



LA TRAMA DEL PODER EN LA COMUNIDAD ANDINA

CENTRO ANDINO DE ACCION POPULAR

José Sánchez - Parga

**LA TRAMA DEL PODER
EN LA COMUNIDAD
ANDINA**

caap



CAAP

Centro Andino de Acción Popular

1.000 Ejemplares

Diseño: V. Lafebre

Impresión: Gonzalo Acosta

Composer: ARTECO

Septiembre de 1986

Quito-Ecuador

CONTENIDO

	Pag.
PRESENTACION	9
INTRODUCCION	11
I. ORGANIZACION DEL PODER EN LA COMUNIDAD	
INTRODUCCION	21
I. Modelos de Estructura Política Comunal	35
II. Un Perfil Diacrónico de la Organización Política Comunal ...	56
III. Análisis de la Estrategia Política de tres Comunidades de la Sierrra: La Provincia, Guantualó y Salamalag Chico	71
IV. Del "Curaca" al Cabildo o Tradición en la Modernidad	102
V. La Politicidad de las Estructuras Comunes	112
VI. Naturaleza Política de la Cuestión Etnica	167
II. ESTRUCTURAS POLITICAS EN LA PARROQUIA RURAL SERRANA	
1. INTRODUCCION	179
2. Para una conceptualización del Espacio Parroquial	182
3. Notas Históricas Descriptivas	189
4. "Urbanización" y Demografía	196
5. Estructura Económica	206
6. La Parroquia Rural y el Sistema del Mercado Regional	220
7. Estructura Política de la Parroquia Rural	236
8. Centralización Religiosa y Ritual	259
9. Conclusiones	264
EL CASO SIGCHOS Y SUS COMUNAS	
I. Hacia un bosquejo de Historia local	269
II. Bases Territoriales del Poder Local	280
III. Microfísica del Poder Local	302
Conclusión	324

III. SUPERVIVENCIA Y DESARROLLO: ESTRATEGIAS POLITICAS COMUNALES

I. Transformaciones en el Modelo de Comunidad Andina	331
II. Estrategias de Supervivencia en la Comunidad Andina	344
III. Estrategias de Desarrollo	359
IV. Estrategias Políticas en la Comunidad Andina	373
Conclusión.	

IV. LA COMUNIDAD CONTRA EL ESTADO.

I. El Preludio de Challa	403
II. La Comunidad contra la Escritura	410
III. La Reciprocidad Andina vs. el Poder	420
IV. El Faccionalismo Comunal contra el Poder	425
V. La Comunidad contra el Cabildo	434
VI. De lo Clientelar	440
Finale	446
Bibliografía	450

PRESENTACION

Como señala el autor en la introducción, la presente publicación corresponde a la reflexión sostenida al interior del CAAP desde hace varios años, formando parte de esa gran preocupación central sobre la Comunidad Andino-indígena.

Nuestra contribución al debate teórico y metodológico de esta problemática, desde "Comunidad Andina: alternativas políticas de Desarrollo", ha tratado de rescatar, por sucesivas aproximaciones, los diferentes aspectos o estructuras particulares que integran dicha comunidad.

En este trabajo no sólo se busca entender cómo funciona lo político en la Comunidad Andina, sino más bien problematizar la existencia de una determinada concepción del poder que no correspondería a aquellas representaciones occidentales y estatales de lo político. Se plantea, por lo tanto, un cuestionamiento a modelos demasiado convencionales del quehacer político, sobre todo cuando tales prácticas tienen como referencia los grupos indígenas.

Este, como los otros estudios planteados por el CAAP, constituyen enfoques preliminares, de esa "trama del poder", hacia investigaciones ulteriores, que recojan tanto sus raíces históricas como sus actuales situaciones y proyecciones.

F. R. D.
Director Ejecutivo.

INTRODUCCION EL PODER EN LA COMUNIDAD ANDINA

A pesar de los avatares cronológicos que han recorrido los cuatro estudios que presentamos —trabajados entre 1982 y 1984, la génesis del último remontándose a 1980 y completado el tercero en 1985—, todos ellos giran como variaciones en torno a un mismo tema, intentándose un acercamiento progresivo acerca de él: el poder y lo político en la comunidad andina.

El poder fascina tanto como intimida, inquietante y seductor en sus símbolos rituales, en sus aparatos y protagonistas, nos ha obligado a identificarlo en sus representaciones más visibles y efectivas. Pero esta noción e imagen tan unívoca del poder y de la política puede impedirnos pensar otras formas y formaciones que no guardan analogía alguna con la que históricamente ha tomado cuerpo y figura en la "forma-Estado", y con el territorio de la politicidad nacional diseñado por éste.

La tendencia a proyectar la sombra del Estado sobre toda posible representación del poder y de la politicidad es capaz de impedirnos pensar lo político tanto en sus matizaciones como en las diferencias que puede adoptar en sociedades y culturas (incluso en sectores sociales que se sustraen de una clásica estructura de clases), que no sólo se encuentran relativamente marginalizados de la sociedad estatal sino que hasta en su interna racionalización del poder manifiestan una lógica "diferente": la de "sociedades sin Estado".

El estudio del poder en la comunidad andina intentaría el doble propósito de: identificar esa "otra" forma posible de poder y de lo político, históricamente anterior y lógicamente distinta a la estatal; aproximarnos a un tipo de sociedad que dentro del espacio de un estado nacional sigue reproduciendo una forma de politicidad

correspondiente a un modelo social que no sólo es diferente al de dicha sociedad sino que en su lógica interna funciona como una "sociedad contra el Estado".

Tales serían los supuestos cruciales para bordear una definición política del fenómeno étnico; el enclave donde se catalizan todas las "diferencias" socio culturales, y donde se podrían resolver de manera coherente las antinomias de marginalidad y resistencia, y cuyo procesamiento economicista y culturalista nunca llega a dar cuenta de la lógica interna de aquellas.

Mientras que en otras líneas interpretativas de las realidades indígenas se han ido superando las visiones más etnocentristas, nos parece que el etnocentrismo no ha saldado sus cuentas con lo que nosotros proponemos como el fenómeno nodal de lo étnico: la cuestión del poder. Por ello a lo largo de los desarrollos ulteriores empecinadamente nos preguntamos: 1) si el fenómeno de lo político y de la representación del poder en la comunidad andina no constituirá una fundamental "diferencia"; 2) y si esta diferencia no será la que a su vez cualifica y determina todos los aspectos, niveles o estructuras de la sociedad y cultura de los grupos andinos.

Esto supone que nuestros convencionales conceptos para definir el campo de lo político —nuestra idea de democracia y de participación, de conflicto y de lucha, de coyuntura, de estrategia y de movimiento— tendrían que ser repensados a partir de las categorías históricas y socio-culturales del mundo andino. Si con trabajo hemos llegado a reconocer que los grupos andinos han poseído y conservado una racionalidad tecnológica propia, propias formas de organización y una visión del mundo también particular (en lo económico como en lo religioso), no podría ser menos coherente que lo que constituye la encrucijada de cualquier sociedad, el juego del poder, no participe también como "hecho total" de una específica racionalidad andina.

Este carácter totalizador del fenómeno del poder en cualquier sociedad obliga, a medida que se va profundizando su significación, a una nueva recodificación de todos los aspectos o niveles estructurales, "rasgos", que integran y caracterizan una determinada sociedad, como si lo político estuviera difuso en todos y determinara o

fuese determinado por cada uno de ellos. Esto precisamente nos ha ocurrido a nosotros cuando a la luz de la naturaleza particular de lo político en la comunidad andina nos hemos vuelto a replantear sus formas organizativas, el modelo de sus relaciones sociales internas, sus comportamientos productivos y hasta su misma racionalidad económica.

Según ésto, si para llegar a definir esta racionalidad de lo político en la comunidad andina es preciso recuperar el sentido tanto de las representaciones simbólicas, de los discursos y de las formas como de las prácticas e instituciones sociales y culturales, los contenidos políticos de dicha racionalidad no podrían ser identificados única y coherentemente en un espacio específico, en un determinado "nivel de lo político", sino más bien difusos y como una sobredeterminación estructural de toda la socio cultura del grupo. En tal perspectiva dicha racionalidad política presenta no sólo un desafío teórico sino también un reto político, ya que en cuanto tal se constituye en la práctica como una forma alternativa de politicidad, y en definitiva en radical confrontación con otras formas de representarse y de ejercer lo político: las que tienen lugar en la sociedad nacional.

Llevando la argumentación hasta su expresión más concreta y nodal, la étnica en su afirmación de una "diferencia", ésta parece definirse formalmente "contra el Estado"; es decir contra esa "otra" más elaborada racionalización del poder. Y por ello lo étnico sólo puede ser conceptualizado en toda su coherencia en referencia a una "forma-Estado", al margen de la cual lo étnico ni siquiera históricamente hubiera podido ser enunciado como tal.

Estos preámbulos, que en el último de los textos hacemos remontar al "preludio de Challa", van a servirnos de hilo conductor a través de esa difícil álgebra de lo político en los grupos andinos. Aunque ya desde el principio de la investigación de "el poder político en la comunidad andina" nos dimos cuenta que cada comunidad representaba un particular teorema del poder, intentamos elaborar una tipología donde la relación comuna -Cabildo, tomada como principal exponente de la caracterización, pudiera permitirnos un acercamiento a ese trasfondo de variables históricas y ecológicas, que a su vez complementara una comprensión más estructural del fenómeno político en la comunidad andina.

La forma de debate que en los estudios toma la confrontación Cabildo-comunidad, representación formal del poder/autoridad y las instancias no-formales de lo político en ella, podía ampliarse a otros en apariencia secundarios (confrontación entre el "dirigente", reliquia de la individualización de la autoridad política en el mundo andino, y el Cabildo; el poder de la tradición y la ritualidad frente a las fuerzas modernizantes, etc.) pero que son estructurantes de la microfísica del poder dentro de la comunidad.

Aunque conferimos a la comuna andina una identidad y autonomía, que no pueden ser generalizables ni a todos los contextos étnicos ni a todas las situaciones regionales, ni tampoco a todos los elementos o aspectos que la componen, su espacio político no llega a ser plenamente entendido sin una referencia a la constitución de ese perímetro más amplio representado por "el espacio del poder parroquial". Lugar de inscripción histórica y de adscripción político-legal de las comunidades andinas, territorio de sus intermediaciones con la sociedad regional y nacional, con el capital mercantil y con el Estado, la parroquia con su centro poblado no es del todo ajena a la organización y a los procesos del poder en las comunidades que la integran, catalizando y expresando muchas de sus dinámicas socio-políticas o bien influyendo de alguna manera en ellas.

"El espacio político de la parroquia rural" nos llevó por una tortuosa peripecia a prestar atención al negativo de lo que nosotros queríamos poner en evidencia: la diferencia de lo político en la comunidad andina. Sin embargo, "el caso Sigchos" vendría a corroborar por una especie de argumentación a contrariis que la naturaleza del poder de la comunidad andina supone un mutuo condicionamiento con la vigencia real de ésta. La disgregación o la pérdida de la identidad socio cultural de la comuna andina estaría ligada a la disolución de lo político en ella; lo que entra propiamente en crisis ya no son los efectos de una dominación externa, a la que desde siglos sigue sujeta la comunidad andina, sino la desarticulación de sus lazos internos con la consiguiente abolición de ese espacio de politicidad propio, que le permitía su reproducción social y la de su propio proyecto político. Por consiguiente, una particular forma del poder y de la politicidad mantiene en su vigencia la comunidad andina en la medida en que ésta conserva un tal modelo de estructura y orga-

nización social a su interior, un sistema de relaciones sociales, productivas y rituales, que garantiza la reproducción de su tradicional representación y práctica de lo político dentro de ella; considerando, sin embargo, que el "corte político", las estructuras de poder, en cuanto atraviesan todos los aspectos y niveles de la realidad comunal son los que en definitiva determinan el carácter de ésta: así, la trama del poder no sólo teje la realidad de la comuna andina y bordea sus límites, sino que ésta ni se extiende ni existe más allá de aquella trama ni tampoco como algo diferente de ella.

Pero esta situación límite del caso Sigchos, resultado de un largo proceso histórico, no es ajena a las estrategias políticas de muchas comunidades serranas del Ecuador, que actualmente se debaten entre la resistencia de su reducto y proyecto étnicos y los riesgos de una adaptación cuya difícil negociación política tiende a acelerar o concluir la definitiva conversión de indígenas comuneros en campesinos anónimos. El tercero de nuestros capítulos que dedicamos a plantear únicamente este problema contiene una invitación a indagaciones más amplias.

La identificación en la actual comunidad andina de dos estrategias distintas, confrontando las de supervivencia con las de desarrollo, tiene implicaciones complejas con referentes analíticos a las condiciones productivas de los diferentes sectores campesinos indígenas, a los procesos de modernización de sus economías, a su integración a los proyectos y programas estatales, y en base a lo cual se pueden decantar comportamientos diferenciales que repercuten en las prácticas políticas comuneras y en su organización del poder. Es sobre todo a este último aspecto al que de manera muy tentativa hemos querido ceñir un planteamiento que no sólo concierne a la comunidad andina sino que involucra también la politicidad de los organismos y procesos organizativos más amplios de los grupos campesinos indígenas de la sierra.

Dentro de los binomios de resistencia/supervivencia y adaptación/desarrollo hay connotaciones distintas susceptibles de enfoques diferenciales, lo que puede impedir que se conceptualice una resistencia sin una forma de adaptación y viceversa, comportamiento por otra parte históricamente tradicional de los grupos andinos, y que la actual supervivencia de dichos grupos pase por determinados

procesos de desarrollo. Pero hacia donde llevamos nuestro principal planteamiento es hacia las **estrategias políticas** puestas en juego por estas dinámicas o cómo se resuelve en términos del poder la continuidad y/o el dilema que en cada situación comunera pueden establecer los imperativos de la supervivencia y los del desarrollo, considerando que ambos procesos lejos de ser reductibles a su base material, productivista o economicista, se encontrarían así mismo determinados por el factor político.

Nuestro último estudio sobre "la comunidad andina contra el Estado" tiene algo de corolario lógico a una hipótesis que ha planeado sobre nuestros desarrollos precedentes, y cuyo objetivo reducido aquí a la indagación de sólo algunos temas consistía en verificar la posibilidad de repensar algunos rasgos socio-culturales de la comunidad andina desde la originalidad de lo político y de la representación del poder en ella. También aquí como en los capítulos precedentes hemos querido sortear los meandros de una controversia sólo amagada en el ámbito nacional sobre "étnia, clase y Estado", por considerar que el debate que merece esta problemática va más allá de las contribuciones que este trabajo podría aportar. Sí hemos querido, en cambio, profundizar a través de algunas antropologizaciones metafóricas la ineludible vinculación entre dos fenómenos a la luz de nuestros estudios anteriores: el de la comunidad indígena y el Estado. El título que prestamos al capítulo posee intencionadamente otras resonancias que las literales; por eso lejos de tratar las confrontaciones eventuales y supuestas entre la comunidad andina y el Estado, intentamos más bien explicar la reducción del conflicto a lo que consideramos su estructural constitución, o sus raíces antropológicas.

Con todas estas ilustraciones de "la trama del poder en la comunidad andina", que pretenden poner de manifiesto una específica interpretación de la politicidad y de lo político dentro de un determinado grupo socio cultural, indirectamente atajamos el particular problema de la comunidad andina como concepto y como realidad histórica actual, saliendo al paso de otras versiones como la que Hugo Burgos desarrolla en "Relaciones interétnicas en Riobamba" donde sostiene que 1) la comunidad indígena no es el anejo; 2) el fundamento organizativo de los grupos indígenas es la "comunidad

parroquial"; 3) la estructura de poder en la comunidad indígena no reside en el anejo. Tanto para este tema de la comunidad andina como para la prolongación de su problemática política nos remitimos a nuestro estudio (de próxima publicación) "Formas y procesos organizativos en la comunidad andina: de la reciprocidad al faccionalismo".

En cualquier caso, dejamos ya introducida aquí nuestra versión de la comunidad andina como una micro-sociedad muy determinada por un componente étnico cultural, que en su proyecto pre- (contra-) estatal lejos de ser un mero residuo o una prolongación del pasado sigue constituyendo un procesamiento político de sus nuevas condiciones de resistencia socio-cultural. Si insistimos en este asunto es por dejar bien sentada una opción teórico política respecto del tratamiento del fenómeno étnico, de la que no sólo participa el autor sino que concierne a la misma historia del trabajo del CAAP. Y en esta misma línea intentamos contribuir al desarrollo de una interpretación de los grupos andinos desde lo que hemos conceptualizado como "lo andino".

Estos estudios han surgido de un contexto muy operativo y casi respondiendo a necesidades muy particulares de entender los recónditos resortes de lo político en la comunidad andina, que en nuestra hipótesis inicial parecían ser los que daban razón de no pocos fenómenos, problemas, de comportamientos aparentemente contradictorios y en definitiva de la misma reproducción de esa micro-sociedad que representa la comuna indígena, tanto en su funcionamiento interno como en sus mismas relaciones con los otros grupos étnicos andinos y con la sociedad nacional. Aunque a la postre de estas páginas reconocemos no haber deshilvanado más que algunos cabos de la densa trama del poder en los grupos indígenas serranos, nos parece dejar suficientemente establecido que su proyecto étnico tiene su fundamentación en la misma naturaleza de lo político de la comunidad andina.

No estamos seguros de haber logrado trasladar a la secuencia de los diferentes capítulos y estudios esa especie de intriga policíaca que nosotros mismos experimentamos al internarnos en el dédalo del poder en la comunidad andina. De ahí que para concluir el tratamiento de un tema, cuyos límites hemos quedado muy lejos de

circunvalar, nos hayamos visto obligados a recurrir a un corolario final en el que pudieran quedar cifradas las tres etapas principales de nuestra indagación, la que nos ha llevado desde una analítica del Cabildo (instancia formal de lo político) a una identificación de esa politicidad no-formal que representa la misma comuna, para desembocar en una síntesis donde parece esclarecerse la "forma-poder" que define y sustantiva la comunida andina.

No sólo el autor, esta misma es obra deudora a los colegas del CAAP, donde se ha propiciado todo su trabajo y hasta el mismo estilo de reflexión vertido en él; por ello me resultaría difícil distinguir y retribuir particulares aportaciones; mi agradecimiento a Clara Guerrero que entre sus muchísimas labores mecanográficas en el CAAP ha hecho posible también esta obra; y en fin a Marie-Astrid con quien estas teorías, políticas y tantas otras cosas hemos compartido.

I

ORGANIZACION DEL PODER EN LA COMUNIDAD

INTRODUCCION

La antropología moderna (1) ha tenido el doble mérito de conceptualizar el espacio de lo político al margen de la cuestión del Estado, y de considerar que no hay sociedad ni grupo social en donde la cuestión del poder no esté presente; cualquiera que sea la modalidad en la que es tematizado, y aún cuando la especificidad de lo político consista precisamente en conjugar una determinada forma de ejercicio del poder, o impedir que éste actúe separado del que la totalidad del grupo mantiene sobre los espacios y actores particulares. Ambos postulados se corresponden entre sí, ya que sólo disociando la teoría política de la teoría del Estado se puede mostrar que todos los pueblos producen lo político, y que el poder político es inherente a todo grupo humano. El Estado no constituye más que una particularidad del poder, una diferente organización política, y que a su vez supone una forma particular de estructura social.

-
- (1) Nos arriesgaríamos a considerar que la "modernidad" de la antropología, señalada por la identificación de una "ruptura epistemológica" al interior de dicha ciencia, se abriría con El pensamiento salvaje de LEVI-STRAUSS, y podría completarse en la década de los 70, precisamente con la formalización de la antropología política, como un área particular dentro de dicha ciencia. En esta época se sitúa la importante producción de M. Godelier, P. Clastres y G. Balandier. Esta referencia a la antropología francesa está marcada por una opción teórica, que en el campo de la anglosajona sigue siendo una "cuestión disputada". Los numerosos intentos de explicar por qué el Estado, o más precisamente organizaciones políticas de carácter estatal, autoritario, o despótico, emergen en determinados períodos y lugares y no en otros han estado dominados por dos enfoques contrapuestos: el ecológico y el estructural. El primero basado en la obra de J. Steward y la de K. A. Wittfogel refiere en síntesis las formaciones estatales a problemas y/u oportunidades que poblaciones humanas enfrentan en razón de su asentamiento ambiental, el segundo, feudatario de la tradición Marx-Engels, considera la formación estatal como resultado de procesos generados por particulares transformaciones de la estructura socio

Ahora bien, dado que lo político, sobre todo en las sociedades no-estatales, no es una expresión manifiesta de la realidad social, será preciso determinar la metodología para "construirlo" o conceptualizarlo. En este sentido, la antropología política aparece como el resultado de un proceso teórico y metodológico, históricamente vinculado a las distintas corrientes de la sociología, a lo largo del cual la definición de lo político se ha hecho cada vez más explícita y formal.

Tanto la aproximación genética o evolucionista —que establece una transición entre "sociedades sin Estado", construídas sobre el parentesco, y las sociedades políticas—, como la funcionalista —que identifica lo político en las instituciones de las sociedades primitivas a partir de sus funciones específicas, revelándose así la organización política como un aspecto de la "organización social en su totalidad" (Radcliffe-Brown)— no permiten una comprensión de lo político en sociedades simples o primitivas y muchos menos su articulación a todos los aspectos de la sociedad. Sólo a partir del enfoque estructuralista, que concibe lo político bajo el aspecto de relaciones formales, que dan cuenta de las relaciones de poder instauradas realmente entre los individuos y entre los grupos, e incluso entre los distintos sistemas simbólicos dentro de una determinada sociedad y cultura, ha sido posible la fundación de la antropología política, y una comprensión de lo político en sociedades primitivas o en grupos simples; es decir, de las estructuras políticas que en dichas sociedades y grupos son sistemas abstractos manifestadores de los principios que unen los elementos constitutivos de las sociedades políticas

cultural de un grupo humano. Este planteamiento sostiene recientemente E.M. Brumfiel, quien además de proponer un estado actual de la cuestión en el ámbito de la antropología anglosajona, ilustra el enfoque estructural a partir de un análisis de conformación del estado azteca ("Azteca State Making: Ecology, Structure and the Origin of the State", en *American Anthropologist*, vol. 85, n. 2, p. 261-284, 1983). De cualquier manera, aún dentro de la explicación estructuralista sobre la formación de los estados se podrían distinguir, tres líneas de interpretación: a) la que privilegia como causalidad más directa la naturaleza de los conflictos y su control (Fortes & Evans-Pritchard); b) la que subrayaría el agravamiento de las desigualdades socio económicas (Sahlins); c) y la que en fin, considera la formación de un poder estatal como resultado de los cambios en la naturaleza del poder/autoridad de los líderes tradicionales (Service; Eisenstadt, S. N.; Burling, R.).

concretas (2).

Ciertamente que la comunidad campesina de los Andes Ecuatorianos dista mucho en la actualidad de poder ser considerada como una "sociedad primitiva" por situarse dentro de la formación social ecuatoriana y por su integración a la estructura política nacional. Sin embargo, aún en estas condiciones, su relativa autonomía socio-económica, la persistencia de un modo de producción andino con su propia racionalidad tecnológica y relaciones sociales de producción, la conservación de tradiciones culturales y lo que es más importante, la conservación de modelos organizativos muy particulares que hacen de la comunidad andina un grupo "al margen", permiten el análisis del fenómeno político en su interior como participando y dando forma a su estructura social.

Una aproximación al fenómeno político en la comunidad andina no puede adolecer de una consideración dinámica de las estructuras que tenga en cuenta los conflictos, contradicciones, tensiones y cambios inherentes a todo grupo social, tanto más cuanto dicho grupo se encuentra no sólo abierto sino articulado al tiempo histórico de una sociedad estatal.

Según ésto, la posibilidad de emprender un estudio del poder en la comunidad andina se basará en la doble condición de reconocer su relativa autonomía como grupo social y como entidad étnica diferenciada (y por ende con un proyecto político propio), con una estructura interna diferenciada respecto a la sociedad nacional, y su inserción en ésta.

En este mismo sentido es preciso tener en cuenta el factor histórico y las modificaciones profundas que cinco siglos de domina-

-
- (2) Este enfoque de la antropología política es una corriente del marxismo en su concepción de la sociedad como totalidad estructurada, y al mismo tiempo ha permitido una comprensión de lo político, del poder, en las sociedades modernas como una realidad que atraviesa todas las relaciones, fenómenos e instituciones sociales. M. Foucault en su análisis de las instituciones sociales y del mismo conocimiento, R. Barthes en el ilimitado mundo de la semiótica y A. Mattelart estudiando los medios de comunicación, han puesto de manifiesto cómo la cuestión del poder está omnipresente, multiforme y difusa en toda sociedad.

ción han infligido a las sociedades campesinas de los Andes. Si el paso de este tiempo ha borrado completamente muchas de las formas organizativas y políticas de los grupos andinos —perdiéndose, entre ellas, en el olvido la figura política preincaica, incaica y aún la del curaca y del jilacata, la institución colonial del cacicazgo—, por su parte, la modernización del Estado nacional ha impuesto a las comunidades un modelo de gobierno inspirado en el ideal democrático, corporativo, que muy poco o casi nada tiene que ver con las tradicionales representaciones del poder, del prestigio y de la estabilidad política, que antiguamente caracterizaron la organización de las sociedades andinas. El mismo estrechamiento de un espacio económico, reducción territorial y fractura de relaciones intracomunitarias e interétnicas, ha disminuído considerablemente los alcances políticos de las autoridades y de los grupos, neutralizando las posibilidades de alianzas y de proyectos comunes más amplios.

No sólo por ésto resulta artificial la figura política del Cabildo en las comunidades campesinas de la Sierra; al margen del poder que pueden conferirle su carácter realmente representativo, sus capacidades de decisión, de discusión y convocatoria y sus cualidades de liderazgo, dicho Cabildo, además de estar a merced de las instancias político-administrativas del Estado nacional, no cuenta directa y formalmente con la autoridad de éste para el regular ejercicio de su propia gestión política. Las superiores competencias y funciones quedan reservadas a otras instancias: Tenencia política Parroquial o Jefatura Política Cantonal y Provincial.

Con todo, bajo estas particulares determinaciones, es posible a través de la instancia formal del artificio político del Cabildo, indagar las condiciones de producción y reproducción del poder de la comunidad, las formas y relaciones que adopta su ejercicio y en las cuales se expresa. Esto mismo puede permitir dilucidar las coincidencias o no coincidencias entre la institución política y las estructuras reales del poder, y lo que éstas pueden suponer dentro de los procesos de diferenciación y especialización de aquella respecto de la sociedad comunera; así mismo, y lo que no deja de ser más importante, la distinción entre lo que podemos llamar el "poder formal" expresado en el Cabildo y la estructura del "poder real" representado en las fuerzas sociales, núcleos familiares, y de afinidad,

económicos y de prestigio, que deciden y controlan las orientaciones y proyectos políticos de la comunidad.

Una indagación sobre la conformación de los Cabildos en una serie de comunidades rurales de la Sierra ecuatoriana (3), cuya finalidad era elaborar una tipología de esta institución política, para orientar las prácticas y proyectos de desarrollo en dichas comunidades, permitió no sólo el diseño de varios modelos de Cabildo Comunal, sino una comprensión de la racionalidad socio-económica y cultural, que se expresa en este aparato político, y que da cuenta de sus diferentes figuras, de acuerdo a la naturaleza de su representatividad, sus objetivos y estrategias. Se ha podido así llegar a la conclusión que el poder político comunal es el resultado de una combinatoria de factores tanto históricos como estructurales, y entre los cuales, lo ecológico y productivo así como las relaciones de parentesco desempeñan todavía un papel preponderante. Dichos factores intervienen en la configuración política del Cabildo con una lógica estructural, dentro de la cual los diferentes elementos guardan entre sí una estrecha relación.

1.- El factor histórico

Al tipificar por su origen más inmediato las comunidades campesinas, éstas pueden dividirse en la actualidad en "comunidades de Hacienda" y "comunidades Libres"; aquellas que hasta época reciente, con la Reforma Agraria, estaban conformadas por huasipungeros y arrimados dependientes de la estructura hacendaria, y las que siempre, o desde tiempo inmemorial, se mantuvieron como co-

(3) La Investigación para elaborar una tipología de Cabildo/Comunidad fue realizada en 12 comunidades rurales de la sierra ecuatoriana: 3 en la provincia de Pichincha, cantón Cayambe, parroquias de Cangahua y Tabacundo; 4 en la provincia de Imbabura, cantón Cotacachi y Otavalo; 5 en la provincia del Cotopaxi, cantón Pujilí. La indagación se desarrolló en base a: 1) composición de los Cabildos durante el período de los últimos 5 años; 2) identificación de los miembros de los Cabildos en base a grupo familiar y de parentesco, poder económico-productivo y condiciones redistributivas dentro de la comunidad, alianzas intra e inter-comunales, características de liderazgo, y otras competencias; 3) todas estas variables fueron interpretadas a partir de las particularidades de cada comuna.

comunidades indígenas independientes (4).

Se ha podido constatar que esta diferencia histórica entre los dos tipos de comunidades no ha sido determinante ni de su conformación social y étnica, ni de las estructuras productivas y organizativas de dichas comunidades, y tampoco, por consiguiente, de su configuración política. Contra la opinión de que las comunidades de hacienda han sufrido un mayor impacto de la mestización y aculturación (5), se ha podido constatar en muchos de los casos estudiados que el régimen de huasipungo ha mantenido, incluso mejor que en comunas libres, las estructuras familiares y sociales del campesinado andino, y aún aquellas políticas. En este sentido es interesante observar cómo en muchas comunidades la permanencia de los núcleos familiares más extensos responden a los huasipungueros originarios de la Hacienda, y que incluso dentro del régimen hacendario solían ser aquellos campesinos con mayor prestigio personal entre los huasipungueros, los que gozaban de relaciones de parentesco más fuertes y más amplias, quienes desempeñaban las funciones de mayordomo. Más aún, la hacienda ejercía un rígido control ideológico sobre el sector campesino indígena, manteniéndolo culturalmente aislado. Comuneros de la sierra del Cotopaxi todavía recuerdan los castigos que se les infligía cuando eran sorprendidos en los centros urbanos, hablando español y no vistiendo de poncho. La agrupación de comunas o parcialidades por parte de la Hacienda ha permitido en toda la región andina un mejor control de la fuerza de trabajo, y facilitó con gran eficacia la administración política de los

(4) Ambos tipos de comunas recubren las antiguas "parcialidades", que tanto la historia de la Hacienda como la actual administración estatal reagruparon o separaron en la nueva identidad de comunas. Hemos encontrado comunidades, por ejemplo, en Otavalo, conformadas por "barrios" que responden a espacios geográficos, relaciones de parentesco y organización política diferentes y con una real autonomía dentro de la misma comuna; e inversamente existen, por ejemplo en el Cantón Pujilí, comunas distintas que mantienen relaciones productivas y de parentesco y que reflejan la pertenencia de una antigua unidad comunitaria. Sobre la constitución histórica de las comunidades, las transformaciones del *ayllu* y el concepto de "parcialidad" cfr. los trabajos de Amalia CASTELLI, Franklin PAESE, Luis MILLONES, John EARLS, Waldemar ESPINOZA y Lorenzo HUERTAS VALLEJOS recopilados en *Etnohistoria y antropología andina*, Lima 1981.

(5) Dicha oposición ha sido formulada por U. OBEREM en *Contribución a la*

grupos indígenas por parte de los hacendados. De otro lado, la reproducción del sistema de huasipungo requirió en gran medida una fuerte endogamia para mantener la posibilidad de acceso a parcelas de tierra dentro de las alianzas y de las redes del parentesco. El nombramiento de autoridades y responsables políticos por parte de los mismos grupos étnicos tenía lugar con la supervisión del hacendado. De esta manera la comunidad andina se mantenía como una unidad socio-política, pero cautiva bajo la dominación de la Hacienda; la liquidación de ésta por la Reforma Agraria reforzará las organizaciones internas comunales.

Los procesos de Reforma Agraria, que no pueden ser entendidos en sus causas y efectos desligados de los que conllevaron la modernización de la hacienda ecuatoriana, tuvieron consecuencias muy complejas y diversas en la composición o recomposición de las nuevas comunidades campesinas, e incluso en las relaciones entre aquellas comunidades de reciente creación de origen huasipunguero con otras vecinas de carácter más independiente, y que mantuvieron distintas modalidades de articulación socio-política, económica y laboral con la hacienda.

La diferencia histórica entre las "comunidades de Hacienda" y las "Comunidades Libres" o "Independientes" no parece haber afectado, en los casos analizados la composición étnica y homogeneidad social y familiar de los grupos. Prueba de ello es el resul-

Etnohistoria ecuatoriana, Col. Pendoneros, No. 20 s.f., pág. 353.: "Los 'indios sujetos a hacienda' estaban disueltos de los lazos sociales que los unían con sus grupos de origen. El 'concertaje' llevó a cabo una debilitación y en parte una destrucción del sistema social indígena y aún la pérdida de muchos aspectos típicos de las mismas. . . también originó un número más creciente de 'peasants', es decir de campesinos no-indios".

Una posición similar sostiene Hugo BURGOS (1977:126) para la región del Chimborazo, aunque en aquella es la modalidad de la argumentación la que parece cuestionable, ya que de sus premisas se podría deducir una conclusión contraria: "Las comunidades libres quedaron más atrapadas por el mecanismo del mercado, y en él se refuerzan sus características culturales indígenas. (?) Las comunidades de hacienda, en cambio, quedaron sojuzgadas por el paternalismo de sus amos, pero han ido perdiendo cohesión social, iniciativa, líderes, festividades tradicionales y más rasgos que rigen para el grupo comunal libre".

Pensamos que en la Sierra ecuatoriana no se puede atribuir a la hacienda funciones e influencias generalizadas sobre los sectores indígenas cautivos a su interior, dependientes de ella por modalidades muy diferentes e in-

tado de un somero estudio sobre los patronímicos en algunas de dichas comunidades, que revela cómo el grupo nuclear de ellas está compuesto por un restringido número de familias (más o menos numerosas, sin embargo, según las zonas), las cuales constituirían los huasipungueros de base de la hacienda o los linajes originarios de la comuna. A unos y otros se irían añadiendo los "arrimados" o miembros de comunas vecinas que por alianzas matrimoniales quedarían integrados a la comunidad (6).

Cualquiera que haya sido la organización política incaica, y después la colonial, ambas implicaron una reestructuración de la autoridad y poder de los curacas y caciques, jefes locales andinos (7). Pero más allá de la índole de estas limitaciones, factor más decisivo en la modificación de las formas políticas tradicionales fue su articulación a un sistema político administrativo superior. Sin embargo, durante ambos procesos históricos la autoridad y relativa autonomía de los poderes tradicionales lejos de ser abolida fue por lo ge-

cluso vinculados exteriormente a ella. Tanto en el aspecto cultural, como en el tecnológico y socio-político el sentido de tales influencias dependió de las características regionales, de la naturaleza étnica de los grupos indígenas y también del modelo hacendarlo que nunca fue homogéneo en sus relaciones productivas, ideológicas y de poder.

- (6) El predominio de patronímicos indígenas en una comunidad es un criterio seguro para sostener el componente étnico de ella. Por el contrario, los patronímicos castellanos no ofrecen esta misma seguridad; en listas comunales donde están reseñados separadamente los "blancos" y los "indios", los indígenas tienen con relativa frecuencia, a veces, patronímicos castellanos. En comunidades de origen hacendarlo en Cotopaxi, como son Salamalag Chlco y La Provincia el número de patronímicos indígenas es del 90% en la primera y de 75% en la segunda. Cfr., nuestro estudio "Estructuras espaciales del parentesco en Salamalag Chlco", Quito 1984.
- (7) Según F. SALOMON (1980, p. 267) el término "curaca" no aparece antes de 1563 en el área andina ecuatoriana, registrado por primera vez en el mismo testimonio de un kuraka. Es muy posible que este concepto, como el de *ayllu*, (h) *atun runa* y otros se introdujeran en los márgenes septentrionales del Imperio como un efecto tardío de la expansión del *quechua cuzqueño*, y que sólo su adopción por los mismos colonizadores para caracterizar las realidades andinas fuera oficializando su uso. De todas maneras la naturaleza política de los "señores étnicos" en los andes, fueran y se denominaran estos *kurakas*, *malikus* o *sinchi* (=runa) —"mandoncillos" o "principales" *chungacuna* a lo GUAMAN POMA—, releva de características comunes.

neral refuncionalizada, quedando convertida en el dispositivo político intermedio entre los dominadores y las comunidades indígenas: el operador inmediato para el control de las étnias andinas, la recaudación de los tributos y el compromiso de la mano de obra y extracción de su fuerza de trabajo. Nada mejor para lograrlo que los jefes aborígenas o tradicionales mantuvieran su poder y prestigio e hicieran valer sus tradicionales relaciones y privilegios dentro de su propio grupo (8).

El recurso a estas formas de gobierno intermedio, a la mediación del poder local tradicional, por parte del Estado Colonial, tuvo consecuencias contradictorias según los diferentes contextos y situaciones. Mientras que en algunos casos asistimos a un enfrentamiento de los curacas y autoridades étnicas contra los gobiernos y administraciones coloniales locales en defensa de los grupos por ellos representados y sus intereses, en otros casos se da una progresiva captación de estas autoridades por parte de los distintos actores y organismos del Estado Colonial, de tal manera que curacas, o caciques y jilacatas se convierten en otro eficaz instrumento de dominación y explotación de los grupos indígenas. En ambos casos, a la larga, el poder y autoridad étnicos tradicionales fueron minados y se erosionaron hasta tal punto que su misma representación ideológica per-

-
- (8) El tratamiento de la problemática sobre los "señores étnicos" se encuentra muy disperso en estudios y monografía sobre diferentes temas de la realidad andina en las tres regiones del área cultural. Las obras específicas más representativas siguen siendo las de W. ESPINOSA SORIANO, "El alcalde de indios en el virreinato del Perú", *Anuario de Estudios Americanos* 17:183-300, 1960; "Los señores étnicos de Chachapoyas y la alianza hispano-chacha", *Revista Histórica*, t. 30:224-339, Lima, 1967; "El memorial de Chárcas: crónica inédita de 1582", Cantuta, *Revista de la Universidad Nacional de Educación*, Chancha, Perú, 1962; "Ichoc-Huano y el señorío del curaca de Huanca en el reino de Huanuco, siglos XV-XVI", *Anales Científicos de la Universidad del Centro*, n. 4:7-70, Huancayo, Perú; los estudios de María, ROSTWOROWSKI, *Curacas y sucesiones*, Costa norte, Lima, 1961; "El señorío de Chancuco, Costa norte", BIFE, n. 1-2, V, Lima, 1976; *Señoríos Indígenas de Lima y Canta*, IEP, Lima, 1978; el de John V. MURRA, "Las autoridades étnicas tradicionales en el alto Huallaga" en *Formaciones económicas y políticas del mundo andino*, IEP, Lima, 1974; Silvia RIVERA, "El Malku y la sociedad colonial en el siglo XVII: el caso de Jesús de Machaca" en *Avances*, n. 1, La Paz 1978; el de Karen SPALDING, *De indio a campesino*, IEP, Lima 1974; Frank SALOMON, *Los señores étnicos de Quito en la época de los Incas*, *Pendoneros* n.10, Otavalo (Ecuador) 1980.

dió su sentido y valor interpelativo (9). Y ésto se comprende mejor aún, si consideramos que dicha representación del poder y de la autoridad en las sociedades andinas se fundamenta en relaciones de reciprocidad y redistribución muy intensas y amplias (10).

La interpretación de los procesos coloniales en sus efectos sobre las estructuras políticas de los grupos andinos y más concreta-

(9) No sólo los Cronistas de principios de la Colonia sino también la documentación histórica a finales de ella coinciden en conjugar versiones contradictorias sobre las actuaciones o comportamientos de los curacas y caciques de las comunidades andinas. Cfr., por ejemplo, el capítulo dedicado a "las autoridades étnicas" de S. MORENO en *Sublevaciones Indígenas en la Audiencia de Quito*, Quito, 1978. La obra de GUAMAN POMA es prolija en referencias sobre los curacas defensores de su pueblo y también sobre aquellos que lo explotan (cfr 598/612; 762/776; 695/709). Tomando en cuenta la elaboración tipológica que el cronista hace de sus materiales y que responde al objetivo mismo de su discurso no se puede pasar por alto esta caracterización dual de los curacas. Sin objetar que ambos comportamientos se dieron a lo largo de toda la Colonia es importante anotar dos procesos paralelos. Por un lado, en los comienzos de la época colonial las autoridades y administración españolas reconocieron a los "señores naturales"; sólo a partir del virrey Francisco de Toledo se empezó a publicitar el discurso que los curacas eran "tiranos" nombrados por los Incas y continuadores de su dominación. Con tal pretexto se incrementó el nombramiento de curacas por las autoridades españolas elegidos de acuerdo a sus intereses. De este proceso se hace eco el mismo GUAMAN POMA en dos ocasiones: "... porque en la conquista destes reynos se perdieron los señores principales de casta y sangre" (762/776); "Los dichos antiguos principales murieron por sus bazallos yndios y así lo llorauan por ellos. . . pero no e bisto murir por ellos a los cristianos caciques principales desre reyno" (769/783). De otro lado, si bien hubo en un principio, y no dejó de darse después, un comportamiento defensivo y protector de los indígenas por parte de los curacas, estos fueron sometidos a tales violencias y chantajes que a la larga se quedaron enredados y comprometidos como cómplices de las confabulaciones de clérigos, encomenderos, corregidores y visitadores (cfr 558/572; 588/602; 529/606; 597/611; 682/696; 695/709. . .).

(10) Respecto de esto último son preciosos dos textos de GUAMAN POMA en su *Nueva Crónica*: el que hace referencia a la reciprocidad y redistribución de los señores étnicos con su gente (58), pasaje muy similar al de Blas VALERA recogido por GARCILASO DE LA VEGA: "y mandaba que dos o tres veces al mes comiesen juntos los vecinos de cada pueblo, delante de sus curacas" (*Comentarios Reales*, Lib. V, cap. XI); y el que más específicamente definiría el "gobierno primitivo" de los curacas: "Que los dichos caciques principales y todos los indios tengan muy mucha hacienda para servir. . . a los pobres yndios" (771/785).

mente sobre los comportamientos de los "señores naturales" no es tan ajena a la que de manera análoga se podría intentar sobre las actuales relaciones entre el Estado (y el sistema capitalista) nacional y la organización del poder político de la comunidad andina. De aquel entonces merece relevarse que el proceso de transición al sistema mercantil colonial no conllevó un comportamiento homogéneo de adaptación de los señores étnicos, sino que provocó una diversidad de reacciones; lo que supuso un desarrollo asincrónico de los grupos andinos dentro del proceso de evolución de sociedades segmentadas de carácter tribal a sociedades cada vez más diferenciadas. De ahí también que hayamos de reconocer una multiplicidad de casos distinguiendo entre los curacas que se fueron asimilando al nuevo sistema mercantil de aquellos que tendieron a conservar un carácter andino más tradicional.

Por eso, mientras que en los períodos históricos de dominación anteriores la estructura de poder de los grupos andinos aparece limitada y dependiente de una forma política superior, la del Estado Inca y Colonial, aunque conservando todavía su especificidad, el Estado moderno tiende modificar la misma forma y estructura política del poder de los grupos andinos. La sustitución del cacique por la figura democrática del Cabildo, cuyos miembros son elegidos para un período anual por toda la comunidad, constituye no sólo un profundo cambio en las representaciones del poder del grupo, sino también una ruptura en la tradicional lógica de las relaciones sociales al interior de la comunidad, y aún entre diferentes grupos étnicos, y que sirven de soporte a las relaciones políticas (11).

2. La dimensión estructural

Cabe, sin embargo preguntarse, qué subsiste por debajo del

-
- (11) La Institución del Cabildo aparece introducida en la comunidad andina con anterioridad al presente siglo y con la intención de limitar la autoridad de los curacas. Es sobre todo el carácter corporativo que tomará este organismo político junto con la modalidad eleccionaria de sus representantes lo que modificará sustancialmente la naturaleza original, "primitiva", y culturalmente étnica de esta nueva forma de autoridad. Cfr. S. MORENO, 1978, p. 350.

modelo democrático y corporativo del Cabildo; o bien, cómo en la actualidad el grupo social andino ha transferido a esta nueva figura política, que le ha sido impuesta, su propia representación del poder y/o de la autoridad. En otras palabras, se trata de comprender el funcionamiento político del Cabildo Comunal y su relación con las instancias no formales, la organización social, de la comunidad campesina; o, si por el contrario, al margen del dispositivo político del Cabildo, las formas tradicionales en la gestión del poder tienen una vigencia y siguen expresándose con una cierta autonomía.

Mientras que el paradigma histórico pone de manifiesto los cambios en las instituciones políticas de la comunidad andina, una lectura más interlineal de éstas, de las prácticas sociales y simbólicas y del sistema de relaciones entre todos estos elementos podría patentizar al nivel de las representaciones la persistencia de formas de lo político y de la politicidad, que siguen relevando no sólo de las estructuras socio-culturales de la tradicional comunidad andina sino también de una particular representación del poder, que marca la especificidad social de los grupos andinos, determina la vigencia de su etnicidad y la posibilidad de un proyecto apolítico relativamente autónomo dentro del Estado y sociedad nacionales. En esta línea el análisis del poder en la comunidad indígena tendrá necesariamente que rebasar los espacios formales, las instancias y aparatos más convencionales de lo político, para indagar tanto la relación entre estos y los otros niveles socio-culturales de la comunidad como sobre todo la codificación política inscrita y difusa en el complejo sistema de sus prácticas desde las más económico-productivas a las más ritualizadas, con el fin de lograr descifrar el sentido que en la actual comunidad andina posee esta no-formalización del poder y de lo político.

La naturaleza y estructura particulares del poder político representado en el Cabildo está muy ligada a la estructura social de cada comunidad, la que a su vez aparecerá determinada por dos factores principales: su articulación al sistema capitalista y a las políticas integracionistas del Estado. Ahora bien, el carácter determinante de estos dos factores estará claramente dependiente y moldeado por las condiciones productivas de cada comuna, y en última instan-

cia por las condiciones socio-ecológicas en las cuales se sitúan y comprenden aquellas. Entre estas condiciones productivas ocupa un lugar decisivo y predominante: a) la extensión —cualidad de tierras en posesión y propiedad por la comuna y por las unidades familiares que la componen, y su ubicación ecológica; b) los lazos socio-parentales sobre los que se organizarán las relaciones productivas así como las fuerzas socio-políticas dentro del grupo.

Las características sociales y el componente étnico, que parece definir, junto a las particularidades productivas, el grado de tradicionalidad o modernización de una comuna o zona campesina en la Sierra, no depende tanto, o tan sólo como indicábamos más arriba, de los factores históricos, cuanto de la mayor o menor resistencia o subordinación al Capital y a las prácticas de integración estatales; lo que en definitiva suele estar sujeto a la ecología y naturaleza de la producción en una comuna. Entendiendo por “tradicionalidad” la homogeneidad socio-económica de una comunidad, podemos establecer diferentes modelos de estructura política, y una precisa caracterización de la conformación y funcionamiento del Cabildo Comunal.

Si según Levi-Strauss lo social es siempre y no es más que el espacio y expresión de lo simbólico, podemos comprender que en los grupos campesinos de los Andes la tierra y las relaciones de producción mediatizadas por ella constituyen el foco simbólico a partir del cual se organiza lo social, desde las estructuras de parentesco hasta las formas de representación que adopta lo político, desde la persistencia de un orden ritual hasta el grado de orientación de la comunidad a sus tradiciones.

En este sentido hemos creído poder comprobar que la cuestión del poder dentro de la comunidad campesina está predominante determinada por el tipo de producción, nivel ecológico en el que se sitúa, y la extensión de tierra controlada, y modalidad de dicho control, por la vigencia de una identidad o ideal de comunidad y las unidades familiares que la componen. De esta estructura productiva, con las relaciones sociales que comporta, depende también el grado de articulación al mercado de una comunidad y su diferenciación económica interna.

Hemos dividido este estudio en tres capítulos centrales y dos conclusivos. En los primeros abordamos tres niveles diferentes de análisis: a) comenzamos, en base a una investigación multiregional, por una elaboración de cuatro "modelos de estructura política comunal"; el que completamos con un anexo referente al perfil diacrónico del poder formal del Cabildo en tres comunidades de la parroquia de Sigchos, cantón Latacunga; b) tres estudios de caso, referidos a la configuración política de tres comunidades del cantón Pujilí de la parroquia de Guangaje y de Insinliví, prov. del Cotopaxi; c) un análisis de la naturaleza política de las estructuras del parentesco, de las estructuras económico-productivo y de lo ritual en la comunidad andina. En los capítulos conclusivos tratamos además de "algunas observaciones generales" a los desarrollos precedentes del "problema político de la cuestión étnica".

I. MODELOS DE ESTRUCTURA POLITICA COMUNAL

La elaboración de diferentes modelos de estructura política y de conformación de Cabildos de la comunidad campesina implica definir también una tipología de comunidades, dentro de las cuales lo político forma parte, y constituye una subestructura particular, aún cuando se encuentre estrechamente relacionada con todos los otros niveles socio-culturales que definen el grupo comunero indígena.

Sobre la pertinencia del concepto de modelo en ciencias sociales, y concretamente en antropología, nos remitimos al pensamiento de Levi-Strauss, según el cual podemos entender por modelo un concepto operativo que permite organizar elementos en apariencia distintos tomados de realidades diferentes, para constituir una unidad de sentido.

Por otra parte, el concepto de modelo, así entendido, supone la distinción pero también la relación con el de estructura. "El principio fundamental es que la noción de estructura social no se refiere a la realidad empírica, sino a los modelos contruídos a partir de ella" (Antropología estructural I, p. 305, tr. fr.). A partir de la realidad empírica se construye "modelos", los cuales serán objeto de análisis estructurales. En este sentido las "relaciones sociales" se convierten en la materia prima empleada para la construcción de modelos que hacen manifiesta la estructura social. Y de esta manera, la investigación estructural queda convalidada si los "modelos" traducen funciones de interpretación.

El Cabildo de la comunidad campesina de la Sierra está conformado por 5 miembros, que representan los cargos o funciones de Presidente, Vice-Presidente, Secretario, Tesorero y Síndico o Procurador. Dichas funciones aparecen descritas en el Reglamento de Co-

munas y son asumidas por los estatutos de cada una en particular.

El Cabildo es elegido por votación democrática, anualmente, en una asamblea de toda la comuna, a finales o principios de año, con asistencia del Teniente Político que, como representante del Estado, garantiza la legitimidad de la elección y oficializa el nombramiento de las autoridades.

Todo Cabildo aparece siempre, y a simple vista, conformado por el mismo tipo de personalidades: el más rico o influyente de los comuneros, el de mayor prestigio, el letrado, el que goza de más amplia parentela. No falta entre estos representantes quien es elegido por edad o un tradicional desempeño de algún cargo de autoridad, por sus cualidades de líder, o quien por alguna habilidad u oficio particulares (el alfabetizador que sabe escribir, el buen tramitador de asuntos administrativos, albañil o carpintero. . .) sea requerido en una determinada situación para los intereses de la comunidad.

Por otra parte, la conformación del Cabildo en las comunidades andinas está sujeta a una tensión entre la estabilidad y la periodización del poder o la autoridad. Las sucesivas reelecciones de algunos o, en ocasiones, de la mayoría de los miembros del Cabildo, se combinan con una paulatina configuración del poder en nuevos representantes o con una reformulación completa del esquema político en el cambio de todos sus miembros. Bajo esta doble dinámica de la permanencia y el cambio de los representantes políticos del Cabildo es necesario comprender esa misma dinámica de las estructuras políticas y de las fuerzas sociales de la comunidad, que de una u otra manera aparecen reflejadas en la institución del Cabildo.

Esto mismo no excluye, como iremos viendo más adelante, que lo político en la comunidad andina adopte dos planos en parte superpuestos y en parte interrelacionados: el nivel formal y el más tradicional de funcionamiento de lo político en las estructuras más tradicionales de la organización comunal: lo parental, lo productivo, lo ritual. Ello nos facilitará incluso comprender cómo la diferencia o separación entre el ámbito formal de lo político y el informal es clave para interpretar la confrontación real, elíptica o manifiesta,

y simbólica entre la comunidad y el Cabildo o sus dirigentes, así como para entender la específica forma del poder en la comunidad andina.

Aún contando en muchos casos que el Cabildo sea expresión de las fuerzas reales de la comunidad, de la estructura económica y de la estructura del parentesco, no siempre los cambios de los miembros del Cabildo significan una modificación de la estructura política en la Comuna. Muy bien pueden ser los mismos grupos de poder, los núcleos familiares más amplios o con mayores influencias, o aquellos que por sus posibilidades productivas y diferenciación económica, quienes pueden hacer valer su peso político a través de uno u otro de sus representantes en la participación del poder del Cabildo. Estas fuerzas de poder que dichos grupos se cobran en la conformación de Cabildos pueden estar sujetos a variaciones de estrategias políticas o a diferentes proyectos comunales.

En este sentido el Cabildo siempre expresa ya sea la organización del poder comunal o la naturaleza de una alianza que él mismo hace posible a su interior; y de manera general, puede ser la manifestación más o menos homogénea y amplia de toda la comuna y de sus intereses; o por el contrario, puede constituir el aparato político a través del cual determinados grupos o individuos ejercen, consolidan y reproducen su hegemonía sobre el resto de la comunidad. Aunque esta última figura en sus limitaciones aparentes puede encubrir un control del poder comunal y de lo político, que escapa a la gestión de sus instancias y actores más convencionales.

Pero también puede ser el Cabildo la expresión no—refleja de la realidad de lo político en la comunidad, en la medida que ni quienes conforman tal Cabildo son representantes de las fuerzas sociales que actúan en las dinámicas comunales, ni tampoco éstas inciden en la instancia formal del Cabildo; en tal sentido se podría considerar que éste —lejos de ser disfuncional— desempeña una especie de coartada para la acción y la escena de "otra" politicidad dentro de la Comuna.

Según ésto, y de acuerdo a las condiciones infraestructurales

que caracterizan la naturaleza y diferentes tipos de comunidad campesina, se ha podido bosquejar los siguientes modelos de estructura política en la comunidad andina en el Ecuador, en base a una serie de parámetros: sistema ecológico-productivo, articulación al mercado y a la sociedad nacional, organización del parentesco y cohesión socio-cultural.

UN PRIMER MODELO de estructura política, y de figura de Cabildo, se encuentra en aquellas comunas localizadas preferentemente sobre los 3000 m.s.n.m., en las que predomina la cultura de tubérculos (papas, habas, chochos, cebolla). Este tipo de comunidades, en cuya altura la presión sobre la tierra no es tan grande como en niveles ecológicos más bajos, gozan por lo general de tierras de páramo comunales, pudiendo ser además la extensión de parcelas cultivables en propiedad familiar superior a las dos hectáreas.

Estos dos factores determinan de manera particular la organización social interna de la comuna: por una parte, el usufructo de bienes comunes, de tierras comunales y de pastizales de páramos, permiten una cierta cohesión de la comunidad. y, por otra parte, la extensión de las parcelas y tipo de cultivos hacen posible y hasta necesaria la persistencia de relaciones sociales de reciprocidad y redistribución entre las familias: un sistema de "ayudas" que fortalece las estructuras del parentesco y la ampliación de las estrategias organizativas.

Son por lo general, estas condiciones ecológicas y productivas y estas características socio-organizativas, las que suelen definir la composición étnica y cualificación tradicional de las comunidades: se trata de comunas campesinas indígenas muy poco mestizadas y que mejor conservan los rasgos culturales de las sociedades andinas.

En estrecha correspondencia con todos estos rasgos, muchas comunas presentan una gran homogeneidad social; la poca diferenciación económica interna es consecuencia de su parcial o indirecta articulación al mercado, dado que un porcentaje relativamente considerable de su producción es destinado a la autosubsistencia (consumo y reproducción productiva), redistribución o trueque.

Todos estos aspectos de un determinado tipo de comunidad, lo económico-productivo, lo social y cultural, se articulan y expresan en un modelo propio de organización política. En este caso la composición del Cabildo como aparato formal del poder, la gestión de éste y los proyectos políticos de aquel, constituyen una expresión coherente y ampliamente representativa de los intereses de toda la comunidad y de sus fuerzas sociales. El poder real de este tipo de comunas reside sobre todo a nivel de la estructura de parentesco, en los núcleos de afinidad más importantes o en las familias ampliadas más numerosas, y ligadas por fuertes o extensos lazos de parentesco (de consanguinidad, de alianza o compadrazgo).

Dentro de este modelo de comunidad el Cabildo no dejará de contar entre sus componentes a los miembros más influyentes o representativos de los intereses de estos grupos. Y a través de estos representantes los grupos principales, núcleos familiares o de afinidad, harán valer los intereses e influencias más generales de la comunidad. Los grupos minoritarios, aunque pueden carecer de una representación política directa en el Cabildo, se presentarán subordinados o aliados a los otros grupos que se podrían considerar como hegemónicos. Ya que, por lo general, estos grupos sociales o núcleos familiares se encuentran asentados en diferentes zonas o áreas de la comuna, el Cabildo suele ser incluso frecuentemente, un espacio de convergencia territorial de toda la comunidad.

