partido por presentarse en la izquierda y en ese partido hacemos que participen

nuestros dirigentes como candidatos. Es un partido que da una buena apertura y recoge nuestras necesidades aunque no totalmente, y nada más. Hasta ahí la participación de nosotros en el partido político.

Más fuerte es nuestra unidad, nuestro planteamiento político como indígenas.

E.D. *¿Ustedes dirían que la relación con el partido político es una especie de préstamos de reciprocidad: nosotros damos y ustedes también o algo parecido?*

A.A. *El partido nos presta su legalidad como para participar en las elecciones y nosotros ponemos los candidatos para tener chance de entrar a los gobiernos seccionales.*

E.D. *¿Usted cree que los partidos políticos incluso los de izquierda comprenden a cabalidad la problemática indígena?*

A.A. *Mire, en estos últimos años recién la izquierda está tomando en cuenta, está tomando conciencia de la realidad indígena y todavía no está concluido eso. La izquierda ha empezado a hablar de los problemas indígenas pero todavía no conoce a fondo mismo la realidad indígena. De ahí que la UNORCAC de nosotros, la FICI también, hace planteamientos a los partidos de izquierda que se unan y unidos lograr unir fuerzas para trabajar por los sectores campesinos mestizos, indígenas; el sector popular mismo, y nosotros también en las diferentes reuniones que tenemos con ellos hace más planteamientos para que cada vez más vayan tomando en cuenta la situación indígena. Y en ese proceso está: de mayor conocimiento, de mayor relación para formar conceptos sólidos sobre lo que es la situación indígena, el problema indígena de hoy. Está en ese proceso, todavía no está terminado, no conocen a fondo.*

E.D. *Quizás pensando en otros países sobre la posibilidad de un partido indígena en el Ecuador ¿Cómo vería usted un tal proyecto?*

A.A. *En la FICI alguna compañera decía: vamos a formar el PIE —Partido Indio Ecuatoriano. Yo creo que no conviene porque es organizarnos como raza nada más. Automáticamente vamos a estar aislados así y la lucha no es como indígenas para conseguir objetivos indígenas nada más. Tenemos que tomar en cuenta que estamos dentro de la lucha de clases, tenemos que unirnos como pobres sin olvidar que somos indígenas. Entonces yo pienso que es propiciar el racismo si se forma un partido político netamente indígena. Yo sé que en Bolivia ha habido ese partido político, han nombrado congresistas incluso, pero he tenido la oportunidad de conversar con unos compañeros Bolivianos y me han dicho que no ha habido éxitos; que es limitado, no hay una apertura grande, un éxito sobre los problemas que nosotros tenemos como indígenas. En ese sentido yo pienso que tenemos que formar un partido netamente de los pobres, eso sí, un partido de izquierda que recoja todos los planteamientos, las necesidades de nosotros los indígenas y también el resto de las clases populares.*

E.D. *Hay quien sostiene que cortada la trenza, abandonando el poncho y cambiado el quichua por el castellano, el indígena deja de ser indígena. ¿Usted cree que es así?*

A.A. *Esas son cosas superficiales. Quitando la trenza, el poncho, sin alpargatas, hablando el castellano, no pienso que ese indígena esté sin alma, o sea sin nada dentro. Lo importante es lo que tiene adentro el indígena, sus conocimientos, su forma de pensar. Si ese indígena se ha cortado la trenza, pero si adentro tiene su pensamiento indígena sigue siendo indígena. Pero hay casos, en Otavalo especialmente, de que algunos indígenas mantienen su poncho, su trenza, pero solamente por aparecer, y realmente adentro ya no tienen nada de indígena. Eso es lo peligrosísimo. Yo pienso que lo que tiene adentro es lo que vale pero también es importante que se mantenga con su vestimenta, con su trenza, para identificarse mejor con su pensamiento de indígena y con el exterior de indígena.*

E.D. ¿Quiere concluir sobre el tema de esta entrevista?

