

ecuador DEBATE

DICIEMBRE DE 1986

QUITO-ECUADOR



**ETNIA
Y ESTADO**

12

ecuador DEBATE

DIRECTOR: José Sánchez-Parga

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

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

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

DISEÑO: José Mora Domo

DIAGRAMACION: Vladimir Lafebre.



PRECIO 300 SUCRES

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

ecuador **DEBATE**

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

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

Director Ejecutivo: Francisco Rbon Dávila.

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

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

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

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

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

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

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

BIBLIOTECA
FLACSO
EQUADOR

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

R224-300

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

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

DEBATE BIBLIOGRAFICO

DE LA CAZA ETNOGRAFICA A LA CONSTRUCCION ANTROPOLOGIA

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

**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 disoluciona, 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 nexa 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 reivin- 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.