En consecuencia, este modelo de Cabildo no sólo aparece constituido como un proyecto comunal, sino que su misma gestión del poder, sus estrategias políticas, estarán fundamentalmente orientadas hacia el bien común, y teniendo en cuenta los intereses generales de toda la comunidad. En otras palabras el poder y la política localizados en el Cabildo constituyen una proyección o prolongación del juego político que tiene lugar dentro de la misma comunidad.

Por sus condiciones productivas, la poca penetración del capital y tenue articulación del mercado, y por sus mismas características socio-culturales, este tipo de comunidades o se encuentran marginadas de las políticas integracionistas del Estado, u ofrecen una re-

sistencia estructural a ellas. Esto hace que las prácticas políticas del Cabildo estén dirigidas sobre todo al gobierno y administración interna de la comuna, a la gestión de sus trámites y, eventualmente, a las relaciones intercomunales. Tales características en el desempeño de las funciones del Cabildo se manifiestan en la frecuencia y regularidad de sus sesiones, de las asambleas comunales y del amplio poder de convocatoria del que goza el Cabildo dentro de la comunidad. Esto aparece sobre todo, por ejemplo, en la respuesta y asistencias de los comuneros a las mingas organizadas por sus autoridades y en las que se reafirman tanto los intereses colectivos como la identidad y solidaridad del grupo comunal.

Es curioso constatar cómo no funcionan en estas comunidades el esquema y pautas de la democracia burguesa. Las decisiones y resoluciones no suelen ser tomadas por el recurso a la votación, sino por consenso, ya que el principio que regula el comportamiento político de este tipo de comunas no es el interés de la mayoría sino el bien común de todos. Una situación y un ejemplo, ambos observados en comunidades distintas y en regiones bien alejadas entre sí vienen a confirmarnos este principio. Las asambleas comunales suelen alargarse más de cinco y seis horas en Salamalag Chico, cantón Pujilí, aunque los puntos a discutirse sean muy pocos, ya que nunca éstos se resuelven en votación sino en la búsqueda del consenso unánime de la asamblea; en muchos casos no se toma una decisión o se adopta una medida que beneficiaría a la mayoría, o lo que se entendería por "bien común", si desagrada o perjudica a unos pocos. Tal ha sido el caso sobre la utilización de unos terrenos para la apertura de un camino en Morochos, (cantón Cotacachi), donde los intereses de tres familias que podían quedar perjudicadas impidió una resolución de la asamblea en beneficio de toda la comunidad.

Todas estas particularidades confieren al Cabildo de este tipo de comunas, en su misma conformación, y a la organización y prácticas políticas comuneras una gran estabilidad. Ciertamente que algunos cargos del Cabildo estarán sujetos a renovaciones, según casos y circunstancias, pero que no se darán con frecuencia. Y ello porque las fuerzas sociales de la comuna, los grupos que detentan en

realidad el poder y el prestigio, seguirán asegurando su participación en la institución del Cabildo, ya sea con uno u otro de sus representantes. En la mayor parte de los casos, los cambios en los cargos políticos obedecerán más a factores personales que a transformaciones políticas o desplazamientos del poder dentro de la comunidad.

Es posible también que ciertas personalidades o algunos comuneros con cualidades especiales aparezcan monopolizando su sucesivo nombramiento o algún cargo en el Cabildo. Pero esto no significa que su situación política no sea representativa a nivel comunal y que sus competencias personales no queden refuncionalizadas dentro del proyecto comunitario. Más aún, la constitución de un liderazgo y la permanencia renovada de viejas autoridades en la dirección del Cabildo formaría parte de ese mecanismo de identificación de la comunidad con sus representantes políticos, simbolizando la estabilidad de la organización del poder comunero. La personalización del poder y la autoridad lejos de resultar ajena al control político de la comunidad sería intrínseca al sistema de relaciones y al flujo de reciprocidades que ella trata de mantener con sus dirigentes, como una manera de integrar la organización de lo político en la del parentesco o de proyectar ésta en aquella.

Hemos creído poder detectar un rasgo de tradicionalidad en el prestigio investido sobre las autoridades de este modelo de comuna y Cabildo: mientras que en otras comunidades más diferenciadas, incluso dentro de su estructura política, las autoridades son reconocidas por su poder económico y por ese cierto y ambiguo prestigio de ser mestizos, en éstas es el cargo mismo, la autoridad que confiere la participación en el Cabildo, lo que presta a sus miembros un cierto reconocimiento o ascendencia; y hasta podríamos decir un carisma transitorio ligado al tiempo de su mandato. De manera concreta se ha podido observar esto en el modo de dirigirse o interpe-lar los comuneros a sus autoridades en función, o en el modo de referirse a ellos.

Esto significa que, aún en este modelo de comunidad y de Cabildo donde las estructuras y los actores no formales de lo político se encuentran representados de alguna manera en aquel el espa-

cio del poder no se halla definido por las fuerzas sociales que lo ocupan, sino que posee una "autonomía relativa", la que nos permite especificar un aspecto importante de la politicidad en la comunidad andina al margen de las relaciones y ejercicio del poder, reubicando éste en otros espacios como es el de la ritualidad y del prestigio. En este sentido, se podrá sostener que no sólo los que detentan un poder real en la comunidad controlan el aparato formal del Cabildo, sino también que éste confiere poder y autoridad en la medida que mediatiza la competencia y control político de toda la colectividad.

Quizás ningún otro como este modelo deja ver con mayor claridad, más allá e incluso a través de las mismas competencias políticas del Cabildo, que es la comunidad en su conjunto la instancia privilegiada de lo político y el protagonista en la actuación del poder en ella. Si a primera vista puede llamar la atención la importancia de su liderazgo y las cualidades de una dirigencia será preciso, como veremos más adelante, rescatar el fundamento comunal en la constitución y eficacia de lo político, cuya escena se diseña continuamente en la intrincada trama de relaciones entre el poder de la comunidad y sus autoridades.

SEGUNDO MODELO. Una variante parecen ofrecer aquellas comunidades con características ecológicas similares a las descritas en el modelo precedente, pero que ya sea por diferencias de su estructura productiva, ausencia de tierras de páramos comunales, menor extensión de las parcelas de cultivo de las unidades familiares, y por un brote de diferenciación económica, junto con, en algunos casos, un incipiente proceso de mestización y proletarianización, deben ser consideradas como un tipo de comunas campesinas con particularidades propias y con una estructura y organización políticas distintas.

Es posible que se den en este tipo de comunidades los mismos sistemas de cultivos indicados en el modelo anterior, o que su situación en niveles ecológicos más bajos permitan una mayor diferenciación en ellos (leguminosas y maíz). Pero más determinante que esto parecen otros dos factores: 1) la falta de terrenos comunales y la

pequeña extensión de las chacras familiares, que reducen las posibilidades de las formas comunitarias de producción, que hacen menos necesarias e intensas las relaciones de reciprocidad y redistribución (al menos en las prácticas y productos agrícolas) entre los grupos familiares y núcleos de afinidad; 2) una mayor vinculación al capital comercial, a mercados y tiendas, que se puede dar tanto por el tipo de cultivos propios o inducidos progresivamente por aquel en dichas comunas, como por la cercanía a centros urbanos y mercantiles.

En estas condiciones, la estructura social de la comunidad se presenta o bien en fase de transformación entre el modelo descrito anteriormente y el que tipificaremos como TERCER MODELO, o bien como un estado de tensión entre la tradicionalidad o resistencia a los cambios y la modernización. Y en este sentido todas las peculiaridades que se pueden atribuir a este tipo de comunas participan de una cierta ambigüedad. Si su composición étnica es todavía predominantemente indígena, se manifiestan ya en ella elementos de aculturación, y la presencia o influencia de un grupo mestizo; si persisten las relaciones de reciprocidad, éstas tienden a ser más asimétricas, y las relaciones de "partido" se harán más frecuentes, aunque nunca lleguen a desembocar en el "peonaje" o en relaciones salariales dentro de la misma comunidad; una brecha en la producción de autoconsumo deja introducir una economía cada vez más monetaria; y ciertos cultivos tradicionales, por una u otra razón más arraigados en la cultura productiva y también más resistentes a las condiciones ecológicas, comienzan a ser desplazados por otros dependientes de la tecnología moderna y ciertamente más competitivos en el mercado. Y en fin la sugerida diferenciación socio-económica, además de atentar contra las relaciones propiamente de parentesco y crear condiciones favorables dentro de la comuna o de la misma zona rural para relaciones desiguales o precaristas, irá induciendo a una migración esporádica, periódica y en pequeña escala.

La estructura política de este modelo de comunidades adolece de las mismas ambigüedades que presenta su estructura productiva y social. En ellas el Cabildo en su misma composición, transparenta la dualidad de las formas de poder y de prestigio presentes en la comuna. Aunque los grupos familiares más influyentes y más exten-

Los comuneros pueden tener alguna forma de representación en el Cabildo, el poder de éste se encontrará más bien controlado por aquellos comuneros de mayor peso económico, o que ejercen una cierta sujeción sobre algún sector de mano de obra comunera, o cuyos intereses y proyectos políticos pueden ser ideológicamente expuestos como generales de toda la comunidad. En este caso, las cualidades del liderazgo y de iniciativa resultarán más importantes que en el PRIMERO MODELO, ya que tras ellas los proyectos y utilidades particulares se presentarán asociados a los comunales, aunque éstos servirán en muchos casos como soporte o pretexto de aquellos.

La conformación de este género de Cabildo concederá un margen más amplio a determinadas competencias entre sus miembros, como la de ser "letrado", hábiles negociadores ante los organismos estatales; en ocasiones algunos nombramientos serán meramente coyunturales, y como ya decíamos más arriba, vinculados a un proyecto específico de la comuna. Por ello nada legitima mejor a este modelo político que la gestión de determinadas "estrategias de desarrollo", por la eficacia ideológica que estas pueden tener a nivel comunal.

En esta perspectiva, sin embargo, siempre quedará una parte de la comunidad desatendida por las políticas del Cabildo, no sólo porque algunos grupos carezcan de una real representación directa o indirecta en él, sino por su misma articulación dentro de las estructuras productivas y sociales, de parentesco, o comunales; y más aún por su incapacidad para participar y beneficiarse de lo que real o ideológicamente se propone como "bien común". Por estas razones los proyectos políticos del Cabildo en este tipo de comunidades tendrán una apariencia oscilante entre lo comunero en su totalidad, las estrategias colectivas, y las particulares o privadas.

Este comportamiento fundamental del Cabildo y la estructura de poder que institucionaliza marcará la orientación de sus prácticas y estrategias políticas, las cuales no sólo se orientarán hacia los problemas internos de la comuna sino también, y hasta sobre todo, estarán encaminadas a formalizar las relaciones con los espacios exteriores, con el Capital y los aparatos del Estado, donde algunos grupos

de la comunidad o representantes de los Cabildos pueden cifrar sus intereses y expectativas. Todo ello modula a su vez la gestión del poder y el funcionamiento del Cabildo, el cual priorizará la frecuencia de sus sesiones sobre la celebración de asambleas generales de toda la comunidad. Esto mismo es significativo del poder de convocatoria de dicho Cabildo: sus llamamientos a las mingas, la capacidad de obtener una adhesión y consenso unánimes se ven relativamente disminuídos, y sólo los sectores más próximos a los representantes del Cabildo o más interesado en sus propuestas responden con irregularidad a sus interpelaciones. El recurso a la norma democrática de la votación en asambleas, o a una consulta o captación restringida de las adhesiones para manipular el poder puede ser un procedimiento hábilmente utilizado en la gestión política de este ejemplo de Cabildo. Incluso se ha podido constatar que la misma constitución anual de este tipo de Cabildos por vía eleccionaria no llega a congregarse de manera unánime a toda la comunidad. Lo que sí ocurre, en cambio, indefectiblemente, en las comunidades del PRIMER MODELO.

De acuerdo a este modelo de estructura política, y dentro del tipo de comuna descrito, la estabilidad de los miembros del Cabildo puede ser comparable a la del modelo anterior, pero su permanencia en dicho aparato del poder obedece a razones diferentes. Mientras en el primer caso de comuna analizada la relativa estabilidad de las autoridades del Cabildo respondía a la existencia de un equilibrio armónico entre los distintos grupos familiares, fuerzas sociales, que constituyen la comunidad, en este SEGUNDO MODELO la estabilidad del Cabildo depende más bien del grado de poder real, de la personalidad o influencia de los grupos dominantes; mientras que en el anterior la renovación de los miembros del Cabildo no significa, casi nunca, una periodización del poder, sino una situación o sucesión entre sus distintos representantes, en este otro caso los cambios en el Cabildo pueden estar sujetos a transformaciones dentro de la misma estructura del poder, o a la emergencia de nuevas estrategias o aspiraciones políticas de otros grupos o fuerzas al interior de la comuna.

Suele ser particularmente en estos casos en que la instancia del Cabildo se encuentra más asediada por las distintas o sucesivas co-

relaciones de fuerzas comunales, por la fluctuación de nuevas estrategias comuneras, e incluso por las disputas que puedan darse dentro de los grupos dominantes o hegemónicos en la gestión de sus políticas. Más aún, el tipo de dominación o de control que se puede ejercer desde el Cabildo tiene sus propios limitantes estructurales, y los posibles recursos de la comunidad, sus diferentes comportamientos que pueden ir desde un boicot colectivo más o menos larvado hasta las confrontaciones más directas con su Cabildo pueden generar vacíos de poder prolongados o susceptibles de ser ocupados transitoria o definitivamente por otros actores políticos.

Una degeneración de este SEGUNDO MODELO, pero en el que podrían intervenir elementos que analizamos a continuación, se presenta en comunidades que han llegado, por una parte, a una gran desarticulación en las relaciones de parentesco y de afinidad, sin por otra parte haber acusado una significativa diferenciación económica a su interior. En tal circunstancia, causada o agravada por un empobrecimiento de los recursos productivos y la migración consecuente, se ha ido perdiendo sino el sentimiento y conciencia comunales, sí los espacios comunes de interés, proyectos y tareas colectivas, quedando reducido el grupo social en un agregado más o menos solidario de unidades familiares, con escasos o limitados vínculos de parentesco y afinidad entre ellos. La comunidad no se ha reducido a un artificio administrativo, pero ha podido perder su identidad y en gran medida su cohesión interna.

En consecuencia la representación de los miembros del Cabildo de estas comunidades suele ser meramente nominal; su elección, poco más de un trámite sin significado alguno que hasta puede pasar desapercibida para la mayoría de los comuneros: ni responde a un ideal comunitario ni tampoco a "fuerzas sociales" con algún proyecto político dentro de la comuna. Más aún, en algunos casos son elegidos como miembros del Cabildo personajes no representativos, para que ninguna tendencia o grupo con una posible influencia o intereses ocupe la instancia formal del poder.

En el fondo, esta situación de marginalidad del aparato político del Cabildo, asegurando su ineficacia, no es sólo el resultado o expresión de un determinado tipo de comunidades, donde la misma desarticulación social puede hacer superflua la estructura del poder;

en otras ocasiones o en otro tipo de comunidades, muy concretamente en las descritas en el SEGUNDO MODELO, este procedimiento puede obedecer a una táctica más o menos inconsciente de todo el grupo, para crear el mencionado vacío político en el Cabillo, que, a veces como fase transitoria permita una periodización del poder, haciendo posible la futura consolidación de nuevas fuerzas, nuevos grupos o proyectos dentro de la comunidad.

En otras ocasiones, en fin, la situación se parece más a una "crisis orgánica" en la estructura de poder, en cuyo caso más que provocada, se presenta más bien como la consecuencia de todo un proceso, pudiendo ser ella misma la que suscita la emergencia de nuevas fuerzas o una nueva estrategia comunal liderizada por algún otro de los grupos comuneros.

TERCER MODELO. Hemos podido tipificar un caso diferente, y que en cierta manera es el extremo opuesto al caracterizado en el primer modelo. Se trata aquí de aquellas comunas, por lo general, situadas en niveles ecológicos inferiores a los 3.200 m.s.n.m., y con una producción maicera predominante. Tanto por su situación ecológica como por su proximidad a las vías de comunicación y a los centros poblados, dichas comunas están afectadas por el problema de la poca extensión de tierras. Distantes de los páramos o sin acceso a ellos, sin tierras comunales disponibles y con parcelas inferiores en promedio a 0,5 ó 1 hectárea, estas comunidades campesinas poseen escasos recursos de supervivencia en su producción agrícola. Esta se orienta en sus limitados excedentes al mercado, al que de otro lado se articula preferentemente un gran porcentaje de la fuerza de trabajo de las familias comuneras.

En tales condiciones el ideal andino de la participación en una misma propiedad de tierras o en tareas productivas comunes, y las relaciones de reciprocidad y redistribución entre familias y grupos queda muy menguado; concomitantemente, y como resultado de la penetración del capital comercial o acumulación de tierras por algunos pocos comuneros, la diferenciación económica dentro de la comuna genera nuevas relaciones de dependencia, y los vínculos de parentesco o compadrazgo lejos de servir a una mejor redistribución de bienes y servicios aparecen refuncionalizados, de manera cada vez más asimétrica y desigual, en nuevas relaciones de explotación.

La relación "al partir", por ejemplo, entre comuneros sin tierra y otros más ricos tiende a degradarse en formas precaristas, de peonaje. Otra consecuencia de esta situación puede ser, y es de hecho para muchos comuneros, la migración periódica y regular a los centros urbanos o al litoral en calidad de asalariados, lo que a su vez repercutirá en el establecimiento de nuevas correlaciones de fuerza al interior de la comunidad, así como también en una modificación del ejercicio del poder que el Cabildo puede asumir.

Por la situación geográfica de estas comunas que indicábamos al principio, y como consecuencia de estos factores, de la penetración del capital y de la diferenciación socio-económica sobre todo, dichas comunidades a excepción de algunas zonas como en Imbabura donde la resistencia al mestizaje no ha impedido un proceso intenso de aculturación, (pero donde también la aculturación tal como ésta suele ser pensada por el funcionalismo, no ha obstaculizado que la afirmación étnica en sus alcances más políticos se haya incluso fortalecido), se encuentran fuertemente mestizadas, y bajo la influencia del cholo, que controla el comercio, el transporte, el préstamo y la usura, del que este tipo de comunidades son muy dependientes. La pérdida de una identidad indígena, andina, no sólo hace muy frágil la conciencia y organización comuneras, sino que hasta facilita la dominación de las minorías mestizas o de los comuneros campesinos más enriquecidos.

En este modelo de comunas el aparato del Cabildo consagra políticamente a los individuos o grupos minoritarios dominantes, que lejos de representar la organización tradicional, los grupos de parentescos, núcleos de afinidad, de las familias campesinas, se sirven de la institución oficial del poder para poder reproducir su dominación. Por lo general, el Cabildo en tales comunas estará presidido por quien en realidad es el más poderoso, o por aquella familia que a través de uno de sus miembros monopolizará los cargos de mayor poder o prestigio. El control del Cabildo permite al grupo o los grupos dominantes incrementar su poder político en la comuna y canalizar con más garantías de éxito sus proyectos económicos y de clase.

Con frecuencia se puede identificar a estos miembros del Cabildo dentro del grupo de comerciantes y transportistas, o, en comuni-

dades con una producción artesanal en aquellos que han logrado una cierta acumulación capitalista; ellos son quienes ocupan los puestos principales y controlan todos los espacios del poder a través de sus redes de parentesco y sobre todo de compadrazgo y clientelismo, las que alimentan a base de endeudamientos, créditos y préstamos. Este grupo, que puede llegar a constituir un verdadero "bloque de poder", gestionando sus propios intereses en nombre de la comuna, es por lo general el más dinámico y emprendedor, y también el mejor interlocutor para cualquier género de propuestas, estatales o de organizaciones privadas, dirigidas hacia la comunidad, y que en definitiva ellos se encargarán de capitalizar en su propio beneficio o servicio. Los intereses de la comuna sólo entran en la consideración del grupo en el poder en la medida que pueden rescatar los más gruesos dividendos, o en tanto que su gestión contribuye a fortalecer y reproducir su poder. De ahí que casi todas sus prácticas políticas se dirijan hacia la consecución de servicios comunales (escuelas, carreteras, agua, electricidad. . .), cuya rentabilidad inmediata o indirecta beneficiará a los sectores con mayores recursos y posibilidades. Por otra parte, son estos proyectos, supuestamente comunales, los que refuerzan el poder y prestigio de un grupo dominante que se convierte en el mejor destinatario de las políticas integracionistas o desarrollistas del Estado.

Bajo esta modalidad de comunas y de estructura política, la detención del poder adopta formas exclusivistas y hasta autoritarias eliminando por todos los medios cualquier tipo de concurrencia u oposición. Se ha visto a un presidente de comuna oponerse a la creación de un "Comité Pro-mejoras", cuyas iniciativas pudieron competir con las suyas, y al año siguiente de haber terminado su mandato, por no interesarle ya el cargo, erigirse en presidente de dicho "Comité" entonces fundado por él. El suceso ocurrió en una comunidad del Cantón Pujilí, provincia del Cotopaxi, parroquia de Guangaje, en 1981-82.

Por lo demás, el ejercicio del poder en este modelo de comunidades y estructura política se lleva a cabo regularmente al margen del mismo espacio y funcionamiento del Cabildo, el cual sólo se reunirá en raras ocasiones para ratificar oficialmente opciones y decisiones ya tomadas por el grupo dominante. En otras ocasiones, el

Cabildo constituirá una instancia de presión para obtener una convocatoria, de la cual las autoridades no gozan en los espacios más amplios de la comuna. Ello puede constatarse en la reducida asistencia de los comuneros a las mingas organizadas por el Cabildo, y que no suelen responder a los intereses reales de la comunidad.

En cuanto a su estabilidad, este modelo de poder político tiende a reproducirse por sí solo, y la mayor parte de los miembros del Cabildo son reelegidos regularmente. Su eventual sustitución puede ser condicionada a dos factores o circunstancias: en el caso en que dentro de la crisis de movilización política de la comunidad emergen fuerzas sociales jóvenes con un nuevo proyecto político, que provoquen una verdadera "toma de poder", de modo que formar parte de la institución del Cabildo significa un medio para encauzar dicho proyecto; en otros casos, el poder acumulado por el grupo dominante puede eximirlo del control continuado del Cabildo, haciendo superfluo su desempeño como autoridades políticas en la comuna, ya que a través del prestigio acumulado, de las redes clientelares y del control económico de las que siempre dispondrán, son capaces de seguir actuando sobre las iniciativas comunales. Así se diseña la clásica figura política, según la cual se detenta el poder sin necesidad de tener u ocupar su aparato, y sin "perder el tiempo" en los trámites de su ejercicio. Suelen ser estos ex-presidentes quienes manejan la comuna como "amitos" siguiendo el ejemplo del antiguo hacendado o mayordomo. Cabría incluso precisar que la institución anterior, la de una toma de poder por "fuerzas jóvenes" no se da por lo general en este tipo de comunas fuertemente sujetas a un control de poder sin que por alguna razón o circunstancia el "amito" de la comuna o el sector dominante no hayan hecho una abdicación estratégica de la autoridad del mismo Cabildo.

CUARTO MODELO. Para afinar la tipología de comunidades campesinas y de la estructura política de alguna manera expresa en su Cabildo, valiéndonos de los datos obtenidos en los casos que hemos estudiado, nos arriesgamos a proponer un último modelo, que en sus apariencias podría ser conceptualizado como una combinación del primero y del tercer caso, pero que sobre todo en su estructura política y en el papel desempeñado por el Cabildo ofrece características particulares.

El tipo de comunidades contempladas en este caso se ubicará preferentemente en niveles ecológicos propios del TERCER MODELO (con una producción maicera o de cultivos con destino preferencial a la comercialización); sin embargo, puede darse también en niveles más altos (con producción de papa y cebada), y donde por su proximidad al mercado, accesibilidad a los transportes, o por alguna otra circunstancia que lo convierte en enclave de convergencias regionales de otras comunas, se ha originado un sector económicamente articulado al capital comercial, que tratará de consolidarse frente al sector agrícola-campesino tradicional.

Se nos presenta así un modelo de comunidad en cierto sentido dual: por una parte, una amplia base indígena, con sólidas y estrechas redes de parentesco, y con grupos representativos que tienen amplia convocatoria; y por otra, un sector más reducido pero modernizado, compuesto por mestizos, y que cuentan con algunos grupos clientelares (partidarios, peones y compadres). Este sector tiene un claro proyecto político para imponerse como clase dominante en la comuna, mientras que el otro podría de alguna manera considerarse con una relativa hegemonía al contar con adhesiones más amplias y manejar mejor los mecanismos tradicionales del poder, del prestigio y la influencia. Ambos grupos se distinguirían no tanto por una diferenciación económica cuanto por las estrategias productivas y sociales diferentes: la comercial basada en la clientela y la campesina en el parentesco.

En esta situación el Cabildo puede constituirse en un espacio disputado por un doble acoso, y cuyo control se hace condición del dominio de un grupo de poder sobre el otro. Sin embargo esta lucha por el poder formal, que de ningún modo llega a ser una "lucha de clases" ya que la oposición se da entre dos categorías de un mismo grupo social, no logra tampoco cristalizar un conflicto declarado a nivel comunal. Y ello no sólo porque la dominación política (como en el caso del TERCER MODELO) adopta por lo general en la comunidad campesina componentes ideológicos culturales que ni en casos extremos se convierte en una dominación de clase sino porque en el modelo propuesto el equilibrio de fuerzas asegura un funcionamiento normal a las prácticas políticas comunales.

Sólo en algunos casos, cuando los grupos de poder actúan en función declarada de sus propios objetivos, y se abre una fractura entre ellos y la comunidad, la estructura política opera al margen o en contra de los objetivos e intereses comunales. En esta circunstancia, y bajo el mismo modelo, los grupos dominantes pueden constituir una alianza como bloque en el poder, y en este sentido el Cabildo, en cuanto dispositivo formal de lo político, se convierte en ese espacio que hace formalmente posible su alianza, la condición de su participación en la dominación.

Como muy bien puede comprenderse según las características de este tipo de comuna, la necesidad con que el Cabildo es codiciado sume en una cierta inestabilidad y serialidad su conformación por los dos grupos en competitividad más que en conflicto; o debido en parte a las vicisitudes de la fragilidad de su alianza. Con todo, por lo que indicábamos antes, esta inestabilidad en la instancia política del Cabildo no afecta ni al equilibrio, ni siquiera al buen funcionamiento de la comuna, cuyos intereses más generales, incluso proyectos más particulares, serán tomados en cuenta y adoptados por las autoridades de turno como parte de su propia estrategia política. Esto no significa, sin embargo, una gran participación de la mayoría de los comuneros a la "escena política", que se debate en torno al Cabildo, ni tampoco que el grupo en el poder tenga gran convocatoria en la comunidad más allá de los grupos aliados o pertenecientes a su clientela.

Más bien este modelo reflejaría de manera marcada una segmentación entre lo que hemos definido como el nivel formal de lo político en la comunidad (espacios, prácticas y actores) y aquel otro nivel informal de la politicidad, que diseña su propia escena del poder, sus propios mecanismos, instancias e intérpretes de lo político. En este sentido resulta muy curioso constatar cómo es precisamente en comunidades que responden a este cuarto modelo donde ciertos rituales, pases de cargos en las festividades, la institución del compadrazgo o la ideología del prestigio desempeñan un papel tan importante, del que no se puede menos de sospechar su alcance o implicaciones políticas. Lo que demuestra que la comunidad frente a una rígida organización del poder formal o frente a una clausura de sus aparatos (o bien incluso frente a un déficit más o menos

grande de la formalización de lo político) genera o desarrolla formas alternativas de politicidad ligadas a otros espacios y prácticas.

*

*

*

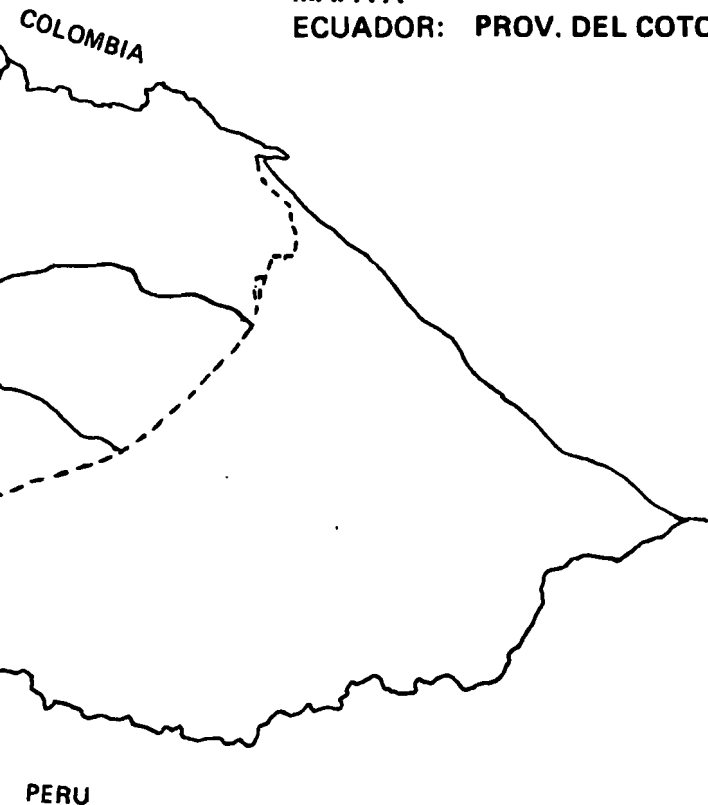
La variable ecológico-productiva utilizada para establecer una tipología de comunidad, de su organización política y modelo de Cabildo nos ha servido de indicador, que de ninguna manera puede ser considerado por sí solo determinante, sino en la medida en que aparece como interdependiente de otros factores que permiten completar la caracterización de los distintos modelos de comunidad. Es obvio que las comunidades de "altura" se prestan preferentemente a convertirse en enclaves de resistencia o territorios de marginalidad más idóneos para seguir reproduciendo ciertas características de las tradiciones andinas que aquellas otras comunidades ubicadas en zonas "bajas", y que aparecen como espacios descampados a múltiples influencias del mercado, de las sociedades rurales o pueblerinas locales, de las acciones político administrativas estatales.

El fenómeno político en la comunidad andina presenta otras y serias complejidades y está sujeto a procesos difíciles de estereotipar. De ahí la impresión incolora de cualquier intento de una tipología. Sólo un análisis "in vivo" de la organización del poder en una determinada comunidad puede proporcionarnos una ulterior aproximación a la específica naturaleza de lo político en la comunidad andina. Los tres capítulos siguientes responden a este objetivo.

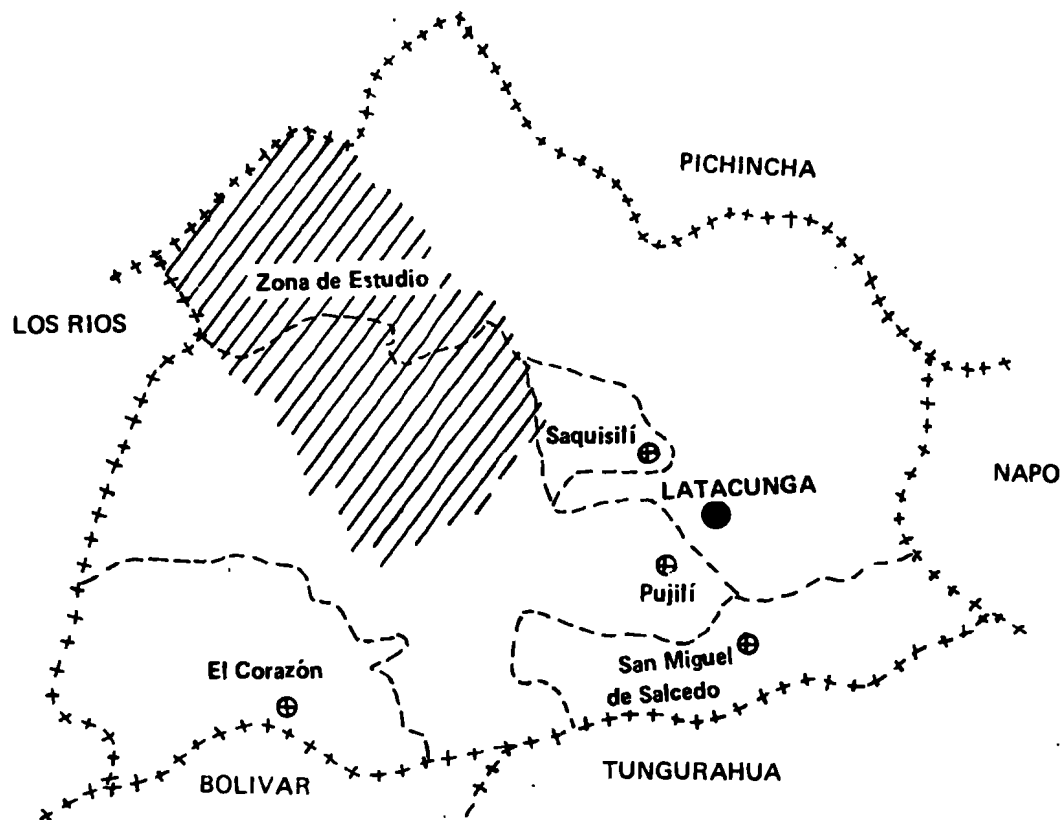
OCEANO PACIFICO



MAPA A
ECUADOR: PROV. DEL COTOPAXI



MAPA B
PROV. DEL COTOPAXI: ZONA DE ESTUDIO



II. UN PERFIL DIACRONICO DE LA ORGANIZACION POLITICA COMUNAL.

El precedente análisis, que nos llevó a diseñar cuatro modelos principales sobre la configuración de la organización política en la comunidad andina, podría ser completado con un perfil diacrónico, que mostrará en una sucesión temporal el comportamiento de la instancia formal del poder, el Cabildo, como una expresión de la escena política comunal. Para ello hemos elegido un caso paradigmático de dos comunas vecinas ambas, que se ubican frente a frente en los dos márgenes del Río Toachi a la altura de Sigchos, a cuya parroquia pertenecen, presentando características muy diferentes a pesar de que su ecología y comportamientos productivos son similares. Canjaló es una comuna más mestizada y sujeta a la dinámica hacendaria de la ribera izquierda del Toachi; Quinticusí, comunidad indígena, tiene rasgos y comportamiento más tradicionales; mientras que en esta comuna el Cabildo juega un papel estratégico importante en la organización política interna, e incluso de sus estrategias externas (en su confrontación con la vecina Hierbabuena), en Canjaló nos encontramos con un Cabildo, cuya representatividad no responde a ningún proyecto comunal autónomo. (*)

En ambas comunidades se presenta una diferente periodización del poder en la instancia del Cabildo, lo que vendría a demostrar que la organización formal de la autoridad en la comunidad andina responde siempre de alguna manera a una organización no formal de lo político en ella; ya sea porque aquella es una expresión de ésta o porque la fractura entre un poder real que ejerce el Cabildo o el que detenta la comuna en sus grupos de parentesco está dada por una particular naturaleza que adquiere lo político en una determinada comunidad.

(*) Para una más amplia caracterización de estas dos comunidades y de su contexto local consúltense nuestro estudio siguiente sobre "El espacio político de la parroquia rural. El caso Sigchos".

COMUNA DE CANJALO

Cargos Cabildo	Año 1970—71	Año 71—72	Año 72—73	Año 73—74	Año 74—75
Presidente	C. Negrete	V. Doicela	V. Doicela	C. Negrete	C. Negrete
Vice Presidente	V. Doicela	C. Negrete	C. Negrete	S. Negrete	M. Cuyo
Tesorero	J. J. Coro	J. J. Coro	M. Sigcha	J. Doicela	Pedro Ayala
Síndico	Ig. Sangotuña	M. Sigcha	C. Catota	M. Negrete	M. Negrete
Secretario	C. Catota	M. Sangotuña	J. J. Coro	M. Sánchez	M. Sangotuña
Cargos Cabildo	Año 75—76	Año 77—78	Año 82—83	Año 83—84	Año 84—85
Presidente	C. Negrete	J. Doicela	J. Doicela	M. Sangotuña	M. Sangotuña
Vice Presidente	J. Doicela	M. Cuyo	Ig. Sangotuña	S. Negrete	A. Coro
Tesorero	A. Rosas	Ig. Sangotuña	R. Doicela	R. Doicela	R. Doicela
Síndico	M. Cuyo	J. Paz	M. Cuyo	Fr. Paula	Al. Toaquiza
Secretario	Ig. Sangotuña	M. Sangotuña	P. Sangotuña	N. Cuyo	N. Cuyo

FUENTE: Archivo: Desarrollo Campesino.

DISTRIBUCION DE LOS CARGOS DEL CABILDO EN CANJALO (1970-85)

	Pres.	Vice Pres.	Tesor.	Síndico	Secret.	Total
1. C. Negrete	4	2				6
2. V. Dolcela	2	1				3
3. M. Cuyo		2		2		2
4. J. Dolcela	2	1	1			4
5. S. Negrete		2				2
6. J. Coro			2		1	3
7. M. Sigcha			1	1		2
8. P. Ayala			1			1
9. A. Rosas			1			1
10. I. Sangotuña		1	1	1	1	4
11. C. Catota				1	1	2
12. M. Sangotuña	2				3	5
13. M. Sánchez					1	1
14. M. Negrete				2		2
15. J. Paz				1		1
16. A. Coro		1				1
17. A. Dolcela			1			1
18. P. Sangotuña					1	1
19. R. Dolcela			2			2
20. Fr. Paula				1		1
21. N. Cuyo					2	2
22. A. Toaquilza				1		1
	4/10	7/10	8/10	8/10	7/10	

En Canjaló hemos recogido la conformación del Cabildo durante diez años en un período de 15 años, desde 1970-71 hasta 1984-85, contando con la laguna de cuatro años, desde 1978 a 1981.

La primera observación que salta a la vista es la relativa concentración del número de comuneros, y aún de grupos familiares que durante tanto tiempo han controlado los cargos del Cabildo. Esta concentración se da con mayor intensidad en la dirección de los dos puestos más importantes, el de Presidente y Vicepresidente; mientras que en los cargos menores, el de Síndico y Secretario, se notaría una mayor distribución de las representaciones. En base a estos datos se puede hablar de un grupo dominante compuesto por 4 familias (Negrete, Doicela, Cuyo y Sangotuña).

Se puede observar que los puestos de principal poder y autoridad del Cabildo son ocupados por un grupo diferente al que suele ocupar aquellos más administrativos y de menor importancia, como es el de Tesorero, Síndico y Secretario, lo que muestra que en esta comunidad no sólo no se da una rotación política de los cargos sino

que ni siquiera hay un sistema de promoción en las escalas del poder y de prestigio dentro del Cabildo (situación ésta más característica de comunidades como Salamalag Chico).

Este esquema político reflejado en el Cabildo explicaría los procesos de promoción que en las jerarquías de esta instancia de poder y de la autoridad comunal tendrían los miembros jóvenes de las familias dominantes. Y en tal sentido asistiríamos aquí a la reproducción de una estructura de poder basada en los grupos familiares de carácter monopólico, los únicos fuertes e influyentes dentro de la comuna.

Semejante perfil histórico de la escena política de Canjaló responde muy fielmente a lo que podríamos denominar el contexto político al que dicha comunidad se encuentra articulada: las relaciones de cierta influencia que sobre ella ejerce la vecina hacienda.

Ahora bien, contra lo que se podría pensar, no sabemos antes pero en los últimos años el grupo de dominación política que se renueva en el control del Cabildo no actúa directa y planificadamente en beneficio propio, a no ser por razones de su prestigio, sino en la consecución de intereses comunales. El logro de recientes servicios de interés común como son las escuelas, el agua entubada, la afiliación al seguro social campesino, señalan las "políticas de desarrollo", que definirían el carácter modernizante de las autoridades en el poder y que en las actuales condiciones consolidan su reproducción como grupo dominante.

Esta modernización de un esquema tradicional del poder no es extraño a la dinámica de muchas comunidades campesinas serranas; pero ello diseña en la actualidad un nuevo escenario de las políticas comunales: las complejas relaciones entre las "estrategias de supervivencia", más bien articuladas a procesos productivos y formas organizativas más tradicionales, y las "estrategias de desarrollo" preferentemente protagonizadas por dirigencias jóvenes, por procesos de diferenciación socio-económica y por un proyecto político e incluso cultural de integración a la sociedad nacional (cfr. nuestro estudio "Supervivencia y Desarrollo: Estrategias Políticas en la Comunidad Andina", CAAP. Quito 1984).

A diferencia de Canjaló, donde el grupo de familias dominante ha llegado a generar un conjunto de dinámicas y de proyectos comunales, y donde los niveles de adhesión a las convocatorias del Cabildo y de participación de todos los sectores comuneros son bastante amplios, por ejemplo en la práctica de mingas, en una comunidad vecina, la de Collanes, un esquema de poder muy similar en apariencia y una misma reproducción de un pequeño grupo de familias en el control del Cabildo, responden a una situación política bien diferente. En un período de 10 años, de 1974 a 1984 sólo 6 comuneros (Segundo Irazabal, J. I. León, Benigno Arias, Carlos Suntasig, Antonio Yáñez y Segundo Usuña) han prácticamente ocupado los cargos del Cabildo de Collanes. Dándose en varios años sucesivos la reelección de todos ellos. Sobre Collanes, la influencia y dependencia ideológica de las dos haciendas vecinas es mucho más determinante en la falta de autonomía de la comuna y de su Cabildo; y las autoridades que se perpetúan en sus cargos más que ejercer un poder real actúan como mediadores de una dominación exterior, que bloquea las posibles iniciativas y las más elementales prácticas de organización interna de la comunidad. En Collanes, por ejemplo, las mingas tienen un carácter tan coercitivo, que su efecto es cada vez más disociador al interior de la comunidad y de las relaciones con sus autoridades: "venimos para marcar raya, pero nada más", decía una comunera refiriéndose al control de asistencia a la minga, idéntico al utilizado por la hacienda.

La hegemonía y dominación de un grupo restringido de familias dentro de la comunidad se explica en gran parte por la disgregación interna de las unidades domésticas y de los grupos, cuyas estrategias de supervivencia les llevan a desplazar el peso de sus actividades e intereses fuera del espacio comunal (Cfr. nuestro estudio siguiente sobre Sigchos). A ello hay que añadir otros dos factores que explican la desarticulación interna de la comuna y la fuerte privatización de las dinámicas familiares en detrimento de las colectivas: la estrecha dependencia político comercial del vecino centro parroquial de Sigchos y el incremento de las relaciones salariales en detrimento de las de reciprocidad y redistribución. Una muy reveladora manifestación de la pérdida de una identidad colectiva y ceremonial en Canjaló y Collanes es la ausencia de fiestas comunales. Se entiende así por qué un grupo de pocas familias pueda reproducir

su poder en el control del aparato del Cabildo frente a un vacío de politicidad dentro del ámbito comunal.

* * * *

COMUNA DE QUINTICUSI

Cargos Cabildo	Año 1958	Año 67-68	Año 68-69	Año 69-70	Año 70-71
Presidente	S. Qulsaguano	G. Oña	M. A. Pastuña	M. A. Pastuña	M. Tuitisa
Vicepresidente	J. Chitalogro	A. M. Catota	J. M. Chicalza	J. M. Chicalza	Fr. Guayta
Tesorero	Fr. Charco	C. Catota	S. Tuitise	S. Lutuala	G. Catota
Síndico	B. Usuña	Fr. Charco	B. Usuña	B. Usuña	A. Guayta
Secretario	J. M. Guayta	M. Toapanta	M. Criollo	A. Tuitise	S. Toapanta
Cargos Cabildo	Año 71-72	Año 72-73	Año 73-74	Año 74-75	Año 75-76
Presidente	J. Oña	A. Pastuña	H. Guayta	J. Ancorco	M. Tuitisa
Vicepresidente	J. M. Chicalza	S. Lutuala	S. Sigcha	J. Cuchiye	A. Angamarca
Tesorero	R. Guayta	C. Catota	J. Quinaupa	Q. Catota	R. Oña
Síndico	G. Catota	B. Usuña	M. Criollo	A. Tuitise	J. Catota
Secretario	H. Guayta	S. Sigcha	V. Sigcha	A. Chorco	Ed. Chorco
Cargos Cabildo	Año 76-77	Año 77-78	Año 82-83	Año 83-84	Año 84-85
Presidente	J. Chicalza	O. Sigcha	M. Pastuña	H. Otto	H. Otto
Vicepresidente	J. Cuchiye	J. Guayta	J. Catota	H. Guayta	R. Timbilla
Tesorero	C. Catota	A. Chicalza	C. Tuitise	L. Lutuala	A. Catota
Síndico	A. Tuitise	H. Oña	C. Catota	A. Chorco	J. Catota
Secretario	Ed. Chorco	R. Timbilla	M. Lutuala	A. Catota	M. Pastuña

FUENTE: MAG. Archivo: Desarrollo Campesino

DISTRIBUCION DE LOS CARGOS DEL CABILDO EN QUINTICUSI (1967-1985)

	Pres.	Vice Pres.	Tesor.	Síndico	Secret.	Total
1. G. Oña	1					1
2. M. A. Pastuña	2					2
3. M. Tuitise	2					2
4. J. Oña	1					1
5. A. Pastuña	1					1
6. H. Guayta	1	1			1	3
7. J. Ancorco	1					1
8. J. Chicalza	1					1
9. O. Sigcha	1				1	2
10. M. Pastuña	1					1
11. H. Otto	2					2
12. A. M. Catota		1				1
13. J. M. Chicalza		3				3
14. Fr. Guayta		1				1

15. S. Lutuala	1	1			2
16. S. Sigcha	1			1	2
17. J. Cuchipe	2				2
18. A. Angamarca	1				1
19. J. Guayta	1				1
20. J. Catota	1		2		3
21. R. Timblla	1			1	2
22. C. Catota		3	1		4
23. S. Tultise		1			1
24. G. Catota		1	1		2
25. R. Guayta		1			1
26. J. Quinaupa		1			1
27. Q. Catota		1			1
28. R. Oña		1			1
29. A. Chicalza		1			1
30. C. Tultise		1			1
31. L. Lutuala		1			1
32. A. Catota		1		1	2
33. Fr. Chorco			1		1
34. B. Usuña			3		3
35. A. Guayta			1		1
36. M. Criollo			2		2
37. A. Tultise			2	1	3
38. H. Oña			1		1
39. A. Chorco			1	1	2
40. M. Toapanta				1	1
41. S. Toapanta				1	1
42. Ed. Chorco				2	2
43. M. Lutuala				1	1
44. M. Pastuña				1	1
	11/14	11/14	12/14	10/14	13/14
					70

Lo primero que llama la atención en el caso de Quinticusi es que mientras aquí el promedio de ocupación de un cargo del Cabildo por comunero de los representados en él es de 1.59, en Canjaló era de 2.20; lo que pondría de manifiesto una gran dispersión en la elección de autoridades. Sólo un pequeño número de comuneros son reelegidos para el mismo cargo (10 en total), y sólo en 5 casos (dos presidentes, un vicepresidente, un síndico y un secretario) son elegidos en años sucesivos.

Todos estos indicadores demuestran que la rotación de los cargos se encuentra generalizada a todas las familias y miembros de la comunidad; así como no se observa monopolio de algún liderazgo, tampoco parece existir un comportamiento de promoción de autoridades en las jerarquías del Cabildo.

Según registro de 1977 la comuna está compuesta de 83 núcleos domésticos, de los cuales sin embargo 35 están a nombre de mujeres, las que por costumbre generalizada en la comunidad andi-

na ecuatoriana no ocupan nunca puestos en el Cabildo; pues bien, si comparamos la nómina de todas las autoridades del Cabildo durante los años registrados con los diez grupos familiares más numerosos (Guayta, Tuitise, Chicaiza, Toaquiza, Catota, Chorco, Oña, Pastuña, Otto, Toapanta), podemos constatar que todos se encuentran ampliamente representados en la conformación de los sucesivos Cabillos.

Quinticusí ofrece un ejemplo muy ilustrativo de un procedimiento de "ritualización" de la autoridad en la comunidad, que tiene un significado muy importante, el que nos encargamos de resaltar más adelante: a saber, el de vaciar al Cabildo de un poder de hecho, que realmente reside en el conjunto de toda la comunidad, haciéndolo de esta manera representativo de esa politicidad difusa en todas las familias y grupos de parentesco que conforman la comuna. Esta configuración del Cabildo y su periodización responde a un complejo equilibrio de fuerzas, al que nos referimos más adelante al comparar esta comuna con la de La Provincia, y que confiere una gran estabilidad a las tensiones latentes, evitando su agravamiento o su eclosión en posibles conflictos.

Totalmente erróneo sería pensar que una redistribución y ritualización de los cargos de la autoridad en el Cabildo tiene lugar al margen de la estructura política y organización del poder en la comunidad. El caso de Quinticusí resulta esclarecedor incluso a otro nivel, ya que tras la sucesiva ocupación por parte de distintos comuneros de los puestos del Cabildo se oculta una alternancia en el control de este aparato político de dos grupos antagónicos con estrategias productivas y comunales diferentes. Esta participación sucesiva, que se repite anualmente en el Cabildo por dichos grupos se encuentra reforzada por una amplia participación de las familias comuneras en él. De esta manera en Quinticusí el Cabildo desempeña una doble función política: está abierto a una distribución del poder prestigio-autoridad, pero a su vez define y regula los límites de la politicidad, de la correlación de fuerzas a su interior, y en definitiva del conflicto latente.

Por muy curioso que parezca, y ello es una constante observada en otras comunidades de la zona con análoga cohesión interna (cfr. nuestro estudio sobre Salamalag Chico), Quinticusí mantiene

con frecuencia conflictos exteriores o bien con comunas vecinas o con su centro parroquial. Este género conflictivo de política exterior es funcional y catalizador de sus dinámicas internas. Lo que de otro lado no deja de conferir un mayor alcance político al papel desempeñado por el Cabildo y a su relación con el colectivo comunal.

Es importante notar cómo la "redistribución" del poder formal o del prestigio como la de bienes y servicios en la comunidad andina adopta una forma ritualizada; las características pueden ser distintas según los contenidos (y aún modalidades) que redistribuyen, pero la "ritualización" confiere a esta práctica social un sentido, que va más allá de su mera función política o económica, integrando éstas dentro de una estructura y discurso sociales más amplios: el que relevaría de la integridad y cohesión del grupo como tal. Ello nos remite a las estructuras profundas que regula la politicalidad, el hecho del poder, en la comunidad andina.

En este sentido, muy curiosamente, tanto el modelo de Quinticusi como el que presentarían las otras dos comunidades, Canjaló y Collanas, traducirían de manera relativa o aparentemente contradictoria, un mismo comportamiento político subterráneo en la organización y concepción del poder/autoridad en la comuna, y que podríamos conceptualizar como un "liderazgo (poder) permisivo". Ya al analizar la tipología de lo político en la comunidad andina observábamos que algunos Cabildos ejercían un poder/autoridad permitidos o tolerados por la comuna, pero cuya eficacia real y ejercicio político se encontraban muy condicionados por el grado de representación, de adhesión y de soporte, que la misma comunidad les prestaba.

Dicho comportamiento resulta menos evidente en comunidades como Collanes e incluso Canjaló, donde la autoridad de los Cabildos se encuentra consolidada y fundada en el poder de los comuneros o familias que lo controlan; y por ello mismo el ejercicio de su liderazgo tiene pocas apariencias de ser "permisivo". Sin embargo, la sumisión de la comunidad a las políticas y prácticas de dichos liderazgos no sólo pueden responder a una calculada estrategia de intereses comunales (caso de Canjaló), sino que también pueden expresar una tenaz resistencia a un liderazgo, que nunca será reconocido como representativo de la realidad e intereses colectivos y de un

proyecto auténticamente comunal (caso de Collanes).

La situación inversa no es menos clarificadora de este fenómeno, tal y como se presenta en Quinticusi, donde el "liderazgo permisivo" más que una función decorativa y meramente nominal, remite continuamente, por una especie de efecto reflejo, al conjunto de fuerzas y actores presentes en la comunidad, y que desempeñan en sus dinámicas, tensiones y conflictos la verdadera trama del poder y el juego político real. En tal situación el Cabildo ni siquiera dirime —lo que sería el caso de la comuna de La Provincia—; se limita a sancionar los procesos y los desenlaces de la escena no formal de la política comunal.

Lo que resulta tanto más patente si consideramos las estructurales limitaciones con que cuenta un Cabildo o grupo comunero actuando a través de su control por ejercer coercitivamente su poder, de manera habitual y relativamente amplia, sobre el resto de la comunidad.

* * *

El modelo de constitución de un Cabildo de alguna manera refleja las condiciones socio-políticas de la comunidad; pero no siempre la conformación de aquel y los procedimientos de representación de los distintos sectores, grupos o fuerzas dentro de la comunidad, definen la escena política real de ésta y donde se ubica el control del poder comunal en ella.

Es evidente que los procesos de diferenciación más actuales que tienen lugar dentro de la comuna indígena generan un tipo de segmentación socio-económica que no deja de incidir en la gestión del poder y en las prácticas políticas. El Cabildo como instancia formal de dicha politicidad aparecerá sujeto a modalidades de cooperación diferentes, que muy bien pueden ser manejadas por "mayorías" y "minorías" con mayor fuerza o convocatoria social en detrimento de las políticas de consenso que más bien han caracterizado el tradicional modelo democrático de la comunidad andina.

En tales situaciones podemos asistir a la reproducción del con-

trol del Cabildo por determinadas familias, individuos o grupos de parentesco que por medio de él tratarán de afianzar una cierta hegemonía dentro de la comuna, o de imponer un proyecto determinado; desde el mismo Cabildo puede incluso resultar fácil intentar hacer prevalecer determinadas estrategias particulares, elevándolas a un interés supuestamente colectivo o de una supuesta "mayoría". Siempre será importante y factible decelar tales procedimientos políticos, que generalmente han formado parte de la dinámica interna de la comunidad, pero que más actualmente tienen contenidos diferenciadores nuevos, y pueden expresarse, sobre todo en las instancias más formales de la escena política, con nuevas modalidades del ejercicio del poder y de la autoridad.

Sin embargo, hasta qué punto la comuna en cuanto entidad social colectiva sigue afirmándose como depositaria del poder real, y manteniendo un dominio sobre una gestión más estructural de lo político a su interior es algo que sólo releva de mecanismos y comportamientos muy sutiles, no específicamente políticos, pero de una eficacia suficiente para neutralizar las actuaciones más habituales de un ejercicio del poder separado del consenso colectivo.

En no pocas comunidades este peligro aparece conjurado y excluido por una tradicional modalidad de convertir la elección de los representantes del Cabildo en una especie de "pase de cargos", que compromete por turno más o menos estricto o ritualmente regulado a todos los miembros —hatun runa— o cabezas de familia de la comunidad. En otras comunidades la reelección de las mismas autoridades durante años consecutivos constituye otro procedimiento no diferente en sus efectos de neutralizar cualquier disputa por los cargos del Cabildo. Estabilizar a una determinada autoridad o grupo dirigente en la representación del Cabildo puede responder por parte de la comunidad a una doble estrategia, además del efecto que puede tener en evitar las tensiones de un asedio continuo a la instancia formal del poder: o bien porque la relación entre los dirigentes y la comuna concuerda con los intereses de ésta, o porque la comunidad cuenta con sus propios recursos y modalidades de comportamiento para contrarrestar las políticas del Cabildo. Hay comunidades donde la instancia del Cabildo, de manera habitual o según la actuación de sus representantes, se encuentra desprovista de autori-

dad real, de tal modo que las decisiones y políticas comunales se desarrollan más bien en las instancias informales y en la trama de las relaciones interfamiliares y de los grupos ampliados del parentesco. En otras ocasiones lo que parece institucionalizado es una permanente confrontación y tensión entre el Cabildo y el resto de la comunidad, y en consecuencia de lo cual el ejercicio del poder aparece como resultado de laboriosas negociaciones o tensiones entre el organismo de la autoridad y la correlación más coyuntural de fuerzas sociales al interior de la comuna.

No deja de ser curioso el constatar cómo algunas comunidades eligen para la representación del Cabildo a miembros que no sólo no son representativos de ningún sector social en ellas, sino por que su incapacidad de mando actuarían como inofensivos depositarios de la autoridad comunal. "Para que no frieguen", así justificaban unos comuneros la reelección para miembros del Cabildo a quienes se reconocía la incompetencia. Muchas veces el faccionalismo de una comunidad tiene el efecto de hacerla difícilmente "gobernable" por sus propias autoridades. Un caso ilustrativo de algunas de estas situaciones puede ser el de Ch., barrio de Pujilí, que escogió como presidente a un "gringo" recién establecido en el lugar, el cual renunciaría a su reelección al año siguiente porque "no había conseguido hacer nada". Lo que podría caracterizarse como un faccionalismo estructural en algunas comunidades indígenas serranas no tendría otra función que la de hacer impracticable o muy laboriosa una forma de gobierno o de dirigencia intracomunal, lo que por otra parte no excluiría la necesidad de ésta tanto para mantener un cierto nivel de cohesión interna, que nunca fuera autoritaria, como para la consecución de determinadas políticas exteriores de la comunidad, que se revelarían las más capaces de resolver las tendencias faccionalistas.