A.A. *Yo creo que el Ecuador es un país donde existen muchos grupos y nacionalidades indígenas con sus tradiciones propias, con su idioma propio, su cultura propia y yo pienso que el Estado, la sociedad tiene que tomar en cuenta esta realidad y tiene que respetarse la cultura de cada una de estas nacionalidades, pero también que aprenda cosas del mundo occidental porque es necesario para poder sobrevivir. No podemos encerrarnos a vivir en nuestra cultura porque vamos a morir así. Muere nuestra cultura y también morimos nosotros.*

Pero entonces tiene que darse, hablando de la educación por ejemplo, una educación bilingüe, que se aprenda en nuestro propio idioma como el idioma materno y luego el castellano para que sirva de intercambio de relaciones con el otro mundo también. Y siendo el Estado respetuoso con estas nacionalidades, le toca ayudar a que se mantenga y que también la sociedad respete, conozca de las culturas de las nacionalidades indígenas. Lo que pasa es que el pueblo no quiere conocer, le coge como algo que no vale, que no tiene sentido, que es vergonzoso. Falta de conciencia del pueblo; pero los indígenas en estos momentos estamos trabajando, estamos luchando para hacer valer nuestra cultura, la cultura de nuestras nacionalidades.

De esta manera el Ecuador, si es que el Estado respeta, sería un país con algunas culturas y un país identificado por estas culturas; de esta manera yo pienso que sería un país respetuoso de estas culturas y un país muy rico en culturas. No como en otros países donde ha dominado solamente una cultura, la cultura mestiza o la cultura occidental, acabando con las culturas propias que habrán existido en ese país. Esto sería pues muy importante y muy positivo para los indígenas. De esa manera estarán respetando lo que son los derechos humanos: respetar las creencias, las culturas, el idioma.

DEBATE bibliográfico

DE LA CAZA ETNOGRAFICA A LA CONSTRUCCION ANTROPOLOGICA

J. Sánchez Parga

MALES, Antonio. *Villamanta ayllucunapac punta causai. Historia oral de los Imbayas de Quinchuquí-Otavallo. 1900-1960* (Edic. Abya-yala, 1985). **YANEZ DEL POZO, José.** *Yo declaro con franqueza. Cashnami causashcanchic. Memoria oral de Pesillo-Cayambe.* (Adic. Abya-yala, 1986).

Estas dos obras tienen demasiados parecidos y podrían ser objeto del mismo análisis crítico, tanto más por responder a una moda etnográfica, que si bien proporciona interesantes aportes no por ello deja de plantear una serie de problemas que ya han sido objeto de debate en otras latitudes andinas.

Una perplejidad inicial surge a propósito de esa misma idea de "historia oral". Algunos interrogantes nos asaltan a este respecto: ¿es ya historia esa memoria de los informantes y el registro de sus testimonios? ¿cuál sería la diferencia entre "historia" y relato biográfico? ¿es en la oralidad de la información que ésta historia se constituye o bien en su transcripción etnográfica? ¿Cómo se procesa el pasaje de la versión individual a la historia colectiva? ¿simplemente por acumulaciones o convergencias? ¿no se ha pensado que aislar a los informantes, confiriendo a su versión histórica una individualidad que probablemente no posee, impide captar una forma colectiva del discurso que sería la más coherente y apropiada para expresar o reconstruir la historia del grupo?.

En esta perspectiva sería importante consultar el estado de la cuestión y ciertos planteamientos de Peter WINN, "Oral History and the Factory Study", *Latin American Research Review*, Vol. XIV(2), 1979.

En contra de una mera "combinación" de antropología e historia habría serias objeciones de orden epistemológico en referencia precisamente a la definición del objeto formal por el que se especifican y podrían conjugar ambas ciencias o formas de conocimiento. Si bien el análisis histórico puede y debería cuestionar las falacias del "presente etnográfico" —esa especie de "historia fría"— en él que demasiado cómodamente se instalan muchos estudios de antropología, el contraste entre el manejo de la temporalidad por ambas ciencias es que todo análisis estructural de carácter sincrónico trata de hacer abstracción de los cambios y transformaciones de un determinado fenómeno o grupo social.