Todas estas caracterizaciones, sin embargo, no invalidan ciertas periodizaciones de la misma estructura de poder en la comunidad cuya mayor o menor duración, y más o menos toleradas, terminen con una recuperación del equilibrio siempre en juego entre el poder que puede ejercer la comuna y su ejercicio delegado por ésta en las funciones del Cabildo. Este equilibrio muchas veces inestable, conflictivo y enmarañado de tensiones, entre el espacio formalizado de

la autoridad y los espacios más informales de la eficacia política no sólo define el ámbito privilegiado de lo político en la comuna, sino que tiende a conferir a éste una autonomía tal que repercute en detrimento de la eficacia que podría adquirir la consolidación de otro espacio político y otra forma de poder al interno de ella. La razón por la cual en la parroquia de Sigchos se eligió a la comuna blanco mestiza de Sibicusig para un proyecto de desarrollo, y no a la comunidad indígena de Quinticusig, fue precisamente las facilidades que ofrecía aquella para organizar la mayor parte de los sectores bajo una dirigencia que asumiera un programa relativamente homogenizador de todas las estrategias comuneras.

En este sentido, la figura jurídica del Cabildo y de la comunidad, y las limitadas atribuciones políticas y coercitivas que el Estado ha concedido a los Cabildos es altamente funcional a esta encrucijada del poder en la comunidad andina, donde las autoridades no sólo se constituyen y obtienen su reconocimiento a instancias de la comunidad, sino que están obligados a recabar continuamente su legitimidad en sus prácticas habituales del poder y de la autoridad. Los laboriosos y hasta costosos procedimientos de convocatoria de los Cabildos, el lograr la participación de los comuneros (a Asambleas, a mingas, al pago de cuotas extraordinarias, etc.) son claros ejemplos de como aún en las comunas más modernizadas y hasta diferenciadas (y lo mismo se diga de las organizaciones o dirigencias más amplias respecto de sus bases comuneras) la autoridad manifiesta su impotencia y la gestión del poder sigue formando parte de un complejo sistema de reciprocidades y complementaridades.

La breve reseña de un caso comunal, exterior a la zona en la que hemos centrado preferentemente nuestros análisis, nos podría proporcionar algunas observaciones conclusivas.

El joven presidente del Cabildo de la comuna de G. (cantón Guaranda), yerno de un difunto dirigente comunal que le precedió en el cargo, a pesar de haber sido elegido por un amplio consenso al cabo de un año de ejercicio de su autoridad llegó a una tal confrontación con la comuna, que ésta decide desplazarlo del cargo en las nuevas elecciones del Cabildo. El juicio colectivo sobre la situación resulta bastante perspicaz: "su taita quiso prepararlo bien para que fuera buen dirigente, però él no aprovechó y no ha sabido mandar,

actuando de manera autoritaria". Esta contrariedad ante el fracaso del criterio hereditario-electivo tan tradicional en el orden político del mundo andino no ha modificado sin embargo la concepción y el comportamiento políticos de la comunidad de G. En esta misma circunstancia al presentarse un problema de carácter comunal (referente a la escuela y a un eventual cambio del profesor) una consulta de comuneros indicaba la necesidad de deponer la cuestión ante el contestado dirigente. Y frente a la objeción de que ellos cuestionaran su autoridad (e incluso pudieran cuestionar su decisión sobre el caso planteado!) su respuesta era: "no importa, él sigue siendo la autoridad de la comuna".

¿A qué lógica política responde un comportamiento que en cierto modo parece contradecir la correlación de fuerzas que mantiene la comuna con su dirigente? ¿Por qué la comunidad no aprovecha esta ocasión para afirmar su hegemonía sobre las actuaciones autoritarias de su dirigente? El ejemplo es paradigmático de cómo la relación, por más conflictiva que sea, entre la institución formal de la autoridad y la comuna, entre las bases reales del poder y su aparato de representación constituye la única escena posible de lo político en la comunidad andina. El pacto fundamental de reciprocidad que debe establecerse entre la autoridad y el grupo no sólo no se reduce a los aspectos económicos de bienes y servicios que deberían circular entre ambos espacios, sino que dicho pacto representa el símbolo de una reciprocidad más profunda que se pone en juego al nivel mismo del poder, lo cual supone una negociación continua de los diferentes momentos o situaciones de su gestión, y que implica que la autoridad se ejerza integrando de alguna manera la voluntad política del grupo. En definitiva es en un proceso de negociación permanente sobre las condiciones y los límites del ejercicio de la autoridad, donde se ha de indagar siempre las razones de las actitudes y comportamientos políticos de una determinada comunidad.

Más aún, se podría sostener que el ejercicio político de la comunidad no podría actualizarse de una u otra manera, según las características de cada comuna y de su contexto local y regional, si no es en una relación determinada con la instancia de representación del poder y de la autoridad en ella. Y esto afecta, por lo

que notábamos en el caso de la comuna de G., no sólo a la orientación "ad intram" que pueden tener las prácticas políticas del Cabildo o de sus dirigentes, sino también en su orientación o alcance exteriores. Tendría que ser, por consiguiente, en términos de una complementaridad política (y cuyo transfondo sería un pacto de reciprocidad), que se establece y reproduce la legitimidad del órgano del gobierno comunal, en el reconocimiento práctico que éste hace de la comuna como depositaria del poder y autoridad que él puede ejercer. De ahí que el papel regulador que la igualdad y el antagonismo desempeñan sobre las relaciones entre el Cabildo y la comuna sea necesario para controlar la tendencia (económica y políticamente) centrífuga de los grupos intracomuneros conducente a una cierta anarquía o a una extrema privatización, y la tendencia centrípeta de la representación del poder y de la autoridad comunales (dirigentes o Cabildo), y que podría cristalizar en forma de dominación de la instancia formal de lo político, en una separación y autonomía del órgano de representación del poder y de la autoridad comunales actuando al margen de las dinámicas políticas de la comunidad.

Lo que originariamente se encontraba estructuralmente regulado por la institución de una forma de gobierno dual (y cuya función sustitutiva no siempre cumple el carácter colectivo y electivo del Cabildo; cfr nuestra nota 18), y que sería un procedimiento para mantener el equilibrio de las diferentes unidades sociales que constituyen en el grupo, e impedir la consolidación de un poder centralizado que llegara a actuar de manera autónoma, por encima de los intereses colectivos, en las actuales condiciones de la comunidad andina la búsqueda de un tal equilibrio tiende a ubicarse dentro de las relaciones entre la comunidad y su Cabildo. Lo que probaría que la desaparición de ciertas instituciones en la comunidad andina no significa necesariamente que las funciones desempeñadas por aquellas no sean asumidas por otras instancias u otros procedimientos propios de su organización social.

III. ANALISIS DE LA ESTRATEGIA POLITICA DE TRES COMUNIDADES DE LA SIERRA

Aunque los modelos propuestos anteriormente (Capítulo I) han sido elaborados a partir de un muestreo de los análisis realizados en diferentes comunas, y aunque los perfiles históricos de dos Cabildos (Capítulo II) han sido ilustrados desde el trasfondo de sus respectivas características comunales, no es posible reflejar en ellos las particularidades y procedimientos de la organización del poder comunal, y cómo la estructura política se articula de manera concreta a las estructuras familiares o económicas, y ello de modo diferente según el tipo de características específicas de cada comunidad. Por esta razón nos ha parecido importante completar los estudios precedentes con algunos "casos", que permitan mejor visualizar no sólo ciertas transformaciones que operan en el espacio político comunal, sino también algunos mecanismos, como pueden ser las alianzas familiares o las estrategias económico-productivas, que configuran la organización del poder en la comunidad andina.

Uno de los objetivos de este "estudio de casos" era intentar diseñar algunas líneas metodológicas para el análisis de lo político en la comunidad campesina de la Sierra. Las tres situaciones ofrecen una serie de parámetros e indicadores que, en términos de hipótesis, podrían ser manejados no ya a nivel investigativo sino en las prácticas que en el marco del trabajo rural ejercen los agentes del desarrollo campesino. La elaboración teórica de estas "situaciones" ha sido el resultado de un trabajo en equipo, cuya finalidad más inmediata era definir un programa de desarrollo rural que tomará en cuenta el determinante factor de lo político en cada una de las comunidades.

En este sentido hemos identificado la situación de tres comunas de la provincia del Cotopaxi, cantón Pujilí, que sin ser necesariamente representativas, su indagación ha podido proporcionar una aproximación a la naturaleza de "lo político" en los grupos campesinos indígenas.

1. Comunidad "La Provincia"

Las características de La Provincia (parroquia de Isinliví) ubicarían a esta comuna en una situación intermedia entre el PRIMER MODELO y el SEGUNDO, participando de las peculiaridades ecológicas, productivas y sociales de ambos.

En la comuna se pueden distinguir 8 grupos familiares principales: de ellos dos que podríamos considerar los más poderosos o "dirigentes", los Vargas y los Valientes; y 6 grupos menores: los Tigasi, Asquí, Toaquiza, Ramos, Licto y Quispe. Dichos grupos familiares son políticamente importantes por tres factores que en algunos casos pueden concurrir: amplitud del parentesco, prestigio por su tradición comunal (el hecho de pertenecer a los más antiguos huasipungos de la antigua hacienda), e influencia por sus recursos productivos y por su peso económico dentro de la comuna.

Entre los Vargas y los Valientes ha existido siempre una rivalidad histórica, que se agudizó en un pasado reciente cuando la comuna se independizó de la Hacienda, y hubo que dirimir el reparto de las tierras con la asignación de parcelas a todos los huasipungos, y zanjar el problema de los extensos páramos comunales. El grupo de los Valiente, económicamente más fuerte y con muchos recursos de ganado pretendía adquirir más tierras por compra, y establecer un uso de los páramos, que le permitiera un usufructo ventajoso para su producción pecuaria. Pero los Vargas, con un proyecto agrícola más comunitario, que contó con el apoyo del antiguo mayordomo, Pacheco, logró que se impusieran los intereses de la mayoría de los comuneros, consiguiendo así limitar tanto las aspiraciones de los Valiente como su influencia dentro de la comuna.

El apoyo de Pacheco, también ganadero pero más vinculado al centro comunal de la vecina Guantualó, y a la estrategia del sector mayoritario de los comuneros de La Provincia, entraría dentro de la lógica de las rivalidades que suelen confrontar a los grupos comunales con un poder productivo propio; y que no siempre, o por competitividad o por disputa de las clientelas disponibles, mantienen alianzas estables entre sí. Este fenómeno será analizado en el capítulo siguiente.

Ha sido este conflicto el que ha dibujado la actual situación política de La Provincia: el grupo de los Valiente se mantiene como dominante, ya que en él se encuentran las familias económicamente más fuertes y más diferenciadas: sus representantes principales son: María Valiente, que ha logrado añadir por compra nuevas parcelas a sus ya grandes extensiones de tierra, lo que con sus numerosas cabezas de ganado mayor convierte a su familia en una de las más poderosas de la comuna; a un nivel similar y por los mismos recursos económicos se sitúa Juan Manuel Valiente; Moisés Valiente ha llegado a un cierto nivel de acumulación de capital, y con la ayuda de su grupo familiar ha comprado un tractor, cuyo alquiler le proporciona las relaciones de reciprocidad dentro y fuera de su grupo; también Olmedo Chasi, perteneciente al mismo grupo, ha logrado amasar una pequeña fortuna, que le está permitiendo realizar un proyecto de transporte, la compra de un camión, lo que sin embargo no tendrá efectos decisivos dentro de la comuna por la cercanía de ésta al centro comercial de Guantualó e Isinliví.

Pero si el grupo Valiente es dominante, los Vargas, sobre todo a raíz del último conflicto, se mantienen como grupo hegemónico, y prueba de ello es que en el Cabildo desde la constitución jurídica de la comuna controlan regularmente la Presidencia y la Tesorería, dos puestos que además de claves en este aparato político, suelen ser siempre ocupados por un mismo grupo con suficiente poder. Prueba de la hegemonía de este grupo económicamente menos fuerte que el de los Valiente, y del origen histórico de su ascendencia en la comuna, es la sucesiva reelección como presidente de Rafael Valiente (del grupo Vargas, a pesar de su apellido), quien se distinguió como líder en la disputa con el otro grupo, y fue el que ha tramitado la reciente adjudicación de títulos de la comuna, conclusión de un largo proceso de lucha por la tierra.

La "minga" con motivo de la reconstrucción de la choza de Rafael Valiente, que tuvo lugar hace poco (Octubre de 1982), fue una prueba del poder de convocatoria de este líder campesino, y de la extensa adhesión con que cuenta dentro de su comuna, e incluso dentro del grupo rival de los Valiente. Este fenómeno tiene, sin embargo, un sentido más amplio y doblemente significativo en el mismo caso de La Provincia. Más adelante, refiriéndonos a las es-

estructuras rituales del poder, veremos como la construcción de la casa del líder comunal es una institución ceremonial muy antigua y tradicional en el mundo andino (Cfr. ATIENZA (1575) 1931, pp. 152. 167), y que no sólo responde al género de relaciones personales que la comunidad puede tener con su "curaca" o con su presidente de Cabildo, sino que más bien expresa la naturaleza de la relación política (vertical) que toda la comunidad mantiene con su representante, en la medida que ella simboliza el sistema de relaciones (horizontales) que asegura la cohesión interna de todos los miembros de la comuna.

El grupo de los Valiente, o algún miembro de las familias aliadas a ellos, tenderá a ocupar los otros puestos del Cabildo, por una representación directa o a través de alguna familia clientelar de los grupos menores de la comunidad.

Los otros 6 grupos menores de la comunidad se distribuyen por alianzas con estas dos familias ampliadas. Estas alianzas son en algunos casos fluctuantes, de manera que en ocasiones un grupo que mantenía una alianza histórica con uno de estos dos sectores de parentesco, puede adoptar una alianza productiva o estratégica con el otro. De hecho los Valiente tratan de reforzar su poder en base a clientelismos y dependencias productivas; sin embargo, la suficiencia de tierras y extensión de las parcelas por unidad productiva en La Provincia hace que el peonaje y relaciones "al partir" y clientelismos de carácter asimétrico se establezcan más bien con comuneros pobres de comunas vecinas.

Las alianzas dentro de La Provincia se encuentran determinadas por la ubicación ecológica de los grupos, que casi siempre supone una determinación productiva, y en consecuencia política. Así, las familias Tigasi, Asqui y Toaquiza se sitúan en las partes bajas de la comuna; de los Asqui son aliados también por vecinaje los Chango y Chucchilán; grupo este último al que la migración está ausentándolo definitivamente del ámbito político de la comuna. Son precisamente estos tres núcleos familiares los que manteniendo una vinculación histórica con los Vargas, por necesidades productivas se encuentran en parte aliados, y en parte manteniendo relaciones clientelares con los Valiente.

Los Ramos y los Licto ocupan los niveles medios de la comuna, donde también se sitúan los Vargas, y de los que son aliados incondicionales. Los Valiente se ubican en el sector alto de la comuna, cerca de los páramos; posición ésta que beneficia tanto sus objetivos agrícolas como ganaderos; y lo que explica al mismo tiempo su presión sobre las tierras comunales de la altura. En dicho sector sólo encontramos a la familia Quispe, que, aunque bajo el influjo de los Valiente, se mantiene en una cierta independencia y neutralidad. Siendo más bien su adhesión a los proyectos colectivos de la comuna la que la mantiene vinculada al grupo dirigente de los Vargas.

Es posible que la presencia del tractor —y también la nueva carretera de Isinliví-Guantualó que atraviesa la comuna— modifique las condiciones ecológicas y su función estratégica en las alianzas entre los grupos, ya que el uso del tractor va a estar limitado por las pendientes de los suelos y disposición de las parcelas familiares.

Este reparto de la escena política de la comuna entre la hegemonía del grupo Vargas y la dominación del grupo Valiente no representa una situación de conflicto, no sólo porque se haya establecido un equilibrio de fuerzas entre ellos sino porque ambos grupos tienen estrategias distintas. Mientras los Vargas tratan de afianzar su poder a nivel comunal reforzando las relaciones al interior del grupo y afanándose en proyectos comunales de interés colectivo, la dinámica productiva y económica de los Valiente los consolida cada vez más en su proyecto de acumulación y de diferenciación sin que ello repercuta en relaciones laborales de dependencia, ni en un control del poder político en la comuna.

Esto hace que el equilibrio político entre ambos grupos no sea más que aparente, y que dadas las circunstancias tienda a desnivelarse en el futuro a favor de los Valiente o bien a configurar un nuevo panorama político con estrategias y correlaciones de fuerzas diferentes al interno de la comunidad. La apariencia del conflicto reside precisamente en la aparente superposición de los proyectos políticos de ambos grupos. Las prácticas comunales basadas en el interés y beneficio de la mayoría de los comuneros, que lideriza el grupo de los Vargas, estaría orientada, indirectamente, a reforzar los recursos familiares de los grupos más necesitados, su autonomía productiva, y de ahí a aumentar su capacidad de resistir a posibles rela-

ciones de dependencia, "partidario", "peonaje" o "clientelismo", que se vieran obligados a establecer con el grupo de los Valiente.

La dinámica del mercado de Guatualó, comuna vecina, y la carretera, van a beneficiar en un futuro próximo sobre todo al grupo de los Valiente. Si ya el mercado de Guatualó había impuesto en los últimos tiempos una lógica de productividad que muchos comuneros de La Provincia se veían imposibilitados de alcanzar, muy particularmente por falta de capital para la compra de insumos (semillas y químicos), la intensificación de los medios de transporte que en la comuna sólo el grupo Valiente está en condiciones de monopolizar, va a dinamizar más aún el comercio, lo que agravará a su vez la diferenciación de dicho grupo.

Ante este panorama a los Vargas no les queda más alternativa que priorizar políticas comunales que aumenten los recursos productivos de los sectores mayoritarios de la comuna; y en este sentido resulta obvio y coherente que en la actualidad su objetivo prioritario se dirija hacia los extensos páramos comunales y ampliar a ellos la frontera agrícola comunal, tratando de aumentar la productividad en términos colectivos. Si el plan no ha sido conceptualizado en líneas tan explícitas, lo que podría salvar al proyecto comunal, y lo que parecen buscar los líderes del Cabildo, sería una cooperativa de producción e incluso de comercialización, lo cual además de aumentar políticamente la cohesión de los grupos mayoritarios podría permitirles enfrentar en mejores condiciones el desafío del mercado y el desarrollo de las fuerzas productivas y del capital representados por el grupo de los Valiente.

Quizás lo más característico de esta comuna en la definición de su estructura política sea el predominio de las estructuras de parentesco en la determinación de aquella, y la superposición sobre éstas de una estructura económica productiva que puede ir cobrando mayor relieve e importancia en las formas organizativas y relaciones sociales dentro de la comunidad.

Con una cierta propiedad empleamos aquí el concepto de "hegemonía" para caracterizar la influencia y poder que desde el Cabildo ejerce el grupo mayoritario de familias en la escena política de la comunidad. Si no podemos hablar de grupos dominantes, calificati-

vo que habría que acordar más bien al sector diferenciado y con mejores recursos ganaderos, los proyectos y gestión comunales y la capacidad de decisión residen más bien en el desempeño político, hegemónico, que mejor interpreta y representa los intereses colectivos de la comuna de La Provincia. Asistiríamos aquí a un cierto equilibrio entre un poder hegemónico, dirigente, y un poder de carácter más dominante, e influyente. Y es precisamente este esquema el que confiere al Cabildo una fisonomía y modalidades de actuación muy particulares: el reconocimiento que se presta a su autoridad es el fundamento tanto de la hegemonía del sector mayoritario como de la cohesión interna de la comuna a pesar de las diferencias latentes. Esto mismo explica la importancia concedida en La Provincia a rituales y fiestas, e incluso al carácter social más amplio que se da a los ceremoniales de las familias: el papel desempeñado por el Cabildo en la gestión de la ritualidad refuerza su prestigio y afianza los espacios de su convocatoria.

Sobre el trasfondo de esta estructura muy simplificada del poder en la Provincia se puede comprender mejor ciertos aspectos de la escena política comunal y del ejercicio del poder en ella. Probablemente en ninguna otra comunidad de la región funciona la instancia del Cabildo con tanta regularidad y orden como en La Provincia; así mismo las Asambleas comunales tienen una relativa frecuencia y amplitud de participantes, y las "mingas" comunitarias convocan asiduamente una gran asistencia de comuneros. Si en estas manifestaciones del ejercicio del poder político de las autoridades de la comuna se puede reflejar cómo el poder formal es representativo de las influencias de los grupos familiares o de la estructura no formal del poder en la comunidad, es preciso reconocer también la utilización que el grupo hegemónico de los Vargas hace del aparato y de los dispositivos políticos de la comunidad para oficializar y dar consistencia a los proyectos comunales, y reforzar así la cohesión de los grupos mayoritarios.

Quizás lo más curioso de esta situación política comunal en La Provincia sea la coexistencia de dos grupos claramente definidos y aún diferenciados en una pugna renovada y no carente de cierta conflictividad tanto en su asedio por la hegemonía y el poder dentro de la comuna como en la divergencia de sus estrategias producti-

vas. Tal confrontación de ninguna manera abre la posibilidad de una escisión interna entre ambos grupos, que pudiera conducir a una división de la comuna. Tanto más que esta práctica no es del todo extraña a algunas estrategias comunales, y de hecho en la no lejana Guasumbiní (parroquia de Sigchos), la ruptura entre el sector bajo y el sector alto de la comunidad ha llevado a este último grupo de campesinos a negociar la creación de una nueva entidad comunal con el nombre de Guasumbí Alto. Es posible que en el caso de La Provincia uno de los factores que garantizarían la reproducción de la unidad comunal sea la propiedad colectiva de las tierras de páramo, y sin duda también la permanencia de los lazos de parentesco muy arraigados entre familias de ambos grupos. Es curioso constatar que mientras en La Provincia las prácticas comunales, las mingas, siguen convocando una participación muy amplia, ha sido su defecto en Guasumbiní, lo que ha ido marcando el proceso de ruptura entre el sector de "abajo" y el de "arriba".

A esta particular configuración de la escena política interior en la comunidad de La Provincia corresponde una "política exterior". Si el grupo de los Valiente con su proyecto ganadero y más articulado al mercado señala su diferenciación social inclinándose hacia el centro comunal de Guantualó, y tendiendo a asociarse más bien con el sector mestizo residente en dicho centro y dinamizador de su feria, la comunidad de La Provincia en su conjunto y liderizada por los Vargas parece más bien querer robustecer su proyecto campesino, comunero e indígena, acercándose a la vecina comunidad de Yanaurco (cantón Saquisilí) y estrechando sus relaciones con ella. Dentro de esta lógica de alianzas dos hechos de desigual importancia pero muy significativos ambos corroboran esta prolongación "exterior" de las dinámicas políticas intracomunales: en 1984 en un sangriento conflicto de tierras entre Yanaurco con un propietario de la zona en el que intervino el ejército, los comuneros de La Provincia prestaron un apoyo incondicional a sus vecinos; el que fue durante años líder comunal y presidente del Cabildo de La Provincia, Rafael Valiente, acaba (1985) de convertirse en compadre del Presidente de la comuna de Yanaurco, al hacerlo padrino de uno de sus hijos.

Dentro de la misma zona, aunque perteneciente al distrito parroquial vecino de Sigchos, otra comunidad indígena, Quinticusi,

presenta un perfil socio-político análogo en algunos aspectos al de La Provincia: dos grupos, uno minoritario y productivamente más próspero, con un proyecto ganadero que apunta hacia un mayor control de los páramos comunales, y otro grupo mayoritario, fuertemente unido en torno a los intereses de carácter más colectivo, y una de cuyas estrategias basadas en la reproducción de las condiciones productivas tradicionales de la comunidad, eminentemente agrícolas, consistirá en extender la frontera agrícola hacia las tierras del páramo. Ahora bien tal extensión de la frontera agrícola sólo puede ser intentada de manera colectiva, y no individualmente por cada familia comunera, ya que de lo que se trata es de mantener indivisos los páramos como propiedad comunal, (recordemos el caso del Salama-lag en nuestro estudio sobre "Estructuras espaciales del parentesco", comunidad a la que nos referimos a continuación). Aunque hay otros factores que matizan la particularidad de Quinticusi, sus similitudes con La Provincia son marcadas: uno de dichos factores que contribuyen a mantener una dinámica comunal homogénea en el conflicto de linderos con una comunidad vecina (la de Hierbabuena); conflicto que recientemente se ha agravado a un nivel ideológico por el confesionalismo evangélico de esta comuna. Refriegas de importancia, en las que han intervenido las autoridades parroquiales, acaban de mostrar la cohesión interna de Quinticusi. En este contexto no resulta extraño que la disputa por el Cabildo entre los dos grupos posea en Quinticusi una modalidad de apariencia insólita y diferente a la que ofrece La Provincia; allí (nos remitimos al capítulo precedente sobre la periodización de los Cabildos de Quinticusi) ambos grupos se turnan anualmente los puesto de Cabildo. La participación en la instancia de poder y de autoridad es compartida "democráticamente" muy de acuerdo al modelo andino (el sistema de "turnos"), invistiendo al ejercicio político de una competitividad así mismo muy arraigada en la tradición de las culturas andinas, y que confiere a la correlación de fuerzas presentes en Quinticusi un equilibrio muy estable y funcional al desarrollo de la comunidad.

Quizás la única diferencia notable entre La Provincia y Quinticusi es que mientras en aquella comunidad la pugna entre los dos grupos confrontados se agota en un asedio al control del Cabildo, en esta otra comuna el Cabildo constituye un territorio neutral para

ambos grupos, que en cambio desarrollan todos sus forcejeos y diferencias en espacios y por canales muy informales. Estructuralmente tanto en un caso como en el otro el Cabildo desempeña la función de delimitar la escena de lo político y los márgenes de los conflictos.

2. Comunidad "Salamalag Chico"

No siempre resulta tan nítida la estructura política de una comunidad campesina, ni las diferentes "fuerzas sociales" a su interior se distinguen y contraponen como grupos tan definidos u organizados en función de estrategias productivas y de poder, cuyos contenidos sean también tan identificables como en el caso de La Provincia. En este sentido podríamos preguntarnos qué ocurre en una comunidad, donde aún por debajo de la primera apariencia no ocurre nada, o nada parece ocurrir, o todo parece resolverse en pequeñas refriegas entre grupos más o menos inorgánicos en términos políticos. Tal podría ser el caso de la comuna Salamalag Chico (parroquia de Guangaje). (12)

Dicha comunidad está compuesta por antiguos huasipungueros de hacienda que también en época reciente han conseguido los títulos de propiedad de sus parcelas. No pocos comuneros, sin embargo, alrededor de un 150/o, a los que no les fueron asignadas parcelas, viven como "arrimados" de su propia familia o de la familia de sus cónyuges, ya sea en la propia comuna o en las comunidades vecinas.

Una característica muy particular de esta comuna es su estructura de parentesco, sobre la cual parecen fundarse no sólo la estructura productiva sino también la misma estructura política. Las 82 unidades domésticas que componen la comunidad se enuclean en torno a tres grandes troncos familiares: los Lutuala, 31 familias; los Manzano, 16 familias, y los Toaquiza, 12 familias. Además de éstos hay grupos menores compuestos por los Ugsha, 6 unidades domésti-

(12) Esta comunidad ha sido objeto de un estudio por nosotros en "Estructuras espaciales del parentesco en los Andes". En *Estrategias de Supervivencia en la Comunidad Andina*, CAAP. Quito, 1984.

cas; los Tipán, 4 unidades domésticas; los Chucchilán y los Guanina de 3 y 2 familias respectivamente. El resto de la comuna lo forman cinco unidades familiares cuyos maridos, todos ellos procedentes de comuna vecinas, están casados con comuneras de Salamalag Chico y establecidos en dicha comuna: Cuchiparte, Cocha, Cofre, Estrella, Tigasi y Tutisi y Vargas.

Si ya esta configuración de la comuna da una idea de la cohesión parental a su interior, es preciso matizar todavía las relaciones entre estos grupos familiares, que hacen fuertemente endogámico el sistema de alianzas en Salamalag Chico.

No sólo los grupos menores están emparentados con las familias más amplias; estas mismas han establecido entre sí múltiples relaciones matrimoniales, dándose el caso que entre Lutualas y Toaquizas, y éstos con los Manzano y Tipán, dos hermanos de una misma unidad familiar, estén casados con hermanas de otra familia. Por si fuera poco (y ésto parece construir una anomalía en la lógica del parentesco ritual, según la cual no sólo se tiende a buscar parientes externos a los lazos de consanguinidad o alianza, sino más bien personalidades distintas, alejadas incluso espacialmente, y de preferencia blanco-mestizos) se han podido encontrar casos de compadrazgo con suegros y cuñados.

Antes de indagar cuáles son los efectos políticos de esta configuración del parentesco en Salamalag Chico o cómo la estructura familiar se refleja en la estructura de poder, cabe preguntarse a qué obedece dicha organización del parentesco en esta comuna, o planteando ya el problema de fondo, cuál es la estrategia productiva y cómo se relaciona con ella el sistema del parentesco y las estrategias políticas.

A pesar de que Salamalag Chico cuenta todavía con una considerable proporción de tierras comunales de páramo, las cuales podrían ser cultivables, sin embargo, como indicábamos antes, casi una veintena de jóvenes familias comuneras no tienen parcelas propias y viven "arrimados" —aunque por lo general con vivienda separada a las de sus padres o suegros. Este problema ha sido objeto de un serio y comprometido debate en la comuna, y, como toda decisión política en el mundo andino nunca se zanjada definitivamente, tam-

bién ésta suele ser replanteada de manera regular tanto dentro de las instancias formales del Cabildo o de las Asambleas como en el seno de los grupos familiares. Pero la solución adoptada por el momento es que las tierras comunales de los páramos se mantendrán comunales y no se repartirán entre las familias que carecen de huasipungo o parcelas propias. Por injusta que parezca esta resolución no deja de tener su lógica que los comuneros formulan en estos términos: "llegará un momento en que ya no habrá más tierras comunales que repartir, cuando todas estén ya distribuidas; y siempre habrá nuevas familias sin tierra que necesitarán tierras, y a las que no se podrá ya dar más tierras; y también será injusto con estas familias".

Tal ha sido la situación creada en las comunidades de la vecina parroquia de Zumbahua, donde desde la adjudicación de títulos de propiedad a los ex-huasipungueros de la antigua hacienda los Cabildos practicaron bajo presiones de grupos de "arrimados" una política de reparto de tierras comunales del páramo entre aquellos comuneros a los que no tocó parcelas de huasipungo, o que quedaron menos favorecidos en proporción a su contingente familiar. Esta medida tuvo consecuencias graves tanto en el orden productivo como en lo político. Al extenderse la frontera agrícola hacia las tierras del páramo, las familias beneficiadas gozaron muy poco tiempo de tal concesión, ya que cada ciclo de cultivo aceleró la erosión de suelos poco productivos; por otra parte, dicha medida incidió de manera violenta en los recursos pecuarios de una zona reputada por sus rebaños de ovejas y producción de lana (En el censo de 1974 Zumbahua era con sus 11.374 cabezas de "borregos" una de las seis parroquias con mayor contingente ovino de la provincia del Cotopaxi). Políticamente la medida repercutió a dos niveles: se debilitó el poder de los Cabildos, al no disponer estos ya de un espacio de gestión comunal tan importante como eran los páramos, y simultáneamente se debilitaron también las relaciones internas de la comuna, al haberse abolido ese espacio de intercambio y de participación colectivas representado por los páramos y sus pastos; a la larga la reivindicación progresiva por más tierra por parte de las nuevas unidades familiares ya no pudo ser satisfecha, y esta frustración tuvo derivaciones en la agudización de conflictos internos.

Una medida de esta naturaleza encierra en sí un contenido po-

lítico importante, que no hubiera podido ser tomada al margen de un equilibrio de fuerzas e intereses en la comunidad de Salamalag Chico; ha supuesto toda una corriente de opinión y de debates formales e informales, y no ha dejado de repercutir en la configuración de fuerzas al interior de la comuna. Más aún, creemos que la actual estructura del poder de Salamalag Chico podría ser explicada en gran parte por esta situación de las condiciones socio-productivas de la comunidad, y más concretamente por el control de los páramos comunales.

Ahora bien, la resolución política de este problema planteado por el recurso tierra pasa por una solución productiva que consiste en una refuncionalización socio-familiar del reparto y/o utilización de las tierras disponibles familiarmente, de manera que un control más intensivo y diferenciado de ellas pueda compensar su extensión limitada e insuficiente para las necesidades de todas las familias. En este sentido, el reparto de tierras o su disponibilidad para los cultivos entre los hijos o las nuevas unidades domésticas no se ha realizado por concesión de diferentes parcelas situadas en diferentes lugares de la comuna, sino dividiendo dichas parcelas de tal modo que un miembro beneficiario pueda usufructuar tierras en diferentes nichos o niveles ecológicos. Tal procedimiento no sólo permite un reparto más equitativo de las tierras teniendo en cuenta los diferentes tipos de suelos, su ubicación y disposición ecológicas, sino también una mayor productividad y diversificación de la producción agrícola. Esta estrategia no sólo se aplica a aquellas tierras por concepto de herencia, sino también a los que viven "arrimados" al núcleo familiar de los padres o de los suegros.

Dicha estrategia productiva da razón de la estructura de parentesco de la comunidad y de las alianzas matrimoniales que dentro de ella o con las comunas vecinas se vienen estableciendo en los últimos tiempos, ya que en algunos casos una unidad doméstica ha podido beneficiarse de, por ejemplo, dos pequeñas parcelas, una procedente de la familia del marido y otra de la familia de la mujer, dentro de la misma comuna o en comunas vecinas. (Para un análisis detallado de esta situación nos remitimos de nuevo a nuestro estudio "Estructuras espaciales del parentesco en Salamalag Chico").

En base a esta doble estrategia, productiva y del parentesco, se

puede comprender mejor la organización política de Salamalag Chico.

El grupo familiar de los Manzano, sin ser el más amplio ni tampoco económicamente más diferenciado, viene ocupando tradicionalmente en el Cabildo los puestos de la Presidencia y del Tesorero, que son cargos claves dentro del aparato político (como también se ha constatado en el caso de La Provincia); sin embargo, dicho grupo parece disponer de más tierras en proporción al número de sus miembros, lo que le permite capitalizar una serie de alianzas, actuales y posibles, con otros grupos. Lo mismo puede decirse de otros dos troncos familiares menores: los Ugsha y los Tipán, cuyo peso político no está dado por sus capacidades económicas o productivas, sino por las posibilidades de alianzas familiares y ciertas formas de acceso a tierras que aquellas han ofrecido.

Los Lutuala y Toaquiza comprenden diversos grupos familiares en condiciones productivas muy diferentes, cuyos representantes con más poder o prestigio, generalmente basado en los apoyos del parentesco, suelen ocupar los otros puestos en la instancia del Cabildo, o bien mantienen su influencia dentro de la comuna por otros procedimientos, (rituales y de compadrazgo) y a través de los mecanismos informales de lo político.

Los representantes políticos de estos grupos, los más originarios de la comuna o más antiguos "huasipungos", además de enfrentar el mismo problema de tenencia de tierra y de presión familiar, se ven en la necesidad de preservar los páramos comunales para el pasto de sus extensos rebaños de borregos: el número de ovejas de estos grupos suele oscilar entre los 140 y 400 cabezas; familia pobre es aquella que no llega a 30 borregos. De esta manera tratan de lograr un equilibrio político entre la preservación de las tierras comunales, que incide directamente en su importante complemento económico de la producción pecuaria, y la exigencia-necesidad de tierra por parte de las nuevas unidades domésticas y familiares "arrimarlos". Mientras estos reclamos pueden ser satisfechos en base a alianzas familiares que hacen posibles una u otra forma de acceso a pequeñas parcelas, o a través de los pequeños repartos o concesiones de propiedad familiares en niveles ecológicos diferentes (que permi-

ten un mejor manejo de ciclos de cultivos y una disminución de los riesgos agrícolas), la comuna podrá mantener su integridad, evitando la migración, su cohesión interna, y la reserva productiva de sus tierras comunales.

Por otra parte, y este es un aspecto curioso no suficientemente estudiado por nosotros, el contingente ovino de una familia campesina tiene un carácter económico-productivo y político muy diferente al que releva el ganado vacuno en las comunidades tratadas más arriba de La Provincia y Quinticusí. Mientras que el proyecto ganadero es claramente diferenciador dentro de una comunidad, supone un relativo manejo o acumulación de capital, y constituye una estrategia alternativa a la agrícola, el rebaño de ovejas cualquiera que sea su volumen representa un rubro muy particular dentro de la economía campesina indígena: se trata de un capital complementario y de prestigio subsidiario de la producción agrícola, tiene un manejo tecnológico ya muy arraigado en las prácticas tradicionales de dicho campesinado, y que concretamente en Salamalag Chico forma parte de los recursos a ser compartidos en la herencia de los hijos; por ello mismo entran en la estrategia de subsistencia de la familia, y también en la negociación tanto de las alianzas matrimoniales como de las formas de reciprocidad e intercambio. Todos estos factores han constituido un obstáculo para la ejecución de programas de desarrollo de la producción de ovinos y de su mejoramiento tecnológico.

Sólo comprendiendo la situación socio-productiva de Salamalag Chico, y su organización política como soporte de ella, se explica la actual movilización de toda la comuna en un litigio de límites sobre los páramos con la comunidad vecina de Salamalag Grande, y que ha costado a aquella varios muertos y numerosos heridos (en el año 1983).

La persistencia de esta situación en Salamalag Chico no requiere bloques de poder bien identificados ni maniobras políticas específicas, como tampoco una lucha por ocupar el espacio del Cabildo. Esto no significa, sin embargo, que las prácticas políticas no sean usuales dentro de la comuna, y que en determinadas circunstancias tengan un carácter no-habitual de movilización de sus diferentes fuerzas sociales, de confrontación de opciones y proyectos políti-

cos; pero, por lo general, la vida política de la comuna se juega habitualmente al interior de las relaciones familiares de los grupos de parentesco y de las estrategias productivas estrechamente articuladas a aquellas.

Lo que se ha podido tipificar como una homogeneidad política en Salamalag Chico, no significa que tras el equilibrio de fuerzas y la ausencia de un conflicto estructural entre ellas no se den tensiones ni enfrentamientos de intereses. Sin embargo, y esto resulta peculiar en la comuna, aunque el tratamiento de los problemas puede ser asumido por el Cabildo y las Asambleas, en muchas ocasiones se remite su solución a las instancias de los grupos familiares. De hecho los asuntos de debate y discusión que se plantean en los aparatos formales del poder han sido ya debatidos o decididos en el seno de las familias o por los grupos de parentesco más importantes e influyentes o los concernidos por un determinado asunto, de tal manera que las autoridades de la comuna no hacen más que, por lo general, oficializar las corrientes de opinión y las resoluciones generadas o adoptadas por las bases familiares.

Aunque la escena ocurrió en la vecina comuna de Chimbo Guangaje, su peculiaridad está muy concorde con las características de Salamalag Chico, y dicha situación hubiera podido tener lugar también en esta comuna como una de sus prácticas habituales: en una ocasión que el Cabildo estaba reunido, un grupo de mujeres se acercó acompañando a una esposa en llanto, que había sido agredida por su marido borracho; el coro de mujeres planteaba la denuncia y exigía una sanción y resolución al problema doméstico de la mujer injuriada; a la larga representación de la queja siguió la larga deliberación de los miembros del Cabildo que terminaron por remitir a los parientes de los respectivos esposos tanto la amonestación al marido culpable como la reconciliación de su esposa con él. Este episodio resulta tanto más ilustrativo y ejemplar de las funciones políticas de un Cabildo dentro de las normas tradicionales de una comunidad, cuanto que cada vez con mayor frecuencia, en otros tipos de comuna indígena, tales conflictos comienzan a ser sometidos a la competencia de las autoridades convencionales (el Teniente Político o el Juez).

Es quizás esta resolución de lo político a nivel de lo familiar y

de las formas tradicionales de organización comunal, las que han impedido formas de conflicto abiertamente políticas, como las que se dan en otras comunidades de la región (muy concretamente en Zumbahua) entres fuerzas sociales jóvenes y la generación de comuneros tradicionales.

En Salamalag Chico la joven generación ha encontrado en parte una respuesta a sus reivindicaciones por la tierra al interior de la misma comuna y de las relaciones familiares; por otro lado, algunos comuneros jóvenes son los representantes en el Cabildo de los grupos familiares más amplios, y encargándose de las gestiones administrativas y políticas de la comuna, cobran una cuota de poder en el desempeño de estas funciones. Tal puede ser el caso muy concreto del Vicepresidente, oriundo de una comuna vecina y beneficiario de las pocas y pobres tierras de su mujer, que lideriza tanto ciertas corrientes de opinión en la comuna como los trámites oficiales de ella.

En contra de lo que podría esperarse en una comunidad donde el Cabildo es tan representativo de los intereses generales de los grupos mayoritarios, precisamente por la susodicha homogeneidad, hemos observado a lo largo de dos años una cierta inconstancia e irregularidades en las sesiones del Cabildo y hasta de las mismas Asambleas. Pero en realidad este funcionamiento de las instancias formales del ejercicio del poder corresponde a la fundamental estructura política de una comuna, donde la escena de lo político está representada en los grupos familiares; donde la toma de decisiones, las adhesiones y alianzas en torno a ellas, se fraguan a nivel de las unidades familiares y del parentesco. Esto hace sino superfluo el aparato político, por lo menos muy condicionadas sus funciones a determinadas circunstancias.

De ahí también un fenómeno aparentemente contradictorio en el hecho que las mingas comunales o trabajos colectivos tengan en Salamalag Chico poca frecuencia y casi se podría añadir menor éxito. En principio cabría pensar —y ésta es la situación más frecuente en comunidades de fisonomía análoga a la de Salamalag Chico— que en comunas de corte tradicional, fuertemente integradas por las redes del parentesco de sus diferentes grupos, y con una relativa homogeneidad interna, y donde además el Cabildo tiene un carácter representativo real, las mingas constituirían una práctica habitual y

serían la expresión de amplias adhesiones a los proyectos y dinámicas comunales. Varios factores explicarían este caso de excepción: las precarias condiciones en las que se reproducen las economías familiares hacen que las estrategias productivas se replieguen en torno a relaciones de parentesco y de reciprocidad cada vez más estrechas, de tal manera que la urgencia o requerimientos de los intereses particulares dejen poco margen a otros más generales o colectivos; por otra parte, la vigencia de las estructuras más tradicionales del poder, aunque se reflejen en las actuaciones del Cabildo, no requieren que éste ejerza su autoridad en espacios propios y específicos de convocatoria y adhesión como el de la minga, resultando por ello que las mingas familiares o de grupos de parentesco y afinidad adquieran más importancia y frecuencia de la que podrían tener las de carácter comunal. Esto no excluye, en cambio, que en determinadas circunstancias la convergencia de intereses colectivos provoquen una participación unánime de todas las familias y grupos en una determinada tarea. Tal fue el caso de un programa de forestación y de construcción de una choza para defender los linderos del páramo comunal en ocasión del conflicto con la vecina comuna de Salamalag Grande.

La estructura política de Salamalag Chico, la representación de las "fuerzas familiares" en el aparato del Cabildo que confiere una fuerte cohesión interior a la comuna, se explica a su vez por una especie de "política exterior" que Salamalag Chico mantiene con las comunidades vecinas, la cual se basa no sólo en las relaciones o alianzas familiares sino en algunos proyectos comunes; la utilización de los páramos para pastos o el logro de la carretera. Esta integración además de facilitar ciertos programas intercomunales de interés general, como ha sido el uso periódico de la parcela comunal o la construcción de algunas obras de infraestructura, constituye un soporte real para establecer posibles formas de organización con los otros cabildos y comunas vecinas que se encuentran en condiciones socio-productivas y políticas similares.

Si la siguiente observación es muy pertinente para el caso de Salamalag Chico, su consideración no deja de ser importante en el análisis de las estructuras socio-políticas de cualquier comunidad indígena serrana y queda también sugerida en el estudio que consagra-

mos a la comuna de La Provincia. Se trata de la influencia que puede tener en la configuración de la escena política de una comunidad, en la organización o reagrupamiento de sus fuerzas sociales y en sus prácticas políticas habituales el sistema de relaciones que dicha comunidad puede mantener con su contexto local y aún más zonal y regional; cuál sea la naturaleza de sus relaciones con las comunidades vecinas, con el centro parroquial o con las mismas autoridades y poderes de la provincia, todo ello va a repercutir en sus estrategias políticas internas. Lo que denominamos más arriba la "política exterior" de una comunidad no sólo expresa su realidad y dinámica interna, sino que también la influencia y puede determinar sus procesos y transformaciones. Por no referirnos más que a un ejemplo, el permanente conflicto que Salamalag Chico mantiene con su vecina Salamalag Grande, y que se agravó en 1983, no ha dejado de constituir un factor de fuerte cohesión interna, de una gran identificación comunal, y del sistema de alianzas intercomunales que Salamalag Chico negoció o reforzó en aquella ocasión.

En nuestro estudio sobre "El espacio político de la parroquia rural" (CAAP, 1983) nos referimos de manera particular a la influencia de los mercados en las estrategias y políticas intercomunales; el vecinazgo de una hacienda no es tampoco una presencia neutral en la configuración interna de una comuna (nos referimos a ello en el caso de Collanes); y a veces es la sola proximidad de una carretera la que provoca un impacto radical en las transformaciones de una comunidad (Cfr. nuestro estudio "Desarticulación y reestructuración del espacio comunal: el caso Yalo". En el espacio de la comunidad andina, 1985).

3. Comunidad "Guantualó"

Si en los casos anteriores limitamos el análisis de la estructura política al ámbito interno comunal, ha sido porque las características de determinadas comunas presentan una cierta coherencia y una relativa clausura de su escena política; lo cual no excluye que a dichos análisis hubieran podido ser integrados otros factores externos que inciden en la organización del poder y cuya consideración habría permitido completar el estudio de lo político en tales comunidades.

No ocurre lo mismo en otras comunidades, incluso en la misma región, donde tanto la estructura productiva y familiar, como la política, se encuentran dominadas por estrategias más zonales y regionales, y cuya dinámica pivota más bien en un centro exterior que dentro del espacio comunal.

Tal puede ser el ejemplo de la zona de Zumbahua cuyo centro parroquial articula política y económicamente las comunas circundantes; o de la misma comuna de Guantualó cuyo núcleo habitado, centro predominantemente comercial, ejerce un gran flujo tanto en su propia periferia como en las comunidades vecinas.

Ahora bien, con todo, el estudio de estos ámbitos de influjo extracomunal y de la estructura política de estos centros no puede ser realizado únicamente a partir de sus factores internos y de su estructura económico-política, sino que es preciso tomar muy en consideración las mismas condiciones socio-económicas de toda la zona, y de las internas de aquellas comunidades sometidas al radio de acción y de influjo de dichos centros. Ya que en última instancia han sido tales condiciones internas de los espacios comunales articulados a los centros hegemónicos de la misma área rural, los que han hecho posible la acumulación y centralización de poder en éstos.

Un caso típico es el que ofrece la mencionada comuna de Guantualó (parroquia de Isinliví), cuya hegemonía en la zona sobre las otras comunidades vecinas sólo se comprende por la existencia de dos factores que han actuado en recíproca interacción: el desarrollo del centro comunal y de su mercado por una parte, y por otra las condiciones socio-productivas de la misma comuna y de las comunidades vecinas de Tunguiche, Salado, Guangomala, y en cierta manera también La Provincia.

Las transformaciones que han dado lugar a la actual estructura económica y política de Guantualó tienen su origen más inmediato a raíz de los cambios de la Reforma Agraria en la zona. La desaparición de la hacienda no significó más que la liquidación del huasipungo sin que ello supusiera una sustancial redistribución de las tierras o una real modificación de las formas de acceso a ellas. Las relaciones sociales de producción, en cambio, han entrado en un proceso

cada vez más amplio y acelerado de asalarización, y aunque todavía se conservan las formas "al partir" y ciertas modalidades de "arrendamiento", el peonaje se manifiesta como la tendencia dominante.

Hay sin embargo que distinguir dos procesos en la zona que corresponden a dos historias distintas: la de Guantualó que siempre fue comuna independiente, y la de aquellas comunas que hasta la Reforma Agraria estuvieron supeditadas a la estructura hacendaria. El proceso de diferenciación económico-social de Guantualó se dio muy lentamente pero data desde épocas muy anteriores en que grupos de mestizos se establecieron en el lugar, apropiándose de las mejores y de la mayor parte de las tierras, logrando una producción ganadera muy importante en la zona. Mientras la hacienda mantenía a las comunidades sujetas a ella en una cierta homogeneidad, y el reparto de tierras entre los antiguos huasipungueros a raíz de la Reforma Agraria produjo también grandes diferencias entre ellos, en las comunidades independientes como Guantualó la diferenciación se operó en una época precedente al moderno desarrollo del capital en el agro, y ello gracias a la capacidad de acumulación de aquellos sectores generalmente mestizos que lograron una más libre y dinámica articulación al mercado, lo que más tarde dio lugar a una progresiva concentración de capital comercial en el centro de la comuna.

El estatuto de "comuna independiente" como en otros casos de la región coincide con el asentamiento de mestizos con recursos, que fueron comprando las mejores tierras, mientras que en las "comunas de hacienda" aquellas familias de huasipungueros que habían gozado de ciertos privilegios o ventajas, como el de mayordomía, bajo el hacendado, logrando los mejores beneficios en el momento de la adjudicación, fue en cambio precaria para los huasipungueros más pobres, y las familias "arrimadas", a los que tocaron las peores y más pequeñas parcelas.

Los dos procesos o las historias de los dos tipos de comunas no se desarrollaron paralelamente y sin relación entre ellos; el modelo de acumulación mestizo y la circulación de mercancías articuló en una especie de correa de transmisión a las familias campesinas de origen hacendario con mejores posibilidades productivas; y por otro lado, los mestizos originarios de Guantualó, de forma todavía no

clara, se fueron convirtiendo en comuneros propietarios en las comunas vecinas.

Estos procesos dejaron como saldo una diferenciación de todo el campesinado de la zona en tres sectores tanto dentro de la comunidad de Guantualó como de sus aledaños: un pequeño grupo de propietarios (el 100/o de la población) que tiene las mejores tierras cuya extensión llega a sobrepasar las 40 has., y que además poseen ganado mayor en número superior a las 10 cabezas; un grupo intermedio (un 300/o) cuya extensión y calidad de suelos le permite sobrevivir, aunque haciendo cada vez más difícil su reproducción y el enfrentamiento del desafío del mercado; y el grupo más numeroso (un 600/o) que comprende aquellas familias cuyos minufundios no llegan a 1 ha., de tierras muy pobres, y cuya supervivencia les obliga a mantener relaciones de "partido" o "peonaje" con los propietarios del primer grupo, o con los comerciantes del centro comunal de Guantualó, o recurriendo a la migración urbana o de las regiones del vecino subtrópico.

Consecuencia, y al mismo tiempo factor determinante en la configuración socio-económica de la zona, fue el mercado de Guantualó que desde hace unos 30 años viene dinamizando política y económicamente el centro comunal. Antes de este período había un mercado en el centro parroquial de Isinliví, pero a medida que se consolidaba el proyecto de acumulación del grupo mestizo de Guantualó y de sus comunas periféricas, y se iba decantando un sector comercial mejor ubicado en relación con aquellos espacios productivos que se orientaban hacia el mercado, la importancia de la feria semanal de Isinliví fue trasladándose hacia Guantualó, hasta desaparecer completamente de allí hace ya más de 15 años. En la actualidad los comerciantes de Isinliví y sus principales propietarios de tierras se han articulado definitivamente al mercado de Guantualó, desempeñando un papel de intermediarios entre él y los centros mercantiles de la región.

El crecimiento del mercado de Guantualó y la desaparición del de Isinliví se entienden por una distribución geoeconómica de las redes mercantiles de la zona, y más particularmente por la ubicación y desarrollo del mercado de Sigchos. La apertura hace más de 15 años de una ruta carrozable entre Sigchos y Saquisilí-Latacunga que

sustituyó la que unía estos centros provinciales con el parroquial de Isinliví (vía Guingopana), fue determinante en el desplazamiento de los flujos comerciales por una parte hacia el nuevo polo de captación de productos agrícolas de Quantualó, y por otra parte hacia el mercado de Sigchos, cuya ubicación estratégica tratamos en otro estudio.

Puesto que los procesos socioeconómicos tienen como efecto inmediato una transformación del espacio, no es extraño observar cómo el centro comunal de Quantualó se ha ido aglomerando, adquiriendo esa fisonomía urbana elemental que caracteriza más bien los centros parroquiales. Quantualó es ante todo una plaza rodeada de casas y tiendas de "moderna" construcción, con su iglesia, escuela y subposta de salud (dependiente de Isinliví). Esta inicial urbanización del espacio rural-comunal no sólo simboliza esa confrontación ciudad-campo sino también y sobre todo la diferenciación socioeconómica en los sectores campesinos, y la progresiva articulación y dependencia del agro a ese enclave o fracción del sistema capitalista que representan siempre los espacios de circulación de mercancías.

Muy esquemáticamente, la estructura económica de esta comuna se encuentra dominada por el grupo mestizo que habita el recinto poblado de su centro y que se halla conformado por media docena de comerciantes, transportistas y por los "medianos propietarios" de tierras; su diferenciación en términos de producción agrícola y ganadera y acumulación de capital los ha convertido en un sector a parte; casi todos los comerciantes y transportistas han abandonado la producción de sus tierras a manos de "partidarios" y de "peones" indígenas o de algunos familiares que se las arriendan. Asociados a este grupo por el control del mercado y por relaciones de parentesco o compadrazgo, pueden contarse también aquellos comuneros mestizos más ricos de las comunas vecinas. En esta alianza económica intervienen también algunos de los comerciantes y propietarios de Isinliví, cuya influencia e intereses económicos se han ido desplazando definitivamente al centro comunal de Quantualó.

Es esta situación la que permite comprender la estructura política de la comuna, e incluso el espacio extracomunal en el que se

ejerce el poder de los grupos dominantes de Guantualó.

Los grupos familiares indígenas más numerosos carecen en Guantualó de la suficiente homogeneidad y cohesión que les confiera un cierto poder y representatividad: muy limitados en sus recursos productivos, sin posibilidad de actualizar y reforzar sus lazos de parentesco o relaciones de reciprocidad sólidas y estables, y más bien dependientes para su subsistencia de los grupos más diferenciados, estos sectores comuneros son incapaces de elaborar un proyecto propio y autónomo, en el que se expresen los intereses generales de la comuna. Ello hace que dichos grupos se encuentren completa e irremisiblemente ausentes de la escena política de la comuna; propiamente, no se podría hablar en Guantualó de grupos de parentesco ampliado o "núcleos de afinidad" en los términos productivos y socio-políticos, y no meramente familiares, que se presta a dicho concepto. Si bien existen relaciones de parentesco entre gran parte de las familias indígenas de Guantualó y de las comunas vecinas, éstas han ido contrayendo toda su actividad a la unidad doméstica por efecto de un enucleamiento de sus relaciones sociales de producción, sus condiciones de explotación y dependencia económica; y sus restringidas posibilidades de existencia impiden que dichas unidades domésticas intervengan en las prácticas sociales y políticas de la comuna y que sus relaciones familiares tengan una actuación organizativa política.

A diferencia de las comunas de La Provincia y Salamalag Chico, y aún de Chimbo Guangaje, el campesinado indígena de Guantualó carece de ese pasado histórico relativamente reciente, que configuró la pugna por la tierra durante la Reforma Agraria y que confirió a aquellas comunidades un proyecto común, una dinámica que se prolongó con otras características (las estrategias de desarrollo) y un cierto grado de solidaridad interna.

El Cabildo de Guantualó es en su conformación el más estable de los que conocemos en toda la zona. Sus miembros han sido reelegidos en los últimos años por un procedimiento de votación que resulta un mero trámite para confirmar a las mismas autoridades. El Presidente, L.C. viene desempeñando su cargo por más de 4 años, es el comerciante más importante de Guantualó y ha sido el primero en adquirir un camión para transportar mercancías, ya antes que la

carretera llegará al Centro Comunal. El ha sido a través de sus parientes y relaciones en Pujilí y Latacunga quien ha liderizado los trámites y conseguido de los Consejos Cantonales y Provinciales la construcción de dicha carretera que une la comuna de Isinliví-Sigchos-Saquisilí-Latacunga; su destreza como tramitador le ha valido captar recursos de FODERUMA e incluso de una institución privada. La habilidad de este joven mestizo ha consistido en identificar los intereses de la comunidad y de la zona con los del centro de Guantualó, acaparando así un prestigio y una adhesión que iba más allá de la que le prestaba el grupo dominante. Su carrera política culmina recientemente con su nombramiento de Secretario de Registro Civil del Centro Parroquial de Isinliví.