Pero quizás lo que más embaraza los trabajos de Males y de Yáñez es su tratamiento del material histórico de sus informantes. Por qué esos recortes y recomposición temáticos tan ajenos a los contenidos de un discurso cuyo flujo posee un continuo y un sentido que no puede ni debería ser reorganizado bajo otros criterios.

En este sentido apreciamos más la obra de Carola Lentz y de Hernán Ibarra, *Migrantes, Campesinos de Licto y Flores* (Edic. Abya-yala.1985), que al estilo de A. Metraux en sus "conversaciones sin kedoc y Pedro", dejan hablar a sus interlocutores. Además de cometer una intervención abusiva en el discurso del "otro", escamoteando con su totalidad también sus características específicas (sus circularidades y reiteraciones, sus representaciones espaciales de la temporalidad, la emergencia del "nosotros" en la conciencia del yo narrador, etc.), este procedimiento nos niega la posibilidad de comprender las distintas versiones que puede adquirir una misma historia.

A pesar de los recortes inferidos por los autores a estas "memorias" y a pesar que estas historias testimoniales nos llegan a retazos, es posible rastrear en ellas una concepción muy particular del tiempo histórico por parte de los informantes, en la que su representación obedece menos a un continuum/duración que a la relación entre acontecimientos; es su secuencia y repetición (esta última marcando las intensidades de determinados procesos o aconteci-

mientos) la que hace el tiempo histórico; su misma concepción de causalidad histórica adopta la forma de intenciones y de proyectos de los protagonistas más que de interacciones objetivas.

Particularmente del libro de J. Yáñez el lector no puede menos que quedar tan impresionado como intrigado de la envergadura, densidad y hasta solemnidad histórica de los testimonios recogidos, pero también aquí la fragmentación del discurso de sus informantes nos parece traicionar constantemente los alcances de su sentido. Quizás en este caso nos sea lícito “declarar con franqueza” ese mismo juicio crítico, un poco indignado en la introducción, con que Pierre Clastres en su estudio, “Una etnografía salvaje”, terminaba evaluando el libro de Ettore Biocca sobre la experiencia yanoama de Elena Valero: “. . .nos desplazamos en la superficie de significaciones, que resbalan un poco más allá a cada paso que se da por aproximarlos. Pero ya no se trata de etnología. . . el lenguaje de la ciencia permanece —quizás por destino— discurso sobre los Salvajes y no discurso de los Salvajes”.

En definitiva, ¿quiénes son los reales autores de este género de obras?

Bleguer J., Castelnuoro A., Pedersen D. *Teoría Psicoanalítica y Tercer Mundo*. Quito, 1984.

Aunque publicado hace dos años nunca es tarde para saldar cuentas con un libro que sin merecer siquiera una crítica, nos proporciona la ocasión de atajar ciertos estilos de abordar un territorio relativamente inédito dentro del mundo andino: el del etnopsicoanálisis.

Inspirados en la obra de José Bleger, “Simbiosis y Ambigüedad”, a la que cómoda y frívolamente se encargan de (mal) parafrasear, los autores divagan por los complejos derroteros de la psicología indígena. En primer lugar incurren en un traslado ilícito y no argumentado de los conceptos de “simbiosis” y de “ambigüedad” de la problemática blegeriana, inspirada en el mismo Freud a otra totalmente ajena. En segundo lugar nos extraña que tan poco freudianamente se concentren en el Concepto de teoría “de la personalidad”, y

que al precisar el problema de la "personalidad colectiva" de los grupos indígenas ignoren uno de los pensamientos claves del psicoanálisis: la teoría sobre la neurosis. No se les ha ocurrido a los autores que son precisamente los grupos indígenas, donde no se ha dado una introyección de la imagen paterna, con el consiguiente desarrollo del "super-ego", los que acusarían un menor comportamiento neurótico que el de las sociedades "civilizadas"? En sociedades donde las regulaciones y constreñimientos sociales se encuentran institucionalizados y fuertemente ritualizados, no sería necesaria una interiorización de ellos y por consiguiente la naturaleza del conflicto entre individuo y sociedad relevaría de una psicopatología distinta de la que caracteriza las culturas "occidentales".