A la "clase dirigente" pertenecen también el Tesorero y el Vice-presidente del Cabildo, y sólo el Secretario y uno de los Vocales o Síndicos no forman parte de los comuneros "ricos" de Guantualó, aunque sin dejar de pertenecer al sector clientelar de éstos. El aparato político es en su totalidad mestizo y cuenta con el apoyo incondicional de las antiguas autoridades, "pequeños empresarios" de la zona, de los comerciantes y del Teniente político.

A esta identificación de los miembros del Cabildo hay que añadir una caracterización complementaria que traduce la fuerte cohesión interna de este grupo. Preguntado uno de los mestizo más influyentes del centro comunal, rico propietario y pequeño comerciante, presidente de los "padres de familia" de la Escuela y miembro de una de las tres familias más representativas de la zona, los Semanate, quiénes constituían su "grupo de afinidad", dio el nombre de seis familias, tres de las cuales son miembros del Cabildo. El nombre de Semanate se encuentra muy extendido en la zona de Isinliví-Sigchos entre los sectores mestizos más ricos y poderosos.

Además de ésto, entre todos los miembros del Cabildo existen relaciones rituales de parentesco que refuerzan la solidaridad interna del grupo: tres de sus representantes son compadres directos y otros dos tienen con ellos relaciones de compadrazgo mediato. Nuestro estudio sobre "La bebida en los Andes ecuatorianos: ritualidad y control social" (1982/1985), tuvo su inicial fuente de inspiración precisamente en el contexto de Guantualó, donde el ceremonial del servicio del "trago" y de "la manera de tomar" marca con

estricta rigidez los estratos y jerarquías sociales, y el complejo sistema de relaciones de poder, de autoridad, de prestigio, de parentesco y compadrazgo. En la micro sociedad de Guantualó el ritual de la bebida es un verdadero operador social.

Si en el Cabildo se encuentra representado el núcleo de poder de Guantualó, la fuerza de éste cuenta con soportes intracomunales de aquellas otras familias identificadas a él por los mismos intereses y objetivos económicos. Cuenta también el Cabildo con alianzas extracomunales de dos órdenes: una de ellas procede de los mestizos y campesinos ricos de las comunas vecinas, cuyas prácticas vinculaciones con el grupo dominante de esta comuna les garantiza a su vez un apoyo político en sus propias comunidades; en este sentido se puede decir que hay una estrecha articulación entre la estructura de poder de Guantualó y las organizaciones políticas periféricas de las comunas vecinas: los grupos mestizos dominantes que en ellas controlan el aparato del Cabildo constituyen un bloque de poder homogéneo en toda la zona.

El otro apoyo político del que goza el grupo dominante de Guantualó procede de instancias extracampesinas; la principal de ellas es la que representa el Teniente Político de la parroquia de Isinliví, el cual además de una pequeña propiedad en la comuna de Guantualó ha asociado su prestigio y perspectivas políticas a los programas de desarrollo del centro comunal; y el soporte que presta al Cabildo es una de las garantías de su estabilidad en el cargo. El cura párroco de Isinliví y los voluntarios italianos que trabajan con él si bien son conscientes de las grandes diferencias entre el sector dominante y los grupos campesinos indígenas mayoritarios, y de las escasas condiciones de supervivencia de éstos, todas sus iniciativas y proyectos de mejoras quedan inevitablemente atrapados en la gestión de los Cabildos controlados por los sectores económicamente más dinámicos y políticamente más fuerte; al ser éstos los mejores interlocutores, hasta por su misma condición de mestizos, sus intereses constituyen siempre una pantalla entre cualquier propuesta de mejora venida de fuera y el grupo indígena que les está sujeto, y al que aquellas podrían ir destinadas.

En estas mismas redes y en el poder de captación del grupo

mestizo han quedado atrapadas las acciones de una institución privada de desarrollo que a pesar de haber intentado programas y propuestas hacia los sectores campesinos indígenas de Guantualó y de sus comunidades periféricas (Tunguiche y Salado) no logró articular ninguna iniciativa por parte de ellas, debido en gran medida a la situación inorgánica de dicho sector resultado de sus estrechas dependencias respecto del grupo mestizo del pueblo de Guantualó.

En resumen, el monopolio del poder en Guantualó por el grupo dominante supone una estrecha alianza económica y política entre el sector de los "medianos propietarios" o "pequeños empresarios" y el de los comerciantes transportistas del centro poblado; dicha alianza está además secundada por las instancias políticas, administrativas y religiosas del centro parroquial: los campesinos más ricos y los comerciantes de Isinliví ante la imposibilidad de generar un proyecto propio para el centro parroquial han optado por secundar la hegemonía de Guantualó, desempeñando el papel de intermediarios entre el centro de esta comuna y los mercados principales de la provincia cuyo eje sería Sigchos-Saquisilí-Latacunga.

Ya, ésta identificación general del grupo dominante nos da una idea de cómo se ejerce el poder de Guantualó. A un nivel que podríamos llamar infraestructural la dependencia de la gran masa del campesinado indígena se reproduce y se agrava por sus condiciones productivas, y de otro lado, por la diferenciación cada vez más grande del grupo mestizo que se ha ido convirtiendo en una "clase social" bien definida, una pequeña burguesía agraria, que mantiene un sistema de relaciones ideológicas y laborales, que conservan muchos rasgos de la reciprocidad y redistribución andinas con formas de carácter gamonal. A la marginalización económica del sector indígena se añade su marginalización social; los campesinos ausentes del espacio del mercado lo son también de las relaciones y vida sociales que tienen lugar en el centro comunal; hasta tal punto que los comuneros indígenas han dejado de frecuentar las tiendas principales, tenidas por los mestizos, para acudir a "tomar" a la de un indígena que se sitúa en los límites de la pequeña plaza de la comuna.

La gestión del poder político, que tiene lugar en el ámbito del Cabildo, se lleva a cabo con absoluta ausencia del sector mayoritario indígena, y sin que en ningún momento se tengan en cuenta los in-

tereses realmente comunitarios de la masa, ya que éstos han quedado definitivamente identificados con los del centro de la comuna, y con los de las seis principales familias que la controlan. Curiosamente es una comunidad en la que la institución de la Asamblea, donde participan todos los comuneros, ha sido relegada al olvido; en más de 4 años no se ha celebrado ninguna.

Por encima del relegamiento de los sectores indígenas hay algo más. A las condiciones de marginalidad y explotación implantadas por las relaciones precaristas se añade una dependencia y alienación ideológicas de los sectores más depauperados que hace difícil una toma de conciencia indígena-campesina de la propia situación, y más difícil todavía la gestión de formas organizativas. Prueba de esta "ideología de los vencidos" es la desconfianza y rechazo de todo cambio entre la gran masa de campesinos pobres de la zona, lo que se vuelve más patético en la vecina hacienda de Pilapuchín, donde los campesinos son reacios a toda alusión a problemas de tierras —reforma agraria— frente a un gamonal del más clásico corte explotador. Curiosamente esta ideología de la sumisión, más que nutrirse de modalidades y formas de relación tradicionales, en Guantualó se ha generado a través de la misma diferenciación y explotación, y de una especie de segregación que los grupos mestizos mantienen con sus "arrimados", "peones", y "aparceros".

Si los comuneros indígenas se encuentran productiva y políticamente sujetos a las familias más ricas, la autoridad del Cabildo ejerce sobre ellos un control general; la imposición de cuotas o la convocatoria a mingas, que en definitiva no benefician más que a la minoría mestiza y al centro comunal, son mecanismos de exacciones suplementarias, de los que los comuneros difícilmente pueden escapar, ya que si los mecanismos de control o de sanciones son muy limitados, la autoridad del Teniente político influye en las convocatorias del Cabildo. Esto hace que el funcionamiento del Cabildo en Guantualó haya adoptado las modalidades más típicas del régimen parlamentario perdiendo esa compleja y rica dinámica de las formas de comunicación andinas: las intervenciones, la moderación del debate y el tipo de discurso empleado nada tienen que ver en su misma ritualización de la palabra y del poder con las sesiones de los Cabildos de comunidades indígenas y de la misma región. Todo revela

que el ejercicio del poder en Guantualó descansa sobre una estructura político-social diferente.

El éxito político que ha significado el logro de la carretera y la obtención de otros servicios para el centro comunal abre al grupo dominante de Guantualó nuevas perspectivas para consolidar su poder y el desarrollo de sus intereses económicos. Una de ellas, la más acariciada, es la de convertir Guantualó en Parroquia, lo que podría provocar un conflicto con Isinliví, y cuya solución todavía problemática y más difícil sería la de anexionarse al Cantón de Saquisilí como transacción política. De hecho este proyecto ha sido ya manejado como una amenaza de chantaje para negociar con el cantón Pujilí la obtención del tractor que terminaría de construir la carretera. El otro proyecto es la prolongación de la carretera hasta Guangaje (parroquia) comunicando las comunas intermedias de Tunguiche y Salado y toda la zona con el principal eje transversal de la región: la carretera Latacunga - Quevedo. Este Plan, que parecen secundar los Cabildos de dichas comunidades y los campesinos más ricos de ellas, tendría efectos importantes en las redes mercantiles de toda la región, ya que modificaría el eje comercial de Isinliví-Sigchos-Saquisilí, articulando Guantualó al de Guangaje-Latacunga.

Cualquiera que sea el resultado de estos nuevos proyectos político-económicos de los grupos dominantes en la zona de Guantualó, la situación de las mayorías campesinas indígenas de la zona lejos de obtener beneficios de estos planes se encontrarán en peores condiciones tanto en sus relaciones productivas como en su confrontación con la lógica del mercado, y con las estrategias políticas del grupo mestizo.

Esta breve semblanza de la complejidad política de una comunidad como Guantualó podría inducir a una equivocada impresión del fenómeno del poder en ella, si entendiéramos las relaciones de dominación y explotación en términos convencionales, como se darían en sociedades estructuradas en clases, y no rescatáramos los componentes más tradicionales que reviste lo político en los grupos andinos. Si de un lado, las relaciones precarias y de supervivencia del sector indígena encuentran en el mestizo sus condiciones de reproducción, de otro lado, el ejercicio de la dominación de éste lejos de ser despótico (como sí nos atreveríamos a sostener que es el caso

en la zona de Angamarca, y ciertamente en la vecina hacienda de Pilapuchín), se desenvuelve dentro de un consenso de adhesiones muy generalizadas. Un ejemplo, reflejo de esta situación, es la muestra de habilidades e incluso de disponibilidades en servicio de la comunidad desplegada durante su mandato por el antiguo presidente de Guantualó, y que en su nuevo cargo administrativo sigue prestando tanto al sector indígena como al grupo mestizo. Asegurarse la alianza de las familias principales que componen este grupo y mantener adicto al sector indígena por una política de servicios y de reciprocidades caracterizaría, más que la táctica, la naturaleza misma del poder/autoridad dentro de la tradición andina.

* * *

Por la experiencia de nuestro trabajo en comunidades tan distintas como las presentadas en el análisis de estos tres "casos" nos ha parecido poder identificar tres factores, que de manera diferente según las circunstancias o características de la comunidad campesina intervienen en la definición de su estructura política: la estructura productiva, la organización del parentesco y la articulación del capital.

Estos factores se encuentran en estrecha relación entre sí, y constituyen la estructura global de una comunidad o lo que podríamos llamar por analogía su "formación social". En cualquier caso, como aproximación inmediata, siempre se podrá establecer si se trata de una comunidad en la que todavía prevalece lo político sobre lo económico, donde el espacio del intercambio de mercancías no ha invadido la totalidad social, aboliendo las otras formas de intercambio tradicional de productos y servicios, más o menos reactualizados por las relaciones de parentesco o compadrazgo; o bien si en ella frente al espacio público y a las instancias formales se alza todavía vigente y eficaz con sus valores y ceremoniales sociales el espacio familiar, el tradicional sistema de reciprocidades y redistribuciones, los mecanismos rituales del control social.

A partir de esta alternativa tipológica más general, trazada sobre la demarcación de dos concepciones de lo económico y lo político, se pueden ir identificando la naturaleza de los grupos de poder,

en torno a qué estrategias productivas, económicas y políticas se organizan los diferentes sectores o "fuerzas sociales" de la comuna, se pactan las alianzas y se dan las representaciones del poder y del prestigio. En relación dialéctica con estos factores se podrá establecer el grado de integración a la sociedad nacional y al Estado, la articulación de la economía comunera y de sus distintos sectores al Capital, su grado de aculturación y mestizaje.

El análisis de estos componentes estructurales de la comunidad campesina no puede dejar de ser completado por una comprensión histórica de ellos, y de las transformaciones a las que han estado sujetos en los últimos tiempos.

Con todo, y aún más allá de lo que llamamos una aproximación inmediata, la estructura política en la comunidad andina no se resuelve en estos factores, ni se agota en el sistema del parentesco o en el de las relaciones sociales de producción; lo que sigue definiendo las formas del poder, incluso en comunidades como la de Guantalo, es en gran medida toda la ideología y las prácticas de reciprocidad y redistribución, sobre las que todavía en la actualidad se funda y reproduce el ejercicio del poder, de la autoridad y del prestigio en ella. Siempre cabe la posibilidad de identificar la supervivencia de tales prácticas bajo las relaciones más asimétricas, bajo formas autoritarias del ejercicio de lo político, bajo dependencias laborales y asalariadas y aún bajo una gestión modernizante de la organización y del desarrollo comunales.

IV. DEL "CURACA" AL CABILDO O TRADICION EN LA MODERNIDAD.

Para entender la organización política dentro de la comunidad andina no siempre es suficiente analizar las estructuras socio-familiares y parentales, las económico productivas y rituales, de lo que se podría conceptualizar como el "sistema informal" del poder dentro de ella; ni tampoco llega a ser necesariamente exhaustivo el análisis cuando éste se limita a la organización formal del poder y de la autoridad constituida en la instancia del Cabildo y sancionada por la anual elección comunitaria de sus cargos. Ir más allá de estos dos enfoques, necesarios sin embargo en todo caso para tener una comprensión liminar y homogénea de la organización política comunal, supondría una indagación más detallada de la circulación del poder al interior de la comunidad, de los diferentes grupos y sectores que la constituyen, y sobre todo cómo en no pocas situaciones se establecen las relaciones políticas entre dichos grupos, y también de manera más compleja entre la escena y los actores no-formales de lo político con el órgano constitucional del poder y de la autoridad representado en el Cabildo.

La presencia o pervivencia de antiguos "curacas" en las comunidades andinas de la sierra ecuatoriana no es un fenómeno del pasado, y su influencia y actuación en la época presente, bajo la forma de "viejos dirigentes", y tras la modernización de la autoridad comunal en el modelo político administrativo del Cabildo, es un hecho no tan aislado o insólito, y que por sí mismo merecería un estudio particular; sobre todo si con él se intentara reconstruir los linajes tradicionales de la autoridad dentro de determinadas familias en una comunidad o grupo indígena.

Un caso ejemplar, tan significativo como original, de esta situación hemos podido identificar en una comunidad exterior al área particular de nuestra investigación, y cuyo análisis por muy esquemático que parezca puede resultar importante en la medida que nos ilustra sobre un proceso de transición entre una forma de poder/au-

toridad tradicional y la modernización de la organización política comunal con la constitución del Cabildo.

*

*

*

La comunidad de Gradas (parroquia San Simón, cantón Guaranda), ubicada en la provincia de Bolívar en la sierra central del país, forma parte de un amplio sector indígena, que hace unos 50 años se libera de la hacienda propiedad del Sr. Polibio Paz mediante la compra de las tierras que los huasipungueros llevarán a cabo bajo el liderazgo de su tradicional dirigente.

De acuerdo al censo comunal realizado en 1975 con motivo de la constitución legal de la comuna aparecen reseñados (firmando el acta de solicitud de la legalización) 54 jefes de familia, aunque el número computado de unidades domésticas integrantes de toda la comunidad (según otro censo de 1978) es de 130. Estos datos son importantes para aproximarnos a lo que podríamos considerar una composición de los linajes familiares de Gradas que se distribuirían de la siguiente manera (*):

Grupos de apellidos	No. de Familias
Chela	13
Agualongo	7
Ninabanda	4
Tenelema	4
Toalombo	3
Arévalo	3
Amangandi	2
Mullo	2
Titulsi (?)	2
Morocho	2
Quetlo (?)	2
Caluña	2
Allauco (?)	1
Chocho	1
Muebalo	1
Guataloxi	1
Guanotaxi	1
Llumlgvano (?)	1
Cube	1
Miasobanda	1
TOTAL	54

(*) Fuente: Archivo del Dpto. de Desarrollo Campesino del Ministerio de Agricultura y Ganadería, Quito

La elevada proporción del número de familias pertenecientes al grupo parental de los CHELA, según versiones de propios comuneros de Gradas, respondería al hecho de ser el más antiguo en la zona, y haría referencia a un grupo étnico o ayllu particular del mismo nombre. Otro grupo de familias compuesto por los otros cinco linajes más numerosos, los AGUALONGO, NINABANDA, TENELEMA, TOALOMBO y AREVALO, formaría parte del núcleo también más originario de la actual comunidad.

No es extraño que el antiguo (y ahora casi legendario desde su muerte hace 3 años) dirigente de la comunidad, D. Felipe Chela Mullo, perteneciera al grupo familiar más amplio y más antiguo de Gradas. Es a su prestigio y autoridad que se atribuye no sólo el proceso de liberación de la hacienda sino también la moderna constitución de la comunidad, su cohesión interna, el mantenimiento de sus tradiciones culturales (conservación de la lengua quechua y del vestido indígena), y sobre todo el prestigio y capacidad para negociar con el Estado y el gobierno provincial la adquisición de recientes servicios para la comunidad (escuela, colegio, luz, agua, etc.).

Lo que sí no deja de resultar extraño es que muchos comuneros de Gradas, hasta la muerte de D. Felipe Chela y aún años después, siguieran reconociendo su autoridad y la de su "sucesor" mientras que el nombre de las autoridades del Cabildo constituido desde hace más de 10 años les era casi o totalmente desconocido. Lo que nos hace pensar que en la comuna funcionaban simultánea y paralelamente una instancia formal del poder-autoridad representada en el Cabildo, y cuyos responsables actuaban en los trámites oficiales de la comunidad (como consta en la Documentación de la Tenencia política de la parroquia de San Simón y en el Archivo de Desarrollo Campesino del Ministerio de Agricultura y Ganadería), y una instancia no-formal de lo político representada por el dirigente tradicional, D. Felipe Chela Mullo.

De acuerdo a la Ley de Comunas y su Constitución Jurídica se elige en Gradas el primer Cabildo de manera oficial en 1974-75, ya que el pre-Cabildo que se instaura también por elección en Asamblea de comuneros en 1973-74 no tiene todavía validez legal. A partir de esta fecha y en ninguno de los Cabildos desde entonces

hasta 1983, cuando muere D. Felipe Chela, aparece éste como Presidente u ocupando otro cargo de autoridad; sin embargo es él quien sigue conduciendo los destinos de la comuna e influyendo en todas las decisiones tanto a nivel de las relaciones y conflictos dentro de la comuna interfamiliares y grupales como en los asuntos de mayor importancia y de proyección exterior de los intereses comunales.

Según esto, en Gradas se daría una suerte de "poder dual": el que se ejercía desde la autoridad del antiguo curaca o dirigente tradicional, y el que se gestionaba desde la autoridad oficial del Cabildo. Pero esta dualidad política tendría otro sentido sui generis, ya que la autoridad de D. Felipe Chela influenciaba las actuaciones del Cabildo, cuyos representantes se convertían casi en los "funcionarios" del tradicional dirigente de la comuna. Se podría, con todo, establecer una cierta segmentación de lo político o de ciertas competencias, en la medida que el antiguo dirigente ejercía su poder/autoridad preferentemente al interno de la comunidad, mientras que el Cabildo desempeñaría más bien las funciones de la "política exterior" comunal. Esta distinción de los dos ámbitos de la política comunal puede encontrarse incluso en otras comunidades, donde no existe ya la figura del antiguo dirigente, pero en las que la organización del poder no-formal sigue regulando la escena más tradicional de la política interna mientras que el Cabildo opera en el ámbito de las relaciones exteriores comunales y de manera muy particular en sus relaciones con el Estado.

El reconocimiento en Gradas del antiguo dirigente y de su influencia sobre el mismo Cabildo no significa un desconocimiento político de la autoridad de éste. La prueba de ello es la participación de los comuneros a la Asamblea anual de toda la comuna, que se reúne para la elección de los cargos y representantes del Cabildo; participación que oscila entre los 130 y 50 comuneros, y que se puede ser considerada muy numerosa en comparación con la de otras comunidades indígenas para este evento.

Sin embargo, la forma de ejercer el poder tradicional en la comuna por el antiguo dirigente, todavía muy inmediata a la experiencia de los comuneros de Gradas, ha generado algún conflicto con la modernización del Cabildo, sobre todo después de la muerte de D. Felipe, a cuyas autoridades se les ha criticado de "no saber man-

dar", contestándose no tanto el exceso de autoritarismo cuanto el sentido y forma de su ejercicio. Mientras que de D. Felipe se sabía que "mandaba siempre lo que era bueno para la comunidad", aunque fuera duro, con los miembros del cabildo no siempre se estaba de acuerdo, aunque se acataran sus decisiones.

Ahora bien, es interesante observar cómo se suceden las distintas composiciones de los Cabildos de Gradas en las elecciones anuales desde 1973-74 hasta la fecha actual, porque ellas nos pueden dar una idea de: primero, cómo puede funcionar el poder formal de la comunidad, del Cabildo, cuando el poder/autoridad tradicional o no-formal mantiene su vigencia en ella; y segundo, cuál sería el proceso típico de sucesión no sólo dentro del esquema de la antigua forma del poder/autoridad en la comuna sino también de un esquema tradicional a un esquema modernizado y oficialmente institucionalizado como es la figura del Cabildo. Para ello vamos a analizar de modo muy somero sin entrar en mayores detalles la conformación de los sucesivos Cabildos de Gradas desde su constitución como comuna jurídica (*).

CABILDO de 1973 - 74

Presidente	M. Amangandi Ninabanda
Vice-Presid.	Felipe Chela Morocho
Secretario	Manuel Amangandi Caiza
Tesorero	A. Chela Chocho
Síndico	A. Aqualongo Pujos.

La presencia como Presidente de M.A.N. responde a una decisión política de D. Felipe de incorporar a la nueva dirección del Cabildo a un representante del sector de Pachagrón. De hecho tal ensayo no tendrá éxito, y la dirigencia comunal volverá de nuevo a Gradas, que ejerció siempre su hegemonía sobre los otros seis sectores que componen la comuna (Gradas Chico, Vaquería, Conventillo, Pachagrón y Vizote). Aunque el nombramiento de este Presidente, habitante de otro sector de la comuna, pudo también responder en un primer momento a una táctica de D. Felipe, consistente en desplazar del centro político de la comuna a la nueva autoridad del Ca-

(*) Fuente: Archivo del Dpto. de Desarrollo Campesino del Ministerio de Agricultura y Ganadería, Quito

bildo recién instalado, para poder continuar ejerciendo él de manera más autónoma su influencia y prestigio desde Gradas Centro. En los años siguientes esta maniobra quedó sustituida por lo que se manifestó como un normal proceso de sucesión, que siguió respetando la autoridad de D. Felipe Chela. De hecho ya en este primer Cabildo, previo a la legalización de la comuna que tendría lugar al año siguiente, el Vice-presidente es uno de los hijos de D. Felipe; el Tesorero es un sobrino y el Síndico un yerno; el puesto de Secretario lo ocupa un comunero del sector de Gradas Chico.

La secuencia de las configuraciones de los diferentes Cabildos va a mantener durante los años siguientes el mismo esquema, en el que los hijos, sobrinos o yernos de D. Felipe ocupan casi como un "bloque familiar" los principales cargos de la autoridad de la instancia política formal en la comunidad.

CABILDOS DE GRADAS *

	1974-75	1975-76
Presidente	A. Chela Morocho	A. Chela Morocho
Vice-presidente	J. A. Agualongo Pujos	Valeriano Mullo
Secretario	A. Chela Chocho	A. Chela Chocho
Tesorero	M. Amangandí Toalombo	M. F. Cubi
Síndico	A. Chela Ninabanda	M. Ninabanda Mullo
	1976 -- 77	1977 -- 78
Presidente	Valeriano Mullo	Valeriano Mullo
Vice-Presidente	Manuel Ninabanda	M. F. Cubi
Secretario	A. Chela Morocho	A. Chela Morocho
Tesorero	Sergio Chela Morocho	J. Ninabanda
Síndico	C. S. Chela	Felipe Chela Morocho
	1970 -- 80	1980 -- 81
Presidente	A. Chela Morocho	J. A. Agualongo Pujos
Vice-Presidente	Gregorio Ninabanda	Agustín Chela Chocho
Secretario	Sergio Chela Morocho	Manuel Ninabanda
Tesorero	J. A. Ninabanda	Sergio Chela Morocho
Síndico	Agustín Ninabanda	Valeriano Mullo

	1981 — 82	1982 — 83
Presidente	J. A. Agualongo Pujos	J. A. Agualongo Pujos
Vice-Presidente	C. G. Amangandi	A. Chela Chocho
Secretario	Agustín Chela Chocho	Jorge Toalombo
Tesorero	J. M. Chela Ninabanda	Sergio Chela Morocho
Síndico	Sergio Chela Morocho	Valeriano Mullo
	1983 — 84	1984 — 85
Presidente	Valeriano Mullo	J. A. Agualongo Pujos
Vice-Presidente	J. A. Agualongo Pujos	A. Chela Chocho
Secretario	Aurelio Ninabanda	Aurelio Ninabanda
Tesorero	Agustín Tenelema	Alberto Ninabanda
Síndico	Agustín Ninabanda	Valeriano Mullo
	1985 — 86	
Presidente	Agustín Chela Chocho	
Vice-Presidente	Valeriano Mullo	
Secretario	Molsés Callán	
Tesorero	Alberto Ninabanda	
Síndico	Sergio Chela Morocho	

(*) Fuente: Archivo del Dpto. de Desarrollo Campesino del Ministerio de Agricultura y Ganadería. Quito

De recurrir al mismo análisis de frecuencias aplicado en el capítulo anterior para establecer la estabilidad de un mismo grupo en el poder, tendríamos que en el caso de Gradas, durante 11 años, los 55 cargos son ocupados sólo por 19 personas: uno de los representantes pasa por el Cabildo 9 veces, y otro seis veces; tres de ellos, cinco veces, y otros cuatro, dos veces. Pero más importante para el problema que nos ocupa es identificar quienes constituyen este bloque de autoridades que gobiernan el Cabildo de Gradas.

Agustín Chela Morocho, Sergio Chela Morocho y Felipe Chela Morocho son hijos de D. Felipe. Agustín Chela Chocho es sobrino de D. Felipe; y Agustín Agualongo Pujos es su yerno. Así mismo los Ninabanda-Mullo y los Chela-Ninabanda, que ocupan también en frecuentes ocasiones los cargos del Cabildo son todos ellos sobrinos de D. Felipe Chela Mullo.

Según esto asistimos a un comportamiento dominante en la conformación del Cabildo de Gradas desde su constitución: el control de los diferentes cargos, principalmente de su dirigencia, por los hijos, sobrinos o el yerno del antiguo dirigente de la comunidad. Esta ocupación de la instancia formal del gobierno de la comuna establecería la modalidad que adopta la sucesión del antiguo dirigente tradicional, y al mismo tiempo cómo en presencia todavía de él, la instancia formal u oficial de la política comunal se encontraría todavía de alguna manera supeditada a la estructura no- formal de lo político representada en este caso por el tradicional dirigente de la comunidad o su antiguo curaca.

De otro lado podemos observar cómo la sucesión de la antigua figura del poder comunal, y que en el actual caso de Gradas constituye una transición de una estructura tradicional del poder a su forma modernizada u oficializada, tiene lugar dentro de la familia del antiguo dirigente, pudiendo expresarse tanto en cualquiera de sus hijos, como en sus sobrinos o yernos. Aunque aparentemente podríamos pensar en la vigencia de un sistema dinástico, en realidad el fenómeno de sucesión tiene más bien otras connotaciones: la identificación de la familia del dirigente con lo que puede ser considerado el núcleo originario de la comuna y consecuentemente con un territorio adscrito a un grupo parental de alguna manera "fundador". En este sentido nos merece la pena rescatar la opinión generalizada en Gradas de que la dirigencia comunal sea —deba ser!— de Gradas Centro, y no de los anejos o sectores vecinos. Sin embargo, y esto puede ser observado en la composición de los diferentes Cabildos, en el grupo de autoridades que los componen siempre hay una representación por lo menos (pero generalmente no más de una) de alguno de los otros sectores comunales.

*

*

*

Los primeros resultados del estudio sobre la organización política de la comunidad andina nos habían orientado hacia una superposición de las estructuras formales del poder/autoridad por encima de aquellas no-formales, que se constituían en base a los grupos familiares y sectores del parentesco, y sobre las relaciones que tenían lugar dentro de los sistemas productivos y rituales mediatizados por el intercambio de bienes y servicios materiales y simbólicos. En es-

ta misma línea pudimos establecer ciertos parámetros de regulación y aun de control de las "estructuras oficiales" o formales de lo político por aquellas más informales o difusas.

El caso de Gradas, que de manera menos evidente podría ser rastreado en los comportamientos políticos de otras comunidades de nuestra zona de estudio, nos abriría una nueva pista de investigación; complementaria a las desarrolladas más arriba, sobre lo que podríamos caracterizar como procesos de "sucesión" del poder tradicional dentro de los procesos de modernización de los antiguos liderazgos y su transformación en los más actuales modelos e instancias del gobierno, el Cabildo, impuestos por el Estado en la comunidad andina; pero que ésta sigue refuncionalizando de acuerdo a sus más culturales representaciones del poder y de la autoridad dentro de ella.

De otro lado, hablar de estructuras políticas no-formales dentro de la comunidad andina (como nosotros mismos hacemos), sin dejar de ser un procedimiento operativo de análisis, podría trabar una comprensión más precisa de lo que son sus estrategias políticas y las distintas modalidades que puede adquirir la circulación del poder dentro de ella. Así mismo, el sistema de relaciones que se establece entre las que convenimos en denominar estructuras no-formales del poder y su instancia formal de gobierno posee particularidades complejas en cada comuna.

En cualquier caso nos parece importante concluir señalando algo que constituye lo más original y también lo más específico de la politicidad y de lo político en la comunidad andina: la naturaleza difusa del poder al interior de ella y el control que el grupo como tal ejerce sobre los actores y procesos políticos. El ejercicio de la autoridad o la representación del poder, las actuaciones del Cabildo o incluso la hegemonía de algunos grupos no llegan a poseer dentro de la comunidad un carácter de dominación tal que de una u otra manera escape completamente a los procedimientos, a veces muy ritualizados o muy sutiles, por los cuales la comuna sigue siendo la depositaria de su propio proyecto. Se podría decir que dentro de la comunidad no hay órgano o instancia de poder "separado" y diferente del que el grupo como tal detenta incluso respecto de quienes son sus autoridades; y aún quienes dentro de la comunidad poseen

un cierto prestigio y poder real no logran competir con el poder ejercido por el grupo.

V. LA POLITICIDAD DE LAS ESTRUCTURAS COMUNALES

La elaboración de estos modelos que permiten una tipología de la realidad política de la actual comunidad andina en el Ecuador, tomando como criterio principal la figura del Cabildo, su composición y formas de ejercicio del poder y de la autoridad, no sirve más que para introducimos en el complejo espacio de la politicidad en la comunidad andina. Rebasar este umbral del análisis del poder formal, implica no sólo un adentramiento en los espacios más particulares de la estructura social de los grupos andinos, sino también una indagación de aquellas formas más tradicionales que adopta el ejercicio del poder y de la autoridad en ellos, y que si en unas ocasiones actúan al margen o en superposición de configuraciones políticas más modernas, con sus propios actores, sus propias instancias y prácticas, en otros casos ambas modalidades de lo político se encuentran imbricadas entre sí.

Si en un intento de clasificar la naturaleza de lo político en la comunidad andina nos fuera lícito hablar de las particulares estructuras del poder en ella, podríamos esquematizar éstas en tres niveles: la estructura parental del poder, la estructura productiva del poder, y la estructura ritual del poder (13). Esta simplificación, con

(13) Se trata de un análisis de formas vecinas, analógicas, cada una de las cuales preserva una regularidad estructural, aunque las unas en relación a las otras presente discontinuidades, que se revelan significativas cuando se las compara con otras homólogas. En este sentido consideramos que la homología entre parentesco, producción y ritualidad y su relación con lo político sólo es posible en base a una "reducción estructural" y no en una correspondencia de términos ni a una causalidad demasiado mecánica entre ellos; de lo que se trata de captar es la totalidad de la relación, por la que se autoregula el sistema de sus elementos y sus transformaciones. En cuanto al concepto de ritual los definimos por la eficacia de la función simbólica o por la inversión de poder conferida a cualquier forma o realidad social; ritual sería cualquier medio de transformación —y de socialización— de una realidad dada en un sistema simbólico.

todo, no sería tampoco correcta si no la entendiéramos como resultado de un proceso histórico de disolución de la comunidad andina y de una especificación cada vez más marcada de lo que en sus orígenes constituiría una mayor homogeneidad y una más estrecha inserción y correlación entre estos tres niveles de lo social y político en los grupos andinos. Ya que el parentesco, originariamente, bajo la modalidad del ayllu, suponía un control socio-político y ritual de un espacio productivo, y las posibilidades de ejercer un poder ritual estaban circunscritas por lo general a los límites de dicho parentesco, ya que cada grupo dispondría de sus *yachac*, los que oficiaban las prácticas mágico-religiosas que ligaban cada grupo tanto al culto de la tierra como al de los ancestros o huacas.

Qué vigencia tienen estas tres estructuras particulares de lo político en la comunidad andina y cómo operan en la actualidad, es lo que nos proponemos explicitar a continuación.

1. La estructura parental del poder

En los grupos andinos, y aún en la actual comunidad indígena de la sierra ecuatoriana de manera general —como un residuo del antiguo modelo del ayllu—, el núcleo familiar no se identifica tanto con la unidad doméstica cuanto con el grupo de parentesco ampliado, cuya extensión sin embargo varía considerablemente según las características étnicas, comunales y aún particulares de cada familia. Este último factor se encuentra a su vez muy condicionado por la extensión de los lazos de consanguinidad y de alianzas matrimoniales, así como por los requerimientos que de tales vínculos plantean las estrategias de supervivencia y el manejo de sus recursos productivos dentro de cada unidad familiar.

Pasamos de largo aquí sobre el ya añejo debate, aunque siga haciendo correr la tinta, de si la actual comunidad campesina indígena de la sierra es un producto artificial o de su especificidad son las formas organizativas o la determinación concreta de su ámbito geográfico. Hemos tratado la primera cuestión en “Reciprocidad, organización y faccionalismo en la comunidad andina”, considerando que los procesos históricos que han ido redefiniendo la moderna configuración de la comuna andina en modo alguno invalidan su es-

pecificidad étnica socio-organizativa; respecto de si son sus términos geográficos o su racionalidad organizativa lo constitutivo o consecutivo de la realidad comunal, consideramos que se trata de un falso planteamiento, si tenemos en cuenta que todo espacio es el resultado de una producción social.

La organización del parentesco en el mundo andino y la vigencia de sus estructuras más elementales en la actual comunidad indígena del Ecuador no pueden ser comprendidas sino en relación con el control de su espacio productivo, con sus relaciones sociales de producción, con sus patrones tecnológicos más tradicionales, y en definitiva con sus más amplias estrategias de supervivencia. Tal supervivencia de los grupos andinos en un ecosistema tan particular, que les ha servido de reducto durante más de cinco siglos de dominación, se explica en parte desde una economía política del parentesco, muy arraigada de otro lado en la ideología y cultura de dichos grupos.

No es por ello una idealización del parentesco lo que nos puede dar a entender su papel político en la comunidad andina; ni tampoco los meros contenidos interpelativos de su solidaridad y organización, sino el papel que representa, su eficacia, en la reproducción social del grupo; la reciprocidad y redistribución andinas, cuya matriz fundamental tiene un carácter parental o es performativa de analogías de parentesco, no pueden ser vaciadas de su politicidad y economicidad. La misma pervivencia de un discurso del parentesco inscrito en las prácticas habituales de la reciprocidad constituye dentro de la comunidad andina un factor de resistencia frente a la constitución de actores del poder, que puedan operar al margen de los controles y relaciones sociales impuestos por los vínculos y obligaciones del parentesco.

Este aspecto operativo del parentesco andino, articulado a un modo de producción tan particular como es el que conlleva el control de su ecosistema, o de los nuevos recursos y estrategias de supervivencia, le confieren un rasgo no suficientemente puesto de relieve y en cierto modo original: no es dentro de la familia ampliada el jefe de ella, el taita, el que detenta la autoridad sobre los hijos, los yernos y nueras, las respectivas familias de éstos y los eventuales

“arrimados” al grupo, quien a la vez posee el poder; evidentemente él canaliza los intereses del grupo familiar y toma las decisiones últimas concernientes tanto en lo productivo como en los asuntos internos del grupo (elección del padrino, opciones rituales como por ejemplo el “pase de cargos” en las fiestas, la resolución de conflictos en las unidades domésticas, etc.) o en el establecimiento de alianzas con otros grupos; pero es el grupo familiar en su conjunto, en sus recursos sociales, económicos y de prestigio o influencia, y sobre todo en el grado de su cohesión interna y en la capacidad de sus alianzas con otros grupos, quien constituye una fuerza política y ejerce una influencia dentro y aun fuera de la comunidad. Es posible, y aun lo más frecuente, que por detentar la autoridad del grupo, el taita sea quien a la vez ejerce el poder, pero en definitiva suele ser el que posee mejores condiciones, mayor capacidad de convocatoria y otro tipo de cualidades para gestionar los intereses del grupo quien a la larga se convertirá en su líder.

De hecho, esta modalidad de gobierno en el grupo de parentesco prolonga de alguna manera la antigua figura del curaca, la que también de forma corporativa ejerce todavía el Cabildo en algunos modelos de comunidad: el desempeñar la representación del grupo. En este mismo sentido, no se debe desligar aquellos procedimientos que constituyen a un actor del poder y de la autoridad en la comunidad en el ámbito del parentesco de los que caracterizan su ejercicio político: el curaca antiguamente como hoy el líder comunal o el mismo Cabildo actúan dentro de una lógica redistributiva, en términos estrictamente económicos de bienes y servicios o en términos rituales. Y por esa misma razón el parentesco, y la afinidad, la capacidad de convocatoria o de adhesión de una familia siguen funcionando como capitales económicos y políticos.

Es importante notar, sin embargo, que existe siempre una oscilación entre el papel político que juega el grupo parental en su conjunto y los miembros que dentro de él ejercen su representación y una u otra forma de poder y prestigio. Este fenómeno se encuentra ligado a una cierta indeterminación entre el espacio de la privacidad individual y la personalidad corporativa en las sociedades andinas; lo que se refleja en el hecho que sean los grupos de parentesco y más inmediatamente las unidades domésticas, y no tanto los individuos,

quienes son sujetos de relaciones y obligaciones sociales, de las prácticas de reciprocidad y redistribución. Esta observación encubre un interés particular en referencia a las formas de organización de las comunidades andinas, muy ligadas a la cuestión del poder dentro de ellas en el sentido que las unidades domésticas en sí mismas, al margen de los grupos de parentesco ampliado, no constituyen propiamente una fuerza social ni un espacio de lo político.

Esto mismo plantea la cuestión de las estrategias de constitución del parentesco y de su politicidad. Resulta evidente que el poder de un grupo familiar es proporcional a la amplitud de unidades domésticas que lo integran por consanguinidad, a las alianzas matrimoniales, a las relaciones de parentesco ritual (compadrazgo) y a la interdependencia y grado de cohesión interna de sus componentes. De estos factores se derivan otros dos criterios o estrategias de la política parental: a) ampliar las relaciones y extenderlas lo más posible, dentro y fuera de la propia comuna, incluso recurriendo a emparentamientos por compadrazgos; y b) seleccionando aquellos *partners* que mejor puedan contribuir al poder y prestigio del grupo, reforzando sobre todo su cohesión interna y diversificando los ámbitos de su influencia.

Dado que dentro de una comunidad o grupo étnico los recursos sociales del parentesco, las posibilidades de alianzas, pueden ser tan limitados como los productivos, y que puede haber una disputa por las alianzas preferenciales y por la captación de los compadres privilegiados, hay un imperativo por capitalizar cualitativamente las solidaridades y las adhesiones potenciales de cada grupo. Lo que en determinadas coyunturas intracomunales pondrá en juego las correlaciones de fuerzas y los recursos de los distintos grupos de parentesco. Ello mismo supone que una unidad familiar tanto como el grupo de parentesco tratará también de diversificar sus relaciones y alianzas. Por ejemplo, quien en su grupo posea ya una persona con poder ritual, un *yachac* o curandero, intentará relacionarse también con un líder político de carácter más moderno; tal ha sido el caso de la estrategia de una familia en una comuna de Otavalo (parroquia de Iluman). O bien la familia que ya controla un espacio socio productivo agrícola tenderá a buscar una alianza en el sector comunal de la producción pecuaria, que le permite una forma de acceso y de

influencia en el manejo de los páramos de la comunidad; lo que pudimos constatar en una comunidad del Cantón Pujilí, prov. del Cotopaxi, donde no sólo la producción ovina representa un capital de prestigio sino que tener intereses en los páramos comunales garantizaba un espacio importante de decisiones al nivel del Cabildo de la comunidad.

Lo que caracterizábamos como una "economía política del parentesco" en la comunidad andina, parece regularse por una ley de gravitación familiar, según la cual aquel grupo con mayores recursos parentales y productivos tiende a atraer y vincular a aquellas familias de procedencia de los yernos y nueras; el poder de atracción de dicho núcleo del parentesco suele ser proporcional al carácter limitado y de poco poder que ofrecen las familias aliadas, o porque carecen de otro polo de atracción más fuerte. Este principio de gravitación familiar, que al mismo tiempo enuclea y polariza los recursos del parentesco y de las afinidades dentro de una comunidad se encuentra agravado por la tendencia endogámica de la actual comuna andina (cfr. nuestro estudio "Estructuras espaciales del parentesco en la comunidad andina"), y es el que regula la distribución o reagrupamiento socio productivo de los recursos familiares. Bajo esta concepción es importante identificar dentro de una comunidad qué familias se constituyen en núcleos de atracción de otras unidades domésticas, en qué perímetros se ejerce esta atracción, e incluso cuáles son las unidades domésticas que gravitan bajo la influencia de distintos polos familiares.

El factor del parentesco, e incluso de la movilidad que presentan las diferentes conformaciones familiares, es determinante en la correlación de fuerzas dentro de la comunidad y de las mismas vicisitudes que modifican su representación en el Cabildo. Pero a la inversa, el mismo mapa del parentesco dentro de una comunidad se encuentra sujeto a continuos cambios, deslizamientos y nuevas configuraciones tanto por efecto de factores específicos a la misma organización familiar (debilitamiento de un grupo o fortalecimiento de otro), de sus crisis y conflictos, como debido a factores externos. Así por ejemplo, la adquisición de un tractor o de un camión en dos comunidades respectivamente modificó la escena de las relaciones de poder entre los grupos de parentesco, abriendo nuevos intereses

de alianzas y reforzando otros. En dos comunidades vecinas a éstas en la parroquia de Guangaje, cantón Pujilí, la paulatina incorporación de una moderna tecnología con el uso de químicos y el cambio de los patrones de cultivo llegaron a cambiar también las relaciones dentro de un grupo de parentesco y con sus familias afines.

En otros casos, es el mismo ejercicio del poder el que redefine o actualiza vínculos de parentesco y afinidad más amplios. La representación de un comunero en la presidencia del Cabildo puede deberse a una conflagración de alianzas familiares, pero también puede tener como resultado una reactualización de ellas.

Es obvio que los reagrupamientos familiares al interior de la comunidad andina representan la base de su dinámica política, y actúan o presionan tanto para establecer una hegemonía de prestigios y de influencias como para disputar una presencia dirigente en el Cabildo o su control. Esto mismo hace que la configuración de la instancia formal de lo político sea frecuentemente o bien compartida, o disputada o bien "negociada" con un reparto de cuotas de representación en cada elección anual. En cualquier caso es importante constatar cómo también el poder y la autoridad en la comuna andina entran dentro del sistema de reciprocidad y de redistribución entre los grupos familiares así como entre los miembros o unidades domésticas al interior de cada grupo.

Las redes políticas del parentesco pueden rebasar los reductos de la comunidad para tejerse en toda una zona, llegando los miembros de una familia a ocupar puestos de dirigencia en diferentes comunas de la misma parroquia rural. Tal es el caso en la actual parroquia de Guangaje (en 1985), donde el Secretario de la Tenencia Política, Tigasi, tiene dos sobrinos en la presidencia de los Cabildos de Chimbo Guangaje y comuna 25 de Diciembre respectivamente, y su hijo es a su vez presidente del Cabildo de la comuna de Huairapungo. Esta conformación parental del poder e influencias en la parroquia se entiende por la actual configuración política de la zona, donde un bloque hegemónico indígena comunero tiende a contrarrestar la dominación del antiguo mayordomo de la hacienda, ex-Teniente político, ex-Presidente de la Junta pro Mejoras y actual Secretario del Registro Civil, sobre todo el espacio parroquial.

Invirtiendo, para concluir, la perspectiva del análisis, y considerando que el parentesco en la comunidad andina releva de un carácter organizativo, nos podríamos preguntar por los constreñimientos estructurales que caracterizan cualquier situación política, y cuáles serían los limitantes en las relaciones de poder que tienen lugar al interior de dicha organización del parentesco. En tal sentido, si el parentesco constituye un espacio de lo político, sus mismas particularidades definen también el ejercicio de las relaciones de poder al mediatizarlas por los vínculos consanguíneos, de alianzas y de compadrazgo, de solidaridad y de reciprocidad. Que estas relaciones pueden encubrir estrategias políticas, de ninguna manera excluye que ellas mismas impriman su sello a las relaciones de poder y al ejercicio de estas modalidades no formalmente coercitivas ni autoritarias, y que más bien los objetivos políticos de los grupos y sus estrategias sean objeto de procedimientos sociales muy ritualizados.

Pero incluso lo que en este mismo contexto podríamos denominar "negociaciones" dentro de las relaciones políticas del parentesco, de ninguna manera deberían ser entendidas como prácticas específicas del poder sino más bien como procesos de intercambio, comportamientos difusos e implícitos en otras prácticas o en acuerdos de formas y contenidos muy variados. El caso anotado más arriba sobre Guangaje nos revelaría que la confrontación de un bloque parental hegemónico en el área, sin ser casual, tampoco responde a una intención u objetivos políticos manifiestos; más bien releva de una confrontación más estructural, que obedece tanto a la fuerte presencia indígena en la zona —consiguientemente a la dominación de su modelo organizativo, de sus actores y relaciones sociales más tradicionales—, a su influencia y control sobre ella, como a la necesidad de equilibrar el peso político de las autoridades mestizas, y que en el centro parroquial puede tener el sector externo de transportistas, comerciantes, y aún los mismos agentes de desarrollo. Tampoco es por ello una casualidad que Guangaje sea hoy (con Zumbahua) la única parroquia rural de la región que tiene un Teniente político indígena y comunero. (14)

(14) En nuestro estudio "La comunidad andina contra el Estado" (CAAP, Quito, 1983) a la luz de la concepción de P. Clastres sobre el poder político "primitivo" interpretamos todos los mecanismos de resistencia que en la comunidad andina operan frente a su integración por parte del Estado.

Según ésto, las estructuras y dinámicas del parentesco en la comunidad andina, y también en los espacios políticos locales de predominio indígena, pueden ser entendidos como la forma que adopta en tales ámbitos étnico-sociales la organización del poder; pero también pueden ser interpretadas como formaciones tradicionales de lo político que tienden a excluir y a conjugar otros modelos autoritarios, otros orígenes y otras maneras de ejercicio del poder en la comunidad andina.

Ha sido esta aproximación más directa a la estructura parental del poder y a los mecanismos de acceso o de representación en el Cabildo a través de las estrategias familiares, lo que nos ha obligado a rebasar la apreciación más estadística en la conformación de los Cabildos en las comunidades estudiadas. En algunos casos la frecuente rotación de "cargos" en el Cabildo, los sucesivos cambios de personas o jefes de familia que los ocupan, no siempre respondían a una modificación del control real de su gobierno, ya que no eran más que distintos miembros del mismo grupo de parentesco o miembros de otro grupo aliado, los que por una especie de rotación, por un acuerdo o por razones coyunturales eran elegidos para ocupar algún puesto en el Cabildo. En otros casos, en cambio, se trataba más bien de modificaciones estructurales en las mismas estrategias de la comunidad o en las siempre fluctuantes configuraciones de los mismos grupos de parentesco, los que se expresaban en las sucesivas conformaciones del Cabildo. El nuevo fenómeno (al que ya aludíamos en páginas anteriores) de un rejuvenecimiento de las autoridades que conforman el Cabildo sigue en muchas ocasiones regulado por la misma organización del parentesco: al gobierno de los "taitas" ha sucedido el de sus hijos en el desempeño de funciones que requieren nuevas competencias de liderazgo y nuevos comportamientos. En otras comunidades y situaciones comunales, en cambio, la emergencia de jóvenes dirigentes a la cabeza de los Cabildos responde menos a influencias del parentesco o a estrategias de los grupos familiares que a nuevas formas de liderazgo y a nuevos procedimientos del ejercicio del poder, a la gestión de nuevas estrategias comunales.

Han sido en parte estas constataciones las que nos indujeron a completar la orientación de nuestros análisis: en vez de partir del es-

tudio de los Cabildos y de su conformación (qué individuos, familias o grupos de parentesco, con qué características personales, económico-productivas y sociales están representados en ellos), nos pareció importante entender también no sólo de qué manera las transformaciones de los grupos de parentesco y sus dinámicas y estrategias se reflejaban en los diferentes perfiles de representación de los Cabildos, sino también cómo en no pocas ocasiones las prácticas políticas de dichos grupos, las correlaciones de fuerzas, las alianzas, y en definitiva la escena no formal de lo político en la comunidad se ubicaban al margen del funcionamiento del Cabildo sin poner en juego la representación de sus cargos. Los que en muchos casos desempeñaban un papel de prestigio más que de autoridad.

Por esta razón nos pareció necesario que una tipología del Cabildo pudiera hacer abstracción de este otro género de análisis de lo político en la comunidad andina, al mismo tiempo que se requería completar su lectura más estructural en términos de modelos con un enfoque de los procesos micro sociales que tienen lugar en ella. Sobre todo si tenemos en cuenta que actualmente la modernización de la comunidad indígena en el Ecuador, su diferenciación socio económica interna y su mayor articulación al mercado y a la sociedad nacional (con el consiguiente incremento de los procesos migracionales y de aculturación) comienza a impactar sustancialmente en la tradicional organización del parentesco, y en la eficacia política que éste ha venido ejerciendo en el espacio social andino.

2. La organización política del espacio productivo

En la comunidad el funcionamiento de la máquina económico-productiva no puede ser desligado de la realidad del parentesco y de su específica organización, ya que éste aparece como uno de los recursos o condiciones principales tanto en la conformación de las fuerzas productivas, de la mano de obra disponible, como en los sistemas de reciprocidad, redistribución e intercambio, que hacen posibles la reproducción de los grupos familiares. Entre un control político del espacio del parentesco y del productivo hay estrechas correlaciones; tales que hacen que por lo general un grupo ampliado de parentesco suela ejercer su poder a través de un amplio manejo productivo; lo que a su vez supone una extensa red de reciprocidades

y redistribuciones, intercambios e interdependencias. Sin embargo no es posible o por lo menos fácil que se logre construir un núcleo familiar extenso sin el soporte de un espacio social de producción equivalente; y de manera análoga, aunque no tan condicionada, debido sobre todo a los cambios tecnológicos más recientes, tampoco el control de un amplio espacio productivo es posible sin el concurso de un grupo de parentesco suficiente para desarrollar la gestión de aquel dentro de las tradicionales relaciones sociales de reciprocidad andinas, las que garantizarían un peso político dentro de la comunidad.

Lo que muy particularmente nos proponemos tratar en este capítulo es cómo el manejo de los recursos productivos y de las relaciones sociales de producción en la comunidad indígena conlleva un poder y constituye una plataforma para desarrollar determinadas estrategias políticas; más aún al control de estos recursos y de estas relaciones es inherente una forma propia de politicidad.

Los recursos económico-productivos posibles que una familia o grupo de parentesco puede controlar dentro de la comunidad andina tienen muy diferente valor e importancia tanto de acuerdo a las características de una determinada región o comuna como en lo que se refiere al sistema de relaciones sociales que instauran, y a la competencia política que estos pueden proporcionar. Es muy diferente la situación política que se crea, si se trata de una sola familia que controla un (o el más) amplio espectro de recursos, o es un grupo de parentesco el que articula de manera complementaria en las distintas unidades domésticas que lo componen la estructura económico-productiva sobre la cual se reproducen sus condiciones de poder. Los principales recursos que siempre de uno u otro modo están en juego son: la tierra (su extensión y calidad y diversificación ecológica), los animales (sobre los que se funda tanto un capital de supervivencia como una economía de prestigio, y lo que indirectamente supone como posibilidad de acceso y de gestión de los pastizales del páramo comunal), energéticos (combustibles-leña), agua-riego, medios de producción (yuntas, arado y eventualmente el manejo de una tecnología específica como la del tractor), medios de circulación de productos (transporte), y recursos monetarios adicionales.

Es evidente que el control de la tierra, la propiedad de parcelas extensas o ubicaciones en diferentes ecologías pueden proporcionar a una familia de escasos recursos de parientes otro género de alianzas y relaciones sociales dentro de la comunidad. En las comunas de La Provincia y Guantualó (prov. Cotopaxi, parroquia de Isinliví), por ejemplo, existen dos familias que carecen de relaciones de parentesco en sus comunidades respectivas, pero a quienes la posesión de extensas propiedades de tierra en la montaña colindante al subtrópico de la cordillera occidental ha permitido generar un amplio sistema de relaciones de peonaje, de "partido", de compadrazgos, muy ritualizados por procedimientos de reciprocidad o clientelismo, que les asegura un gran poder e influencia no sólo en el ámbito de la comuna sino también en toda la zona.

A pesar de ello, este género de relaciones aún ligadas por prácticas de reciprocidad y redistribución habituales pueden carecer del grado de solidaridad y de adhesión que sí suele ofrecer el parentesco (15). El caso observado en la comunidad de Cumbas en Cotacachi puede ejemplificar este fenómeno. Un comunero con más de 2 has. de tierra (algo insólito en las comunidades bajas y al sur de la zona), que además dispone de yunta (objeto de múltiples prestaciones y reciprocidades intracomunales), ha podido establecer amplias y estrechas relaciones con por lo menos un tercio de familias de la comunidad; sin embargo su núcleo de parentesco es muy reducido; pues bien, sus intentos para ser elegido presidente del Cabildo han quedado siempre frustrados, aún a pesar de que era reconocido su proyecto en beneficio comunal. Y lo más curioso de este caso fue que hayan sido los tenderos mestizos de la comuna, los principales expendedores de "trago", quienes en base a su influencia comercial y clientelismo hayan llevado a la presidencia del Cabildo a un comunero indígena sujeto a los intereses de este sector mestizo, pero que contaba con un sistema de solidaridad mucho más estrecha.

Un ejemplo contrario no es menos pertinente para esclarecer las variantes de una situación análoga: en una comunidad de los parroquia de Guangaje (cantón Pujilí, prov. Cotopaxi) uno de los gru-

(15) Cfr. en nuestro estudio "La organización en la Comunidad Andina: de la reciprocidad al Faccionalismo" la diferencia estructural entre AYNI y MINK'A.

pos de parentesco más definidos no sólo carece de influencia y de fuerza política por falta de tierras suficiente de las unidades domésticas que lo componen, sino que incluso como grupo tiende a disgregarse, y dichas unidades domésticas, las cuales o bien se repliegan sobre sí mismas en una desesperada autonomía por la supervivencia o bien por la misma lógica tratan de vincularse a otros grupos afines en los que encuentran mejores recursos.

Se entiende que la correlación de fuerzas que puede establecerse entre la posición de recursos materiales y la de recursos parentales depende y varía mucho de acuerdo a las condiciones estructurales más amplias en las cuales aquella se inscribe, y aún de las características más particulares de cada comunidad. Si bien el ideal andino tradicional ha priorizado el poder o importancia del parentesco sobre la riqueza, en las actuales circunstancias por las que atraviesa la comunidad indígena aquella semblanza legada por POLO DE ONDEGARDO (1571/1917, 117) resultaría ya muy contingente:

"Aquella muger era más estimada para casarse con ella que mas deudo tenía y no la que era más rica porque la que era mas emparentada traía consigo amigos y gente que era lo que mas se apreciaba por ser la casa mayor y en esto ponían su honra y autoridad y el poder aun agora queda memoria destas cosas y parentelas que se conocen todos quien de tal o de tal ayillo que es casta o linaje".

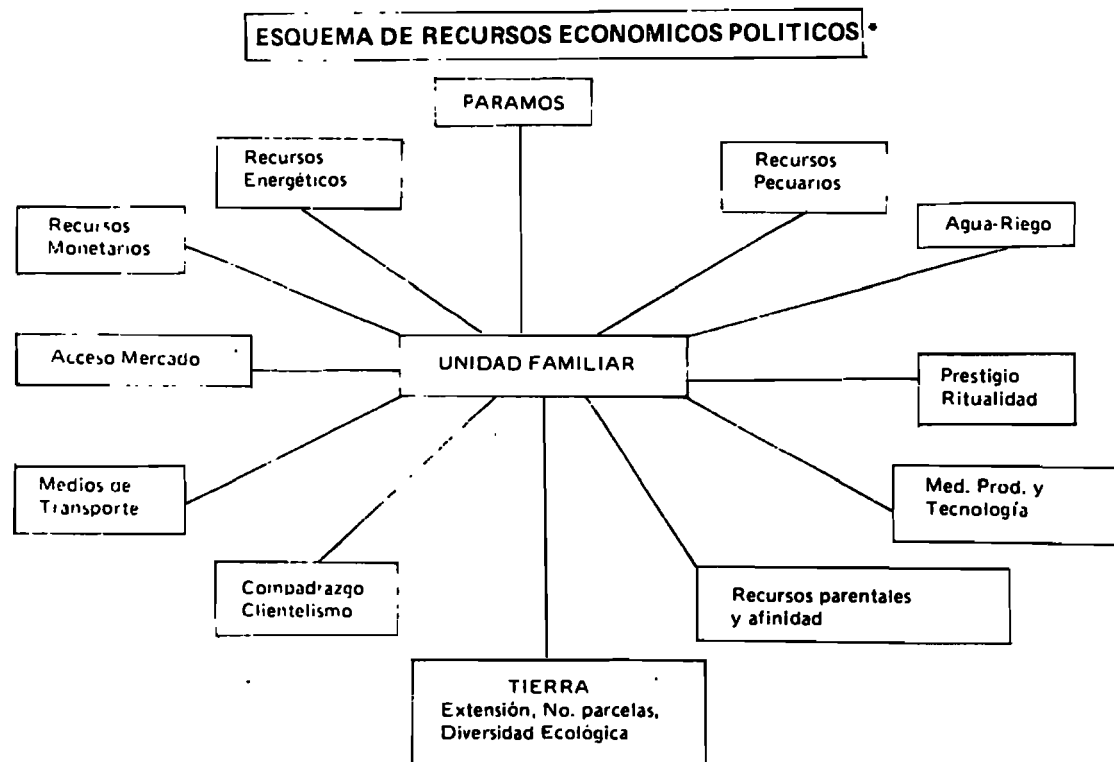
Uno de los enclaves productivos en torno a los cuales se consolida con más fuerza un grupo de poder y una estrategia política es sin duda el manejo o control de los páramos, cuando por la diferenciación de las economías comuneras no se da un acceso generalizado y homogéneo a ellos. El grupo ganadero o pastor por su misma especificidad productiva no siempre genera una amplia red de relaciones dentro de la comuna, y su poder económico suele tener cualidades particulares y ejercerse por mecanismos de influencia, que muchas veces se resuelven en permanentes conflictos. Y en ocasiones estos se agravan hasta llegar a divisiones de la comuna en dos comunidades independientes, (el caso de Guasumbiní Alto y Guasumbiní Bajo en la parroquia de Sigchos). No es la misma situación la referente al control del riego, que tienen arreglos más tradicionales dentro de la comunidad andina. En cambio el acceso a la tecnología moderna, y lo que ello puede suponer como diferenciación económica

o cultural, llega a generar efectos muy distintos según la estructura y relaciones sociales de cada comunidad; en determinadas situaciones una técnica como el tractor puede ser un nuevo objeto de poder comunal, y en otras este poder puede seguir mediatizado por las tradicionales relaciones de parentesco, de reciprocidad y solidaridad andinas.

A este nivel se podría afinar mucho el análisis del contenido o alcance político que puede tener el control de un determinado recurso productivo dentro de un particular contexto o estructura comunal. Es muy distinto, y ya aludimos a este ejemplo, el juego del poder que se establece con la posesión de un rebaño de ovejas en una comunidad como Salamalag Chico, o el que plantea en La Provincia el manejo de ganado vacuno, aunque en ambos casos el páramo constituye el enclave de la apuesta política. En Salamalag Chico —como en otras comunidades similares— la propiedad de rebaños de ovejas constituye un espacio de intercambios y alianzas intracomunales; es un bien y un poder que puede ser redistribuido y compartido, de manera análoga a la tierra o parcelas familiares. La producción ganadera además de responder a una racionalidad económica diferente, genera relaciones socio-políticas también diferentes al interno de la comuna.

Resulta evidente que el manejo de los recursos productivos constituye un espacio de relaciones sociales de muy diversa índole, y que confiere a quien ejerce un mayor control de ellos una valiosa contribución política. Sin embargo, a diferencia del capital del parentesco que por sí mismo representa un factor de influencia y de presión dentro de la comunidad, los recursos productivos proporcionan la base sobre la cual una determinada familia podría constituir un proyecto político; pero esto a condición de que su orientación productiva se articule a las estrategias laborales y relaciones sociales tradicionales de la comunidad; es decir, que sea capaz de integrar formas de reciprocidad y redistribución, y de captar las adhesiones que aportan un soporte social a las posibles prácticas políticas (cfr. Cuadro 1).

CUADRO 1



(*) No todos estos recursos productivos operan de la misma manera en las estrategias de una comunidad y como factores de poder. Su misma función económico-política se encuentra muy condicionada por la estructura de cada comunidad y sus procesos históricos.

Una aclaración importante al esquema, es que no siempre es la unidad doméstica la que controla tal o cual recurso, sino que puede ser el grupo ampliado del parentesco al que dicha familia pertenece, o bien el uso o propiedad de tal otro recurso puede ser compartido con otra familia emparentada.

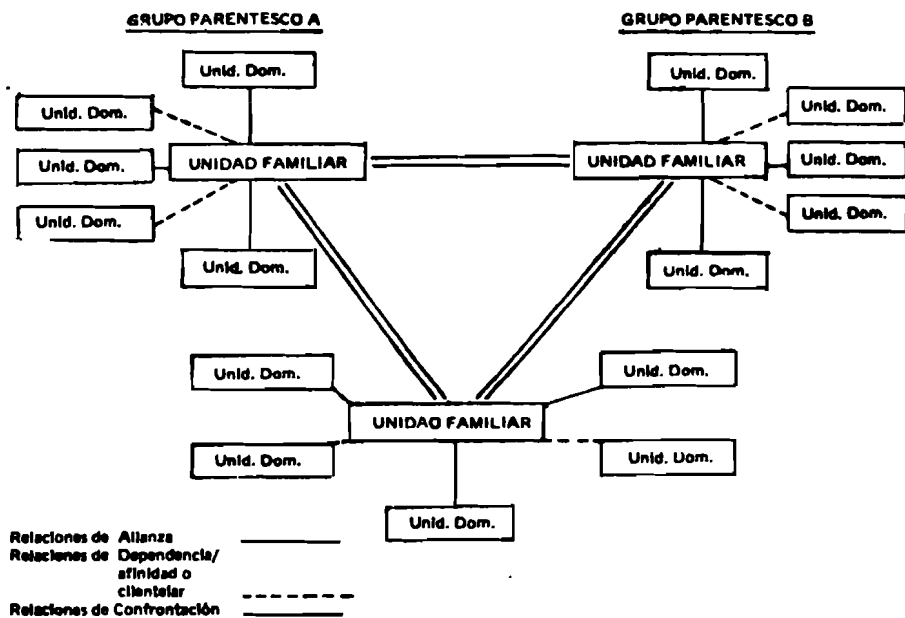
A dos fundamentales podrían reducirse las diferencias en el plano de lo político entre el control del espacio parentesco y el control de un espacio productivo: a) a mayor capacidad de éste para reproducir las condiciones de su acceso a las instancias de poder y a los mecanismos de decisión e influencia dentro de la comunidad; más aún, en general puede establecerse una constante proporcional entre la acumulación de recursos económicos productivos y una acumulación de poder; b) la mayor posibilidad de diversificar el sistema de relaciones sociales, de adhesión y el poder de convocatoria dentro de la comunidad. Ahora bien dentro de este esquema, la participación en las estructuras del poder comunal se encuentra mediatizada siempre por una redistribución de bienes y de servicios, lo que supone una forma de compartir de alguna manera la escena de lo político en la comunidad, incluso también por aquellas familias o sectores que no tendrían una presencia formal en ella.

Cuando, por el contrario, los procesos de diferenciación campesina y de acumulación de capital por parte de algunas familias comuneras introducen nuevas estrategias económicas y productivas con la siguiente modificación de las relaciones sociales, aunque éstas muchas veces sean investidas de la misma ideología redistributiva y de reciprocidad andinas, se da un cambio de sentido tanto en la escena de lo político como en sus prácticas. Sin que llegue a darse un corte con las antiguas formas de convocatoria y sin que las nuevas alianzas e interdependencias queden despojadas de la ritualidad tradicional, la politicidad en la comuna andina comienza a diseñar modalidades de dominación, que tienden a desarticularla internamente y a generar entre sus diferentes sectores conflictos que revelarían de un nuevo orden político comunal.

Los cambios en la esfera de lo económico en la comunidad andina modifican el sistema de relaciones, y la conformación de las fuerzas sociales, redefiniendo nuevos grupos de poder y la naturaleza de sus alianzas. En el esquema tradicional los núcleos de poder

parental tienden a establecerse en base a sistemas de reciprocidad y de afinidad, no exentos de clientelismo algunos de ellos, entre unidades familiares, que conforman grupos de competitividad por la hegemonía o la dominación, pero cuyo poder o proyecto político tienen características similares. Este sistema de reagrupamiento mantiene una cierta correlación de fuerzas y un equilibrio más o menos estable dentro de la comunidad, aún a pesar de la eventual prevalencia política de un grupo sobre los otros en una coyuntura más o menos duradera. (Cfr. Cuadro 2)

CUADRO 2

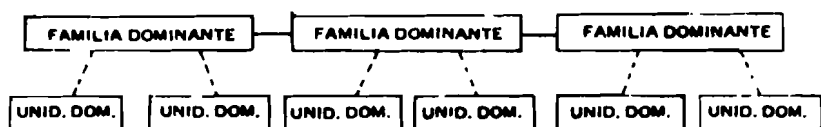


Nos desviaríamos demasiado del tema central que nos hemos trazado, y también nos alargaríamos demasiado deteniéndonos aquí en tratar de las estrategias, procesos y formas y relaciones organizativas dentro de la comunidad para despejar el alcance político de ellas. Remitiéndonos de nuevo a nuestro estudio sobre este asunto (cfr. "Formas y procesos organizativos en la comunidad andina: de la reciprocidad al faccionalismo"), nos contentamos con recordar lo

que nos parece el principio lógico fundamental que rige la economía política de la organización andina: la búsqueda constante de un equilibrio entre la autonomía y la complementariedad; tal sería la estrategia económica y política de cada práctica organizativa y del establecimiento de cada relación social; lo que muchas veces supone una combinación de diferentes tipos de relaciones y una combinación de diferentes tipos de partners.

Por el contrario, en una formación socio económica comunal modernizada, donde las relaciones sociales de producción y de supervivencia adquieren un carácter más asimétrico, y donde el manejo de los recursos económicos determina una nueva forma de control y ejercicio políticos, se da una pérdida de la reciprocidad, intervienen modalidades salariales de retribución, y el grupo en el poder o con un proyecto político tiende a reforzar sus alianzas (relaciones bilaterales) con los otros grupos que poseen una estrategia socio económica y política análoga o convergente; debilitándose en cambio el sistema de relaciones horizontales con las familias o unidades sociales dependientes en sus recursos productivos. Dentro de este esquema se marca tanto la estratificación social dentro de la comunidad como la separación entre el grupo en el poder o sector dirigente y el sector marginal de la esfera política. (Cfr. Cuadro 3).

CUADRO 3



Este último sector, sin embargo, o bien puede quedar muy fracturado, al ligarse a dependencias particulares que le permiten ciertos márgenes de supervivencia, reproduciendo formas residuales de reciprocidad y redistribución con alguna de las familias más ricas o poderosas, o bien puede adoptar una estrategia de alianzas dentro de la comunidad, que como mayoría les garantice llevar adelante un

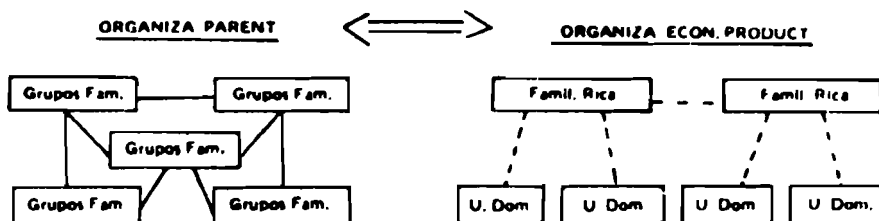
proyecto comunal que pueda confrontarse y de alguna manera neutralizar el de los grupos minoritarios más ricos; lo que configuraría una situación que por analogía se podría denominar de "clases en lucha" dentro de la misma comunidad. Tal podría ser el caso hipotético en comunidades como Guantualó o sus vecinas de Tinguiche y Salado (en la parroquia de Insinliví).

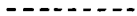
En cualquier caso, dentro de esta situación se daría una desestabilización de la correlación de fuerzas en la comunidad no sólo entre los grupos dirigentes en la prosecución de una hegemonía particular por cada uno de ellos, sino también entre los sectores familiares aliados o dependientes de aquellos, que trataría de buscar una posibilidad de reproducción estratégica dentro de sus mismas condiciones de dependencia. Y a la larga en este esquema se irían aflojando los lazos de solidaridad intracomunal.

Los efectos en la comunidad de una configuración de la escena política regida por las estrategias económico productivas del grupo o de los grupos dominantes son diferentes a los que genera la organización política del parentesco: mientras que ésta tiende a reagrupar las unidades familiares creando un sistema de equilibrio y competencias más o menos estables entre los diferentes sectores de la comunidad, la conformación de una comunidad dominada por dependencias económico productivas tendería más bien al enucleamiento de las unidades familiares dependientes, resquebrajando los lazos de solidaridad del mismo parentesco entre ellas.

El caso de la comuna de Colaguila (parroquia Sigchos) muestra cómo la dependencia del rico propietario vecino inhibe toda dinámica organizativa en la comunidad y hace ineficaces las posibles estrategias basadas en los grupos de parentesco. Esta situación es la que se habría generalizado en las comunidades de Tinguiche y Salado, periféricas al centro poblado de Guantualó (parroquia de Insinliví). Hay situaciones intermedias, como sería la ya descrita de La Provincia, donde la combinación de ambos modelos, la organización del parentesco por un lado y el sector de dependencia creado por las familias económicamente más fuerte no sólo logra mantener un equilibrio en la correlación de fuerzas dentro de la comunidad sino que asegura una relativa hegemonía de la organización de los grupos de parentesco. (cfr. un esquema aproximado en el Cuadro 4).

CUADRO 4



Antagonismo Politt. Product. 
 Alianza (parental) 
 Dependencias 
 Alianza potencial de grupo hegemónico 

Hemos planteado aquí la forma o el alcance políticos que lo económico-productivo, y también el parentesco, revisten en la comunidad andina. Pero no es menos pertinente sostener la relación inversa que estos factores mantienen entre sí. Las relaciones de parentesco, de poder e incluso las de orden ritual, cualquiera que sea su papel más inmediato y específico, funcionan en los grupos andinos como relaciones económicas. En este sentido el "orden comunal" aparece como un orden generalizado, en el que una diferencia neta entre la esfera de lo social y la esfera económico-productiva no es discernible, como tampoco la del parentesco. En el mundo andino el parentesco es un sistema económico; lo económico constituye menos una estructura que una función.

3. El poder y la ritualidad

Delimitar el territorio del ritual al margen del funcionamiento de la máquina productiva y parental sería atribuirle una especificidad que aquel no tiene en la comunidad andina. Por otra parte, el riesgo contrario de ritualizar cualquier fenómeno social al interior de los grupos indígenas serranos vaciaría de sentido una realidad que por muy difusa que se encuentre en las prácticas de una cultura no deja de poseer sus propiedades dentro de la estructura semántica que caracteriza ésta. El ritual releva de una sobrecarga de sentido (social), que sólo puede ser decodificada dentro de una or-

ganización de significaciones particular de un grupo socio-cultural (16).

Según esto, y en la medida que también lo político constituye un factor estructurante de las prácticas y relaciones sociales al interior de la comunidad andina, será preciso poner de relieve de qué manera ritualidad y poder son homogéneos. Y para ello, en razón de estos mismos planteamientos, vamos a desarrollar una doble secuencia metodológica: analizar el sentido particular que la ritualidad confiere a los espacios y procedimientos más formales de lo político en la comunidad; y tratar de descifrar el alcance y contenido políticos codificados en el sistema ritual de la cultura andina vigente hoy en el área de las comunidades a la que nos hemos referido en este estudio. Lo que pretendemos demostrar con la conjugación de estos dos enfoques es que la universalidad de lo político en la comunidad andina (identificable con aquellos territorios convencionalmente considerados como a-políticos), que el fenómeno del poder en ella, está regulado por un principio político "diferente" al que determina este espacio en las sociedades no-integradas u organizadas en clases o estratos sociales.

Para fines de nuestra argumentación no nos referiremos más que tangencialmente a aquellas instituciones más representativas de la ritualidad andina como son las fiestas, el compadrazgo y los ceremoniales religiosos, por constituir universos ya muy tratados, y de los cuales aquí sólo merecería rescatarse su funcionamiento político (17).

-
- (16) El rito no es una práctica determinada sino la forma que puede adquirir cualquier práctica social, cuyo sentido (ritual) depende o es resultado de la estructura semántica de una cultura particular; según esto la "eficacia ritual" releva de la misma naturaleza que la "eficiencia simbólica" como producto social. El carácter normativo de los ritos sociales es el que se expresa en su "repetición" y el que codifica su sentido como discurso de una sociedad sobre sí misma.
- (17) En nuestro estudio *Comunidad andina contra el Estado* (CAAP, Quito, 1983) mostramos cómo el punto de partida de nuestra reflexión sobre la naturaleza del poder en la comunidad andina se remonta a una fiesta en Challa (Bolivia) con motivo de un t'Inku, interpretando el papel conferido a los curacas de las comunidades reunidas por el ceremonial. Sobre la relación entre ritualidad y lo político cfr. el estudio de Carola LENTZ, "De regidores y alcaldes a Cabildos. Cambios en la estructura socio-política de una comunidad indígena de Cajabamba/Chimborazo" (de próxima publicación).

Si comenzamos nuestra indagación por el Cabildo, es porque ningún otro organismo en la comunidad presentaría apariencias menos rituales que él. Esta instancia de lo político en la actual comunidad indígena se caracteriza por tres aspectos totalmente "nuevos" y diferentes de los que constituirían la representación del poder tradicional en las culturas andinas: es corporativo, frente a la personalidad individual de "curacas", caciques o "señores naturales"; es electivo y temporal y no vitalicio o hereditario como en la tradición de los "señores étnicos" (18). No significarán estos elementos una transformación radical de la concepción y práctica del poder y de la autoridad en la comuna andina? O por el contrario estas modificaciones habrán sido refuncionalizadas dentro de una misma estructura y organización de lo político?

Como una aclaración propedéutica no se debe situar al mismo nivel de la realidad sociológica lo que por una parte se define como el conjunto de condiciones de posibilidad de la esfera política, y lo

-
- (18) Sobre estas características, sin embargo, conviene hacer algunas aclaraciones. En primer lugar el gobierno tradicional en los antiguos *ayllus* o grupos étnicos andinos suponía un desdoblamiento de la representación del poder y de la autoridad de acuerdo a cada parcialidad o *saya*, de tal manera que la parte superior o *hanan-saya* de cada grupo étnico tenía su propio curaca al igual que la parte de abajo o *hurin-saya*; y como precisan las *Relaciones Geográficas de Indias* (T. II, 72) "y en cada parcialidad destos hay curaca principal y otro menos principal" Lo que constituiría un "sistema dual" de gobierno de los curacazgos como muestra María ROSTOWROWSKI (1983, p. 114-129; Cfr. también Ortiz de Zúñiga, 1562: f 12, r; y Wachtel, 1973:130-148). Assadourian y Tristan Platt éste en referencia al área aymara ("El pensamiento político aymara" de próxima publicación por UNESCO/Siglo XXI), confirman la racionalidad dual del orden político en las sociedades andinas tradicionales. En segundo lugar respecto del carácter sucesorio en el gobierno de los curacas se daría una modalidad intermedia hereditario-electiva, en la que se combinaría el criterio de escoger el "más hábil", al que "sabe gobernar" o tiene "capacidad para ejercer dicho cargo", el "más querido de sus súbditos" (GARCILASO DE LA VEGA, cap. IV, cap. X), aunque el elegido solía por lo general pertenecer al grupo familiar del curaca sucedido: su hermano, uno de sus hijos, no necesariamente el primogénito, e incluso uno de los sobrinos (Cfr. María ROSTOWROWSKI, 1983, p. 154ss y Chantal CAILLAVET, 1982). Esta práctica sigue siendo habitual en diferentes tipos de comunidades en la Sierra ecuatoriana. El caso de la comuna de Gradas (cantón Guaranda) es quizás el más representativo: a él nos hemos referido.

que de otra parte constituye la práctica efectiva, vivida o representada como tal, del funcionamiento habitual de una institución como el Cabildo; ya que como veremos el modo de constitución de lo político no es homogéneo con su modo de operar en la comunidad andina.

La herencia del cargo de los antiguos "curacas" (del jefe en casi todas las sociedades primitivas) o su carácter vitalicio significa la permanencia en el tiempo de la estructura social y traduce la voluntad del grupo de mantener su unidad espacio-temporal; lo que de otro lado supone que nada cambia en el régimen político, y que por ello mismo la comuna no dispone de ningún otro mecanismo político —no tiene necesidad de él— para asegurar la continuidad de su organización del poder. Ahora bien, el carácter electivo de los representantes del Cabildo, al no inscribirse dentro de una formación social donde la constitución y gestión del poder responden a una participación de la sociedad dividida en clases, sectores o fuerzas sociales, tampoco tiene el carácter formalmente democrático. En otras palabras, la elección anual del Cabildo desempeñaría la misma función que el carácter vitalicio o hereditario que tenía el cargo entre los "curacas", y la periodicidad de las elecciones no sólo conferiría un significado ritual a la continuidad de un mismo régimen o identidad política dentro de la comuna, sino que marcaría el control y sistema de reciprocidad y redistribución que la comunidad mantiene sobre su instancia política más formal, sobre la representación de su poder.

A la luz de este análisis se entienden mejor el sentido y uso que cada comunidad, de acuerdo a sus características, hace de la elección de sus Cabildos. Que los representantes del Cabildo sean elegidos como si se tratara de "pasar el cargo" análogo al de las fiestas, que dicha elección recaiga rotativamente más o menos sobre todos los comuneros, que se privilegie en la elección determinadas capacidades, que para algunos comuneros reputados la elección se conviertan casi en vitalicia y en algunos casos hasta en hereditaria, o que en fin se llegue a elegir a aquellos comuneros menos aptos para la gestión del poder y autoridad y administración del Cabildo, en cualquier caso es siempre la comunidad, una especie de voluntad o de consenso colectivos, la que imprime a la elección del Cabildo

un sello particular, pero manteniendo un mismo sentido bajo sus distintas modalidades: el de asegurar un espacio reflejo de su propio poder y organización políticos. Según ésto, todas estas variaciones de la lógica eleccionaria relevan menos de una práctica política que de una práctica ritual, ya que su eficacia no es ni mucho menos conferir un poder particular a los representantes del Cabildo, constituir un espacio político autónomo, sino sobresignificar una modalidad de reproducción de la politicidad misma de la comunidad y un control sobre la eficacia de su poder al interior de ella misma.

El carácter corporativo del Cabildo en modo alguno ha llegado a abolir una representación personal e individual de la autoridad dentro de la comunidad andina. En ocasiones el Presidente puede encontrarse tan consagrado como líder comunal, que los otros miembros del Cabildo carecen de autoridad y de real función política en él; hasta tal punto que, por ejemplo, en la comuna de Gradas, muchos comuneros desconocían la conformación completa de su Cabildo; éste había quedado asimilado a la figura del viejo líder comunal. De otro lado, y esto ha sido una observación muy generalizada en comunidades y elecciones de muy diferentes Cabildos, la comunidad no piensa a sus dirigentes en función del cargo en el Cabildo, sino los cargos en función de sus dirigentes. Que tal comunero sea vicepresidente, secretario o tesorero del Cabildo no es más que una cuestión de jerarquía en el orden de la autoridad comunal.

Al hacerse corporativa la representación del poder en la comunidad, el sistema de comunicación social que se establecía entre la personalidad política del "curaca" y la comuna no se modifica sino que cambia de sentido en sus contenidos particulares, y en cierto modo cabría decir que se especifica políticamente. Si el flujo de reciprocidades que mantenían los "curacas" y "señores étnicos" disminuye en términos personales y se altera la naturaleza de los dones que aquellos debían a la comunidad, ello no quiere decir que estos factores determinantes de la relación entre los representantes del poder comunal y la comunidad hayan desaparecido o perdido su carácter ritual. Aún en las comunidades más modernizadas la obligación de los dirigentes es "ofrecer" algo a la comuna, aunque no sea más que los servicios y expectativas del desarrollo nacional. Deuda

de todo Cabildo es hoy "mejorar" las condiciones de la comuna, y derecho de toda comuna exigir que el Cabildo "haga algo" por la comunidad. El drama de muchos Cabildos consiste en que al haber quedado despersonalizada la representación del poder de sus miembros, éstos no tienen casi nada propio o personal que ofrecer, y el Cabildo carece por lo general de recursos propios, o provenientes de la comuna junto con el encargo o la delegación que ésta le hace, para retribuir a la comunidad.

En compensación de esta deficiencia funcional del Cabildo, la comunidad modifica el procedimiento vertical de reciprocidad y redistribución que antes regulaba las relaciones entre el curaca y las familias comuneras, haciendo que el Cabildo se convierta en el instrumento de mediación —testigo u operador— de todo el sistema de dichas reciprocidades y redistribuciones dentro de la comuna, y muy particularmente del que gira en torno a lo político: la redistribución horizontal del poder y autoridad entre todos los miembros hatun runa de la comunidad, ya sea en su potencial acceso a los cargos del Cabildo, por una rotación más o menos ritualizada de ellos, como dando paso a otras alternativas no-formales del poder y del prestigio dentro de la comuna.

Quizás uno de los aspectos más descuidados en la cultura andina y menos tomados en consideración es el uso de la palabra y las formas rituales que éste reviste. Rasgo característico del "poder primitivo" (19), la palabra no ha desaparecido como modalidad del ejercicio político en la actual comunidad andina, conservando su sentido más tradicional bajo apariencias de empleo diferentes. Derecho a la palabra u obligación de hablar es función del dirigente indígena o del presidente del Cabildo? Dos observaciones convergerían a despejar esta incógnita en una misma dirección. El actual dirigente indígena está obligado a invertir en la palabra una intensidad desproporcionada a su autoridad, en la medida que ésta carece de otros mecanismos de poder con eficacia real; muy limitado en su toma de decisiones, desprovisto de recursos para imponerse al grupo o para

(19) Retomando la línea hermenéutica de P. CLASTRES (1972: 102ss; 1974: 11—136; 1980:103—109), tratamos más ampliamente de la economía política de la palabra en la comunidad andina en "La comunidad andina contra el Estado".

adoptar sanciones u otras medidas, el dirigente se emolea más bien en largos discursos donde la retórica y la persuasión nunca es performante de la realidad social a la que interpela, por adolecer él mismo de dominio efectivo sobre ella. Sólo cuando la autoridad indígena se dirige al propio discurso del grupo sobre sí mismo, cuando convoca a éste a sus prácticas habituales (la minga, sus tradiciones, defensa de la tierra, etc.), su palabra recibe la eficacia social que el grupo le confiere.

En la medida que la actual dirigencia ya no puede mantener su intercambio habitual con su grupo, limitándose a ser testigo y a sancionar las relaciones al interior de éste, un tal deslizamiento de las funciones rituales rebasará el nivel de la palabra y afectará también al flujo de obligaciones que la comuna mantiene respecto de sus autoridades. Un claro ejemplo de esta traslación simbólica ocurre en una de las tradiciones más características de la cultura andina: la "construcción de una casa".

Siempre habíamos considerado un curioso comportamiento en las actuales comunidades indígenas la necesidad o la reivindicación de tener y "construir la casa comunal". Lo que en un principio pudo haber sido procesado como un asunto de prestigio o parte de las demandas por servicios e infraestructura que la comuna —por lo general a través de sus dirigentes o Cabildos!— exigía del Estado o del desarrollo, se fue revelando con un significado socio-político y cultural muy particular y con resonancias de antigua tradición. Para reinterpretar este fenómeno es preciso remontarse al simbólico ritual "cuando edifican alguna casa principal de Señor, Cacique poderoso. . . " (ATIENZA (1575?) 1931, p. 167). Al hacerse corporativa la institución política del grupo, los significados y relaciones que la continuidad establecía en torno a la casa del "curaca" tendría que desplazarse hacia otro lugar sin perder el simbolismo arquitectural de la "construcción de la casa (huasi)", y lo que ésta podría seguir representando como ámbito de las relaciones sociales intracomunales. Es de esta manera que la "casa comunal", como modelo sustitutivo diseña un perímetro ceremonial y señala la dimensión parental de la comuna, en cuanto hogar del ayllu (20). Ella reorien-

(20) Cfr. nuestro estudio "El espacio de la comuna andina" en CULTURA, n. 21, Quito. 1985; F. SALOMON (1980:197s) ilustra con detalle el signifi-

ta el antiguo flujo de reciprocidades y redistribuciones entre la comuna y su representación política hacia el que ésta puede seguir manteniendo con el Cabildo y también hacia el que todos los miembros de la comunidad establecen entre sí.

* * * *

Tratar la fiesta en la comunidad andina como una forma ritual de lo político sólo tiene sentido, si se entiende como un espacio privilegiado del control del poder y de las relaciones sociales que durante ella aparecen marcadas por un simbolismo particular. El hecho mismo que la fiesta aparezca como algo antitético a la escena del poder le confiere una cierta densidad política, ya que de alguna manera significa una sustitución transitoria de las expresiones más formales de aquel por un orden social diferente regulado por ceremoniales festivos. En este sentido no es extraño que haya sido el "pase de cargos" de las fiestas, con su régimen de "turnos", el que ha impreso su sello en muchas modalidades de elección de Cabildos.

El sistema de "cargos", que releva de un rito de "pasaje" social, es un imperativo del grupo a todos sus miembros, y adopta la forma de un intercambio: el del prestigio otorgado por el grupo a través del "cargo", en retribución a los costos económicos y sociales que cada comunero hatun runa debe contraer para sufragar los gastos de la fiesta y del desempeño del cargo (21). Este ejercicio del poder de la comunidad encierra un doble mensaje: todos los comuneros son iguales en la medida que todos tienen derecho y obligación de pasar el cargo; toda concesión de prestigio o de autoridad implica una deuda contraída con la colectividad. De manera muy concreta,

cado de la "casa del Señor étnico" como centro simbólico de la actividad política del grupo; la importancia de su construcción por parte de la comunidad, y el sentido de reciprocidad implícito en ella entre el "señor étnico" y los comuneros.

- (21) En "Formas y procesos organizativos en la comunidad andina: de la reciprocidad al faccionalismo" (CAAP, Quito, 1984) desarrollamos ampliamente todo el sistema de relaciones socio-económicas y políticas que se anudan y reanudan en el transcurso de cada fiesta con motivo de los "pases de cargo" y que comprometen la historia de cada familia y de toda la comunidad.

todo el sistema de préstamos y de empréstitos, a que da lugar el pase de "cargos" por parte del "prioste" principal y de los "jochantres" secundarios, lleva consigo un reforzamiento al interno de la comunidad de las relaciones sociales (simétricas) entre familias y grupos de parentesco, y aún de aquellas (asimétricas) entre sectores diferenciados dentro de ella.

El efecto político que tiene este ritual social de la fiesta andina consiste precisamente en reforzar la identidad y cohesión del grupo, y muy particularmente de fortalecerlo frente a quienes durante ella son reputados autoridad y prestigiosos, y frente a los que habitualmente representan su poder y autoridad. De otro lado, el efecto económico de todo el ceremonial, los gastos impuestos a quienes asumen un "cargo", tiene predominantemente un sentido político, ya que "en el núcleo de la relación del poder se establece la relación de deuda", con la característica muy particular que es la autoridad, el que asume una representación del poder o que adquiere un prestigio, quien se endeuda respecto del grupo (22).

Distinguir prestigio y poder nos parece una observación insoslayable tanto para comprender la función política de lo uno como la particular naturaleza de lo otro en la comunidad andina. Sin embargo una distinción en términos conceptuales no significa una diferencia; y de hecho hemos podido reconocer que el prestigio obtenido o acumulado por los múltiples mecanismos y procedimientos socio-rituales y económicos se encuentra con frecuencia identificado a la representación del poder y a los ejercicios de la autoridad; y curiosamente también relevando de cualidades del poder como es la capacidad de convocatoria o la capitalización de adhesiones. Pero lo que diferencia ambos fenómenos es su inscripción en estructuras socio-políticas incompatibles. Por esta razón no se puede necesaria-

(22) Cfr. P. CLASTRES, "Preface" a la obra de M. SHALIN, *Age de pierre age d'abondance. L'economie des sociétés primitives*, Paris, 1972, p. 25. Para Clastres "La naturaleza de la sociedad cambia con el sentido de la deuda. Si la relación de deuda va de la jefatura hacia la sociedad, es porque ésta permanece indivisa, y que el poder recae sobre el cuerpo social homogéneo. Si al contrario, la deuda va de la sociedad hacia la jefatura, es porque el poder se ha separado de la sociedad para concentrarse entre las manos del jefe, porque la naturaleza ya heterogénea de la sociedad encierra la división en dominantes y dominados" (ibí. p. 26).

mente conferir al usuario de prestigio un poder real; tanto más que el prestigio opera como un orden de compromisos socio-culturales, por el cual sus estructuras y las del poder funcionan de manera diferente en la comunidad andina.

El prestigio, a diferencia del poder, radica fundamentalmente en una forma de reconocimiento atribuido por el grupo, regulado de acuerdo a determinados parámetros culturales, y cuya adquisición se encuentra estrictamente normada e incluso ritualizada por las estructuras sociales de dicho grupo. En este sentido el prestigio es un usufructo, del cual el grupo se constituye en origen y dador, y cuya apropiación se encuentra condicionada y limitada por un complejo sistema de relaciones que el usufructuario ha de establecer y reproducir con el grupo. De hecho en la comunidad andina cualquier prestigio adquirido puede ser decodificado en referencia al conjunto de obligaciones que un determinado comunero o familia ha ido contrayendo y saldando con la comunidad: la asunción de los "cargos" (p. ej. del Cabildo), el "pase" de los distintos oficios de las fiestas, el desempeño de funciones, préstamo de servicios, desarrollo de amplias relaciones de reciprocidad y de prácticas redistributivas; todos estos mecanismos en la obtención y consolidación del prestigio ponen en evidencia cuál es la verdadera naturaleza de esta institución social, y más particularmente cómo la relación política que se establece entre el usuario del prestigio y la colectividad más que indicar una adquisición de poder por parte de éste resalta más bien el papel del grupo en cuanto detentador del poder; y más aún cómo la organización y las estructuras del prestigio constituyen una especie de alibi no sólo para impedir que el deseo de prestigio se convierta en una voluntad de poder, sino para que no se puedan crear las condiciones de un monopolio de poder y que este llegue a constituirse en un espacio autónomo y separado del grupo.

Esto obliga a pensar el prestigio dentro de una relación simétrica con el poder en la comunidad andina, en la medida que el amplio espacio concedido a la adquisición del prestigio y a su acumulación sería inversamente proporcional al espacio que tienen las posibilidades de conseguirse poder dentro del grupo; si en la sociológica de éste todo contribuye a privilegiar el deseo del prestigio, y su necesidad, como el mejor bien social es porque (y para qué) la voluntad de poder quede excluida como posibilidad social: la economía

política del prestigio sustituye, y en cierta manera compensa, una economía del poder

La incapacidad de pensar el prestigio al margen del poder, que aparece coartando tantos análisis de antropología política se manifiesta particularmente engañoso en el caso de sociedades primitivas y no deja de pifiar la comprensión de grupos sociales como los representados por la actual comunidad andina. Confundir el prestigio y el poder supone un desconocimiento de la esencia política del poder y de las relaciones que instaura en una sociedad, introduciendo en ella una demasiado evidente contradicción. Por el hecho de que el prestigio no procura ninguna autoridad política a quien lo alcanza, es necesario concluir que de ninguna manera se puede identificar en aquel el primer grado en la escala de ascenso al poder político y que y por consiguiente, como sostiene P. Clastres "la sociedad no permite al jefe transformar su prestigio en poder. Se requiere, por ello, renunciar a esta concepción constinuida de las formaciones sociales, y aceptar el reconocimiento de un radical corte que separa las sociedades primitivas, donde los jefes carecen de poder, de las sociedades en las que se desarrolla la relación de poder: discontinuidad esencial de sociedades sin Estado y sociedades con Estado" (1980,p. 140).

Según esto nos faltaría señalar nuestro desacuerdo con la posición de P. Bourdieu sobre el ejercicio de una "violencia simbólica" fundada en la acumulación del prestigio y el carácter coactivo del don y de la dependencia que pueden generar las prácticas redistributivas en general. En primer lugar, las condiciones de posibilidad de una "violencia simbólica" suponen una determinada estructura de desigualdad y de violencia sociales, y relaciones de dependencia y sometimiento, sólo sobre las cuales los discursos y prácticas simbólicos son relamente eficaces. En segundo lugar, y en consecuencia de lo anterior, la deuda y el don por sí solos no son capaces de fundar la dependencia y el servilismo; tanto menos si se considera según M. Sahlins que el sentido de la deuda-don depende de la orientación que toma el flujo de bienes, y que la relación que se establece a través de ellos nunca se agota, en grupos como los andinos, en la bilateralidad entre individuos sino que se organiza estructuralmente dentro de la comunidad. Tal sería por otra parte el sentido pleno del texto de Marx, al observar que cuanto menos fuerza social posee el

instrumento del intercambio, más vinculado se encuentra a la naturaleza del producto directo del trabajo y a las necesidades inmediatas de quienes intercambien, "y más grande debe ser la fuerza de la comunidad que liga entre ellos a los individuos".

El enfoque continuista de Bourdieu — " . . . las formas elementales de la dominación consisten en un continuo ganarse personalmente por dones y servicios a los otros" (1980, p. 223)— no concuerda fácilmente con lo que podríamos considerar su interpretación más general sobre el *big-man* : " . . . los 'grandes' pueden menos que ningún otro tomarse libertados con las normas oficiales y deben pagar su crecido valor con un crecimiento de conformidad a los valores del grupo. . . " (Ibid.).

Toda la argumentación anterior es pertinente en el caso andino, y en la actual comunidad indígena serrana, donde los mecanismos de obtención del prestigio, los procesos de su acumulación y las formas de su ejercicio se encuentran casi ceremonial y ritualmente institucionalizadas (por el sistema de "turno") por la tradición cultural. Hasta tal punto que más que a un deseo por parte de los individuos el prestigio responde a una obligación impuesta por la sociológica del grupo. La carrera del prestigio puede hacerse tan vertiginosa e imperativa que lleve al endeudamiento y hasta a la pérdida de la fortuna; y de otro lado el rehazo a entrar o a subir en el escalafón del prestigio es tan reprochable dentro del universo andino, que incluso se llega a censurar a quienes rehusan a aumentar sus relaciones de compadrazgo.

Siempre nos ha parecido muy revelador de la "razón del prestigio" en la comunidad andina su coincidencia con la fiesta; hasta tal punto que quizás aquel no pueda ser pensado como algo exterior a ésta. Por qué ya la importancia social del prestigio aparece sobrecargada de un sentido ceremonial, y por qué la valoración del prestigio en las culturas andinas se encuentra incluso más ritualizada que otras prácticas, nos llevaría a pensar la profunda brecha que separa el prestigio y el poder, como uno de los principios estructurantes de lo político en la comunidad andina. Distinguir prestigio y poder es un procedimiento clave y obligado para reconocer la esencia política del poder y de las relaciones que instaure en grupos como los andinos. Ya que la necesidad social de obtener el prestigio establecido

por las normas del grupo, esa carrera del reconocimiento que todo comunero ha de emprender, en ocasiones con hartos costos, es lo que en definitiva impedirá que el prestigio llegue a convertirse en poder o a identificarse con el poder. Al referirnos al itinerario de dos líderes (Presidente de Cabildos durante años) de las comunidades de Guangaje y de Guantualó, observábamos que ambos terminaban con el nombramiento de Secretarios del registro civil, cargo no político sino eminentemente honorífico (y que nada aportaba económicamente a los dos personajes en cuestión, ya suficientemente ricos). Si el imperativo del prestigio es más fuerte que el del poder es porque de éste los individuos en la comunidad andina no reciben más que la autoridad de su representación.

*

*

*

La fiesta como centro de una condensación ritual en el medio indígena encubre también una eficacia o alcances políticos tanto al interior de la comunidad como en el contorno intercomunal o local. El carácter más importante de los ceremoniales festivos en la comunidad indígena es el de constituirse en un factor de intensa socialización. Junto con los mecanismos de prestigio que operan a lo largo de su desarrollo, el sistema de "cargos", tienen lugar numerosas prácticas que contribuyen a resolver los conflictos y tensiones. En esta ocasión los "comportamientos comensales" y los "modales de la bebida" desempeñan una función privilegiada (23). La cohesión interna y la identificación comunal así como una afirmación del prestigio colectivo frente a las otras comunidades vecinas o rivales son marcados por prácticas de muy distinto contenido: desde la competitividad hasta un despliegue de dones y hospitalidades, evocadores del "potlach". Las manifestaciones agresivas, ya sean éstas

-
- (23) Cfr. J. SANCHEZ-PARGA, "La bebida en la comunidad andina: entre el rito y el control social", CAAP. Quito 1983; Cfr. CULTURA, n. 21, Quito, 1985. Dentro de la fiesta no sólo la redistribución de bebidas y sus "modales" sino también de la comida constituye un mecanismo de sanción del poder y de la autoridad: el don de "comida" (lo "cocido") tiene una carga simbólica superior a la de los otros bienes y productos (lo "crudo"). En la cualidad, cantidad y orden de los platos en las fiestas se ratifican o confluyen los diferentes status sociales, se hace un reconocimiento público de ellos, y cada familia o grupo de parentesco privilegia a través de tales formas ritualizadas sus relaciones o adhesiones productivas y políticas.

ritualizadas bajo el efecto de la bebida o bajo manifestaciones lúdicas, permiten catalizar las hostilidades latentes o reproducir las confrontaciones más estructurales entre grupos que se identifican por un continuo "vis-a-vis" ("face-to-face"). En cualquier caso, la racionalidad festiva escapando a los controles particulares de sus protagonistas genera una terapia colectiva que a la larga viene a reforzar los discursos de una cultura. Y en tal sentido, la imposición y reproducción de una estructura festiva proporciona la ocasión al sector indígena de confrontarse con los sectores mestizos, y de medirse con ellos incluso en aquellas prácticas donde éstos aparecen como dominantes.

De incurrir en una psicologización de los efectos de la fiesta como terapia social de los conflictos y tensiones latentes, perderíamos de vista su eficacia estructural más política, que consiste precisamente en el sometimiento que el grupo como tal y sus tradiciones ejercen sobre los comportamientos festivos, perpetuando un conjunto de discursos y de prácticas simbólicas que contribuyen a marcar no sólo la identidad de los miembros del grupo, sino también su pertenencia a un tiempo (pasado y futuro) y espacio comunes.

Tampoco las apariencias a-políticas del ritual de la cura en las comunidades indígenas serranas nos impiden sospechar que las prácticas y todo el sistema terapéuticos de la cultura andina no se sitúen al margen del ámbito del poder (24). Ni tampoco es casual que los *sinchi-runas* ("personas poderosas") como se denominaba a los curacas y antiguos "señores étnicos" posean el mismo calificativo con que aún hoy se reconoce a los *yachac*, curanderos o brujos, y cuyo grado de "fuerza" (*sinchikay*) mide su nivel profesional. Con todo no se podría entender el carácter político del desempeño de la me-

(24) En nuestro estudio *Los yachac de Ilumán* (1985) además de tratar el carácter ritual que tienen las prácticas terapéuticas de los especialistas de la cura, analizamos la continuidad que existe entre un ejercicio del poder mágico religioso dentro de los espacios de la medicina tradicional y ese otro papel socio-político que estructuralmente desempeña el *yachac* dentro de su comunidad o región. Esto aparece sobre todo bajo el fenómeno de la brujería como una forma de control social en grupos integrados como el de la comunidad andina. Cfr. así mismo el estudio de Frank SALOMON, "Shamanismo y política en la última época colonial". En *CULTURA*, n. 21. Quito. 1985.

dicina tradicional andina sin tomar en cuenta la "orientación terapéutica" de su cultura y la eficacia socio-simbólica que ella posee en la cohesión e identidad de los grupos.

Aunque ambos mantengan una estrecha ligazón entre sí, un doble nivel de politicidad puede distinguirse dentro del territorio ritual de la cura: el que se invierte en las mismas prácticas mágico-terapéuticas y el que los agentes de ellas desempeñan en su contorno social, y sus estados físicos, patológicos y de salud, no pueden ser comprendidos ni tratados al margen del sistema de influencias sociales que se ejercen sobre él. Por otra parte, ambos "cuerpos" se encuentran inmersos dentro de un mundo natural cuyas fuerzas interactuantes en ellos deben ser también entendidos y controladas para su regulación; lo patológico se enuncia y se sufre como un efecto más o menos reflejo, y como semantización de los conflictos y tensiones que se desarrollan dentro de un universo natural y social. En este sentido cualquier proceso de cura, cualquiera que sea su actor y grado de especialidad de éste, supone el manejo de un discurso socio-cultural, y el ejercicio de un poder que además de su eficacia específicamente terapéutica ejerce un dominio sobre los fenómenos físico sociales que intervienen en los estados de enfermedad y de salud.

Esta actuación mágica de la cura otorga al yachac un prestigio y una forma de poder social que le abren un espacio particular en la escena política de su propio grupo. Y es tal proyección social de sus competencias mágicas lo que confiere virtualmente a éstas su alcance de "hechicería" o "brujería"; su capacidad de ejercer un dominio sobre el mismo cuerpo social. El prestigio y autoridad de la partera en la comunidad, del "soplador", del "sobador de cuy", suponen graduaciones de poder que el yachac o curandero llevan a la cumbre del escalafón profesional; los que por su "poder" rebasan las competencias específicamente curativas para desempeñar un papel en esa escena informal de lo político, donde muchas veces se resuelven las tensiones más ocultas o las adhesiones más calladas. Por esta razón la "orientación terapéutica" de los grupos andinos no sólo se cifra en la salud física sino que concierne también, y de manera no menos eficaz, al universo —psíquico o espiritual— de la personalidad, y cuyo equilibrio está dado en gran parte por el grado de.

integración e identidad socio-culturales.

El fenómeno del ritual, que involucra de manera tan directa el de la fiesta como el complejo universo de la "cura", nos obliga a plantear, aunque no sea más que a manera de conclusión en este capítulo, el hecho religioso en la comunidad indígena. Prescindiendo de lo que en la actualidad se presenta como una larga estrategia de integración a los aparatos de cristianización, la ausencia en las sociedades y culturas andinas de instituciones, instancias y actores específicamente religiosos hace que la religión no se presente como una realidad separada en ellas; y en este sentido el poder que lo religioso podría concentrar y ejercer de manera autónoma sobre el cuerpo de la sociedad, se encuentra más bien difuso y ritualizado en todo el conjunto de prácticas que integran la cultura del grupo. Más aún, si las expresiones religiosas de una determinada cultura constituyen un reflejo de la autocomprensión de dicha sociedad y de alguna manera expresan su organización socio política, no deja de ser elocuente la ausencia de una "divinidad" separada y autónoma de las realidades socioculturales, y que la representación de "fuerzas" y "poderes" mágico religiosos en las tradiciones andinas se mantengan bajo el control de los discursos y prácticas que caracterizan las culturas de dichas sociedades.

Si no se da una relación con una realidad divina (con un "dios" trascendente) exterior que conlleve una forma de dependencia religiosa respecto de ella, es porque las culturas andinas tampoco han tenido esta experiencia política de una división interna y de un poder separado al que el grupo como tal se encuentra sometido (25). Si es obvio que la imposición de la religión se ha afirmado con la imposición de un dominio político sobre los grupos andinos, no es menos importante notar que el proceso de cristianización en estas sociedades y culturas se halla limitada aún hoy no tanto por la permanencia de antiguos atavismos religiosos sino porque al interior de ellas el poder sigue reproduciéndose colectivamente. La domina-

(25) Sin llegar a formularlo en los términos de Maria ROSTOWROWSKI —"La idea de huaca surge como una oposición a la idea de un dios en el sentido abstracto del mismo" (1983,p.10)— pensamos que el culto a los ancestros indisolublemente ligado al de la tierra intramundaliza y temporaliza lo religioso y lo sagrado en las culturas agrícolas andinas, impidiendo una representación específica de la "divinidad".

ción exterior (incaica, colonial y moderna) ha podido modificar sus representaciones políticas y religiosas; pero en la medida que tal dominio político no ha sido plenamente interiorizado desintegrando la unidad y homogeneidad de los diferentes grupos étnicos, éstos pueden seguir reproduciendo su indivisión interna. Sólo el sometimiento político, que llevara a la disolución de estos grupos étnicos y culturalmente, sería la condición de posibilidad para la representación de un "dios" y el sometimiento de una divinidad exterior y diferente a realidades sociales.

Por esta razón nos parece que la religiosidad andina sigue expresándose más bien (políticamente) como el conjunto de formas y rituales de sometimiento al grupo cultural. Las "fuerzas" y "poderes" sobrenaturales a los que nos referíamos cuando tratamos el mundo de los "cerros" y de las "piedras" manejados por el discurso y práctica de los yachac, el culto a la "pacha-mama" o "allpa-mama" y los ceremoniales en torno a la agricultura, a los animales domésticos, al nacimiento o la vida, la sacralidad investida en las obligaciones del parentesco y la que connotan ciertas formas de reciprocidad y solidaridad, todos estos aspectos ponen de manifiesto una religiosidad difusa pero muy arraigada en las culturas andinas, y cuyo contenido principal es la misma sociedad y la reproducción del grupo.

La homogeneidad o superposición que se puede descubrir entre la estructura política y la religiosa en los grupos andinos ha podido inducir a J. SANCHEZ FARFAN en su artículo "Kuraqkuna, sacerdotes andinos?" (1981, 145-165) a atribuir a los representantes de lo político en la comunidad una función religiosa que en realidad no poseen, y que relevaría más bien de las características o alcances rituales de su ejercicio político y de la autoridad. Simultáneamente, y por una especie de equilibrio compensatorio, integra el "sistema de varayoq" o de "cargos" a la organización política de la comunidad, cuando esta institución aparece más bien refuncionalizada al cabo de un largo proceso de integración a la concepción y estructura socio rituales dentro de la comunidad andina. Y en este sentido no aparece tan claro, ni siquiera a partir del mismo estudio, que el sistema de "varayoq" represente el sistema de "autoridades tradicionales, y mucho menos que aquel en "su articulación política con el sistema nacional" constituya "la estructura política externa" de la comunidad.

En primer lugar, las actuaciones rituales-ceremoniales del *curaca*, en la descripción y análisis del autor presentan un contenido y sentido económico-político muy importante, que no se debería pasar por alto, que consisten muy específicamente en "pagos" y ofrendas que el *curaca* hace en nombre y beneficio de la comuna, y que formarían parte de la deuda/retribución de aquellos dones y servicios que él mismo recibe de todos los comuneros y de los "rayaq". *Apus*, *aukis*, *pachamama* son espacios sagrados tutelares de la comuna respecto de los cuales ésta tiene obligaciones que el *curaca* cumple u oficia como representante de ella.

Respecto del sistema de "cargos", éste no implica una "organización política dual" dentro de la que el *curaca* expresara el poder tradicional hacia el interno de la comuna. Todo la graduación y rotación del sistema de los "varayoc" está marcado por un conjunto de obligaciones ritualizados (por la coca, la chicha y la comida) tanto dentro de las relaciones (simétricas) del parentesco de los "varayoc", como de las relaciones más verticales entre cada uno de ellos y los *curacas* o las autoridades superiores del cargo. Al adoptar la forma de un ritual de "pasaje", y llegar a constituir una organización total del conjunto de las relaciones al interior de la comuna, ya que todos sus miembros varones tienen obligación social de pasar por ella, el sistema de "varayoc" contribuye a significar el papel estructurante que el ritual de la comuna desempeña en la organización del prestigio y autoridad en ella. La "íntima interrelación entre el aspecto político, económico y religioso" (p. 154) anotada por el autor sólo aparece en la medida que se identifica: a) cómo la relación económica de la deuda, "pagos" y retribuciones, en la que el mismo *curaca* también interviene, recorre todo el cuerpo social; b) cómo las actuaciones del poder y del prestigio se encuentran condicionadas por dicho sistema económico, ya que de la misma manera y simultáneamente se da una producción, circulación y redistribución de dicho poder y autoridad; c) cómo la ritualización del funcionamiento de ambos sistemas sobresignifica el discurso del grupo sobre tales fenómenos y procesos.

Desde una interpretación histórica la institución del "varayoc" sería la forma como la sociedad andina integró por un procedimiento ritual las autoridades nombradas por la administración de la colonia con el objeto de neutralizar una posible dualidad política a su interior, y sometiéndola así a su concepción y organización tradicionales del poder. En este sentido "la carrera ambigua del varayuj", la

"convivencia entre el imperio español y la autoridad indígena" —como señala SALOMON 1977— parece haber sido resuelta por un hábil sometimiento sino al curaca principal —como ya sugería GUAMAN POMA (p. 739)— sí a la estructura tradicional del poder que él representaba.

Ahora bien, esta precisión respecto de las funciones religiosas de los **curacas** (que ninguna fenomenología de la religión llegaría a definir como sacerdotes) en modo alguno significa una separación de su actuación política en la comunidad del carácter religioso inherente a su poder y autoridad. Un estudio de LUIS MILLONES (1978) se inscribe en esta línea, y contribuye a profundizar nuestra argumentación.

La documentación presentada por dicho autor sobre casos de **curacas** involucrados en procesos de "hechicería" y la descripción detallada de las situaciones a que dan lugar las acusaciones como de los diferentes desenlaces, muestra en qué medida parte del poder de los señores étnicos se basaba en el control de las creencias y prácticas tradicionales, y en tal sentido resultará obvia la importancia de la "hechicería" como sustento de la autoridad de los **curacas** del siglo XVII. Lo que bajo modalidades diferentes parece haberse reproducido hasta la actualidad es que el sistema de tradiciones, rituales y creencias; ha constituido una forma de autocontrol y regulación de la comunidad indígena, cuyo desempeño ha sido propio de la función de los **curacas** y autoridades étnicas; y que a su vez el recurso a valores, símbolos y rituales culturales servirían para revalidar la figura y personalidad misma entre gobernantes y gobernados implicaba también una armonía con lo sobrenatural, cuya administración quedaba en manos del **curaca** o su "hechicero" (MILLONES, 1978, p. 270).

Estas observaciones sobre la función o el alcance político del ritual son tanto más importantes si consideramos que las tendencias faccionalistas pertenecen a la misma racionalidad organizativa de los grupos andinos, y que muchos de los ceremoniales así como muchas de las ritualizaciones de las prácticas sociales y productivas tienden a exorcizar y controlar las tendencias disociadoras. Si bien los ritos son acciones simbólicas propiedad de la comunidad en su conjunto, en muchas culturas su manejo es atributo de un determinado grupo; en el mundo andino en cambio en ausencia de una casta o elite ceremonial la manipulación del ritual forma parte de la política redistribi-

butiva del poder, la que por procedimientos muy tradicionales se ejerce por sistema rotativo o de turnos. De ahí que una economía política del ritual haya de ser pensada en el caso andino con parámetros muy particulares. Esto mismo nos llevaría a replantear la naturaleza misma del ritual, definiéndolo menos como una práctica específica que como una cualidad inherente a diversas prácticas sociales, y cuyo efecto tiene siempre en última instancia un alcance simbólico-político.