No sólo es artificioso el método de aplicar mecánicamente una teoría, la blegeriana, a un objeto para el que no fue pensada, lo étnico, sino que Castelnuovo y Pedersen trabajan con supuestos falsificados: no entienden la distinción de Leenhardt entre "persona" y "personaje"; es una lástima que aduzcan el juicio de Breasted sobre la "organización psicológica" del fenómeno Akenaton cuya verdadera interpretación es inversa a la que ellos presentan; que ignoren que el pensamiento griego, matriz de la personalidad occidental (tan integrada!) distinguía tres almas (*psiqué*, *pneuma*, *splagna*); por último con poca indulgencia por tanta ignorancia leemos en este libro que la cosmogonía quicha de la sierra ecuatoriana cuenta con "una profusión de dioses" (p. 81).

Es evidente que los autores no están familiarizados con el etno-psicoanálisis —aunque citan a Devereux en su bibliografía—, y una pena que desconozcan a Roheim, y que de la "mentalidad primitiva" se hayan quedado en Levy-Bruhl, pero más grave es su desconocimiento del mundo andino al que parecen referirse. Lamentablemente la ciencia no puede proceder en base a "llamativas similitudes" (p. 191) como discurren nuestros autores; y sólo el desconocimiento, sino el respeto, del fenómeno indígena traiciona el etnocentrismo (narcisista) de Castelnuovo, cuando nos dice: "he citado la respuesta de un indígena saraguro que, durante una discusión donde hice gala de una lógica implacable, me dijo: 'su forma de pensar nos vuelve estúpidos', a lo que contesté con algo que supuse era una broma: 'No se preocupe, la suya me vuelve loco'" (p. 165). Para nosotros sólo esta confesión del autor desprestigia toda su obra.

Un juicio global sobre las *Memorias del Primer Simposio Europeo sobre Antropología del Ecuador* (Abya-yala, 1986) tendría que comenzar por rendir un reconocimiento al valor de todas las aportaciones reunidas en torno a una zona particular del área de todas las aportaciones reunidas en torno a una zona particular del área andina, donde se han entrecruzado varias corrientes europeas de pensamiento con otras nacionales, atravesando los niveles arqueológicos, etnohistóricos, etnológicos y lingüísticos.

Siendo muy apreciables los estudios de Brigit y Martín Volland, "*Algunas noticias acerca de los caciques de Daule durante el siglo XVII. Estudio preliminar*" y de Segundo Moreno Yáñez, "*Don Leandro Sepla y Oro, un cacique andino de finales de la Colonia. Estudio biográfico*", insistiríamos sobre un planteamiento formulado por este mismo autor (p. 231): conocemos cómo la autoridad étnica tradicional se legitima ante el Estado y sociedad coloniales, pero en cambio nada o muy poco quedamos sabiendo del sistema de legitimación intraétnica de dichos curacas y caciques, y cómo actuaban y funcionaban políticamente al interior de sus respectivos grupos. Tocamos aquí un problema de fuentes y de documentación, pero también un problema de enfoques y de metodología etnohistóricos que quizás nos obligaría a revisar aquel.

A manera de inciso, nos parece que algo similar ocurre con la excelente obra de Paola, Silva, *Gamonalismo y lucha indígena* (Abyayala, 1986), en cuya introducción (p. 3) se nos prelude un doble enfoque analítico: el del sector gamonal y el del "asedio campesino-indígena", quedando sin embargo este casi sin el barruntar en el transcurso de la obra. También aquí la autora hubiera tenido que recurrir a otra metodología y a otras fuentes para proporcionarnos la visión étnica campesina.