Aunque constituyen procedimientos propios del espacio del poder y de la autoridad, las Asambleas y las mingas comunales poseen un componente más ritual que específicamente político en su forma, y en ellas habría que considerar más la reproducción de los mecanismos tradicionales de la participación colectiva que los lugares donde las autoridades o el grupo dirigente ejercen su poder de convocatoria y de adhesión y de decisión. Es precisamente en estas celebraciones, como en la de la fiesta, donde la comunidad, ya sea en el trabajo de la minga o en la participación a las deliberaciones de la Asamblea, configura corporativamente una instancia de poder real que de alguna manera se apropia del investido a sus autoridades. En estas circunstancias no sólo se pone a prueba la influencia de los Cabildos y de los dirigentes comunales, sino que el contingente colectivo de la comunidad tanto en la participación o no participación a tales eventos como en la manera de actuar en ellos pone a su vez de manifiesto que el poder de las instancias formales tiene un carácter delegado, y que la eficacia de su ejercicio se encuentra condicionada por la forma en que dicho ejercicio del poder responde a los intereses y discurso de todo el grupo.

El manejo de los procedimientos rituales para desempeñar un poder o influencia en la comunidad no son ajenos ni a las estrategias de los grupos de parentesco ni a las propias de los grupos económicos, aún de aquellos mestizos, ya que su eficacia no está determinada por los actores cuanto por la ideología implícita en dichos procedimientos. Por esta misma razón, los efectos de la ritualidad rebasan el de la mera función de cada práctica social, para reproducir al interior de la comunidad una conciencia y un consenso en torno a los discursos e interpelaciones más arraigados en la tradición cultural.

Nuestra interpretación política del ritual podría ir más lejos si la extendiéramos a las particulares características de la religiosidad andina, tal y como aún se presenta en la actual comunidad indígena. Sin adentrarnos en el enmarañado y polémico problema de la original religión de los grupos andinos, donde "dioses", "divinidades" (?) o fuerzas sobrenaturales tienen un carácter relativamente despersonalizado, y por esa razón en cierto modo poco político —no se debe quizás también a ello la ausencia de una sociológica religiosa o de una casta sacerdotal?—, ya el manejo sincrético que los grupos andinos hacen del cristianismo releva de una muy sutil maniobra política. Si bien es cierto que las culturas andinas han estado sujetas a una fuerte colonización y dominación religiosa no es menos cierto que sus mecanismos de adaptación culturales no han sido tan "desarticuladores" —según sostendría DUVIOLS— como para terminar definitivamente con la identidad étnica, socio-política y cultural de dichas sociedades. (26)

No se puede pensar lo político de la ritualidad sin referencia al ritual de lo político en la comunidad andina, pero rebasando aquellas formas rituales por las que autoridad y prestigio se manifiestan y funcionan, para comprender la sustancia misma del poder en grupos sociales como los que representan las comunidades indígenas serranas, muy a pesar de las transformaciones a las que actualmente se encuentran sujetas. En este sentido, sin embargo, es preciso replantear la no-autonomía de las estructuras sociales dentro de la comuna andina. Ni la máquina-parental, ni la máquina productiva,

-
- (26) Quizás demasiado se ha insistido sobre las transformaciones de las estructuras de poder de la comunidad indígena como parte del largo proceso de "desestructuración andina" (WACHTEL, 1973, 1976) iniciado con la colonia; pero sin negar los profundos efectos sufridos en ésta como en las otras instituciones de las culturas andinas, también merece considerarse cómo los cambios en las funciones, contenidos y cualidades, de ellos han podido muy bien ir acompañados de una "permanencia de las formas" (LEVI-STRAUSS); y cómo la duración de ciertas estructuras profundas en tales sociedades han sido capaces de refuncionalizar las sucesivas innovaciones introducidas manteniendo el sentido de los comportamientos más tradicionales. Los ejemplos que acabamos de aducir no sólo permiten ilustrar este fenómeno, sino también definir una metodología de la interpretación de procesos más actuales en la misma comunidad andina. En este sentido el paso "de la reciprocidad al despotismo" (WACHTEL, 1973, 143ss) ni fue tan radical, ni tan generalizado, ni siquiera podría aplicarse a las situaciones más diferenciadas de la comuna moderna.

como tampoco la máquina ritual funcionan con autonomía propia; la producción de relaciones y alianzas familiares, de bienes y servicios y de significaciones, como la misma producción del poder, se encuentran sujetos y regulados por la racionalidad reproductiva de una sociedad que trata de mantener su autonomía y homogeneidad. Por ello es preciso concebir lo productivo y el parentesco no como principios formales del comportamiento, sino como categorías de la cultura, del orden de lo político y de la religión, más que de la racionalidad o de la previsión; no en tanto que actividades tendientes a satisfacer las necesidades del individuo cuanto procesos de existencia material de la sociedad.

Entre estos territorios no es posible pensar una exterioridad de los unos por relación a los otros; y es precisamente la necesidad de mantener sus engranajes en continua interdependencia lo que ritualiza —o inviste de eficacia simbólica— su funcionamiento. El control de poder por parte de la comunidad, los mecanismos por los cuales aquel se hace representativo en las instancias formales de lo político, del prestigio y de la autoridad, como también en los informales del grupo, y aun incluso esa segmentación del poder de la comunidad en algunos sectores (parentales, productivos o rituales) no es más que el efecto estructural, la expresión de una estrategia del inconsciente colectivo del grupo, para reproducir una autarquía fundamental y el discurso de su propia identidad.

4. Observaciones generales

La conformación del poder político expresado en el Cabildo, aún pasando por la figura democrática-electoral, responde siempre a determinados factores y condiciones estructurales de la comunidad: al sistema de parentesco y relaciones de las fuerzas productivas, a la presencia del capital comercial, a la diferenciación socio-económica y al grado de integración cultural; el predominio de una u otra de estas determinaciones es lo que en última instancia se refleja en la formación de grupos, de correlaciones de fuerzas, en diferentes estrategias y en definitiva en la "forma de poder" propia de cada comunidad.

Como hemos podido constatar al analizar las diferentes tipolo-

gías de la estructura y conformación del poder en la comunidad, en cualquiera de los casos, incluso en aquellos donde el poder político se asienta principalmente en la diferenciación económica, en una cierta acumulación capitalista, en una mestización del poder, en su sector hegemónico o dominante, las relaciones de parentesco y compadrazgo, las formas de reciprocidad, un fuerte soporte familiar o clientelar, garantizan siempre el poder de convocatoria y la inserción, al menos ideológica, de los grupos con mayor poder o influencia en el espacio comunal. Muy de acuerdo con la tradición andina, el poder tanto económico como político sigue midiéndose en proporción al volumen e importancia de la familia, o en última instancia al contingente social que un determinado comunero, su familia o su grupo, es capaz de movilizar, de convocar o de captar en sus mismas estrategias. Del poderoso se podría decir como del rico en los Andes, que su caudal se evalúa en relación al parentesco. Y no es, por ello, una coincidencia lingüística, que el mismo término en quichua signifique "pobre" y "huérfano" o "sin familia": huaccha-wajcha.

El órgano político del Cabildo, en consecuencia, no constituye por sí mismo una instancia de poder, y no confiere más autoridad y poder real, capacidad de convocatoria y de conseguir adhesiones, que el que sus representantes gozan ya dentro de los diferentes grupos y núcleos familiares de la comunidad. Su influencia no emana directamente de la institución política, sino del sustento político comunal, de la extensión y calidad de las relaciones entre los componentes del Cabildo. Aunque en términos algo simplificadores se podría decir que en su gestión interna de la comuna el Cabildo no tiene poder pero sí autoridad, una tal distinción no corresponde a la representación que la sociedad andina se hace de lo político, dentro de la cual lo que llamamos prestigio, autoridad y poder aparecen fuertemente aglutinados.

Por más que el "Estatuto Jurídico de las Comunas Campesinas" (y los mismos "Reglamentos Internos de la Comuna") conceda al Cabildo amplias atribuciones sobre la administración de la comuna y de los bienes comunales, el poder de decisión y la facultad de imponer sanciones incluso dentro de la comunidad no es contemplada. Y la posibilidad de dirimir litigios entre los comuneros parece

agotarse en el principio de "mantener siempre la armonía". E incluso estas eventualidades de decidir y sancionar suelen ser siempre tomadas con un acuerdo previo o implícito de los más amplios sectores comunales.

Si por parte del Estado la función del Cabildo es meramente representativa de la comunidad, frente a ésta su ejercicio político aparece condicionado por las formas tradicionales de la gestión del poder. De manera general se podría decir que las prácticas políticas del Cabildo utilizan más los mecanismos del prestigio que del poder, y que más bien ponen en juego los procedimientos de persuasión y de consulta que los comportamientos autoritarios.

Los conflictos entre comuneros, por ejemplo, en caso de robo o porque el animal de uno dañó las sementeras de otro, tienden a resolverse por medio de compensaciones propuestas. Pero incluso ante estos reclamos de justicia el Cabildo o alguno de sus miembros en vez de zanjarlos de manera autónoma suelen someterlos a la más amplia consulta de amigos y parientes de las partes involucradas, para que la solución de la disputa actúe menos por una disposición autoritaria que por el control social que se puede crear en torno a ella. En el inconsciente social de los grupos andinos parece ser determinante el principio de que la solución del conflicto no significa tanto el aspecto de la equidad o la justa distribución cuanto la conciliación de las partes.

Otra de sus competencias asigna al Cabildo el papel no sólo de conciliador sino también de mediador o intercesor dentro de los conflictos domésticos. Ya ayudimos más arriba —en el análisis de caso de Salamalag Chico— a la intervención del Cabildo en un litigio familiar, en su pronunciamiento a favor de la esposa ofendida y en el renvio que hace de la queja a la reconciliación del matrimonio y, lo que es más importante, de las familias de ambos. Esta práctica del tradicional cunaco (amonestación) andino —al que nos referimos en otro estudio, cfr., "La comunidad andina contra el estado"—no sólo revela una de las principales competencias del Cabildo sino que pone de manifiesto la naturaleza y los límites de su poder político, que consiste precisamente en remitirse a la real capacidad de sanción que tiene la misma comunidad o los grupos de parentesco que la integran. En realidad este ceremonial público tuvo eficacia por sí

solo, en la medida que fue la parentela del marido quien se encargó espontáneamente de intervenir para salvar la reputación de la familia. En estos casos la tolerancia de la familia del marido encuentra siempre como límite la publicidad del conflicto doméstico llevada al extremo en el caso presenciado, o la influencia e intervención de la familia de la mujer, sobre todo si cuenta con un cierto prestigio e influencia dentro de la comuna.

* * *

Ha sido interesante observar una constante en casi todas las comunidades estudiadas respecto a la edad de los miembros del Cabildo. El promedio de edad de sus componentes no pasaba de los 37 años. La ausencia de una gerontocracia en el aparato político de las comunas puede tener una explicación relativa a la esperanza de vida del campesinado andino en las condiciones actuales, inferior a los 45-50 años. Sin embargo, otras razones dan una cuenta más cabal de este fenómeno. Si bien las diferencias de edad promedio pueden depender en gran parte del tipo de comunidad, y de su estructura política, de las situaciones y proyectos de cada Cabildo, se puede observar que en la mayoría de los casos, incluso de acuerdo a los diferentes modelos propuestos, el Cabildo es sobre todo la instancia operativa y ejecutora de un poder que se encuentra difuso en los grupos familiares, y cuyas opciones y decisiones se gestan muchas veces en los jefes de familia y los comuneros con más edad y experiencia. En torno a ellos se fraguan los intereses de los grupos, que después serán vehiculados a las instancias del Cabildo; ellos deciden las alianzas de parentesco de sus hijos y nietos, los compadrazgos a establecer, la defensa de las tradiciones frente a las tendencias modernizantes, y su parecer y consejo siguen siendo respetados en las asambleas.

Con todo, tampoco es la edad o la experiencia donde reside la autoridad y el poder en la comunidad, sino en la amplitud o en el influjo de los grupos familiares dentro de los cuales los "hatun runa" o ancianos sí pueden tener un peso político.

Lo político en la comunidad andina se manifiesta más por situaciones que por las instituciones; lo que no significa que en la actualidad muchas de estas situaciones políticas, aunque no todas ni

siempre, tiendan a ser introducidas dentro del espacio del Cabildo. Lo político permanece regularmente en el estrato de lo implícito o intermitente, o bien difuso en la diversidad de prácticas sociales. La adopción de decisiones concernientes a la comunidad o a sus individuos pueden poner en primer plano personalidades ocasionales, los ancianos de la comuna, algún antiguo dirigente, que no desempeñan autoridad oficial en el Cabildo. Formando parte de este poder o autoridad difusos, por ejemplo, aparecen en ocasiones los curanderos o brujos de las comunidades.

Este carácter difuso de lo político afecta tanto a la estructura del poder como a su funcionamiento, y corresponde muy poco a la representación moderna del poder y su ejercicio. Por ejemplo, en las comunidades campesinas la transformación de la oposición en cooperación, del desequilibrio en equilibrio, constituye la dinámica fundamental de la vida práctica política; lo cual, por lo demás, no siempre se resuelve dentro de las formas e instancias institucionales de lo político. Dichas transformaciones corren el riesgo constante de degradarse, y ciertos procedimientos tradicionales de la organización social andina (la reciprocidad, las mingas), o ciertos rituales, como las fiestas o celebraciones familiares o de grupos, aseguran periódicamente los reajustes del aparato o de la vida política de la comuna o de las relaciones intercomunales.

* * *

No ha sido mera omisión, pero tampoco no por considerarla una variable más dentro de los elementos que configuran la estructura de poder dentro de los diferentes tipos de comunidad, que no hemos tratado el papel político desempeñado por la mujer en los grupos sociales andinos. Y ello ni mucho menos porque consideramos que dicho papel de la mujer carezca de importancia. Por dos razones hemos remitido su consideración a estas observaciones generales: no contamos con un análisis suficiente, y hemos podido notar que en muchos casos las condiciones políticas de la mujer dentro de la comunidad pueden encontrarse en un inicial período de transición. Es evidente, sin embargo, que la condición de la mujer en la comunidad andina no es de ninguna manera homogénea, y que su papel socio-productivo y político varía considerablemente según los diferentes grupos étnicos y las peculiaridades regionales y aún zona-

les del campesinado indígena, y en fin de acuerdo al impacto de los diferentes procesos que han afectado el espacio rural ecuatoriano (programas de desarrollo, alfabetización, migración, etc.).

De manera general se puede decir que la situación de la mujer al interior de las relaciones de poder en la comunidad aparecen determinadas por su presencia dentro del proceso de producción y de reproducción social de la familia. La mujer participa en la decisión sobre qué tipo de productos se van a cultivar y en qué proporción, preferentemente en aquellas comunidades donde gran parte de la producción agrícola es destinada al autoconsumo. De ahí su especial responsabilidad en el almacenamiento y conservación de productos, y su simbólica vinculación con las semillas; por lo general, a ella compete sembrar la tierra que el hombre prepara. También la mujer se encarga de las pequeñas ventas de productos en los mercados rurales y de los trueques (en cambio, será el hombre quien acude a los grandes mercados del cantón o de la provincia). Y la misma competencia tiene respecto de los animales domésticos. De manera muy particular se cuida del pastoreo, que suele realizar en compañía de sus hijos y de otras mujeres. Otro aspecto importante de su autoridad se ejerce en el ámbito de la salud.

Ahora bien, aunque la mujer está ausente de la escena pública o convencional de lo político en la comunidad, y nunca forma parte del Cabildo, no por ello se la puede considerar al margen de la vida política de la comunidad. Ya su forma de presencia en las asambleas demuestra la modalidad de su participación en la vida política. Sobre todo en comunidades que responden al Primer Modelo propuesto, las mujeres asisten a las asambleas sentándose por grupos algo apartados o periféricos al centro de la reunión; aunque siguen el debate y la discusión, la manera de intervenir suele siempre ser corporativa, coreando a veces en forma de risas o de murmullos las disensiones o adhesiones a los términos de la discusión; de intentar definir su actuación en términos convencionales, habría que calificarla de "grupo de presión" transversal y de actor consultivo operando por los canales más tradicionales de la comunicación en la comunidad. Por otra parte, no se puede pasar por alto que el Cabildo constituye un espacio modernizante de lo político en la comunidad andina, y que aún refuncionalizado por las prácticas y mecanismos

más culturales del poder y de la autoridad no se presta a los comportamientos y posibilidades de actuación característicos de la mujer andina, que sí en cambio se desenvuelven con mayor espontaneidad y eficacia en los ámbitos informales, en el espacio familiar, dentro de las redes del parentesco y de la afinidad, y aún en las mismas Asambleas comunales.

Peró es sin duda al interior de la familia donde la mujer juega su principal papel político, no tanto quizás en la toma de decisiones cuanto en la gestación de ellas. Y son las mujeres quienes en sus grupos de parentesco crean corrientes de opinión, un ambiente favorable o desfavorable sobre las decisiones que serán tomadas en las instancias políticas dominadas por los hombres. Así, las mujeres, con los ancianos, constituyen la forma difusa, indirecta o mediata, que puede adoptar lo político dentro de la comunidad; erigiéndose en grupo de opinión, y a veces de presión, que las autoridades del Cabildo, tras una aparente indiferencia, no dejarán de tomar en cuenta un poder o autoridades transversales, en ocasiones tanto más fuertes que suelen gozar de mayor cohesión que el del grupo de hombres.

En este sentido no podemos dejar de referirnos al papel que desempeña la mujer o grupos de mujeres en la generación de rumores y su difusión al interior de la comunidad. En grupos sociales relativamente cerrados sobre sí mismo estos rumores no sólo pueden tener una gran eficacia en las mencionadas "corrientes de opinión" sino que llegan a alcanzar un carácter más político cuando portan sobre personas, familias o grupos hasta el punto de poder controlar determinados comportamientos e incluso condenar a un ostracismo más o menos duradero o generalizado a sus víctimas. Por otro lado, este aspecto de la politicidad en la comuna andina es algo más que anecdótico o circunstancial, pues pone de manifiesto uno de los componentes fundamentales de lo político en ella: la crítica, la censura y el desacuerdo respecto de las autoridades o del Cabildo por parte de los comuneros supone no sólo una manera de contestar su gestión sino también un comportamiento de acoso a ese poder delegado del que la comunidad trata siempre de mantener bajo su control. Contestar la autoridad es una forma de ejercicio de poder, y óe significar la diferencia entre aquel detentado de manera delega-

da por un grupo o por el Cabildo, y éste residente o referido a la colectividad.

*

*

*

Lo que se acaba de señalar tiene una importancia mayor que la de resaltar la acción desempeñada por la mujer indígena tras las bambalinas de la escena política comunal: es una clara situación de cómo el juego real del poder en la comunidad andina es menos representado en sus instituciones y por sus protagonistas más oficiales que en la trama de relaciones de toda la colectividad comunera. Quien haya asistido a deliberaciones de Cabildos o de Asambleas en comunidades andinas o haya tenido que presenciar tomas de decisiones o la resolución de determinados problemas en ellas, habrá experimentado una impresión de ineficacia o de empantanamiento o de inoperatividad de estos organismos e instancias políticas; de su casi estructural incapacidad para abordar directamente un asunto y concluir zanjándolo; y lo que todavía puede resultar más sorprendente pero no menos habitual es que un Cabildo y aun una Asamblea adopten una decisión, pero que después en la práctica se realice lo contrario. La razón de estas situaciones es que ni el Cabildo ni siquiera las Asambleas cuentan con un poder real, no actuando más que como representantes y portavoces de las opciones y decisiones y consensos de toda la comunidad. Intentar obtener una posición o una resolución de la sesión de un Cabildo o de una Asamblea es ignorar, en muchas ocasiones, que el poder real lo detenta el grupo, y que dicho poder no es objeto de una delegación definitiva o total en sus representantes. Según esto sólo caben dos alternativas: o bien se negocia primero el acuerdo de toda la comunidad, familia por familia, grupo por grupo, para que solamente después el Cabildo a la Asamblea avalen o ratifiquen una aprobación oficial, o bien será necesario que la decisión de la Asamblea y del Cabildo sea sometida a las consultas informales de las familias y de los grupos, para que en una nueva reunión de dichos organismos se adopte un acuerdo o se concluyan las resoluciones de una determinada cuestión. Si los procedimientos políticos en la comunidad andina son lentos, sinuosos y contingentes es porque el occidental rito de la democracia funciona en ella de otra manera, porque su concepción y manejo del poder son otros, porque el control que la

comunidad ejerce sobre su propio poder es muy estricto y se encuentra manejado por sutiles lazos en cuyo anudamiento y desanudamiento influye ese actor en apariencia tan apolítico que es la mujer. La ubicación de ésta en el segundo plano de la escena del poder nos indica que es desde allí, y no tanto en los espacios públicos de éste, donde la comunidad se regula y decide sus destinos. Más adelante insistiremos sobre este aspecto nuclear de la politicidad o "forma" de poder en la comuna andina.

* * *

No pertecene sólo a la historia de los levantamientos y movilizaciones campesinos en todas las regiones andinas el papel combativo de la mujer indígena y su posición de vanguardia en los enfrentamientos con la sociedad blanco-mestiza (27). En 1983 son las mujeres de Quimiag (prov. de Chimborazo) quienes sacan por la fuerza del centro parroquial al Teniente político. Actuando siempre colectivamente como un sector social supuestamente más inmune a las persecuciones judiciales, son ellas las que suelen protagonizar este tipo de acciones, llegando en el desafío, tomando iniciativas o aplicando medidas más radicales de las que tomarían los hombres. Pero tampoco están ausentes en la participación de los conflictos y luchas intraétnicas, como en el caso del diferendo de linderos entre Salamalag Grande y Salamalag Chico, donde con motivo del desenlace final de la contienda entre los muertos y heridos hubo varias mujeres.

(27) Numerosas son las referencias que se pueden ir desgranando de la obra de S. MORENO, *Las sublevaciones indígenas en la Audiencia de Quito* sobre la participación de las mujeres en las luchas inter-étnicas (cfr. pags. 47, 51, 118, 121, 124, 133s, 135-138, 152-158, 161, 165, 171, 187s, 193, 202, 252ss, 262-264, 266, 293s). En muchas ocasiones son ellas las que inician el levantamiento o lo protagonizan; en otras son ellas las que se aplican con mayor crueldad en castigar o ajusticiar a los vencidos; y con frecuencia la escena de Qulsaplncha traduce la actuación más representativa de la mujer indígena: "apareslo un motín grueso de gente, las Mujeres por delante y los Indios respaldandolas" (p. 232). El tema merecería por sí sólo un estudio particular. Sin embargo un estudio de esta naturaleza tendría que sortear el doble riesgo del enfoque funcionalista y del feminista; los que parecen embarazar el trabajo de Banca Muñoz, "La participación de la mujer campesina en Bolivia: un estudio del altiplano", en Calderón & Dandler (1984).

Y en fin, será la mujer la que dentro de la familia y de la comuna se revela como resguardo y defensa de una tradicionalidad que va desde la preservación de prácticas culturales, la lengua quichua, comportamientos agrícolas y tecnológicos, hasta el hecho de constituirse siempre en el último reducto de la migración y de la descampesinización de la familia indígena.

Es indudable que muchos de los factores de transformación o de modernización de la comunidad andina influyen de manera más o menos mediata en el nuevo comportamiento y papel político de la mujer. Si por un lado la migración de los hombres ha ampliado el campo de iniciativas y de responsabilidades de la mujer indígena, por otro lado ella tiende a convertirse en actor principal de muchas de las estrategias de supervivencia y aún de determinados programas de desarrollo, de salud o productivos. E incluso dadas las condiciones más homogéneas del sector femenino, y quizás una mayor convergencia de sus intereses y necesidades, junto con una menor movilidad social, las mujeres manifiestan un mayor sentido colectivo, y comunal, lo que en muchos casos se traduce en interesantes dinámicas organizativas, cuya lógica y mecanismos de actuación sería importante investigar.

Una constatación general que se ha podido registrar a través de los modelos de Cabildos propuestos, y ha sido observada en todas las comunidades, es la dificultad o un cierto desinterés por parte de las autoridades comunales a asumir los problemas productivos de las unidades familiares y los concernientes a la reproducción social de la familia, la salud. Ello no significa insensibilidad a tales problemas, pero en ningún caso son acogidos por la responsabilidad o competencia de la instancia política. Es difícil pronunciarse sobre las razones que pesan en esta limitación del alcance político del Cabildo que, por otra parte, se mostrará extremadamente celoso y activo en lo que se refiere a los territorios comunales y a los intereses por los servicios comunes.

Precisamente aquí puede radicar, a nuestro parecer, la clave del problema. La tradicional competencia de la autoridad andina residía sobre todo en la administración y gestión de la propiedad común de las tierras y de su productividad; e incluso era competente y responsable de la posesión privada, familiar de esta propiedad co-

mún. En la actual situación, por el contrario, los intereses y propiedad particulares dentro de la comuna, su legal privatización, constituyen la frontera que limita tanto la autoridad como la responsabilidad del Cabildo, y en consecuencia su preocupación por ellos.

Esto no impide, sin embargo, que sobre todo algunos modelos de Cabildo puedan ser sensibles en determinados casos y circunstancias a la suerte de algunas familias o comuneros, en favor de los cuales se podrán lograr servicios especiales o colaboraciones extraordinarias. Tal puede ser el caso de concesiones de tierras comunales de páramo para algunas familias que carecen de sementeras por ejemplo.

* * * *

Aunque algo quedó de pasada sugerido en páginas anteriores, hemos dejado para estas consideraciones generales el problema de las transformaciones que más allá de la estructura política afectan a la misma representación del poder y lo político en algunas comunidades campesinas. No se trata tan sólo de los cambios que pueden reflejarse a través de los modelos propuestos, y en los cuales los líderes tradicionales, aún en la forma remozada del antiguo mayordomo, siguen gozando de una misma concepción e imagen del poder y del prestigio, y continúan usando de los mismos procedimientos de captación y convocatoria.

Comienza a aparecer una "dirigencia joven", no sólo por su edad sino por la novedad de sus métodos y aspiraciones, y por el género de discurso-ideología empleado. Dicha dirigencia joven se ha formado fuera de los moldes comunitarios; en ocasiones en un contexto laboral diferente como migrante y asalariados urbanos, donde su conciencia y autoconciencia indígena y campesina han adquirido un sesgo de clase; sus reivindicaciones han empezado a tener un alcance político; su concepción del conflicto, de la organización y del poder se nutre de nuevas representaciones. En otros casos, esta dirigencia joven se está fraguando en contacto con instituciones y grupos progresistas que trabajan en el campo; a veces será la misma presencia en la zona de actividades de partidos políticos u organizaciones clasistas, que insuflarán en los sectores jóvenes cam-

pesinos, y más dinámicos, un discurso y nuevas prácticas, abriendo la problemática indígena y campesina hacia formas de politicidad de alcances más amplios y también de nuevos contenidos.

Esta transformación de lo político en algunas comunidades campesinas y regiones de la sierra es todavía muy discreta e incipiente, pero se manifiesta como un signo tendencial, cuya importancia y envergadura no es fácil de prever, y más bien se encontrará condicionada no sólo por los cambios internos a los grupos campesinos, sino también por los procesos económicos y políticos del país.

Un factor que ha intervenido de manera significativa en la generación de esta nueva dirigencia ha sido la característica de los conflictos campesinos en los últimos tiempos. La espontaneidad masiva de los movimientos indígenas del pasado ha cedido el paso a formas más técnicas de lucha, a los procedimientos organizativos y a las estrategias agitacionales de los líderes; la habilidad para moverse tanto dentro de las propias comunas como en el espacio de "blancos", en el manejo de trámites y en el funcionamiento de los aparatos estatales. Dadas las modalidades que hoy presentan las reivindicaciones sociales y políticas del campesinado, se puede decir que su escena política estará cada vez más dominada por un liderazgo joven con prácticas nuevas.

Estos factores no excluyen que en determinadas circunstancias el conflicto por el poder llegue a adquirir una cariz generacional y que en la confrontación entre una dirigencia joven y los líderes tradicionales estén en juego estrategias políticas diferentes. Tal parece ser la situación en algunas comunas de la parroquia de Zumbahua (prov. Cotopaxi), donde la confrontación intergeneracional se inscribe en un contexto socio-político sobrecargado por otras conflictividades (como indicamos en nuestro trabajo sobre "El espacio político de la parroquia rural"). En cualquier caso, las diferencias entre una "dirigencia joven" y una dirigencia de "hatun runa" no constituyen necesariamente formas de organización del poder diferentes en la comunidad, ni tampoco diferentes estrategias políticas. Incluso los cambios que se dan entre las "estrategias de supervivencia" y el predominio creciente que sobre éstas pueden tener las nuevas "estrategias de desarrollo", ambos procesos pueden estar liderizados por dirigencias de corte tradicional. Lo determinante en cada

situación es comprender de qué manera una u otra forma de dirección se articula diferencialmente a las distintas estructuras de lo político en la comunidad andina, y cuáles serían las especificidades de sus prácticas políticas (28).

Ante una tal perspectiva, muy eventual, cabe preguntarse cuál puede ser la función y el sentido del Cabildo, cuando hemos visto cómo este órgano de moderna institución opera sin embargo en base a formas y métodos todavía tradicionales; como suele ocurrir con frecuencia en superposiciones culturales, en las que el invento antiguo puede seguir funcionando allí donde el nuevo no lo logra operar del todo. Pero ya no se tratará de un aparato político impuesto artificialmente por instancias superiores de poder, capaz de refuncionalizar las viejas estructuras socio-políticas de la comunidad; cuando son éstas las que se modifican fundamentalmente, el porvenir del Cabildo no tendrá más alternativa que reintegrar y asumir dichas modificaciones en su interior o convertirse en pieza inútil, decorativa y sólo folklóricamente representativa.

De hecho se puede ya apreciar cómo se dan intentos de superar ciertas limitaciones intrínsecas a la institución del Cabildo; la más importante y grave es su efecto aislador dentro del sector campesino. Su utilización por parte del Estado como mera pieza representativa de la comuna, y para administrar exclusivamente los asuntos internos de ella, atomiza las comunas y sus posibilidades políticas, separándolas entre sí, impidiendo o dificultando estrategias y proyectos intercomunales. Indirectamente el aparato político del Cabildo se ha convertido en el principal instrumento de la balcanización de las comunidades dentro del espacio campesino; y en su misma concepción, la expresada a través de sus estatutos y funcionamiento, representa un serio obstáculo para que se susciten proyectos intercomunales y posibles acciones políticas más amplias, lo que hace poco viables las movilizaciones de los sectores campesinos, aumentando su poder. (29).

(28) Cfr. nuestro estudio "Estrategias políticas en la comunidad andina: supervivencia y desarrollo", CAAP. Quito. 1984.

(29) A las raíces de este problema nos referimos en "Formas organizativas en la comunidad andina: de la reciprocidad al faccionalismo" CAAP. Quito. 1984.

Contra éste obstáculo político, sin embargo, van surgiendo más numerosas y fuertes asociaciones de Cabildos, organizaciones intercomunales o instancias paralelas, como son en algunos casos las "juntas pro mejoras", que más allá de las políticas demasiado domésticas de los Cabildos, y con una visión más amplia de las reivindicaciones campesinas, tratan de potenciar el caudal político de las alianzas y de formas organizativas más ambiciosas que las meramente comunales.

Por razones metodológicas, al inicio de nuestro estudio, establecíamos una distinción entre el "poder formal" residente en el Cabildo o interpretado por esta instancia, y un "poder informal", más difuso en los grupos de parentesco, en las estructuras de la ritualidad, en ciertas formas de liderazgo más tradicional, o incluso en determinadas estrategias al interior de la comunidad, y en torno a las cuales se reagrupaban tanto sectores o "fuerzas sociales" como discursos. Sin embargo en el transcurso de nuestros análisis se fue mostrando que entre los así caracterizados "poder formal" e "informal" existían estrechas correlaciones, que lejos de permitir explicar el uno sin el otro obligaban a una comprensión estructural de los factores que intervenían en la configuración de ambos. A la altura de estas conclusiones, podemos pronunciarnos sobre la naturaleza exacta del poder del Cabildo, aunque una definición más compleja nos remita necesariamente a replantear la cuestión del "poder primitivo" en la comunidad andina aún en la actualidad.

La supuesta falta de poder real del Cabildo y su comprensión como representación de la autoridad de la comunidad nos reubica en una cierta dialéctica existente entre: a) la capacidad política de la comunidad, el poder colectivo de ésta, que supone un cierto vacío de poder del Cabildo, y cuya función sería remitirnos continuamente a la politicidad existente en la comuna; y b) a la capacidad política del Cabildo de ser siempre, bajo modalidades muy distintas, la expresión del poder comunal, de sus dinámicas y estrategias políticas, de ser a veces de manera aparentemente contradictoria, el intérprete de la escena política comunal.

Pero la importancia del Cabildo va más allá, y se instala en una de sus funciones también en apariencia más neutrales: la de ser "representación" del conjunto de la comunidad. Este carácter repre-

sentativo del Cabildo en su doble orientación, hacia el exterior y hacia el interior de la comuna nos parece determinante para definir la especificidad y el alcance de lo político en la comunidad andina; lo que la diferencia y en cierto modo la contrapone a la sociedad nacional. El Cabildo simboliza no sólo el carácter corporativo que poseen todos los comuneros y familias o grupos que conforman la comunidad, sino también el hecho que esta "personería" o personalidad colectiva tenga una eficacia y un predominio a muy distintos niveles (jurídico, cultural, interinstitucional, etc.) sobre la personalidad de los individuos que la componen. Y en tal sentido se puede sostener que el Cabildo es la condición de posibilidad de lo político en la comunidad; incluso en aquellas situaciones donde la escena política, las prácticas y relaciones del poder, no pasan por la instancia del Cabildo.

VI. NATURALEZA POLITICA DE LA CUESTION ETNICA

Al presentar el problema de la estructura del poder en la comunidad campesina indígena de la Sierra, y abordar un análisis de su institución política, el Cabildo, establecíamos ya las particularidades culturales y étnicas del grupo social en cuestión. Por otro lado, los aspectos sociales, económicos y políticos del campesinado andino no pueden ser comprendidos sino en el marco de la sociedad nacional y del modo de producción capitalista que determina su formación social. La penetración del capital en el agro, los planes integracionistas del Estado, la aculturación consecuente de ambos procesos combinados obligan a plantear la cuestión étnica como un aspecto sustancial de lo que hemos enunciado como "el espacio político de la comunidad andina". Ya que lo étnico se establece como problema en una situación de diferencia, sino de conflicto, respecto de una "otra" realidad social y cultural.

Un factor importante en las comunidades estudiadas, y que puede ser generalizado a las regiones rurales respectivas, es el elevado contingente de población indígena, que oscila entre los 90% y 76%, con idioma, costumbre, formas de cultivo y estructuras de parentesco propias. Este amplio sector poblacional no constituye propiamente una clase social particular, y tampoco una masa amorfa, anónima y a la deriva dentro de la sociedad nacional. Relativamente homogéneo de una parte, y de otra articulado por su producción al resto de la sociedad, el campesinado andino se encuentra productiva y culturalmente en una situación ambigua de confrontación, marginalidad y subordinación respecto de la sociedad nacional.

Si la confrontación es vivida por los grupos andinos en términos de resistencia más que de conflicto, su subordinación por parte de la sociedad nacional, del Capital y del Estado, se caracteriza en la actualidad por procedimientos cada vez más eficaces. Y esto por-

que la sociedad dominante aparece con mayor fuerza y énfasis como única fuente de bienes y servicios, de dinero y de crecientes expectativas en el seno del campesinado andino, y de una inconsciente resignación de sobrevivir en condiciones socio-económicas cada vez más adversas.

—La vinculación al mercado de las economías campesinas se revela como resultado del minifundio legado por la Reforma Agraria, y de las depauperadas condiciones productivas; a su vez la comercialización impone nuevos patrones de cultivos y nuevas tecnologías.

—Las prácticas y la ideología generalizadas del desarrollo no sólo se introducen con acciones eficaces en las comunidades indígenas para reactivar y reorientar la productividad, sino que despiertan múltiples aspiraciones en la consecución de toda una serie de servicios (luz, rutas, transporte, agua, sistema de salud, construcciones. . .), que no pasan de ser paliativos a la "cuestión rural" y a la "cuestión campesina", y más todavía a la "cuestión étnica".

—Los programas de alfabetización como la implantación cada vez más extensa e intensa del sistema de salud oficial, con la consiguiente introducción masiva de fármacos, tienden a acelerar la integración cultural y económica, minan la organización y competencias del sistema de salud tradicional.

—La misma incorporación de los sectores indígenas a la escena política nacional, con el derecho al voto en las elecciones, al mismo tiempo que los emplaza en un espacio totalmente ajeno a sus estructuras sociales y culturales, los hace presas episódicas de los partidos y de los políticos profesionales, generando en ellos una conciencia más clientelar que política.

Estos entre otros factores alteran directa o indirectamente la ecología, entendida en su más amplio sentido, las condiciones productivas y la organización social del campesino indígena; y concomitantemente una alteración simbólica de su universo cultural amenaza su identidad étnica.

Ahora bien, así como la actual situación del campesinado andino es susceptible de interpretaciones políticas diferentes (la integracionista o estatal, la leninista de la izquierda, y la indigenista de

la teoría antropológica que puede relevar tanto de una versión revolucionaria como de un humanismo ético), los procesos que están a su base aparecen a su vez sustentados por fuerzas y proyectos sociales, de los cuales el Estado, los partidos políticos o las instituciones privadas (Iglesias, organismos de desarrollo) son los protagonistas o principales responsables.

Según esto, la comprensión del espacio político del campesinado andino ha de ser ubicado en ese ámbito más amplio, pero que puede ser ya doblemente precisado: primero, el de las diferentes versiones que la sociedad nacional (e internacional) se hace de él, y, segundo, el de las correspondientes políticas, proyectos y planes, a través de los cuales la sociedad nacional con sus aparatos de Estado, Partidos y Organizaciones privadas, se relaciona con el campesinado indígena, y le ofrece una versión y una solución más o menos elaboradas.

—El Estado, que aparece en la actualidad como el depositario más responsable y competente de los planes de desarrollo, enfrenta el doble comportamiento de resistencia y adaptación del campesinado indígena, adoptando él también el doble procedimiento de la integración a través de sus programas de desarrollo, y de un respecto y preservación de sus cortezas culturales hábilmente manejados con relaciones clientelares por medio de sus aparatos. Esta presencia del Estado adopta formas múltiples en el espacio rural: servicios, créditos, campañas de vacunación u otros programas; las que representan sus agentes, desde los empleados del MAG hasta los promotores de alfabetización; la del arbitraje en los conflictos y reivindicaciones campesinas a través de los jefes políticos e instancias administrativas.

—Los Partidos de izquierda siguen arriesgándose en simplificar demasiado una conceptualización clasista del campesinado indígena, más en función de un objetivo político, la alianza obrero-campesina, que como resultado de un análisis de la estructura socio-económica nacional dentro de la cual se inscribe la "cuestión campesina" y la "cuestión étnica".

—Las organizaciones sindicales o indígenas, si bien parten de planteamientos menos dogmáticos de la izquierda y asumen con

mayor coherencia el problema étnico-campesino, sus propuestas están muy lejos de ser globales, adoptan posiciones más bien coyunturalistas y episódicas, y no han sido capaces de formular un programa y estrategias a largo alcance, que tomen en cuenta las objetivas condiciones revolucionarias del campesinado indígena dentro del contexto político nacional.

—La política de las Iglesias, que en casi todas las zonas rurales de la sierra han desarrollado una larga e intensa actividad, tanto en la difusión de una ideología como en la implementación de proyectos y acciones de desarrollo, es muy difícil de definir debido a las diferencias doctrinales, e incluso de objetivos políticos entre las distintas confesiones, sectas y hasta en algunos casos de las características de los respectivos agentes pastorales. Según esto la religión ha servido tanto para radicalizar posiciones políticas en determinados sectores campesinos como para acelerar o facilitar su aculturación y su integración al sistema capitalista. Por encima de estas consecuencias, en algunas zonas donde se han concentrado el trabajo de diferentes iglesias (en Imbabura, por ejemplo), los conflictos entre grupos, comunas y posiciones políticas se han visto sobredeterminados por locales "guerras de religión".

—De las instituciones privadas de desarrollo se podría emitir un juicio similar al de las iglesias en su trabajo rural, en lo que respecta a la variedad de opciones y metodologías, las cuales pueden ir desde un desarrollismo más o menos ingenuo o científico y planificado, por llamarlo de alguna manera, (entrando en competencias con el del Estado y secundándolo), hasta posiciones partidistas de izquierda.

La posición política indigenista, con trabajo en el área rural, que puede tener tanto una gestión puramente académica como de grupos revolucionarios, y en la que pueden participar lo mismo instituciones de desarrollo como sectores de iglesia, pone de relieve el factor étnico, priorizando las condiciones y posibilidades de resistencia cultural. A partir de aquí, incluso se puede fraguar una política indigenista con planteamientos organizativos a nivel regional y aún nacional, en función de un proyecto revolucionario, autónomo o en alianza con los demás sectores populares del país, en la perspectiva de una confrontación con la sociedad dominante. Tales ob-

jetivos pueden ser fijados en términos muy utópicos como también pueden muy bien responder a un plan operativo, cuya posible realización a largo alcance no excluya la consecución de efectos más inmediatos, y entre los cuales podrían estar contempladas las bases para la organización y movilización populares.

Dentro de las redes de planes y programas que las diferentes políticas e instituciones tejen alrededor del sector indígena serrano es difícil demarcar las auténticas aspiraciones, trayectoria y proyecto del campesinado andino, cuyos planes propios tendrán que debatirse bajo toda esta serie de influjos y manipulaciones.

Lo que es preciso desideologizar tanto en la posición integracionista como en la indigenista es la concepción dual y marginal de la étnia campesina respecto de la sociedad nacional. En primer lugar, a nivel económico, la falsa dialéctica entre **sistema capitalista** y **la producción mercantil simple**, característica de los sectores rurales andinos, no constituye dos modos de producción, ya que el MPMS no existe sino articulado al PMC y sobredeterminado por éste. Habría además que considerar, como una cierta abstracción, la coexistencia de un "modo" distinto, propio de grandes sectores del campesinado andino: la **producción de subsistencia** o autoconsumo, el cual sin embargo, tampoco tiene una existencia autónoma dentro de la formación socio-económica y de la estructura agraria nacionales.

En segundo lugar, y por lo que atañe a los aspectos culturales en torno a los cuales se debaten todos los intentos de definir lo étnico, el campesinado andino actual de ningún modo constituye un grupo social en "estado primitivo", por más que ello defraude a los antropólogos. Su "diferencia", los resíduos del pasado andino, han de ser entendidos como efecto de por lo menos tres factores: el apego a las tradiciones propias de todo grupo social, las condiciones de marginalidad a las que la historia colonial y actual lo han reducido, y la resistencia con la que el campesinado indígena enfrenta el conflicto y la hostilidad con el sistema capitalista de la sociedad nacional.

Teniendo en cuenta estos tres factores, y como fundamento de ellos, argumentamos más adelante en favor de la única manera posible de pensar "lo primitivo"; no en los términos de supuestas dife-

rencias culturales, sino en razón de una diferente organización socio-política, de una "forma" de representación del poder y de ejercerlo, que estaría a la base misma del fenómeno étnico.

Cómo se podría traducir en términos de fuerzas sociales estas aproximaciones conceptuales del campesinado andino? Al enfocar el problema de la clase en base al análisis del MP, es pertinente referirse a la población campesina indígena con la distinción que Marx (El Dieciocho Brumario de Luis Bonaparte, VII) (30) inspira a R. Bartra, y según la cual el campesinado tendría una "situación de clase hacia el exterior" manteniendo "relaciones no clasistas hacia el interior del sistema".

Por más impreciso que parezca este acotamiento a la caracterización del campesinado andino, algo puede aportar hacia una definición política, dentro de la cual lo étnico haría algo más que atravesar y cualificar su difícil determinación como clase. Ahora bien, planteado en conceptos de *étnia* y *clase* el problema del campesinado indígena, es preciso establecer su relación con el Estado nacional. Esto último nos parece importante incluso para precisar aún más la naturaleza del poder en la comunidad andina.

Ya que una de las pistas de indagación sobre la naturaleza de clase (y cómo la determinaría el factor étnico) del campesinado andino no puede ser otra que su relación con el Estado, definida por sus prácticas políticas propias, y cómo dicha relación mediatiza, especificándola, su posición dentro o frente a la sociedad nacional. Tiene el campesinado indígena como grupo socio-cultural prácticas específicas propias? Cuál es la naturaleza de estas prácticas y en qué medida se encuentran sobredeterminadas por el factor étnico? Se podría definir dichas prácticas (restrictivamente) como *prácticas de clase*, en cuanto se suponen una confrontación con las otras clases y sectores de clase de la sociedad nacional, o más bien cabría ha-

(30) "En la medida en que millones de familias viven bajo condiciones económicas de existencia que las distinguen por su modo de vivir, por sus intereses y por su cultura de otras clases y las oponen a éstas de un modo hostil, aquellas forman una clase. Por cuanto existe entre los campesinos parcelarios una articulación puramente local y la identidad de sus intereses no engendra entre ellos ninguna comunidad, ninguna unión nacional y ninguna organización política no forman una clase.

blar de prácticas étnicas en cuya forma y contenidos se confrontarían con la sociedad nacional en su conjunto? O, por último, sería posible (o necesario) conceptualizar lo étnico y el carácter de clase en términos de una mediación entre ambos factores?

La posición estructural de los grupos indígenas dentro de la formación socio-económica del país no parece ser la única categoría analítica que podría definir su carácter lógico formal como clase; la historia o procesos de constitución y de transformación interna de dichos grupos étnicos aportaría una especificación de éstos en la medida que determinarían: a) su actuación directa en el "medio compuesto", que es el ámbito propio de las prácticas socio políticas de los diferentes actores sociales; b) y la "acumulación subjetiva" en el seno de la sociedad indígena de una experiencia propia, la cual contendría una interpelación constitutiva particular. En este sentido cabría hablar de lo étnico sino como una clase propiamente dicha sí de una forma de clase, que se expresara tanto por la composición socio económica (nivel estructural) de los grupos indígenas, como por las prácticas que históricamente o coyunturalmente desarrollan en la escena política de la sociedad nacional.

La forma de clase no sería una cualidad (dada) de lo étnico, sino una capacidad (potencial) de actuación social de los sectores indígenas. Para una ulterior y más precisa comprensión de esta forma de clase sería necesario indagar, junto con las prácticas específicas que ella puede comportar (como alianzas, movilizaciones, etc.) las condiciones, situaciones y contextos en los que dicha forma-clase es actualizada por el campesinado indígena.

Si el problema tiene un interés teórico su importancia política no es menor, ya que de ello depende el papel que se deba asignar a los grupos étnicos en la escena política nacional; ya sea privilegiando una cierta autonomía del proyecto étnico, o bien definiendo su posición dentro de un sistema de alianzas políticas con otras clases o grupos sociales. Aunque (muy concretamente para el caso ecuatoriano) cuál sea la posición de los grupos étnicos en una potencial

ninguna organización política no forman una clase. Son, por tanto, incapaces de hacer valer su interés de clase en su propio nombre". (Op. cit. p. 171, Edit. Progreso) Cfr. R. BARTRA, (1974).

alianza de clases, dependerá también en gran medida de las condiciones y naturaleza políticas de las clases aliadas y cuál es el grado de "centralidad" de cada una de ellas en la escena política nacional. (31).

La dimensión política del problema étnico no se agota en la enunciación de una diferencia respecto de la sociedad nacional blanco-mestizo, ni tampoco es un discurso de contenido e interpelaciones culturales, y ni siquiera es un sistema de prácticas sociales tendientes a reproducir la resistencia de los grupos andinos. Muy por el contrario, y a la luz de los desarrollos procedentes, pensamos que la cuestión étnica sólo se entiende en última instancia en términos políticos; ya que lo por ella planteado es un problema de poder.

Una tal interpretación parecería ser bastante generalizada, pero no bien entendida y simplemente resuelta como el conflicto latente y más o menos declarado entre los grupos étnicos y la sociedad dominante. Una tal lectura del problema se sitúa únicamente al nivel de las manifestaciones o de los efectos políticos del problema étnico.

-
- (31) La alianza "obrero-campesina" y sus modalidades teórico y políticas, en la que el proletariado pudiera desempeñar un eventual papel dirigente o hegemónico como plantea la Ideología marxista, no puede ser tratada al margen del factor étnico, en base a una reducción clasista del campesinado indígena (desindigenizando al campesino o simplemente campesinizando lo indígena), como si el factor étnico no contara con su propia politicidad o con un proyecto político específico aún dentro de dicha alianza. Por otro lado no se puede hacer abstracción de las condiciones y muy particular naturaleza del proletariado nacional —y los mismos grupos étnicos del país—, para definir las modalidades que podría tener una potencial alianza obrero-indígena. A este respecto cabría considerar procesos históricos como el boliviano, que ilustran las vicisitudes de una tal alianza posible (Cfr. ALBO, 1976; DANDLER, 1969, 1975; LAVAUD, 1981, 1982; RIVERA, 1984).

F. CALDERON y DANDLER, J. tratando de los "Movimientos Campesinos y Estado en Bolivia" (1984), al poner de relieve el triple nivel u orientación que éstos pueden adoptar, y las interrelaciones entre estos niveles notan que "En cada situación los componentes étnicos, nacionales o de clase serían diferentes y su articulación distinta" (p. 26). Para el mismo problema del campesinado y su definición como clase, cfr. DANDLER, J., *Campesinado y Reforma Agraria en Cochabamba, (1952-3): Dinámica de un movimiento campesino en Bolivia (1975/1985)*.

Lo que hemos intentado poner de relieve al analizar la "formación política" de la comunidad andina, es que la vigencia en ella de estructuras y mecanismos políticos particulares, de sus específicas prácticas en el ejercicio de la autoridad y del prestigio, constituyen una comprensión y un manejo del poder completamente diferente a la concepción y ejercicio de un poder estatal propio de la sociedad dominante. Mientras que el poder en la comuna andina siga siendo de alguna manera detentado por el grupo, y siga siendo la comunidad la que delega por muy difusos procedimientos la autoridad de este poder, pero no el poder mismo, en sus instancias o grupos dirigentes, dicha comunidad no sólo conserva una naturaleza política diferente, sino que su propio proyecto político, en consecuencia diferente, es el que regula tanto sus estrategias de resistencias como los eventuales conflictos o confrontaciones con la sociedad dominante; todo ello tendiente a excluir toda forma de poder exterior al grupo o diferente del que reside en el grupo, y que pueda imponerse a éste. Y en tal perspectiva la resistencia exterior contra el Estado o contra la sociedad nacional no es más que la expresión de la resistencia contra la creación de una forma de poder de carácter estatal (y reproducción de la "forma" poder del Estado) al interno de la comunidad: ambos procesos son paralelos.

Lo que en el fondo de esta argumentación está en juego, así como en el fondo de la cuestión étnica, es el problema del Estado, y lo que éste representa como forma de poder. Es por consiguiente a la luz de una forma estatal del poder, que en definitiva sería capaz de disolver la realidad étnica, que la misma cuestión de la etnia puede ser correctamente planteada y debatida; mientras que los otros enunciados, el racial o cultural, se reducirían a efectos reflejos o a sucedáneos de la diferencia política.

Una tal interpretación se entiende en la medida que es la forma política propia de determinadas sociedades, de sociedades sin Estado —"sociedades contra el Estado" como las definió CLASTRES—, donde el poder y lo que el poder entraña como desigualdad interna, se encuentra bajo el control colectivo de todo el grupo a través de sus instancias culturales, la que permite la reproducción de dichas sociedades en su autonomía étnica. Y una vez que a su interior se instaura una forma política de dominación, el poder de la sociedad

dominante, es ya la misma realidad étnica la que entra internamente en quiebra.

En las actuales comunidades andinas de la sierra ecuatoriana, el Estado, sin embargo, no es algo periférico; su presencia a través de sus aparatos y de sus discursos ha penetrado ya muchos de los aspectos o niveles de la cultura y sociedad tradicionales de los diferentes grupos. Incluso la implantación de una instancia de gobierno en ella como es el Cabildo releva de la presencia estatal. Pero es la persistencia de las formas tradicionales de politicidad, la sutil separación de los ámbitos y actores de la autoridad del prestigio y del poder, y las mismas modalidades del ejercicio de éste, el que sigue siendo de la competencia política de la comunidad en su conjunto y garantiza la relativa autonomía interna de ella, lo que da consistencia política al fenómeno étnico y contenido político a su discurso. La resistencia difusa a través de sus espacios productivos y tecnológicos, de sus rituales, de sus sistema de salud tradicional, de sus creencias y de la organización del parentesco, todo ello puede entenderse como una forma de resistencia al Estado y a sus políticas de integración étnica; pero dicha resistencia es ante todo y fundamentalmente una formación política: un modo de producción del poder y de su control por la comunidad; para que al interior de ella aquel no actúe como algo autónomo y separado y con una lógica diferente a la de la misma comunidad.

Según esto, las condiciones de posibilidad del fenómeno étnico y de un discurso étnico de ninguna manera residen, o al menos únicamente, al nivel de la ideología, de sus discursos o de sus prácticas interpretativas, sino en la reproducción de una organización y control comunales del poder.

II

ESTRUCTURAS POLITICAS EN LA PARROQUIA RURAL SERRANA EL CASO SIGCHOS

1. INTRODUCCION

El estudio de las estructuras políticas de la comunidad andina en el Ecuador no puede dejar de ser completado por un tratamiento de ese otro horizonte más amplio pero también el más inmediato que en la organización político administrativa ecuatoriana representa la Parroquia rural. El mismo hecho de que todas las comunidades campesinas indígenas se encuentren políticamente adscritas y geográficamente inscritas en la jurisdicción de la parroquia plantea ya la doble cuestión de cómo el sector de comunidades figura el espacio parroquial, y cómo el centro de la parroquia, sobre todo a partir de sus características sociales y sus instancias político administrativas y económicas, influye tanto en la organización como en el funcionamiento del poder comunal y en sus estrategias.

Es obvio que la realidad de lo político en la actual comunidad andina en el Ecuador es la convergencia de una ideología y práctica tradicionales del poder, de sus formas culturales de organización, y también de factores y procesos históricos de la sociedad nacional a los que aquella se ha encontrado sujeta. Por ello, nos parece pertinente completar una primera aproximación de la naturaleza de la realidad política intracomunal por su contextualización más directa al nivel de las estructuras socio políticas locales.

De la misma manera que nuestro estudio precedente sobre la organización del poder comunal ha tenido como referentes principales las comunidades campesinas indígenas de la provincia del Cotacachi, y más concretamente aquellas localizadas en el cantón Pujilí, en el área cubierta por las parroquias de Guangaje, Zambahua, Isinliví y Sigchos (cantón Latacunga), también el presente análisis del "espacio parroquial" se remitirá principalmente a estos centros con las inevitables referencias a otros regionales.

Los resultados de esta investigación, realizada durante el año 1981 y completada con datos parciales en los dos años sucesivos,

adolesce de una doble limitación: de un lado, su carácter somero por obedecer al diseño de un operativo de desarrollo rural para el área; y de otro las transformaciones de la estructura productiva, tecnológica, comercial y socio-política no podían hacer sino transitorio un análisis del espacio parroquial en la región. Con todo, los aportes presentados podrán permitir ya una definición del objeto de ulteriores investigaciones.

El estudio del espacio político de la parroquia rural nos ha parecido importante para definir los enclaves, a partir de los cuales se tejen los sistemas de relaciones y de comunicación que matizan el espacio regional. Los perímetros político-administrativos de la parroquia rural, la circulación de productos y de mercancías, que a partir de ella articula los centros cantonales y el provincial, constituye la trama interna de un territorio, cuya identidad y relativa autonomía dentro del país merece una atención en términos de comprender sus dinámicas socio-económicas, políticas y culturales. En tal sentido la parroquia representa esa unidad de análisis de lo local, que dentro de una región delimita un territorio comercial (las ferias o mercados en casi todos los centros parroquiales), político (tenencia política y registro civil), y ritual (la iglesia y sus fiestas); y esta importancia estratégica de la parroquia aparece confirmada en la actualidad por el hecho de que los grandes programas de desarrollo rural del Estado —e incluso los de instituciones privadas— tiendan siempre (al menos en la provincia de Cotopaxi) a asentarse en un perímetro parroquial (caso de Cusubamba, de Zumbahua, de Toacazo-Tanicuchí-Pastocalle y de Guangaje), tratando de articularse a la relativa o supuesta homogeneidad que presentan las comunidades campesinas comprendidas dentro de él.

Si, como señalamos más adelante, un espacio se define por la naturaleza de las relaciones y prácticas sociales que tienen lugar en él, el estudio de la parroquia rural nos permitirá aproximarnos a esa particular estructura de clases y de sectores sociales que actúan en su interior, y que se redefinen y transforman continuamente en un complejo sistema de relaciones y confrontaciones. En dicho espacio coinciden aún hoy el gamonal tradicional y el hacendado modernizante; comunidades libres con proyectos productivos y políticos autónomos (ya sea con una estrategia de "resistencia" o de "desarro-

llo"), ex-"comunidades de hacienda", y comunidades sujetas por muy variados vínculos (ideológicos y/o laborales) a antiguos y nuevos patrones; una burguesía agraria asentada o influyendo en el mismo centro parroquial, en conflicto o en alianza económico-políticos con una burguesía rural. Por último es en el espacio parroquial donde se establecen y dirimen de manera más directa las relaciones interétnicas, las tensiones entre el centro y periferia parroquiales. Es en definitiva en este escenario socio-político local donde se matizan las particularidades de una región.