Nos merece en cambio un corto debate el tema poco desbrozado en nuestras latitudes de la "antropología urbana" a propósito de cuyo objeto disentimos con el autor, quien lo identifica en "los procesos urbanos". La sociología, la demografía, la arquitectura y la misma urbanística podrían reivindicar el mismo objeto de estudio. Cuál sea la especificidad del enfoque antropológico en dichos procesos es lo que no aparece en este capítulo, que nos proponemos discutir.

Es obvio que los "procesos urbanos" no se sustraen a una aproximación antropológica, pero qué de ellos le interesa a la antropología es una precisión ineludible. Qué supone al nivel del sistema de valores y del intercambio de los signos, de la modificación de los comportamientos sociales y simbólicos la transformación de un pueblo rural en ciudad, de ciudad en una urbe más o menos cosmopolita, cómo se reorganizan los espacios, las relaciones de poder, y se constituyen nuevos actores sociales al interior o al margen de ellos, son todos estos fenómenos susceptibles de múltiples y muy ceñidas aproximaciones, características de esa escala micro-sociológica que el antropólogo maneja con preferencia.

Por analogía con las prácticas más habituales del análisis antropológico, la antropología urbana podría también identificar los rituales, los símbolos, los ceremoniales de la ciudad, sus ritmos y protocolos; la libido del consumo y los signos de la publicidad con sus formas y espacios de intercambio propios; la participación en los diferentes territorialidades de la urbe. De otro lado, bajo la homogeneización de la modernidad y de la cultura ciudadana, los diferentes grupos sociales (empleados públicos, los servidores bancarios, las élites profesoras, los comerciantes callejeros, etc.) pueden ser pensados a la manera de tribus con subculturas propias, con sus ritos, estratificaciones de poder y de prestigio, con sus formas específicas de comunicación.

Pero a un desafío mucho más tentador tendría que responder la antropología urbana: la elaboración de lo que podría considerarse el "pensamiento urbano". La tradición antropológica ha trabajado preferentemente el "pensamiento primitivo" ubicado en espacios naturales y propio de sociedades pre-ciudadanas; sin embargo también la jungla del asfalto, del cemento y del neón ha ido generando formas de pensamiento, de comportamientos y un imaginario colectivo que sin ser tan "salvajes" como bárbaros relevan de una "irracionalidad" que nada o muy poco tendría que ver con los tópicos mentales de la cultura occidental.

Nosotros veríamos algunas pistas para caracterizar el "pensamiento urbano", por ejemplo, en la concepción geométrica subyacente a los trazados arquitectónicos y las redes del tráfico; en los efectos de las aglomeraciones sobre las formas de representación y articulación del espacio; en la sustitución de comportamientos sig-

nificantes por programas dessemantizados, fenómeno éste propio del debilitamiento semiótico de la aglomeración moderna (?); en la misma percepción de los recorridos y de los emplazamientos habitacionales, y de los ritmos específicos de la temporalidad urbana. Según esto a cinco podría resumirse los signos que configuran la imagen mental ciudadana: los recorridos y desplazamientos, límites y circunscripciones de los espacios sociales; la homogeneidad y diversificación de los exteriores construidos; los enclaves de condensación espacial y los puntos de referencia a lo que habría que añadir los ciclos y periodizaciones de los ritmos del tiempo urbano.

Sobre estas categorías principales de la "mentalidad ciudadana" habría que reconstruir los parámetros culturales con los que podría desarrollarse una antropología específicamente urbana. Y ello de acuerdo a una de las precoces definiciones de Levi-Strauss que confería a la antropología el estudio de los fenómenos inconscientes de la realidad social, mientras que dejaba a la historia y a la sociología el estudio de los procesos conscientes.

Además de esta compacta aportación a la etnología y etnohistoria ecuatoriana debemos a la editorial Abya-yala una obra aparecida hace un año en Francia (*La solitude de Renaissantes*, Presses de la Renaissance, Paris, 1985), pero en cuya traducción castellana Carmen Bernand - *Enfermedad, daño e ideología* — nos proporciona lecturas diferentes del mismo material recogido en Pindilig (Cañar). Ambas versiones participan de un mismo empeño y destreza: pensar y reconstruir los hechos antropológicos, despejar los sentidos, totalizar sus relaciones dentro de lo que nos parece más importante poner de manifiesto en ambos libros: la socio-lógica de una cultura. Consideramos sobre todo relevante de los análisis de Carmen Bernand la manera de recoger las antinomias del discurso parental hasta su de-negación extrema en el reconocimiento del "otro", y cómo desde la patológica y terapéutica andinas hasta la brujería son entendidas en términos sociales y desde una sociológica particular.

Es como si la autora al llegar a Pindilig para entender Pindilig, se dispusiera a emprender un largo recorrido que de pronto va convirtiéndose en atajo, cuando se encuentra con esa transposición (tan

lacaniana!) de la enfermedad en discurso; y cuando este discurso, oscilatorio entre los enunciados de la enfermedad y los de los enfermos, rebasa las lecturas sintomatológicas, discurso anatómico, para hacerse límpido discurso del cuerpo social. De ahí que el lenguaje aparezca condensado en metáfora, cuya virtualidad consiste en remitirnos continuamente de un cuerpo (el del enfermo) al otro cuerpo (el social), develando los sentidos ocultos que articulan los dos polos de una misma somática y morbilidad.

Esta comprensión tan psicoanalítica y tan levistraussiana de la morbilidad primitiva nos conduce inevitablemente a ese lóbrego y geométrico ambiente de la brujería, que Carmen Bernand alumbra desde esa misma lógica de los discursos y de las relaciones sociales en Pindilig.

ultimas publicaciones

LA TRAMA DEL PODER EN LA COMUNIDAD ANDINA

campesinado y organización en esmeraldas

fredy rivera v.
j.c. ribadeneira
jorge mora a.
alfafuya

CENTRO ANDINO DE ACCIÓN POPULAR
ORGANIZACIÓN CAMPESINA ESMERALDENSE

J. Sánchez-Parga

Acción Popular

ecuador DEBATE

CONTENIDO DEL No. 11

EDITORIAL

COYUNTURA. DEL "VARGAZO" AL RESULTADO DEL PLEBISCITO.

ESTUDIOS. SALARIOS, EMPLEO E INGRESOS 1970-1982 -SUBEMPLEO Y DESEMPLEO EN EL ECUADOR -MIGRACION Y FUERZA DE TRABAJO EN EL AGRO SERRANO -EL MERCADO LABORAL URBANO -EL COMERCIO MINORISTA EN GUAYAQUIL.

ANALISIS Y EXPERIENCIAS. MIGRACION TEMPORAL DE OBREROS DE LA CONSTRUCCION A QUITO -CAMBIOS EN LA COMPOSICION DEL EMPLEO FEMENINO -EL EMPLEO EN LA AGROINDUSTRIA -EMPLEO JUVENIL.

DEBATE BIBLIOGRAFICO. URBANIZACION, SECTOR INFORMAL Y POBLADORES.

PROXIMO NUMERO:

MOVIMIENTOS SOCIALES
Y SISTEMA DEMOCRATICO

FLACSO
EQUADOR

BIBLIOTECA

CONTENIDO

EDITORIAL

COYUNTURA

IDENTIDAD, MOVIMIENTO SOCIAL Y PARTICIPACION ELECTORAL

ESTUDIOS

ETNIA, ESTADO Y LA "FORMA" CLASE - LA VISION ANDINA SOBRE EL ESTADO COLONIAL - LA CUESTION ETNICA Y LA DEMOCRACIA EN EL ECUADOR - POLITICAS ESTATALES Y POBLACION - LAS NACIONALIDADES INDIGENAS.

EL ESTADO Y LAS MISIONES

ANALISIS Y EXPERIENCIAS

COMUNIDAD, HACIENDA Y ESTADO - DE REGIDORES Y ALCALDES A CABILDOS - YANAURCO 1984-86 - ENTREVISTA A A. ANDRANGO

DEBATE BIBLIOGRAFICO

DE LA CAZA ETNOGRAFICA A LA CONSTRUCCION ANTROPOLOGICA



caap

centro andino de acción popular