Todo ésto no excluye que el sector indígena comunero con su propia zonificación de relaciones intercomunales, de participación en procesos históricos comunes, o en los más modernos programas de desarrollo rural, pueda en algunos casos rebasar las fronteras convencionales de la parroquia, o que dentro de ésta se puedan redelimitar territorios diferentes en razón de las dinámicas comunales e intercomunales, de afinidades culturales, de estrategias productivas, de sus mismas dinámicas políticas.

2. PARA UNA CONCEPTUALIZACIÓN DEL ESPACIO PARROQUIAL.

Si al tratar del "espacio comunal" (1) omitimos definir conceptualmente lo que se puede entender por "espacio" fue porque las categorías implícitas en el término "comunal" permitían ya comprender que dicha delimitación geográfica se asentaba sobre los factores históricos y sociales con los que se identifica un grupo determinado: ya se trate de "comunidades de hacienda" o "comunidades libres", las actuales comunas de la región (cantón Pujilí, provincia del Cotopaxi) se consideran inmemoriales herederas del territorio en el que se asientan.

Dentro de la concepción del espacio es necesario distinguir un espacio físico, geográfico, y un espacio social, considerando éste como una especificación de aquel, como continente de "procesos", "fenómenos", "relaciones". Para comprender pues el espacio social habrá que superar una ideología del espacio empírico, entendiéndolo como ámbito de relaciones sociales, de producción, circulación y distribución de bienes, servicios y mensajes, entre grupos, familiares y clasistas, organizados ritual y políticamente. Aunque las relaciones entre individuos y grupos se inscriben y encuentran determinadas por ciertas limitaciones del espacio físico, en el que se desenvuelven, a su vez éste se modifica y transforma en función de sus diferentes utilizaciones económico-sociales. Según esto la región no se define tan sólo por la geografía de una determinada zona, sino por el sistema de relaciones que en ella se establecen en una época determinada. Estas precisiones afectan a lo que se podría llamar "análisis regional" o "políticas (y estrategias) regionales", ya que impone tanto en términos conceptuales como operativos una clara "objetivación" de lo regional como un conjunto de relaciones geográficamente ubicadas.

(1) cfr. nuestro estudio "El espacio de la comuna campesina" en *CULTURA* No. 21, Quito, 1985

Esta reinterpretación de la región como territorio geográfico en espacio social, introduce la categoría temporal de la historia y el concepto de modo de producción implícito en ella. Ya que tampoco como el espacio es el tiempo una cualidad formal y neutra sino en intrínseca referencia a los modos de existencia material, las transformaciones sociales del espacio están sujetas a la duración y a las periodizaciones que adoptan los modos de relación-producción en su interior. Tratando de grupos indígenas como los que constituyen las comunidades andinas, las cuales integran los espacios locales a los que nos referimos aquí, más que hablar de diferentes temperaturas históricas (historias "frías" e historias "calientes", según Levi Strauss), lo que no deja de ser una objetivación ideológica para entender los procesos sociales de un grupo o cultura de acuerdo a sus ritmos o dinámicas (de cambio), habría que considerar las diferentes formas o extensiones de memoria que organiza la conciencia tratándose de dichas sociedades: cuál es la dimensión de su "memoria larga" con un potencial mitificador del pasado; y cuáles son los contenidos de su "memoria corta".

Al ocuparnos ahora del "espacio de la parroquia rural", y fundamentar esta nueva delimitación socio-económica será preciso determinar conceptualmente ésto que proponemos como "espacio intermedio" no sólo por relación a la comuna y a la región, sino porque se trata de un espacio en el que la interacción entre el lugar geográfico y los procesos sociales ocurridos a su interior ha estado condicionada por factores de orden político y económicos mucho más amplios.

Con estos supuestos hemos creído poder identificar el "espacio de la parroquia rural" en el Ecuador y más particularmente en la provincia del Cotopaxi, no como un lugar geográfico empíricamente "dado" sino como un concepto teóricamente "producido", que permite comprender la relación entre el espacio comunal y lo regional, y nos aproxima a esa unidad y confrontación dialéctica entre ciudad y campo, mundo rural e industrial, grupo étnico y sociedad blanco-mestiza. En este sentido nos ha parecido importante poner de relieve la parroquia rural como un espacio intermedio o de transición, y como enclave de influencias y de articulaciones entre la sociedad nacional y su modo de producción capitalista dominante y la socie-

dad indígena campesina.

El centro parroquial, con su asentamiento de población más elemental en el agro, representa la frontera de penetración del Capital; su proceso de acumulación y de realización de ganancia ha transformado al mismo espacio físico rural imponiéndole las dos características principales del espacio urbano: la aglomeración habitacional y las vías de comunicación. Esta nuclear urbanización del agro en su misma formulación contradictoria significa tanto el proceso de diferenciación del sector campesino como el conflicto entre dos espacios, la irreductible contraposición entre la ciudad y el campo, y la penetración cultural de aquella en éste. Las vías de comunicación figuran un aspecto complementario de esta urbanización y significan el grado de articulación de éste dentro de una región y del país, junto con la penetración a la que nos referíamos más arriba.

El modo de producción capitalista dominante en el Ecuador al ir subordinando otras formas de producción no-capitalistas o precapitalistas, como son la economía campesina o comunera, o de manera más precisa la "economía étnica" y el modo de producción mercantil simple, ha ido refuncionalizando y organizando el espacio social de acuerdo al grado y posibilidades de su desarrollo y a la dinámica de penetración del capital en el agro. Aunque la comuna campesina constituye todavía un espacio marginal y de resistencia, que conserva una cierta autonomía, donde persisten relaciones de producción no-capitalistas, se encuentra ya sin embargo en la inmediata periferia de ese otro espacio que es la parroquia rural, integrado a la esfera de circulación del capital, y por cuya correa de transmisión la comunidad campesina se articula a los sectores más centrales del sistema capitalista dentro de una región. Dicha articulación se manifiesta en diferentes formas: proveyendo de fuerza de trabajo, comprando mercancías y vendiendo productos, estableciendo relaciones crediticias, adoptando patrones culturales, de comportamientos y de consumo.

Ahora bien, el centro parroquial se caracteriza por su situación "intermedia" o de "mediación" pues más que un espacio propiamente capitalista es un "espacio mercantil", donde predomina la circulación de mercancías sobre la acumulación de capital. La divi-

sión espacial en la producción acarrea la división social del trabajo, y a la circulación de mercancías que se opera en ella se añade la circulación de la misma fuerza de trabajo. A su vez el concepto de mercancía introduce en el espacio la categoría de distancia en su circulación, al establecerse una separación entre el lugar donde es producida y el lugar donde es comercializada. Por ello los medios de comunicación, carreteras y transporte, inciden tanto en la diferencia de distancias como en el valor del trabajo.

En definitiva es siempre el Estado quien en un país y en cada región administra las dos mercancías más importantes en el desarrollo del capitalismo: la fuerza de trabajo, principio de toda plusvalía, y el dinero, que significa y hace posible su circulación.

Otra cualidad que define todo espacio social es la naturaleza de los fenómenos demográficos que se dan en él, y que se encuentran siempre determinados por el modo de producción y reproducción dominante. Según ésto se comprenderá fácilmente que los circuitos de migración giren en torno a los principales centros de producción de mercancías, y que el flujo poblacional configure socialmente los espacios regionales.

Las diferencias en la penetración, asentamiento y circulación de capital y de mercancías diseñan siempre las características de un determinado espacio, su aparición o desaparición dentro de la dinámica regional. Por lo general la articulación mercantil espacial se opera a través de mecanismos predominantemente económicos; sin embargo, pueden intervenir también factores políticos, que operan dicha articulación o contribuyen a consolidarla. Según ésto la organización de un "espacio económico", como puede ser el de la parroquia rural o el que caracteriza una región particular, suele encontrarse asociado a la organización de un "espacio político". De ahí que el Estado capitalista, por medio de sus diferentes aparatos tienda a articular la dinámica social a una estructura de clases organizadas a través de sus prácticas políticas, administrativas y aún ideológicas, intentando una mayor centralización de tales espacios sociales.

Tal parece el objetivo estatal de unificación e integración de todo el espacio nacional, y dentro del cual los centros parroquiales desempeñan un papel de suma importancia como eslabones entre la

sociedad nacional y los extensos y más marginados espacios rurales.

Los niveles de unificación e integración a la sociedad nacional son distintos y hasta adoptan formas muy diferentes, ya que el Estado no tiene una sola racionalidad. Mientras que por una parte la unificación territorial permite que la circulación de productor-mercancías, fuerza de trabajo y capital sea más fluida y tenga un efecto integrador lo más extenso posible, por otra parte el Estado tratará de preservar ciertas peculiaridades y autonomías regionales para paliar los conflictos y contradicciones entre espacios y "modos de producción" diferentes, entre la ciudad y el agro, entre el proceso de industrialización y las economías campesinas.

Es en este sentido muy particular que procede el Estado capitalista en sus políticas de articulación-integración de las comunidades campesinas, del modo de producción mercantil simple, a los espacios de producción y acumulación del Capital. Esta política de integración-no-desintegradora de los espacios periféricos o marginados, que se manifiesta como una sutil política de "reducción" de los espacios campesinos indígenas, cuya persistencia supone su refuncionalización dentro del espacio nacional, tiene su expresión más visible y eficaz en el espacio de la parroquia rural; donde el Estado invierte o tiende a invertir toda una variada forma de presencias o servicios por los que ejerce un control socio político del espacio periférico de la comunidad campesina: carreteras, educación, salud, iglesia, registro civil, tenencia política, mercado. . .

"El sistema actual de asentamientos humanos es resultado de la superposición de los efectos en el espacio de diferentes procesos socio-económicos; diversas modalidades de asentamiento poblacional se han sucedido en el tiempo y superpuesto en el espacio. Estas orientaciones estratégicas plantean un ordenamiento y jerarquización del sistema de asentamientos humanos, con fines de que el mismo se convierta en un factor de efectivo apoyo al desarrollo rural y general del país. Sus funciones se orientarían tanto a favorecer la oferta de servicios de apoyo a la producción agropecuaria como a proveer del equipamiento social básico a la población concentrada y dispersa del área rural". (ECUADOR, *Estrategia de Desarrollo, Dimensión Rural*), Junta Nacional de Planificación y Coordinación Económica, 1980, p. 215).

El abordar el estudio del "espacio parroquial" de las zonas rurales andinas supone algunas precisiones metodológicas que conviene dejar claras, sobre todo a la luz de las consideraciones anteriores. En primer lugar, se podría hacer un análisis particular de los diferentes "centros parroquiales", en torno a los cuales hemos trabajado (dentro del cantón Pujilí), poniendo de relieve los aspectos comunes que los caracterizan, e indicando la naturaleza de los elementos específicos. Ahora bien, si no es coherente una comprensión de la parroquia y de su centro abstraída del ámbito de comunas circunscritas a ella, tampoco se puede estudiar independientemente cada una de las parroquias de manera monádica y como yuxtapuestas dentro de una misma región. Muy por el contrario, el espacio regional se conforma de un tejido de relaciones y dinámicas, de conflictos, influjos y dependencias entre los diferentes sectores campesinos de la región, que cada parroquia rural tiende a centralizar y hegemonizar. Aunque el radio de atracción e influencia de algunos centros parroquiales llega a captar económica y política la dinámica de comunidades pertenecientes a otra parroquia vecina, por lo general hemos tomado en cuenta el comportamiento más frecuente según el cual la parroquia centraliza el espacio de las comunidades circundantes.

Mientras los ámbitos de influencia de los centros parroquiales dentro de una región delimitan espacios subregionales o locales bien diferenciados entre sí, algunas parroquias desempeñan un papel de articulación interregional al situarse en una posición limítrofe. Análoga a esta doble función espacial intra e interregional de algunas parroquias rurales, que sobredetermina su importancia socioeconómica, es la que han alcanzado aquellos centros parroquiales que se encuentran más directamente ubicados o comunicados con los espacios urbanos del cantón o de la provincia. Mucho define la importancia de un centro parroquial y los procesos socioeconómicos que tienen lugar en él su ubicación respecto de los grandes centros mercantiles, y lo que por lo general es un aspecto consecutivo de lo anterior, respecto de las principales vías de comunicación regionales e interregionales.

Cabe con todo relevar el fenómeno del desarrollo de algunas parroquias que alejadas de dichos centros se han convertido en confluencia de arterias rurales, espacios de circulación y redistribución de productos agrícolas, y que por factores históricos y políticos han

adquirido una importancia tal que en un futuro más o menos cercano pueden llegar a la cantonización. Este podría ser el caso de Sigchos y, fuera del ámbito serrano que nos ocupa, de La Maná.

Nuestro estudio del "espacio de la parroquia rural" se ha limitado principalmente a la región administrativa del cantón Pujilí ubicado sobre la cordillera occidental, sin dejar de tomar en cuenta aquellos otros centros parroquiales que por su estratégica situación fronteriza inciden en la dinámica de la región y de algunas de sus zonas en particular.

Precisamente porque en la provincia del Cotopaxi, y de manera todavía más particular el cantón Pujilí, el espacio de la parroquia rural es predominantemente un "espacio mercantil", nos ha parecido oportuno tratar el problema del mercado en un capítulo aparte, ya que, además de conceptualmente distinto, el fenómeno de los mercados rurales, sus redes cantonales y provinciales, sus articulaciones con los grandes centros de circulación de mercancías dentro del país, nos remite a un género de análisis diferente. Esto no impide que en la caracterización del espacio parroquial, y al ocuparnos en particular de su estructura socioeconómica, se tome en cuenta las particularidades mercantiles del centro parroquial, la actuación de los distintos sectores socio-económicos en él, y cómo se relaciona el factor de tenencia y acumulación de la tierra con las relaciones sociales de producción y con la presencia del capital comercial.

Al definir el tema de este estudio en base a la experiencia de nuestro trabajo lo hemos ceñido a la "parroquia rural" campesina y más particularmente serrana, donde la cultura de los grupos andinos con su estructura productiva y formas de organización social y tradición cultural no han dejado de influir en la configuración de ese enclave que se sustrae, sin ser del todo ajeno, a la dinámica interna de las comunidades indígenas.

El objetivo de este estudio no pretende agotar una descripción ni mucho menos un análisis socio-económico de una región y de los centros parroquiales que la conforman. La brevedad de los datos utilizados y su carácter aproximativo se proponen tan sólo contribuir a una mejor caracterización de la parroquia rural y del papel político, económico y cultural que desempeña dentro de los espacios comunales andinos de la sierra ecuatoriana.

3. NOTAS HISTORICAS DESCRIPTIVAS

El cantón Pujilí extiende su área sobre la cordillera oriental de la Provincia del Cotopaxi, al oeste de Latacunga, y comprende las parroquias rurales serranas de Guangaje, Zumbahua, Pilaló (sobre la ruta de este-oeste de Latacunga a Quevedo), Angamarca (al sur del eje Zumbahua-Pilaló), y al norte de Zumbahua, Chucchilán e Isinliví, ambas comunicadas y muy ligadas al centro parroquial de Sigchos y al eje vial que une esta parroquia con el cantón de Saquisilí.

El núcleo regional que nos interesa se encuentra ocupado por los cuatro centros parroquiales de Guangaje, Zumbahua, Chucchilán e Isinliví. El eje de estas dos últimas parroquias, que apenas mantienen comunicación entre sí, pasa por el importante centro de Sigchos. Las comunicaciones entre estos centros parroquiales son muy diferentes y revelan así mismo un tipo de relaciones particulares: Guangaje y Zumbahua están unidos por la carretera asfaltada de Latacunga-Quevedo, mientras que una mayor distancia y una carretera de tierra enlaza Zumbahua con Chucchilán y Sigchos. Aunque Isinliví se comunica con Sigchos y con Toacazo por carretera de tierra, las tradicionales relaciones entre las comunas que unen Guangaje con Isinliví —sobre todo a través del importante centro comunal de Guantualó— han hecho que ambos espacios parroquiales mantengan estrechas relaciones socio-económicas, si bien los centros parroquiales por su propia dinámica se mantienen descomunicados entre sí.

No siempre la dinámica de las comunidades se restringe a los límites de la parroquia a la que pertenecen; en algunos casos, por razones históricas se mantienen unas comunidades más vinculadas que tradicionalmente se encontraban en más estrechas relaciones con aquellas de su parroquia de origen, en la actualidad tienden a establecer lazos cada vez más intensos y fuertes con otro centro parroquial más dinámico y consecuentemente con otras comunidades. Esto último ocurre, por ejemplo, con las comunidades de los Tiguanas, antes más próximas a las que pertenecían a Guangaje y hoy comple-

tamente integradas al polo de influencia de Zumbahua, a cuya parroquia pertenecen.

No hay, sin embargo, que explicar los diferentes tipos o intensidades de la relación de los centros parroquiales entre sí por la existencia de vías de comunicación, carreteras asfaltadas o de tierra; más bien la historia regional prueba lo contrario: las rutas y el tráfico reflejan la dinámica socio-económica de los diferentes centros parroquiales, las orientaciones de la circulación de mercancías y de los influjos políticos.

Por otra parte, y recogiendo lo indicado anteriormente, no se pueden resumir las relaciones entre los sectores de las comunidades por aquellas que imponen los centros parroquiales y muy en concreto sus circuitos comerciales. En cierto modo hay dos tipos de comunicación superpuestos: los que centralizan las parroquias y aquellos que se mantienen entre comunas; mientras el primero está marcado por carreteras, cuyo tráfico se intensifica cada vez más, el segundo sigue empleando la red de caminos, chaquiñanes, intercomunales, a través de los cuales se mantienen las relaciones entre familias, formas de reciprocidad e intercambio, sistemas de comunicación tradicionales.

Centros parroquiales periféricos a este núcleo central de la región son Angamarca y Sigchos principalmente. Mientras que Angamarca articula por el sur la región serrana andina a la zona del litoral a través del centro cantonal de El Corazón, el importante centro parroquial de Sigchos une el norte de la región con la misma zona por Pucayacu, y con los grandes centros urbanos y mercantiles de Saquisilí y Latacunga.

La geografía de esta región es muy irregular en términos ecológicos, variando las alturas entre los 2.800 y 3.800 m.s.n.m. y diferenciándose las características de los suelos entre tierras fuertemente erosionadas a otras que conservan excelentes calidades productivas; tanto la exposición a los vientos en algunas zonas como notables variaciones de la pluviosidad en otras (caso de las zonas de la cuenca del Toachi) contribuyen a definir distintas microecologías dentro de las zonas, que propician una relativa variación de cultivos y de estrategias productivas. Así desde Angamarca hasta Isinliví se

pueden identificar desde suelos arenosos, derivados de cenizas volcánicas, sin limo o arcilla, muy permeables, hasta suelos orgánicos, muy negros y limosos

Casi todos los centros parroquiales, a excepción de Guangaje, que se ubica a 3.800 m.s.n.m., se encuentran en hoyas interandinas a una altura que oscila entre los 2.600 y los 3.200 m.s.n.m. Zumbahua, Chucchilán, Isinliví y Sigchos se suceden en las proximidades del curso del río Toachi.

Enmarcada por esta diversidad ecológica la producción regional cubre una variada gama de especies agrícolas que va desde los tubérculos andinos, principalmente la papa, hasta el maíz y el trigo. Los otros productos más cultivados son: la cebada, haba, fréjol, arveja, y en menor volumen el chocho, melloco, lentejas. La cebolla y la producción de hortalizas está observando un fuerte incremento en los últimos años; de la misma manera el cultivo de la cebada tiende a sustituir paulatinamente el más tradicional de la papa. Nuevos comportamientos productivos que, junto con la introducción de una tecnología convencional (insumos químicos, el tractor) son resultado de un proceso de una mayor articulación al mercado y a las políticas de desarrollo.

La producción pecuaria de la región tiene un doble componente: bovina propia de los medianos y grandes propietarios que además de amplias extensiones de tierras controlan páramos comunales, y la producción ovina propia del campesinado indígena, cuyo volumen está cada vez más condicionado a la existencia y conservación de páramos comunales no repartidos todavía a familias comuneras sin tierras, o no ocupados por una paulatina extensión de la frontera agrícola hacia ellos.

Esto hará que el contingente de ganado vacuno en las diferentes parroquias tienda a ser inversamente proporcional al de ovejas. Las cifras a este respecto podrían cruzarse con los datos sobre las hectáreas por UPA (según el censo de 1974), lo que ya puede darnos una idea del reparto de tierras en las diferentes parroquias.

	No. UPA	has.	Vacunos	Ovinos
ANGAMARCA	1.203	17.535	2.774	40.283
CHUCCHILAN	1.348	31.066	5.219	7.921
GUANGAJE	1.190	4.344	398	16.722
ISINLIVI	484	3.896	595	1.703
ZUMBAHUA	1.226	10.067	388	11.374

Aunque estos datos sean muy generales y no revelen cómo se concentra la propiedad de la tierra, podrían orientar ya de qué manera se establece su reparto en las diferentes parroquias, y donde se ubican las grandes propiedades hacendarias o semihacendarias en la región: Angamarca, Chucchilán e Isinliví. (2)

A rasgos muy generales, la de la región ha sido una historia hacendaria que desde la colonia hasta épocas recientes ha atravesado muchas y diferentes vicisitudes según las zonas. Las grandes encomiendas y antiguas haciendas que caracterizaron la época colonial se repartían entre la aristocracia española (Marqueses de Maenza, de Miraflores, de San José, Condes de Selva Florida. . .) y las cinco órdenes religiosas que se habían ido asentando en Latacunga: Agustinos, Dominicos, Franciscanos, Mercedarios y Jesuítas. Estos últimos sobre todo fueron los que mayores extensiones de tierras acumularon hasta 1767. En el siglo XIX y primera mitad del XX se desarrolla un doble proceso complementario muy ligado a las condiciones productivas de cada uno de ellos: concentración de tierras en unas pocas grandes haciendas, sobre todo en las zonas de Angamarca, Chucchilán y Sigchos, y fraccionamiento de antiguas propiedades, muchos de los cuales entrarán más tarde dentro de las políticas de afectación, localizadas en las zonas de Guangaje, Isinliví y Zumbahua.

La actual distribución de tierras en la región refleja en parte este proceso histórico: las haciendas y grandes propiedades que todavía existen se encuentran enclavadas en las zonas más ricas; las comunidades campesinas ocupan por lo general las áreas menos productivas y más pobladas, en ecologías de altura, que fueron objeto de más fácil afectación por el Estado o sujetas a una mayor presión expropiadora por la movilización campesina.

-
- (2) El censo de 1861 arrojaba más de un 60% de hilanderos y tejedores para la parroquia de Guangaje, y un 50% de la población (en este caso la femenina) de la parroquia de Tigua eran también hilanderos o tejedores.

La misma historia de la parroquia en la provincia y particularmente en la región occidental de ella está muy ligada a los procesos socio-económicos de la colonia y de la república. En un principio fue la "instrucción religiosa" de los Franciscanos la que extendió sus centros de doctrina entre los sectores campesinos indígenas sujetos a las haciendas. También los Agustinos fueron los primeros fundadores de parroquias eclesiásticas como las de Guangaje, Zumbahua y Sigchos. Los jesuitas, los primeros españoles en entrar en Angamarca, ocuparon dicha parroquia desde 1593 a 1707. (3).

En este período las parroquias no tenían un carácter administrativo, y la población indígena campesina formaba parte jurídica y económica de la estructura hacendaria o de la encomienda. Mientras que Angamarca, Isinliví y Sigchos, que ya eran junto con Pujilí, parroquias eclesiásticas en el siglo XVIII, aparecen legalmente constituidas como centros administrativos en 1861, al mismo tiempo que Guangaje y Chucchilán en el Decreto de Cantonización de Pujilí, Zumbahua que también es nombrada en el mismo Decreto, sólo adquiere definitivamente su condición de parroquia en 1972.

Si la parroquia rural —todas las de la región exceptuando Zumbahua— existía incluso como entidad administrativa anteriormente al siglo actual, sólo a partir de su segunda mitad adquiere una función diferente en la organización socio económica y política del espacio regional. Simplificando —y refiriéndonos al origen eclesiástico de dichas parroquias— podríamos decir que la parroquia rural pasa de ser un centro de reducción misionera, "doctrina de indígenas", para convertirse en un enclave de la integración nacional, espacio de concentración de poder y de la circulación de mercancías y nexo de articulación de los sectores campesinos indígenas a las instancias político administrativas de la región y del país.

Esta transformación de la parroquia no puede ser entendida sino como resultado de los cambios económico políticos a nivel nacional. Mientras que antes de la Reforma Agraria, las clases dominantes tenían un carácter predominantemente regional y la organi-

(3) En la provincia del Cotopaxi había en 1757 diecisiete cabezas de parroquia: Angamarca, Colorados, Cuzubamba, Isinliví, Mulihambato, Pilahaló, Pillaro, Saquisilí, San Miguel, San Felipe, Sigchos Mayor, Sigchos Menor, Tanicuchi, Toacazo.

zación social del espacio era también regional, y respondía a una división social del trabajo y a una estructura de clases en cierto modo "regionalizadas" a partir del desarrollo y modernización del Estado, los espacios regionales se redefinen económica y políticamente, y con ellos los centros parroquiales rurales asumen una importancia nueva tanto en la organización de la producción y sus excedentes (antes resuelta dentro de la estructura hacendaria), como en las formas de dominio de los sectores campesinos (que también antes detentaba el hacendado).

Al fracturarse una estructura de poder centralizada en la propiedad terrateniente (4), el espacio de poder abandonado por el gamonal fue ocupado por una nueva clase en ascenso poseedora del capital comercial y usuario. El teniente político deja de ser un súbdito del terrateniente para convertirse en un funcionario del Estado, y por lo general en un aliado o perteneciente al mismo sector dominante de las nuevas clases pueblerinas, pequeña burguesía rural y burguesía agraria, al mismo tiempo que impulsa la penetración del capital en el agro, la modernización o comercialización de las economías campesinas, se establece como nuevo continuador de las relaciones de dependencia, clientelismo y dominio que antes ejercía el gamonal. A través de sus políticas agrarias y de integración el Estado reorganiza y centraliza los sectores indígenas campesinos. En esta línea desempeñan un papel muy importante todos los programas de servicios, que van desde el educativo y sanitario a los impulsados por los mismos programas de desarrollo rural; los cuales van a originar otro pequeño sector de burguesía rural que se asentará precisamente en los centros parroquiales, constituyéndose en un grupo sin influencia política pero potencialmente sujeto de alianzas con los sectores dominantes.

No es por ello casual que con esta redefinición del espacio ru-

-
- (4) Dicha forma de dominio ha ido desapareciendo y ha quedado liquidada por tres factores principales: 1) la decadencia del gamonalismo como forma de poder a nivel nacional, que dio paso a nuevos grupos de dominación portadores de una modernización político-económica del país; 2) la erosión del poder terrateniente como consecuencia de los procesos de Reforma Agraria, consecuencia del factor anterior; 3) vinculado con los dos procesos precedentes, el de la transformación de gran parte del sector hacendario en industria agrícola, y lo que ello supuso como cambio en las relaciones laborales en el espacio rural.

ral, en el que la parroquia va a desempeñar un papel centralizador y organizador de las relaciones económico políticas, puede ser comprendido dicho fenómeno bajo el enfoque teórico del desarrollo del mercado interno, como la forma específica que adopta la penetración del capital en el agro y que constituye el factor determinante de la integración regional. Consecuentemente, esta modificación socio-económica del espacio rural, que se podría tipificar como una sustitución de la importancia de la hacienda por la del centro parroquial, lleva consigo un cambio de la estructura de clases en el agro. Tal cambio afecta no sólo a las clases dominantes, las que llamábamos nueva "clase pueblerina", consecuencia de la sustitución del gremial por el comerciante, el transportista o el mediano propietario, sino también a la misma clase campesina; en cuanto que el campesinado emerge como clase y en cuanto que a su interior empiezan a iniciarse procesos de diferenciación, efecto de la misma estructura de clases de la sociedad nacional, y de las repercusiones del sistema capitalista en el sector rural.

La modernización de los aparatos estatales a partir de los años 60, más aún en la década de los 70, y con un mayor impulso todavía en el inicial período de los DRI, (1980-84), ha hecho que el Estado a través de sus diferentes políticas y programas logre una presencia cada vez más efectiva y dinámica entre los sectores comunales, que aunque ya no está total y necesariamente mediatizada por la parroquia rural ésta sigue desempeñando un papel preponderante y estratégico tanto de las prácticas estatales de dotación de servicios, como para la negociación de sus políticas y programas.

4. "URBANIZACION" Y DEMOGRAFIA

La organización del espacio de la parroquia rural ha sido resultado de diferentes procesos socio-económicos, pero también, y dinamizándolos internamente, de las políticas de planificación del Estado, que ha encontrado en los centros parroquiales el lugar prioritario y más idóneo para ubicar sus "servicios de apoyo" a la "población campesina dispersa" (cfr. Estrategias de Desarrollo. Dimensión Rural, p. 252ss, JUNTA NACIONAL DE PLANIFICACION). Esto ha convertido a los centros parroquiales dentro del espacio rural en los lugares de mayor concentración demográfica y de una relativa urbanización.

La diferente naturaleza y desarrollo de la población en las distintas parroquias de la región responde a razones históricas particulares. Mientras Angamarca e Isinliví, y sobre todo Sigchos, han sido antiguos asentamientos de una población blanco-mestiza, allí concentrada por las características productivas de las zonas, por su larga historia productiva predominantemente pecuaria, y donde se ubicaron las grandes propiedades hacendarias, Guangaje y Zumbahua, (y en parte Chucchilán), por encontrarse dentro de un área de haciendas menos importantes y también mejor comunicadas a los centros urbanos de la provincia, no se desarrollaron como grandes centros de población. Y su constitución como parroquias rurales tuvo como precedente histórico la parroquia eclesiástica y la fundación previa de "doctrina de indios" por los PP. Agustinos.

Las parroquias de Angamarca y Sigchos, además de su importancia histórica como antiguos asentamientos poblacionales ya preincaicos, y después durante la colonia, cuentan con una ubicación privilegiada como lugares de comunicación con la zona del subtrópico del litoral, lo que ha conferido a ambas localidades una posición relevante para el intercambio interregional.

El desarrollo de Guangaje, Zumbahua y Chucchilán como cen-

tros poblados ha sido más reciente, y resultado, por un lado, de la desaparición de la estructura hacendaria de la región, con la consecuente dinamización del mercado rural, y, por otro lado, de las políticas integracionistas del Estado, que han hecho de las parroquias rurales los lugares estratégicos y privilegiados para el establecimiento de sus diferentes servicios de desarrollo, centros de salud, de escuela, y otros, destinados hacia los sectores campesinos.

Estos dos tipos de centros parroquiales por sus características históricas se han diferenciado también en su componente demográfico. Mientras que Angamarca, Sigchos, y aún Isinliví, tienen el mayor porcentaje de población blanca y blanco-mestiza (70%) y un mayor número de habitantes comparativamente a Guangaje, Zumbahua y Chuchilán, en estas parroquias predomina la población indígena y con menor número la mestiza.

Presentamos a continuación un esquema de la historia censal de las parroquias de la zona; el hecho de que se tomara como criterio de los padrones los pueblos y la jurisdicción parroquial respectiva ha ido modificando la asignación poblacional de las distintas zonas a uno u otro de los centros.

AÑOS — CENSOS / POBLACION

PARROQUIAS	1778	1780	1784	1825	1861	1864	1971	1974
Angamarca	2223	2209	2225	1969	1819	964*	9310	5669
Guangaje	—	—	—	—	677	551**	9890	5770
Isinliví	1589	2795	3405	2515	622	1786	3174	3023
Sigchos	1998	2017	1992	1749	1426	2624	9687	6302
Zumbahua	—	—	—	—	—	—	6498	8694
Chuchilán	—	—	—	952	—	—	4155	5290
Tigua	—	—	—	—	—	1470	—	—

FUENTES: Fondo Corte Suprema. Sección Padrones. Prov. Cotopaxi.
Censos Nacionales.

* La cifra responde únicamente al censo del centro poblado.

** El área de la parroquia comporta otras "secciones" de población cuyo número de habitantes es de 2021.

Observaciones. Los censos de 1778, 1780 y 1784 están elaborados en base al padrón de los 13 pueblos más el asiento de Lata-

cunga, que arrojó una población total de 49.919, 50.164 y 49.469 respectivamente. El del año 1825 es el censo bolivariano; y los de 1861 y 1864 recogen padrones completos de población. Presentamos el censo de 1971 para la zona realizado por la Misión Andina Ecuatoriana, a pesar de la sobre-representación poblacional que refleja en los datos de casi todas las parroquias a excepción de Isinliví y Chucchilán. La confiabilidad del censo de 1974 aparecería garantizada por la coincidencia de cifras con el de 1982 para cada una de las parroquias como ofrecemos en la comparación presentada más adelante.

Sobre las particularidades demográficas de la región es importante notar que el 90% de la población es indígena (de habla y cultura quichua), y que el 10% restante, blanco-mestizo, se concentra casi exclusivamente en los centros parroquiales a excepción de Sigchos e Isinliví. En lo que respecta a las distribución poblacional, un 9.04% corresponde a los centros parroquiales, y un 90.96% a los sectores campesinos de las comunidades.

Aunque el censo de 1974 realizado en la región sea considerado muy poco exacto en sus datos, proponemos a continuación las cifras y porcentajes que dan una idea de cómo se reparte la población de las cabeceras parroquiales y la de las comunidades, caracterizado como "resto parroquial".

PARROQUIAS	CENTRO				COMUNAS				TOTALES	
	1974	o/o	1982	o/o	1974	o/o	1982	o/o	1974	1982
Angamarca	552	13.2	697		4.917	86.7	4.348		5.669	5.045
Chucchilán	192	3.6	165		5.098	96.4	4.635		5.290	4.800
Guangaje	269	4.6	295		5.501	95.4	6.632		5.770	6.927
Isinliví	291	9.6	185		2.732	90.4	2.806		3.023	2.991
Zumbahua	868	13.4	283		6.630	86.7	8.411		6.498	8.694
Totales	2.372	9.04	1.645		23.878	90.9	26.832		26.250	28.457

FUENTE: CENSOS. INEC (1974/1982)

Las cifras del centro parroquial de Zumbahua sólo se explican por una sobrestimación del centro parroquial en el año de 1974 y una subestimación del "resto parroquial". Al tratar del caso de Sigchos haremos algunas precisiones comparativas sobre los datos censales y su relación entre el censo parroquial y la periferia de las comunidades y los diferentes comportamientos demográficos entre éstos dos sectores de acuerdo a las diferentes parroquias.

Lo que interesa notar aquí es que la estructura demográfica de una zona es el resultado de varios niveles estructurales, de los cuales el principal lo constituyen las fuerzas productivas, el modo de producción, y sus relaciones sociales propias. Dado el modo de producción mercantil simple de las economías campesinas de la región, articulado al MPC dominante, el centro parroquial se ha convertido en el lugar de penetración y acumulación del Capital, haciendo de él el espacio privilegiado de la circulación de mercancías. Este proceso ha tenido como efecto la concentración de una minoría poblacional que, junto con la acumulación de tierras, y el mantenimiento de relaciones precapitalistas o salariales con campesinos de la zona, controla el capital comercial; y por otro lado se encuentra la masa dispersa de campesinos productores de las comunidades indígenas.

POBLACION (Censo de 1974)					
	CENTRO	RURAL	TOTAL	No. UPA	SUPERF.
Angamarca	752	4917	5669	1.203	17.535
Chucchilán	192	5098	5290	1.348	31.060
Guangaje	269	5501	5770	1.196	4.344
Isinlivi	291	2732	3023	484	3.896
Zumbahua	868	5630	6498	1.226	10.067

Si comparamos la población rural de las parroquias y el número de UPA en cada uno de ellos con la superficie en has. se puede deducir claramente que la mayor concentración de tierra se da en las parroquias de Angamarca y Chucchilán. Siendo más o menos desigual en las otras parroquias. (Al analizar el caso Sigchos precisaremos este particular refiriéndonos a la distribución de la tierra por UPA en cada parroquia).

Por otra parte comparando los datos censales de 1974 con los

resultados del de 1982 nos encontramos con dos fenómenos de explicación complementaria: a una disminución poblacional generalizada en todos los centros parroquiales a excepción del de Guangaje, corresponde un aumento de la población rural campesina en todas las parroquias a excepción de los de Angamarca y Chucchilán, las que según los datos de tenencia de la tierra (cfr. cuadro) el mayor número de superficie-hectáreas refleja una más desigual distribución.

La situación demográfica de la región está sujeta en la misma actualidad a transformaciones que son consecuencia de nuevas condiciones socio-económicas. Así, por ejemplo, mientras los centros parroquiales tienden a disminuir su contingente demográfico, como Angamarca y Chucchilán e Isinliví, por efecto de las modificaciones en la estructura productiva, el desplazamiento de los circuitos de comercialización y del flujo migratorio; en cambio Zumbahua y Guangaje muestran un notable aumento de habitante que tienden a mantenerse por su creciente importancia comercial.

Aunque sólo por analogía podemos hablar de "urbanización" de las parroquias rurales, dicho fenómeno expresa no sólo la particular característica socio-económica de estas pequeñas poblaciones en medio de las áreas rurales y campesinas, sino también su diferencia y contraste con el espacio comunal en el que se inscribe. La parroquia supone una utilización del espacio y una tal transformación de él completamente ajena a la que se opera en la comunidad indígena aledaña; mientras en el caso de ésta se podría hablar de una "producción del espacio", respecto de aquella habría que referirse más bien en términos de "construcción", ya que su modelo de factura responde a parámetros bien externos al mundo rural y campesino.

La diferencias "urbanas" entre las parroquias de la región corresponden a su vez a los diferentes factores históricos que han configurado los distintos tipos de centros parroquiales. Si Angamarca e Isinliví (y también Sigchos) ofrecen una arquitectura colonial con grandes y sólidas casas de adobe, "señoriales", de dos pisos y de clásicos balcones de madera en sus fachadas, en Zumbahua, Chucchilán, y en menor escala en Guangaje, junto a sencillas construcciones en adobe, ha ido apareciendo en los últimos años las casas en

bloques y eternit, para vivienda, tienda o almacenes.

La estructura urbana básica de todo centro parroquial se compone de una plaza central en torno a la cual se ubican la Iglesia y el cementerio, la tenencia política y el registro civil, la escuela y el centro de salud; además de estas sedes donde se hacen presentes los símbolos o instancias más representativos de la sociedad nacional se encuentran las tiendas más importantes así como las casas o viviendas de las más antiguas o ricas familias del lugar (no pocas de ellas deshabitadas o en arriendo). En las parroquias más pequeñas (Guangaje y Chucchilán) ya de esta plaza central salen los caminos en dirección a las comunidades limítrofes o hacia las carreteras regionales; en las parroquias con una configuración urbana más desarrollada en torno a la plaza central se han ido tejiendo una red más o menos compleja de calles flanqueadas por viviendas, tiendas, almacenes, bares, casas de comidas, y donde se han establecido pequeños artesanos (sastres, peluqueros, zapateros, carpinteros, etc.); calles que antes de desembocar en caminos o "chaquiñanes" están rotuladas. Las pretensiones urbanas de algunos centros más importantes se manifiestan por la colocación de algún semáforo, de los conocidos por "chapas tumbados" en algunas de sus vías. Y no faltará, por supuesto, el panel luminoso de IETEL aunque no haya más electricidad que la de un motor.

Es importante observar que el núcleo de estas pequeñas aglomeraciones está conformado por la sede de las instancias político-administrativas, religiosas y comerciales, cuya presencia en el centro parroquial se explica menos en función de él que de los sectores campesinos comuneros adscritos a la parroquia y periféricos de ella. Toda una serie de servicios o de dependencias socio-económicos y rituales mantienen a las comunidades indígenas vinculadas al centro parroquial, y son ellas —con sus condiciones productivas, su articulación al mercado y su permeabilidad a la política de servicios del Estado—, las que han contribuido a hacer más o menos próspero el desarrollo de estas aglomeraciones rurales.

En realidad tras el contraste y diferencia entre el espacio comunal campesino, marcado por la dispersión de los lugares habitados y la deshabitación del centro de la comuna, y la aglomeración del centro parroquial, sede de organismos e instituciones y lugar

densamente poblado, se encubre una estrecha relación: aquella que subordina un espacio a otro, tiende a centralizar sus prácticas y la producción de bienes materiales y simbólicos. En definitiva, y lo que es fundamento de estos procesos, el centro parroquial con su urbanización embrionaria significa esa progresiva transformación del agro por aquellas formas, instituciones y poderes, cuyo modelo social es la ciudad.

Como espacio articular entre las áreas de la comunidad campesina y la sociedad nacional, la cabecera de la parroquia aparece ante todo como un lugar de transición. Todo lo que sale de las comunidades hacia los sectores urbanos de la región o del país pasa por el centro parroquial, de la misma manera que todo lo que del exterior entre en las comunidades campesinas pasará por la parroquia. Y como lugar de tránsito es también un lugar de mediación, y de intermediación. Es importante notar sin embargo que este papel de espacio intermedio de articulación puede ser desempeñado de manera diferencial por los centros parroquiales de acuerdo a su relación con las periferias comunales. En zonas como Guangaje y Zumbahua el centro parroquial es un espacio de transición socio-política y cultural, mientras que en Sigchos, por ejemplo, es la parroquia como tal la que de manera autónoma se vincula con la sociedad provincial y nacional.

El ser un nudo de comunicaciones representa uno de los aspectos que más ha contribuido a diseñar las características urbanas de la parroquia rural, la cual sólo se comprende plenamente en cuanto encrucijada de vías y como un espacio estrechamente vinculado a los ejes de comunicación regionales. Las parroquias se sitúan dentro de la red vial entre dos tipos o niveles de comunicación: una que las enlaza a las rutas principales, poniéndolas en contacto con los grandes centros cantonales o provinciales, y otra que las une por carreteras, caminos o "chaquiñanes" a las comunidades periféricas. Algunos centros parroquiales, por situarse en un emplazamiento terminal o dentro del sistema vial de la región, se comunican con otras parroquias intermedias de los centros urbanos mayores. La posición estratégica del centro parroquial consiste en servir de enlace a los espacios comunales con las principales arterias de la comunicación regional. Pero esta equidistancia en términos geográficos de la parro-

quia entre el polo urbano y el rural encubre una desigual relación entre ellos, que supone, por un lado, una forma de presencia y penetración de lo ciudadano en el territorio campesino, introduciendo en él la diferenciación y contraste ciudad-campo, de la que el centro parroquial es un símbolo, y por otro lado, captando los recursos de los sectores comunales e influyendo en ellos con modelos anticampesinos.

El modelo urbano que reproduce a pequeña escala el centro parroquial tiende a penetrar incluso los espacios comunales no sólo modificando el territorio sino también sus representaciones culturales. Mientras la presencia de la escuela, de uno que otro puesto de salud o una tienda comunal van prestando una inicial forma cuadrangular (inicial geometrización del espacio) a los centros de comunidades, la proliferación de viviendas construidas con bloques y techo de eternit más que modificar las representaciones del espacio va a ir transformando todo el universo del comportamiento campesino, público y privado.

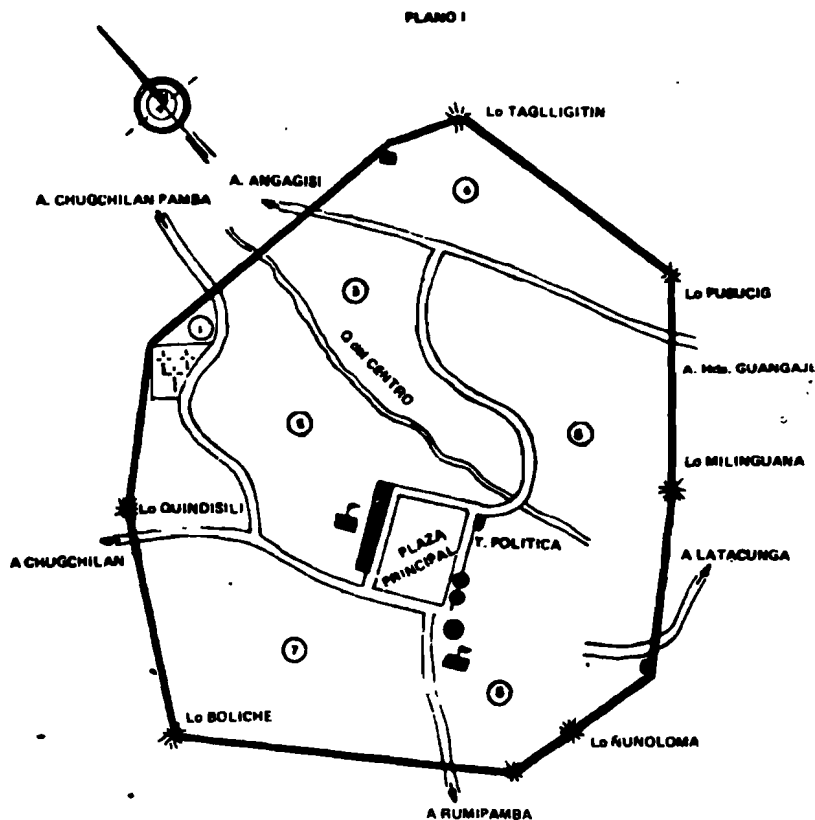
Y ésto porque la urbanización no significa tan sólo una reconstrucción más o menos geométrica del espacio y su compartimentalización, la distribución de lugares de acuerdo a una jerarquía de su ubicación, la fijación de direcciones y desplazamientos, el control de superficies y de la altura con las edificaciones; si el modelo urbano supone toda una sociología y una economía política del espacio, es porque implícitamente en su interior se juegan relaciones sociales, formas de comportamiento y una visión del mundo, que no son compatibles con las tradiciones culturales del campesinado andino.

Por todas estas razones la parroquia rural opera y simboliza el conflicto entre el espacio campesino y el espacio urbano, la penetración de todo lo que la Ciudad, que etimológicamente era sinónimo de Estado, representa en los sectores agrarios y en la sociedad indígena.

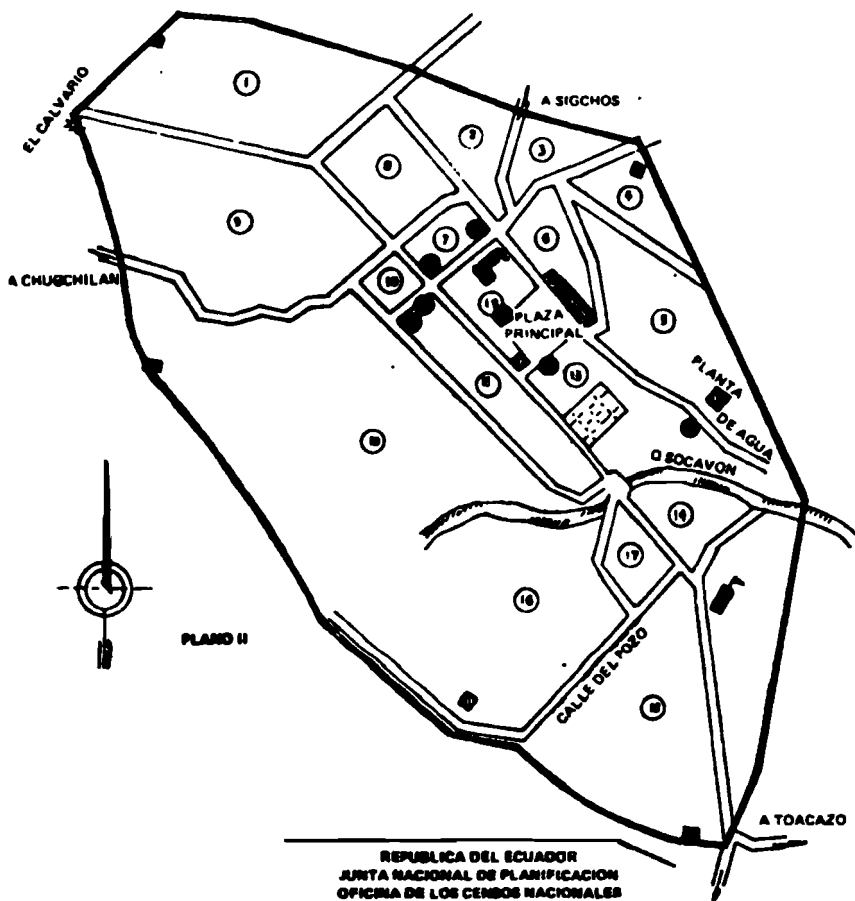
Si comparamos los procesos demográficos descritos antes y los de urbanización a los que están sujetos los centros parroquiales podemos observar una relación inversa entre ambos. Los pueblos de mayor tradición histórica y con una configuración más urbana como son los de Angamarca, Isinliví y Sigchos, delatan una constante disminución poblacional; en cambio los centros parroquiales de re-

ciente "urbanización" y que han ido alcanzando una importancia local en sustitución de la hacienda, como Guangaje y Zumbahua, registran un cierto crecimiento de habitantes.

A título ilustrativo reproducimos los mapas de dos modelos urbanos: el más elemental de Guangaje, cuya plaza representa la encrucijada de los caminos convergentes de su periferia comunal, y que no está conformado más que por una Iglesia, la oficina de la Tenencia política y tres tiendas; y el de Isinlivi, en el que aparece una estructura vial pueblerina más desarrollada. En el capítulo siguiente al tratar de Sigchos, observaremos el modelo más antiguo y desarrollado de organización de toda la zona.



REPUBLICA DEL ECUADOR
 JUNTA NACIONAL DE PLANIFICACION
 OFICINA DE LOS CENSOS NACIONALES
 PROVINCIA COTOPAXI
 CANTON: PUJILI
 PLANO CENSAL DE LA CABECERA PARROQUIAL DE
 GUANGAJE



REPUBLICA DEL ECUADOR
 JUNTA NACIONAL DE PLANIFICACION
 OFICINA DE LOS CENSOS NACIONALES
 PROVINCIA: COTACACHI
 CANTON: PUNTI
 PLANO GENERAL DE LA CASECERA PARROQUIAL DE
 ISINLIVI

5. ESTRUCTURA ECONOMICA

A pesar de las diferencias que caracterizan las distintas parroquias de la subregión de la cordillera occidental, todas ellas presentan una estructura económica muy similar por el hecho de ser resultado de procesos históricos análogos, y de ocupar una idéntica situación en el espacio socio-económico rural de las comunidades campesinas.

Al abordar este aspecto particular de los centros parroquiales trataremos de distinguir ese espacio superpuesto pero intrínsecamente vinculado a la estructura económica, que es el mercado rural, que tiene lugar en casi todas las cabeceras parroquiales (a excepción de Isinliví y Chucchilán). Aunque objeto de un análisis más regional, los mercados semanales y las prácticas económicas permanentes ligados a ellos constituyen un elemento central de la estructura económica y política de los centros parroquiales.

Tres aparecen como los elementos principales del sistema económico dominante en la parroquia y centros parroquiales: la acumulación de tierras, la acumulación de capital comercial y la circulación de mercancías; la estrecha articulación de estos tres elementos entre sí y sus particulares relaciones con las economías campesinas comuneras definen la estructura económica de la parroquia rural.

1. La acumulación de tierras. Los procesos de acumulación y de apropiación de tierras o la permanencia de antiguas propiedades hacendarias o semihacendarias no han sido los mismos en todas las parroquias, ni tampoco en todas ellas la presencia del latifundio reviste las mismas características ni tiene los mismos efectos socio-económicos. Según ésto se podría hablar de dos tipos o modelos de acumulación de tierras agrícolas y de pastoreo en las parroquias rurales. Por un lado se da el caso, en el que se clasificarían Angamarca y Sigchos, y en parte Isinliví, donde la presencia de "grandes" y

“medianos” propietarios obligaría a considerar la persistencia de estructuras o formas terratenientes. Mientras en Angamarca hay cuatro grandes familias que controlan la mayor parte de las tierras, las mejores alrededor del centro parroquial y los páramos (estas propiedades proceden del reparto y compra de una gran hacienda, llamada del Cordovés), en Isinliví se trata de medianos propietarios que poseen los terrenos que limitan el centro parroquial y las comunas vecinas. En Isinliví además hay que tener en cuenta aquellos propietarios (que poseen más de 60 has.) ubicados al interior de algunas comunidades (Guantualó y Tunguiche), que desempeñan un papel importante dentro de la estructura política y económica parroquial en base al control de tierras de pastoreo y a su producción ganadera.

En ambas parroquias dichos propietarios mantienen con los campesinos sin tierra o con precaristas tres tipos de relaciones sociales de producción: la más importante “al partir”, en no menor escala la del “peonaje”, y en pocos casos una modalidad de “arrendamiento”; se da también un rezago de “huasipungo”, según el cual hay familias que viven y producen dentro de los terrenos de un propietario. En cuanto a las relaciones “al partir” en Angamarca se da otra particularidad: el terratenimiento siembra “al partir” en terrenos comunales o parcelas familiares de los campesinos.

En Angamarca los Montúfar, Sánchez y Flores son los grandes hacendados que además de poseer las tierras bajas, las más productivas, situadas en el perímetro del centro parroquial, controlan los páramos donde crían extensos rebaños. Curiosamente el mercado de los viernes de Angamarca sólo empieza a partir de las 9 horas, ya que los campesinos de las comunidades tardan más de tres horas para llegar desde sus lugares al centro parroquial. Estos hacendados controlan a su vez el mercado parroquial con la venta de granos (maíz, cebada y trigo), en tanto que los campesinos reducidos a una economía de subsistencia sólo logran comercializar una pequeña parte de excedentes (papas y granos) y en condiciones muy desventajosas (casi todo por el procedimiento del “arranche”).

La propiedad de la tierra en Isinliví, también originaria de cuatro grandes haciendas, se reparte actualmente entre 4 familias principales: Semanate, Pazmiño, Caicedo y Barragán. La extensión de

tierras controlada por estos "medianos propietarios" se encuentra limitada por las propiedades de las comunas circundantes, lo que no excluye que incluso dentro de éstas posean tierras o parcelas, o se den formas de tenencia de carácter terrateniente como las referidas de Guantualó y Tunguicne, o la de otro "comunero" de Cochaló que dispone de 80 has. de las cuales más de 30 has. cultivadas. Las relaciones entre estos propietarios y los campesinos de la zona, de las propias comunidades o de las vecinas, adoptan diferentes modalidades: desde el pago de 6 sures por "tarea" (en 1981, cuando hace 40 años los peones recibían 2 sures en el mismo lugar) hasta la forma predominante del "partidario": las 4 familias propietarias de Isinliví recurran regularmente a las mismas familias partidarias: 5, 4, 3 y 2 respectivamente; y sólo en algunas fases del ciclo productivo a "peones". Las relaciones salariales son sobre todo de carácter circunstancial, cuando para una tarea específica o para las épocas de siembra y cosecha los grandes y medianos propietarios necesitan de un mayor volumen de fuerza de trabajo. Pero curiosamente estas formas de proletarianización temporal suelen darse entre propietarios y campesinos indígenas de otras zonas, como es el caso de grupos de comuneros de Tigua que trabajan en las tierras de un hacendado de Sigchos.

Idéntica a la de Isinliví se puede considerar la situación de Zumbahua, donde más importante que la acumulación de tierras ha sido el desarrollo del capital comercial. En cambio Chucchilán ofrecería un modelo intermedio entre estos dos tipos de parroquias, aunque más próximo a aquel donde domina la grande o mediana propiedad: aquí es preciso contar con la Hacienda de Pilapuchín, que persiste en condiciones del más clásico gamonalismo.

La situación en Guangaje es distinta, ya que siendo toda la zona propiedad hacendaria, a raíz de la Reforma Agraria la tierra fue distribuida entre las comunidades quedando la cabecera parroquial como en enclave entre ellas. Sin embargo el antiguo mayordomo de la hacienda, que fue durante 7 años Teniente político, y en la actualidad es el más rico comerciante y transportista, ha logrado acumular tierras alrededor de la parroquia, algunas por compra y otras por procedimientos dudosos. El, junto con otros dos campesinos del lugar, podrían ser considerados como los "pequeños propieta-

rios", pero cuyo poder económico reside sobre todo en el control del comercio y del transporte.

Paralelamente a la presencia de grandes, medianos y pequeños "terratenientes", y como consecuencia de la concentración de la tierra en manos de unos pocos propietarios se da la existencia en el perímetro de los centros parroquiales y aún de las comunas de un gran número de campesinos sin tierras que sobreviven de las relaciones precaristas alternadas con períodos de migración temporal.

El poder económico de estos pequeños gamonales situados en zonas muy distantes y olvidados de toda reforma agraria, se encuentra estrechamente vinculado al del capital comercial que tiene su sede en los centros parroquiales y que constituye el otro gran sector económico.

El proceso de acumulación de tierras por parte de la burguesía agraria o de esa otra burguesía rural instalada en los centros parroquiales no es ajeno al proceso de desarrollo comercial que se opera a partir de éstos. En términos económicos asistimos a un fenómeno algo análogo al que se operaba bajo el régimen hacendario y que consiste en una reproducción y ampliación de relaciones laborales de dependencia de campesinos indígenas y comuneros pobres que trabajan al arriendo o al partir las tierras de los propietarios pueblerinos, de los comerciantes o de quienes desempeñan una función pública, sea éste el magisterio o la secretaría del registro civil. Es obvio que este tipo de relaciones productivas se refleja en formas de dependencia política y que la estructura del poder local, como veremos al analizar el "caso Sigchos", resulta una consecuencia de aquellas.

2.El Capital comercial. Mientras algunos grandes hacendados ni siquiera viven en las parroquias rurales, algunos pequeños y medianos propietarios residentes en los centros de las parroquias se dedican preferentemente al comercio, controlando así el poder económico y el tráfico de las mercancías.

El poder económico de estos nuevos "amos", nueva clase del centro poblado, está condicionado por dos factores que se dan concomitantemente: el desarrollo del capital en la parroquia y la influencia económica que pueden tener los propietarios de tierras en

la zona. Allí donde perduran estructuras hacendarias la importancia del mercado parroquial y del mismo comercio es menor; en algunos casos el "mediano propietario" forma también parte del sector comercial; y a veces incluso el transporte aparece controlado por dicho sector. En otras parroquias los tres sectores económicos se presentan claramente diferenciados. Un contraste parece poder inferirse acerca de aquellas parroquias donde la presencia de extensas propiedades de tierra y consiguientes relaciones precaristas del campesinado: los terratenientes controlan el poder político del centro parroquial y también el capital comercial, haciendo que éste tenga un desarrollo más limitado que en aquellos centros donde la economía campesina y comunera se articula directamente al mercado de la parroquia.

Dentro del mismo sector de comerciantes y tenderos es preciso distinguir dos grupos tanto por el volumen de capital y de mercancías que mueven como por la extensión de sus circuitos comerciales. El mejor criterio para establecer una distinción entre ambos grupos es el control del transporte por uno de ellos, mientras que el otro se reduce a utilizar el comercio de sus tiendas como instrumento de intermediación de productos agrícolas de la zona y de mercancías compradas en los centros urbanos de la provincia.

El número de tiendas en las parroquias varía de acuerdo a las proporciones y desarrollo del centro poblado, y generalmente a la importancia de la feria semanal que tiene lugar en él.

Siendo difícil hacer una clasificación de las tiendas de acuerdo al monto y circulación del capital manejado podríamos diferenciarlas de acuerdo a los rubros y orientaciones de su comercio: las más importantes son aquellas que junto con la venta de mercancías disponen de su propio transporte funcionan además como bodegueros e intermediarios de la producción agrícola del campesinado de las comunidades; otros comerciales tienen la misma lógica, operando a menor escala y sin disponer de transporte propio; otros aún menores sólo venden mercancías en número reducido y de pequeños costos; por último hay familias que expenden alcohol y bebidas y un escaso volumen de productos agrícolas de propia cosecha y un muestrario muy limitado de mercancías (tabaco, colas, fósforos, etc.) de consumo habitual.

En Zumbahua hay 10 tiendas grandes y 3 pequeñas, y en total 8 en Isinlivi, 3 en Guagaje y Chucchilán y 15 en Angamarca. Las tiendas pequeñas se limitan a abastecer de mercancías a los campesinos de las comunidades y a los habitantes del centro parroquial; las grandes compran regularmente productos agrícolas a los campesinos, que después venden a los intermediarios transportistas que vienen de fuera. Son por lo general estos tenderos, y aquellos que además cuentan con transporte propio los que venden insumos y agroquímicos a los comuneros. Estos últimos que unen a su calidad de comerciantes el control de tráfico de mercancías y de la producción agrícola de la parroquia son considerados como los "ricos" del pueblo; los cuales tienen además sus propias tierras "al partir", en arriendo, o con "peones" que las trabajan.

Prácticamente se puede decir que la gran parte de los productos agrícolas de la zona y del dinero que entra y sale de los sectores campesinos pasa por sus manos. Sólo un 30% de los productos agrícolas comercializa el campesino directamente a los intermediarios que vienen de fuera o en los mercados del cantón o de la provincia.

Sin embargo esta situación no es idéntica en todas las parroquias. En Guagaje, donde el capital comercial es todavía pequeño aunque concentrado en muy pocas manos, 2 y a lo sumo 3, los campesinos tienen más facilidad para comercializar ellos mismos sus productos a los intermediarios externos que vienen a la feria del Domingo, o para llevar sus productos a los mercados de Latacunga, Saquisilí y Pujilí. Para esta última práctica, sin embargo, tienen que recurrir a los dos únicos transportistas de la parroquia, que son también comerciantes.

En Zumbahua tanto los comerciantes de la parroquia como los externos tienen bodegas donde compran los productos agrícolas a los campesinos de las comunidades, lo que les permite una ventaja dentro de la política de precios en el mercado de los sábados. Algunas comunidades de la zona han organizado cooperativas de transporte (hay 7 dentro de toda la parroquia), pudiendo ir a vender sus productos a los mercados centrales de la provincia, sorteando así los intermediarios del centro parroquial. Sin embargo todavía un relativo volumen de las ventas de productos, y una mucho mayor propor-

ción de sus compras las realizan los campesinos a través de los comercios del centro parroquial.

El desarrollo del capital comercial, y del mismo mercado semanal, en Zumbahua y Guangaje es relativamente reciente, y mucho más dinámico del que se observa en los otros centros parroquiales, donde el campesinado por falta de tierras suficientes y por estar sujeto a relaciones precaristas carece de una mayor autonomía para acceder a los mercados.

En Isinliví, cuyo antiguo mercado ha desaparecido desde hace ya muchos años (unos 30 años) desplazándose a la comuna de Guantualó, los comerciantes del centro parroquial desempeñan un papel económico menor como pequeños intermediarios entre la compra de productos agrícolas a los campesinos y la venta de mercancías y fabricados. Tanto ellos como los campesinos dependen de los transportistas del lugar, quienes controlan el tráfico de mercancías entre Isinliví y Guantualó con los otros centros comerciales más importantes de Sigchos, Saquisilí y Latacunga.

El relativamente limitado desarrollo del capital comercial en Isinliví se explica por la coexistencia de dos espacios económicos en la misma zona y de la dinámica más reciente alcanzada por el centro comunal de Guantualó, donde la articulación al mercado de los sectores comuneros captó la anterior hegemonía del centro parroquial. Por otra parte, la misma importancia de Isinliví como lugar de tránsito comercial quedará todavía más reducida con la prolongación de la carretera hasta el centro comunal de Guantualó. Por esta misma razón los comerciantes de Isinliví —aquellos que no son transportistas— perderán también importancia como intermediarios, reduciéndose a abastecer al centro poblado y a las comunas más vecinas.

La situación del comercio en Angamarca es muy similar a la de las otras parroquias, aunque dada las distancias y más escasas comunicaciones con los centros comerciales de la región la dependencia del campesinado comunero respecto de los comerciantes y tenderos es mucho más fuerte. Si bien es verdad que, como señalábamos más arriba, la sujeción de la producción comunera a los grandes propietarios de la zona hace que los campesinos de Angamarca estén me-

nos articulados a una economía mercantil; la única producción que el campesino comunero logra poner directamente en el mercado son sus ovejas. Por otra parte, al comerciar los hacendados de la zona ellos mismos directamente su propia producción hace que los tenderos del centro poblado tengan un muy relativo poder económico. Los comuneros sólo dependen de ellos como compradores de mercancías. La importancia comercial de Angamarca reside en su privilegiada ubicación como primer centro de distribución de "trago" no sólo para gran parte de la provincia del Cotopaxi sino incluso de Tungurahua. De El Corazón el "trago" llega a Angamarca donde se sitúan los intermedios mayoristas; en Zumbahua tiene lugar una segunda distribución (la feria en Angamarca es el viernes y en Zumbahua el sábado) a cargo de intermediarios secundarios que abastecen a toda la región. En estos dos centros parroquiales, de Angamarca y Zumbahua, los locales donde se consume y vende el "trago" tiene una importancia comparable a la de las tiendas, y es en ellos donde ocasionalmente los campesinos venden parte de sus productos. La importancia del "trago" tanto en el circuito de distribución de El Corazón - Angamarca - Zumbahua como en el de Pucayacu-Sigchos-Saquisilí ha sido determinante en el desarrollo de las vías de comunicación y del transporte, incluso antes de abrirse la ruta carrozable en ambos ejes. Y la razón es que "el trago" ofrecía una concentración del valor y una facilidad de transporte que en cambio no tenía la panela u otros productos subtropicales.

Los comerciantes y tenderos de los centros parroquiales logran por el procedimiento de los préstamos una captación abusiva de los excedentes agrícolas de la producción campesina. Es frecuente, o por una suerte de intercambio o por dinero recibido en circunstancias de urgencia y necesidad, que sectores campesinos pobres vendan parte de la cosecha ya antes de que ésta tenga lugar a comerciantes y tenderos. Lo que a su vez supone un mayor control de los precios por parte de éstos. Este tipo de práctica crea fuertes dependencias entre el campesinado y los comerciantes de la parroquia, lo que confiere a éstos una cierta influencia y peso político dentro de las comunidades.

Un fenómeno muy nuevo aparece en algunas zonas como una amenaza para las tiendas y el comercio centralizado en las parro-

quias rurales: se trata del establecimiento en las mismas comunidades campesinas de "tiendas comunales". Algunas de estas tiendas pertenecen a sectores comuneros diferenciados, cuyo proyecto económico es entrar en competencia con las tiendas parroquiales; en otros casos se trata de verdades "cooperativas" de consumo y comercialización de productos, cuyo interés y beneficio comunal, aunque todavía esté por probar, constituye ya una alternativa al monopolio de los tenderos de los centros de la parroquia. Esta experiencia que en parte se ha generado espontáneamente y por la misma dinámica organizativa, o por la diferenciación socio-económica al interior de las comunas, parece haber dado buenos resultados en Chuchilán, donde la "tienda" ha servido de base para un programa de comercialización de lana. La desventaja de las tiendas comunales en su versión más usual es que conlleva una penetración del capital comercial al interior mismo de las comunidades, introduce modelos de consumo (coca cola y enlatados), y articula más estrechamente a las economías comuneras al mercado. Con todo el proyecto de "tienda comunal" nunca será competitivo con las tiendas parroquiales por las limitaciones del capital de aquellas, y por la limitada diversidad de mercancías que aquellas ponen en venta únicamente destinadas al consumo básico de la población campesina indígena.

3. Los transportistas. Así como algunos propietarios de tierras que han logrado una cierta acumulación se han descampesinizado para convertirse en comerciantes, algunos de los comerciantes, sobre todo aquellos que se dedican a un género de transacciones "mayorista" de productos agrícolas de la zona, han encontrado en el transporte la manera de controlar la circulación no sólo de sus propias mercancías sino también de la de los pequeños intermediarios de la parroquia y de los productores indígenas de las comunidades. Ha sido la creciente importancia del transporte en el espacio regional y parroquial y en la articulación de éste a los grandes mercados de la provincia lo que ha conferido a esta nueva burguesía rural una importancia económica y un poder político en los centros parroquiales.

El control de la circulación de productos y de mercancías proporciona además a los transportistas una óptima condición para establecer alianzas tanto con los medianos y grandes propietarios agrí-

colas como con los comerciantes. Dicha alianza, que varía de una parroquia a otra según las modalidades de su estructura económica, como anotábamos más arriba e indicaremos más adelante, se mantiene en una dinámica inestable entre el monopolio que los transportistas del lugar tratan de ejercer sobre los productos que salen de la zona y las mercancías que introducen, y la competitividad de los transportistas foráneos los cuales, a veces con anterioridad a ellos, aseguraban la circulación comercial entre la parroquia y los principales centros de la región y de la provincia.

Es interesante constatar cómo el sector de los transportistas está vinculado al poder político de las parroquias y aún de las comunas rurales; y en parte porque el transportista es considerado de oficio como un "rico", perteneciente a la clase mestiza y al mundo "no-campesino". El todopoderoso —exteniente político y el actual secretario de Guangaje son transportistas; en Isinliví el presidente de Guantualó es transportista, y dos de los grandes propietarios y comerciantes del centro parroquial son transportistas; también lo es la autoridad de Angamarca. El transporte goza además de una particular importancia entre los sectores campesinos de las comunidades, ya que en determinadas emergencias es a él a quien se acude para traslados a Latacunga o a Quito.

Aunque el fenómeno del transporte en las áreas rurales de la región es relativamente reciente, de estos últimos 10 años, ha tenido un desarrollo muy desigual en las distintas parroquias. Y con ésto no nos referimos a los antiguos transportistas-comerciantes de Sigchos, Saquisilí y Latacunga, que ya desde antes controlaban la circulación de mercaderías y productos entre las ferias rurales, cantonales y provinciales, sino a los nuevos transportistas que han aparecido en los centros de las parroquias, vinculados a la acumulación del capital comercial (no por otra cosa muchos de los transportistas han sido o siguen siendo comerciantes en los centros poblados), del desarrollo de los mercados rurales, y de su cada vez más estrecha y dinámica articulación a las redes del comercio regional, provincial e interprovincial.

La importancia y volumen del transporte coincide con los dos principales circuitos de circulación de mercancías de la región. Uno está constituido por el eje transversal sur que une Zumbahua-Pujilí-

Latacunga, y al que se engrana la prolongación de Angamarca-El Corazón, y el tramo intermedio de Guangaje; este eje a su vez se inscribe en un circuito más largo que une la región y la provincia con las zonas del litoral. El otro eje, más secundario, pero también antiguo, enlaza Isinliví-Sigchos-Saquisilí-Latacunga, y tiene una prolongación muy reciente con el tramo Isinliví-Guantualó; y siempre ha contado con un tramo que comunica con la zona del litoral por Pucayacu (5). Ambos ejes se enlazan por el tramo Zumbahua-Chuchilán-Sigchos.

Al considerar el volumen e importancia del transporte dentro de cada centro parroquial es inevitable referirse a los dos tipos de transportistas que operan en la región, ya que introducen una diferencia en términos de regularidad y de frecuencia al mismo tiempo que determinan diferencialmente la estructura económica de cada centro parroquial. Mientras que el transporte parroquial es permanente y continuo cubriendo servicios periódicos, diarios, y más intensos con motivo de la feria semanal, los transportistas foráneos operan sólo los días de feria y son más numerosos y frecuentes en épocas de cosecha.

Como en el caso del capital comercial, al que está vinculado, el transporte en los centros parroquiales ha dependido también del tipo de economía campesina de las comunidades de la zona. Allí donde predomina la producción de subsistencia y autoconsumo la circulación de productos agrícolas se limita a aquellos que los grandes o medianos propietarios ponen en el mercado; y el exíguo excedente comunero es comercializado directamente por los campesinos y con preferencia a los comerciantes del lugar.

El transporte parroquial (6).

	Transportistas	Buses diarios
Guangaje	3	1
Zumbahua	5	2
Chuchilán	3	—
Isinliví	3 (+ 3 Guantualó)	1
Angamarca	4	—
Sigchos	12	3

(5) Una antigua carretera en la actualidad casi en desuso unía por Guingopana Isinliví con Saquisilí, cuando esta parroquia tenía una mayor importancia hacendaria.

(6) Datos de 1981, que en estos cuatro últimos años sería preciso considerar aumentan-

Si la cobertura de este tipo de transporte en la región ha alcanzado un cierto límite en su desarrollo, satisfaciendo las necesidades para la circulación de pasajeros, de productos agrícolas y de mercancías, un nuevo factor está introduciendo algunas modificaciones, que pueden afectar no sólo a ese relativo monopolio de los transportistas del centro parroquial, sino también a los mismos mercados rurales como espacios privilegiados de la comercialización campesina. Se trata de la reciente y paulatina creación de cooperativas campesinas de transporte comunal. Este fenómeno observa una cierta analogía con las mencionadas "tiendas comunales".

En algunos casos son los campesinos más diferenciados, o el grupo familiar que ha logrado una pequeña acumulación de capital dentro de las comunidades, los que en función de un proyecto económico propio prestan servicios a otros comuneros para el transporte regular o extraordinario de productos y mercancías; en otros casos son verdaderas cooperativas, aunque atravesadas por relaciones y formas de agrupación de carácter tradicional, que llegan a organizar a todos o la mayoría de los comuneros en función del transporte y comercialización de los productos agrícolas y compra de mercancías en los centros urbanos de la provincia. Esta nueva estrategia campesina es la que ya en un período anterior ha hecho desaparecer un antiguo mercado en Toacazo, y lo que en el futuro podría amenazar a los mercados rurales (parroquiales) intermedios entre los grandes polos mercantiles de la región. Este mismo proceso, que también puede afectar a las tiendas y bodegas de los centros parroquiales, está a la base de la creación y desarrollo de las tiendas comunales, a las que nos referíamos más arriba. Aunque por el momento éstas tienden a abastecerse del comercio y mercado parroquiales.

El transporte, el espacio de circulación de mercancías, si bien no puede ser separado en su comprensión de los espacios de la producción rural campesina ni de los mercados, merecería un estudio a parte aún circunscrito a la región del Cotopaxi que nos ha ocupado en estas páginas. Tras el aparente caos e intrincadas redes de comunicación que tejen los caminos de procedencia más lejana por los

de las cifras. Mientras que los transportistas de Zumbahua han aumentado a 12, los de Sigchos se mantienen casi en el mismo número (15 en la actualidad).

lugares más insólitos es preciso reconocer la lógica mercantil y del desarrollo del capital por las vías que lo uno y lo otro van abriendo en los espacios rurales.

Un aspecto no suficientemente estudiado dentro de las relaciones de los campesinos con los comerciantes y también de los transportistas que operan en los centros parroquiales es la práctica del capital usurero. Sin embargo, se ha podido constatar, a diferencia de lo que ocurre en los centros mayores de la región, que en las parroquias pequeñas ni son tantos los "chulqueros" ni es tan frecuente la usura con los campesinos de las comunidades. Estos recurren generalmente a miembros de su familia ampliada, y cuando acuden a los comerciantes de la parroquia suelen hacerse el préstamo sobre la venta de la próxima cosecha. Un breve sondeo ha permitido establecer que es entre un 100/o y 120/o del campesinado que recurre con relativa regularidad al capital usurero en sus diferentes modalidades. Este tipo de práctica aparece con frecuencia asociada a relaciones de "partidario" con comerciantes y transportistas que dejan sus tierras "al partir" a campesinos que no tienen suficientes, o con aquellos sin tierras que siembran en las de comuneros de la zona.

Aunque ni los propietarios de tierras, ni los comerciantes ni los transportistas aparecen como aliados (económicos) naturales del campesinado comunero, tampoco los terratenientes o medianos propietarios, los comerciantes y los transportistas, que conforman los grupos económicos dominantes en las parroquias, constituyen en todas ellas un bloque homogéneo, perfectamente articulado, y manteniendo una alianza política estable y clara. Más aún, lo que se observa con mayor frecuencia es la conformación de grupos rivales compuestos por representantes de estos diferentes sectores económicos, donde se expresan las competitividades internas de cada sector, frecuentemente sobredeterminadas por opciones ideológico-políticas. Por esta razón, el sistema de alianzas que se establece entre las fuerzas sociales dentro de la microsociológica de la parroquia rural tiende a reproducir la misma escena de la política nacional.

El algunos casos, en que el campesinado comunero carece de todo poder en términos productivos y políticos, los tres sectores ofrecen una estrecha y más equilibrada relación y una convergencia de intereses. Pero incluso a veces dentro de esta misma situación un

desarrollo de las condiciones productivas del campesinado frente a los "propietarios" de tierras de la zona podría beneficiar al capital comercial del centro de la parroquia, lo que a su vez podría servir de base para una alianza incluso con los transportistas. La ruptura de los comerciantes como intermediarios podría darse y de hecho se ha dado en ocasiones cuando los productores campesinos tienen una capacidad de negociación con los transportistas. Doble, sin embargo, es la dificultad para este tipo de alianza económica entre el campesino comunero y el transportista: la preferencia de aquel en vender (y comprar) sus productos en los espacios del mercado y de las relaciones con los tenderos mucho más accesibles a su universo cultural; y por otra parte, la racionalidad económica del transportista es menos compatible que la del tendero o del propietario con la del campesino.

Al analizar los diferentes elementos o factores que conforman la estructura económica de la parroquia rural hemos ido diseñando cómo el campesinado de las comunidades se halla sujeto a los distintos sectores que controlan la tierra, el capital comercial y el transporte. No sólo la falta de tierra y de una redistribución de ella, sino su acumulación por esos "medianos" o "grandes" propietarios, que se asientan en el centro parroquial, o que como verdaderos hacendados ocupan extensas áreas de las mismas comunidades, establecen todo un sistema de relaciones precaristas, hacen que tanto las condiciones productivas del campesinado como sus posibilidades de supervivencia y reproducción estén seriamente amenazadas. Por otra parte una situación de explotación y dependencia económica como se observa en algunas zonas, y que de manera general caracteriza la relación centro parroquial versus comunidades indígenas, tiene sus consecuencias políticas, que analizaremos a continuación. Reflejo de tal situación es el elevado volumen migratorio que afecta en mayor grado a la periferia de los centros parroquiales que a las comunidades más distantes, y por lo general menos dependientes, de ellos.

6. LA PARROQUIA RURAL Y EL SISTEMA DEL MERCADO REGIONAL (7)

El moderno desarrollo del centro parroquial es el resultado de un proceso socio económico y político que ha respondido a dos factores complementarios y paralelos: la disolución o transformación de la hacienda tradicional, que ha permitido una mayor incorporación de los sectores campesinos indígenas al mercado y un desarrollo del capital mercantil regional, que ha dado un gran impulso a los mercados zonales ubicados en los centros de las parroquias, aumentando la importancia económica y política de muchos de ellos, contribuyendo a la desaparición de algunos o creando otros nuevos.

Por esta razón no se puede entender la naturaleza de los centros parroquiales en una región como la del Cotopaxi, su importancia económica y política, sin ubicarlos dentro del sistema del mercado regional, y sin definir su posición zonal en la distribución que aquel sistema ha hecho del espacio de la región. Incluso la importancia política de la parroquia rural y las mismas características que adopten sus estructuras de poder —más tradicionales o más modernizadas— sólo se entienden en parte desde su localización en los ejes zonales y regionales del sistema mercantil.

El estudio de mercado es uno de los aspectos, sino el más importante, que permite identificar una determinada región, ya que vinculado a él se ha de considerar tanto la reproducción espacial del capital como la extensión del componente no-capitalista de la pro-

(7) El contenido de las páginas siguientes es un extracto de nuestro estudio inédito, "Los mercados y el mercado campesino en la Provincia del Cotopaxi", CAAP, Quito. 1982. Ya en este trabajo revisábamos los datos que para la región presentaban los anteriores estudios de Raymon J BROMLEY, "Internal Commerce in Ecuador"; "El papel de la feria semanal en el desarrollo rural", Quito 1975; "Guía de mercados y a las ferias semanales de la sierra ecuatoriana". Quito. 1975; "Traditional and modern change in the growth of system of markets centres in highland Ecuador", en *Origins, Development and Change*, 1978.

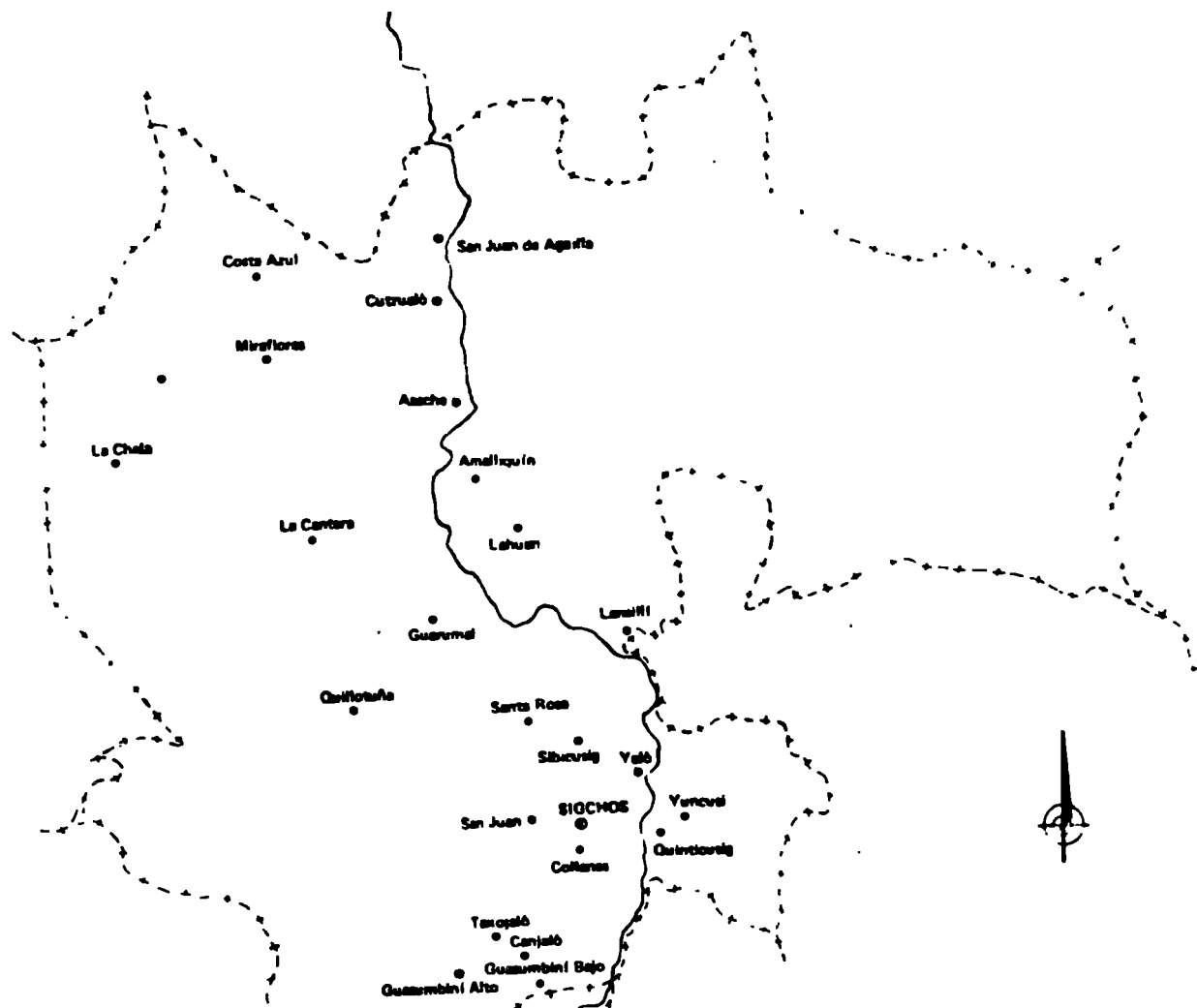
ducción campesina, las formas de presencia del Estado (condición última de la presencia del Capital en sus precisas determinaciones, de la vigencia de la ley del valor, circulación del dinero y de mercancías), y el mismo asentamiento y distribución territorial de las clases sociales.

El mercado, al concretarse regionalmente en un lugar o lugares determinados, se convierte en un espacio de representación económica, en el cual simultáneamente se manifiesta un modo de producción, la esfera de circulación de mercancías, donde quedan encubiertas las condiciones y relaciones de producción. Sin embargo, a través de él se pueden descubrir el origen de procedencia de las mercancías, los lugares en los que fueron producidas, lo que a su vez puede servir como indicador tanto de la producción territorial como de las particulares y diversas condiciones que adopta la ley de la oferta y la demanda al interior de la región. De esta manera el mercado regional se convierte en el ámbito privilegiado de representación del proceso productivo y de distribución, así como de la organización social.

Por esta razón nuestro enfoque del mercado regional no se orienta hacia los mecanismos mercantiles, la lógica y política de los precios, objeto propio de la teoría económica, sino a esa organización del espacio regional resultado de la articulación de los espacios campesinos y comuneros a los enclaves del capital y de la circulación de mercancías.

No se puede desligar de esta producción y representación del espacio regional por el mercado de lo que sería una regionalización del poder político y la actual configuración de la parroquia rural. La concentración de dicho poder coincide con la concentración territorial del capital comercial, dándose una superposición o coincidencia de ambos perímetros de influencias.

De hecho se ha podido ya constatar cómo la modificación de determinados ejes mercantiles en la región está generando nuevas dependencias políticas. Es el caso de comunidades y parroquias (Isinliví) administrativamente vinculadas a un cantón (Pujilí), que se están acercando a otro centro cantonal (el de Saquisilí) y pensando una eventual anexión a él, dado el influjo de este mercado sobre toda la zona. Lo mismo se podría decir de comunidades (las de los



Tiguas) más vinculadas a otros centros parroquiales o directamente al centro cantonal que a sus parroquias de origen o de pertenencia (Guangaje).

El comercio en una región, por muy localizados que se encuentren los diferentes mercados en centros parroquiales o comunales, no puede ser comprendido como un fenómeno exterior a la comunidad y economía campesinas (en cuanto espacio productivo, socio-organizativo y cultural). Si bien nos ocuparemos preferentemente de los mercados como "espacios de mercancías" y de la relación del campesinado y su forma de presencia en ellos, no pasaremos por alto que esta articulación es al mismo tiempo causa y efecto de una penetración del capital también en la específica modalidad de mercancías (inicialmente de consumo, y de medios de producción e insumos posteriormente) en las comunidades campesinas.

Otra consideración previa es que la existencia de diferentes mercados en la región obliga a caracterizar la no-homogeneidad de ella, y a comprender por un lado la específica naturaleza de los distintos tipos de mercados, y por otro lado, su estrecha articulación dentro de la estructura mercantil regional. Los diferentes mercados de la región del Cotopaxi pueden ser clasificados de acuerdo a los siguientes criterios: peso relativo de los diferentes productos y mercancías, su origen, tipo de oferta y demanda, y su ubicación en los circuitos mercantiles regionales e interregionales. Estos diferentes factores actúan en parte cor: una relativa autonomía, y en parte con una cierta interdependencia. Hay por ejemplo mercados en los que se hacen presentes las condiciones productivas propias de cada zona, y otros en los que predomina el tipo de oferta y demanda, el cual puede estar circunstancialmente determinado por otras razones.

En fin, la frontera del mercado regional es susceptible de distintas escalas de medición, que sin ser separables precisan la naturaleza de su espacio, e incluso el de sus mercados zonales. Hay una frontera regional por producto, que dependerá de su calidad, volumen y posibilidades capitalistas de producción; y también la situación regional dentro del espacio productivo-mercantil del país. Así por ejemplo, la frontera mercantil de las leguminosas no coincide regionalmente con la de los granos o la de tubérculos. Además, ésta misma frontera tiene oscilaciones regionales según las épocas de

año y de acuerdo a los ciclos agrícolas de las diferentes zonas dentro de la región.

Una segunda dimensión de la frontera del mercado regional es la cantidad del valor producido dentro de ella, y que depende de diversos factores: capital invertido, fuerza de trabajo, desarrollo tecnológico, condiciones para la circulación de mercancías, etc. Este mismo criterio de demarcación de la frontera regional puede ser aplicado a espacios de mercado subregionales. Con todo, aunque hayamos mencionado una cierta no-homogeneidad del espacio mercantil de la región, y se puedan distinguir en él espacios o circuitos subregionales del mercado, es la estructura global la que además de ofrecer una coherencia determina las funciones y relaciones de los diferentes centros mercantiles. Por estas razones nuestro estudio no pasa de tener un limitante histórico debido a los procesos que siguen desarrollándose en la región, y a la naturaleza de los cambios que se están generando en ella, aunque no sea más que a partir de los polos de desarrollo rural que recientemente se han implantado en torno a las parroquias de Cusubamba y Toacazo-Tanicuchí-Pastocalle (dos programas DRI), y en la de Zumbahua (el proyecto FODERUMA). Aunque ninguno de estos grandes enclaves del desarrollo coincide con el área parroquial que nos ocupa —a excepción del de Zumbahua—, es interesante relevar respecto del problema político que en dichos organismos la Unidad Ejecutora que dirige su gestión se ha convertido en una instancia de poder muy importante en la zona.

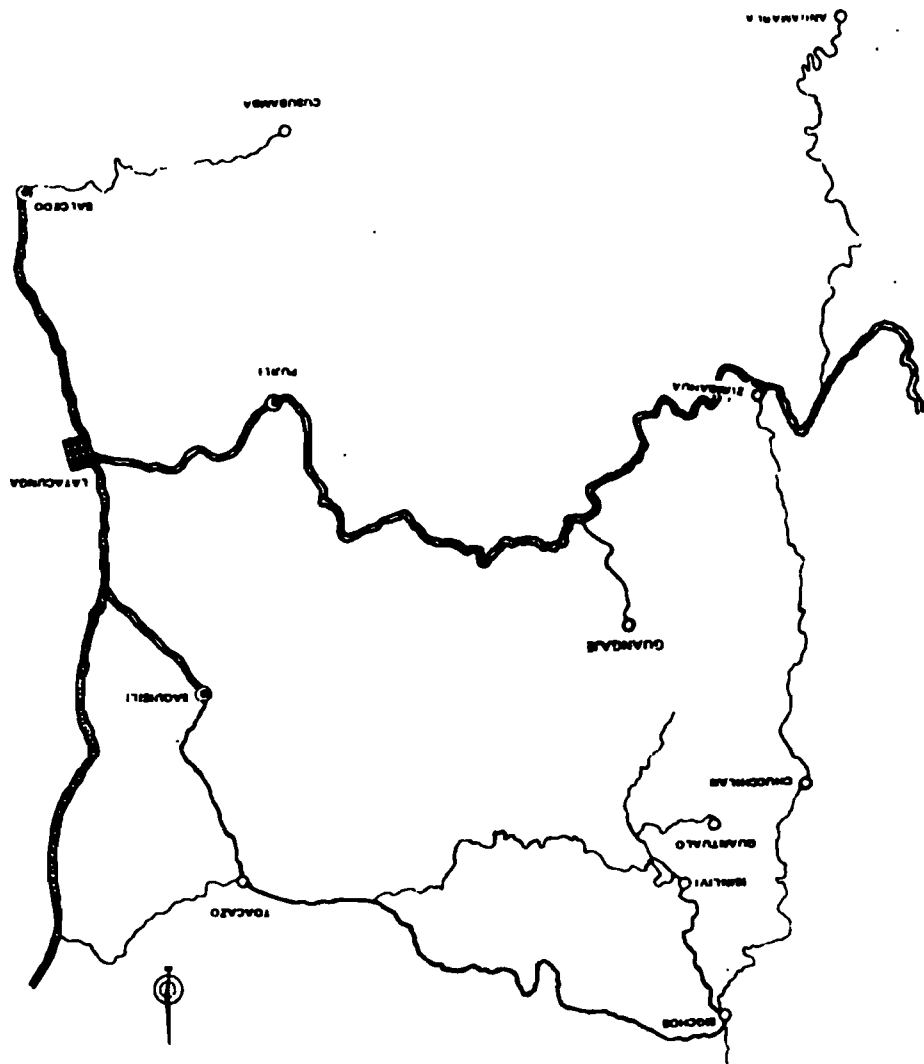
Otra delimitación de la frontera del mercado regional está impuesta por el desarrollo del capital a su interior, lo que al mismo tiempo introduce demarcaciones subregionales. En este sentido se pueden distinguir en la región tres perímetros o zonas de influencia principales: la de Saquisilí, la de Latacunga y la de Salcedo; las cuales ni coinciden con los límites administrativos ni son excluyentes entre sí, sino que se dan claras superposiciones entre ellas.

Ineludible para comprender el mercado regional y su desarrollo es la consideración del sistema de carreteras y el del transporte; más aún, el estudio de la estructura de comunicaciones sería suficiente para ilustrar la organización mercantil de la región. A los grandes ejes viales que atraviesan la provincia de norte a sur y de este a oeste.

te, que además de centralizar el mercado intra-regional desempeñan la función de articular el flujo de mercancías y productos interregionales, se añaden los sistemas radiales de carreteras que unen los centros mercantiles, parroquiales y cantonales, con los sectores rurales, comuneros, que se encuentran en su periferia. Un nuevo desarrollo del sistema vial es el que intenta poner en comunicación los diferentes mercados rurales entre sí, ofreciendo alternativas de comunicación para sectores campesinos que anteriormente se encontraban dependientes de un solo mercado. Hay en fin antiguas vías de comunicación que han sido mejoradas o hechas carrozables, las que más adelante denominaremos "prolongaciones" de los principales circuitos mercantiles, cuya función es acortar las distancias comerciales con el consiguiente abaratamiento de las mercancías respecto a los sectores comunales. El desarrollo del sistema vial, así como el desarrollo del transporte vinculado a él, que se asienta en los principales enclaves de aquel, y donde se ha dado un mayor desarrollo del capital comercial (Latacunga, Saquisilí, Salcedo, Pujilí, Sigchos), ha contribuido a marcar la configuración regional y a hacer que el espacio social no se mida tanto en términos de extensión y distancia cuanto en condiciones y direcciones de comunicación.

El sistema del mercado constituye un conjunto de centros mercantiles relacionados entre sí por un flujo de productos y mercancías, comerciantes y consumidores, que operan regularmente con una determinada periodicidad. Así entendido, dicho sistema mercantil supone una organización espacio-temporal tanto de las prácticas como de los circuitos comerciales. La periodización de los mercados regionales y su distribución temporal está determinada, como se mostrará a continuación, por la secuencial articulación en el flujo de mercancías entre los diferentes tipos de mercados.

Modelo espacial del mercado en la región. El mercado regional se organiza de acuerdo a dos principios generales: por una cobertura de todo el espacio y su distribución zonal, y por una comunicación de los mercados periféricos, en los enclaves rurales de cada zona de la producción agrícola, con los mercados centrales, en algunos casos a través de mercados intermedios. Esto supone la existencia de subsistemas mercantiles que funcionan al interior de un sistema más amplio, y de ejes o circuitos comerciales que articulan el sistema del

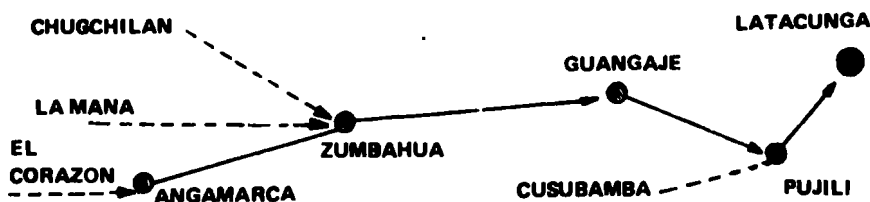


mercado regional.

Ya en las páginas anteriores nos referíamos a los "mercados rurales", "mercados de los centros parroquiales" o comunales, como aquellos lugares donde tiene lugar de manera preferente la venta de la producción agrícola campesina de cada zona. Dichos mercados se comunican con las comunidades periféricas por caminos o *chaquiñas*, raramente carrozables a no ser que sirvan de vías de comunicación entre centros parroquiales. Los "mercados urbanos", de los centros cantonales o de la provincia, además de captar la producción agrícola de su propio perímetro rural, de las comunidades vecinas, ejercen un influjo mercantil sobre los mercados parroquiales y comunales, particularmente sobre aquellos que se sitúan en su mismo eje comercial o en su misma vía de comunicación. La concentración de capital que se da en estos mercados supone una concentración de los productos agrícolas comercializados en aquellos. A este tipo de mercados pertenecen los de Saquisilí, Pujilí, Salcedo y Latacunga.

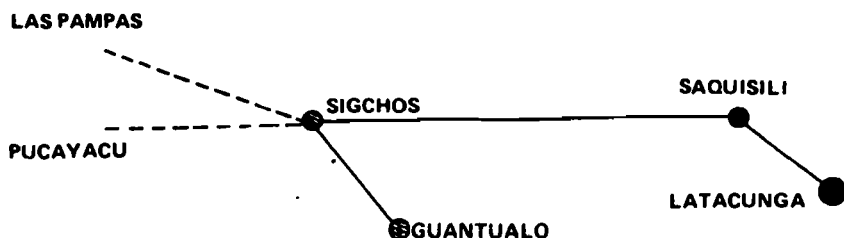
La articulación entre los mercados rurales y los urbanos configura dentro de la región diferentes ejes comerciales, en los que se organiza un doble flujo mercantil: el de los productos agrícolas que circulan de los espacios rurales, comunales, a los urbanos, y el que las mercancías o artículos industriales que van de éstos a aquellos. Dichos ejes comerciales se organizan de acuerdo a un flujo acumulativo de la producción agrícola regional, que se orienta de oeste a este, y a un flujo distributivo interregional que toma la dirección norte sur; mientras el primero religa los mercados rurales a los urbanos, el segundo articula a éstos entre sí.

El principal eje mercantil comunica los mercados de Angamarca, Zumbahua, Guangaje, Pujilí y Latacunga, y tiene además una doble prolongación con la zona subtropical de La Maná; y, a través del mercado de Angamarca, con El Corazón.



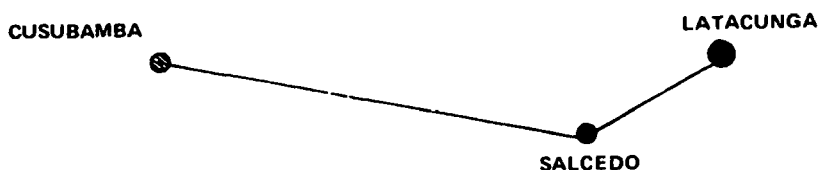
Este circuito comercial debe su importancia a la gran extensión rural que abarca, siendo también la más densamente poblada, y la que pone en directa comunicación a los mercados serranos con la región litoral, aunque el gran transporte de productos de la costa tenga lugar por la ruta panamericana procedente de Santo Domingo; es además el eje mercantil que articula el mayor número de mercados rurales, y precisamente aquellos que han alcanzado más desarrollo en los últimos diez años. Hay dos interconexiones de éste con zonas que pertenecen a otros ejes comerciales de la región: una pone en contacto vía la zona parroquial de Chucchilán al mercado de Zumbahua con el perímetro comercial del de Sigchos; la otra, que ha ido perdiendo importancia, une al mercado de Pujilí con la zona de influencia del mercado de Cusubamba.

El segundo eje mercantil en importancia enlaza los mercados de Guantualó (comunal), Sigchos, Saquisilí y Latacunga. Al igual que el anterior este eje comercial se prolonga hacia la zona subtropical de Pucayacu y Las Pampas vía el mercado de Sigchos. La importancia de este circuito comercial reside en el crecimiento del mercado de Saquisilí, cuyo desarrollo en los últimos años le hace competir e incluso superar al de Latacunga tanto por el volumen de la producción agrícola que en él se concentra como en su circulación interregional. El mismo hecho de que el mercado de Saquisilí se celebre el jueves permite a los intermediarios transportistas colocar los productos agrícolas en los centros urbanos de Quito y Latacunga, cuyos mercados más importantes tienen lugar el sábado.

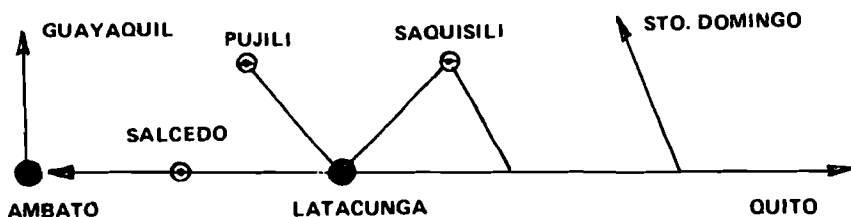


Hay zonas rurales que territorialmente se encuentran más próximas al eje mercantil de Zumbahua-Pujilí-Latacunga, y con comunicaciones más directas con éste, pero que se mantienen regularmente vinculadas al mercado de Saquisilí.

El tercer eje mercantil une al mercado de Cusubamba con el de Salcedo y Latacunga, y además se articula interprovincialmente con el mercado de Ambato, que se celebra el domingo.



La articulación de los mercados urbanos entre sí, de los centros cantonales y provincial, no sólo constituye un tramo regional en el flujo de productos que se concentran en ellos y principalmente en los mercados de Saquisilí y Latacunga, sino que forman parte de un eje interregional en la distribución de productos destinados a los mercados de la capital, de Ambato o de la Costa.



A pesar de que nos parezca correcto hablar en la región de tres ejes comerciales ("marketing chains"), la realidad del sistema mercantil es más compleja, ya que determinados mercados actúan como dobles eslabones dentro de una cadena principal, articulando secundariamente éste a otro de los ejes regionales ya sea en el flujo de productos agrícolas procedentes de los perímetros de producción campesina a los centros urbanos o en el reflujo de artículos de éstos a aquellos. Así Zumbahua se articula vía Chucchilán al eje de Sigchos, Guangaje al de Guantualó, y Cusubamba al de Pujilí. En realidad estos circuitos mercantiles varían de acuerdo a lo que denominamos una organización temporal del mercado de la región. En este

Según ésto, podríamos esquematizar los circuitos del sistema del mercado regional de la siguiente manera:



La organización del espacio regional por el mercado implica también una organización del tiempo mercantil que se manifiesta en la distribución y secuencia de las ferias y mercados que tienen lugar en los diferentes centros rurales y urbanos de la región. Semanalmente y con una regularidad que el campesino vive a modo ritual festivo, pero que responde a una lógica muy operativa por la que el capital mercantil salva las distancias e imprime un ritmo a la circulación de productos y mercancías, se celebran los diferentes tipos de mercados o ferias (comunales, parroquiales, cantonales, provincial) en la región. Un esquema puede ilustrar su número y disposición temporal.

	Lunes	Martes	Miérc.	Jueves	Viernes	Sábado	Doming.
Latacunga		*			—	*	
Saquisilí				*			
Pujilí			—				*
Salcedo				—			*
Cusubamba			*				*
Guangaje							
Zumbahua					*	*	
Angamarca							
Sigchos						—	*
Guantualó	*						
Pucayacu				*			
Feria —							
Mercado *							

Para comprender la lógica de esta organización temporal de los mercados de la región es preciso combinar la secuencia temporal con la del espacio, y más concretamente con los principales circuitos o ejes comerciales anteriormente descritos. De esta manera se pueden distinguir mejor las tres principales redes de comercio de cada zona.

EJE MERCANTIL	LUGAR DE MERCADO	DÍA DE MERCADO
1o.	Angamarca Zumbahua Latacunga Guangaje Pujilí	Viernes Sábado Sábado Domingo Jueves-Domingo

2o.	Pucayacu Sigchos Guantualó Latacunga Saquisilí Latacunga	(jueves) Domingo Lunes Martes Jueves Martes(viernes) Sábado
3o.	Cucubamba Salcedo Latacunga Pujilí	Miércoles Jueves-Domingo Marte(viernes) Sábado Jueves-Domingo

Sin embargo esta organización secuencial del espacio y tiempo mercantiles sólo se entiende considerando el doble flujo comercial de productos agrícolas y mercantiles, que se establece entre los diferentes mercados y al interior de los distintos circuitos. Así el circuito n. 1 representa al mismo tiempo un flujo de productos agrícolas de los mercados rurales de Angamarca a/y hacia los urbanos de Latacunga y Pujilí, y un flujo de artículos y mercancías industriales desde estos centros urbanos a los mercados rurales: las que, por ejemplo, intermediarios minoristas trasladan del mercado de Latacunga (el sábado) al mercado de Guangaje (el domingo). Mientras que mercancías industriales o fabricados pasan del mercado de Sigchos (el domingo) provenientes del de Latacunga (el sábado) al de Guantualó (lunes), de este mercado parte la producción agrícola de la zona siguiendo un itinerario y secuencia temporal inversa: Latacunga (martes), Saquisilí (jueves), Latacunga (viernes y sábado).

La distribución espacial del intercambio comercial muestra que la mayor parte de los centros mercantiles menores, de los que denominábamos "mercados rurales", que han crecido en extensión e importancia, se encuentran localizados a una distancia considerable de los centros comerciales más importantes (Saquisilí y Latacunga), el caso más representativo es el de Sigchos y de Zumbahua. A su vez tradicionales mercados que habían disfrutado de una cierta importancia por encontrarse en un centro cantonal, como el de Pujilí o incluso el de Salcedo, (o en un centro parroquial importante como fue el caso de Toacazo) no sólo han visto muy limitado su desarrollo sino que su misma cercanía de centros comerciales más importantes, cercanía a la que contribuyó la facilidad de los transportes y

mejoramiento de las rutas, parece haber disminuido la influencia comercial dentro de la región.

Estos circuitos espacio-temporales del mercado y circulación de productos no tienen un carácter rígido y exclusivo; más bien se dan entre ellos (ya sea por épocas ligadas a ciclos de cultivo o productos) relaciones secundarias. Por ejemplo, en el mercado de los lunes de Guantualó se encuentran a la venta artículos y mercancías que proceden del mercado del domingo de Guangaje (si bien ambos centros se encuentran a una distancia de 5 horas a pie); aunque lo más corriente sea encontrar aquellos que llegan del de Sigchos (domingo). Caso curioso: el pescado que llega a Latacunga los sábados puede ser comprado (o cocinado por las "vivanderas") el domingo en Guangaje y Sigchos, y el lunes en Guantualó. Así mismo el mercado de Cusubamba, aunque se encuentra más regular e inmediatamente vinculado al de Salcedo (tanto por su proximidad temporal y espacial) puede articularse también al de Pujilí o directamente al de Latacunga e incluso al de Saquisilí.

Si el espacio comercial no puede ser pensado como totalmente homogéneo ni continuo, tampoco coinciden las distancias espaciales con las comerciales. Hay zonas rurales articuladas comercialmente a un centro de mercado que se encuentra más alejado de lo que sería su propio perímetro o circuito mercantil; dependiendo esto de la órbita de influencia de un mercado sobre otro. Tal podría ser el caso del mercado de Zumbahua que capta la producción de zonas que se encuentran más próximas al de Sigchos; o del mercado de Saquisilí que extiende su perímetro de influencia sobre zonas y mercados pertenecientes al circuito de Pujilí y de Guangaje.

Por esta misma razón los eslabones comerciales tampoco coinciden necesariamente con la contigüidad espacial de los mercados o su secuencia temporal. En concreto, gran parte de la producción agrícola de Angamarca (por razones aducidas más arriba) no pasa por el mercado de este centro parroquial ni tampoco por el de Zumbahua: va directamente al de Latacunga o Saquisilí; tampoco la producción comercializada en Guangaje se orienta a Pujilí ni incluso necesariamente a Latacunga, sino a Saquisilí. Lo mismo ocurre con la de Cusubamba respecto de Salcedo.

Más bien habría que considerar que la cadena mercantil y sus eslabones se establecen de acuerdo a productos y a intermediarios. Son éstos, diferenciados de acuerdo al volumen de capital que manejan, quienes determinan los circuitos de la producción y del mercado.

La extensión, pluralidad y diversidad, del mercado en la región a la vez que manifiesta la dinámica e influencia del capital comercial encubre su concentración y monopolio, así como ciertos aspectos de su funcionamiento. En lo que se refiere a la compra de la producción agrícola regional, la secuencia de transacciones y movimiento de productos entre el inicial productor y consumidores, lo que constituye la "cadena mercantil", está conformada por la red de intermediarios, los cuales, de acuerdo al volumen de capital que manejan, pueden comprar a un determinado número de productores y asegurar el transporte hacia un lugar conveniente de mercado. Las distancias y las limitaciones del capital de los comerciantes individuales hace que un único intermediario no pueda cubrir toda la cadena mercantil de un sólo producto dentro de toda la región o de uno de los ejes o circuitos comerciales dentro de ella. Esto mismo obliga a la red de intermediarios a una especialización del monopolio comercial por producto y/o por circuito de comercialización interregional.

La desaparición en estos últimos 15 años de los mercados de Toacazo, Isinliví y Chucchilán en la zona noroeste de la provincia se explica por un reordenamiento de los circuitos de mercancías y del mismo espacio comercial por una reubicación y concentración del capital mercantil en la región. La eliminación del mercado de Toacazo responde al paralelo crecimiento del de Saquisilí, y a su articulación a una zona agrícola campesina que anteriormente se encontraba cautiva de grandes y medianas haciendas tradicionales en la cordillera occidental. La desaparición del mercado de Chucchilán tiene una explicación análoga en referencia a la mayor importancia adquirida por el mercado de Zumbahua; y como en el caso de Toacazo la apertura de una red vial y de transporte en la zona hizo superflua la presencia de un mercado espacialmente intermedio entre Zumbahua-Sigchos y entre Sigchos- Saquisilí (y Latacunga).

El caso más curioso y típico de desaparición de un mercado, el de Isinliví, simultáneamente al surgimiento de otro vecino, el de la comuna de Guantualó, responde a los mismos factores: la apertura de la carretera vía Sigchos-Isinliví, que hizo impracticable la antigua que unía este centro parroquial vía Guingopana con Saquisilí; la incorporación de una zona campesina más amplia al mercado de Guantualó; la hegemonía alcanzada política y económicamente por los mestizos de Guantualó sobre los del centro de Isinliví; y la mayor penetración del capital comercial y del transporte que hizo también innecesario el centro de Isinliví como intermediario entre los de Guantualó y Sigchos.

Todos estos ejemplos, y de manera mucho más clara este último caso, demuestran hasta qué punto el fenómeno mercantil ha sido determinante en el auge o declive de la importancia socio política del centro parroquial. Actualmente se puede decir que es el centro de Guantualó el que decide la política parroquial de Isinliví; y no es por ello casual que ya sea un comunero del centro de Guantualó el Secretario del Registro Civil de Isinliví.

Una vez verificada la importancia de los centros parroquiales en el sistema del mercado regional, se puede entender mejor el peso político concentrado en estos espacios y el desempeñado por los agentes internos y externos a ellos de dicho sistema mercantil. Los tenderos e intermediarios residentes en tales centros, los comerciantes e intermediarios de Saquisilí, Latacunga y Pujilí, que se desplazan continua y sucesivamente por todos ellos los días de mercado, al mismo tiempo que relaciones mercantiles generan y reproducen otras de carácter social, que directa o indirectamente pueden influir en las estrategias políticas de la parroquia rural: la consecución de servicios, la apertura o mejora de vías de comunicación, el sistema de transporte, e incluso determinadas políticas de las autoridades de la parroquia respecto de los sectores comunales se encuentran muchas veces influenciadas por los agentes del mercado regional.

El desarrollo del mercado en los últimos 25 años y el impulso que en los últimos 15 recibió por una modernización del capital comercial interno ha configurado el panorama social de la región creando una burguesía rural y pueblerina (integrada principalmente por comerciantes y transportistas), que ha tenido sus consecuencias

en una emergencia política de tales sectores, y en nuevas formas de su participación en las estrategias políticas locales y aún regionales. Las antiguas formas de dominación y aún los discursos ideológicos se han modificado y sus mismos contenidos responden a prácticas económicas y políticas también diferentes.

7. ESTRUCTURA POLITICA DE LA PARROQUIA RURAL

La estructura política de la parroquia rural ofrece una naturaleza diferente a la de la comunidad campesina, resultante no sólo del hecho de encontrarse adscrita a la administración estatal, y constituir por ello el enclave más avanzado de la presencia del Estado en el espacio campesino, sino también porque el mismo espacio de la parroquia ha sido objeto de transformaciones socio-económicas muy particulares, que no han dejado de determinar la configuración y organización del poder en ella. (8)

(8) Hugo BURGOS en *Relaciones interétnicas en Riobamba* sostiene una tesis tan insólita como inaceptable: que la comunidad indígena o "comunidad corporativa" sería la síntesis de los "anejos" con la cabecera parroquial (cfr. o. c., p. 84), ya que aquellos mantienen con ésta "una vida económica tan intensa que sus interrelaciones sociales garantizan lo suficiente para poder considerar a los dos sectores de población como dos partes de una sola y más amplia comunidad indígena" (p. 54). En base a esto acuña el concepto de "comunidad parroquial", y en tal sentido llega a sostener, por ejemplo que "la calidad indígena se encuentra más bien en la trama de relaciones sociales que están presentes en cierto tipo de comunidades parroquiales con las cuales se autoidentifican sus miembros" (p. 340). Una tesis consecuente o correspondiente a esta consiste en el pensamiento de H. Burgos en vaciar de identidad organizativa y política a la comunidad indígena andina, en su lenguaje y contexto a los "anejos": "Equivocadamente, muchos, autores han pensado en la estructura de poder de la comunidad indígena siempre basada en el anejo... Empero, por decenas de años se ha venido ignorando que las fuentes del poder indígena tienen, más que todo, sus bases fincadas a nivel parroquial a través de la cabecera, y resulta obsoleto seguir considerando hoy en día que el poder indígena radica en el anejo" (p. 361).

Si lo que hace inconsistentes estas afirmaciones de H. Burgos es la falta de pruebas, e incluso sus análisis de la parroquia de Licto contradecirán sus propias tesis, nosotros podemos aducir una amplia argumentación para demostrar lo contrario, aún en el caso que nuestro estudio sobre "el poder y lo político en la comunidad andina" y el presente sobre "el espacio de la parroquia rural" no fueran suficientes.

Una observación preliminar achacaría a H. Burgos el desconocer la amplia literatura consagrada a la "comunidad" en todo el área andina y donde se patentiza una comprensión muy diferente del concepto de comunidad a la manejada por él. La primera razón es que la "comunidad parroquial" no explica ni lógica ni históricamente la existencia de esa otra realidad social que son los anejos, donde las relaciones interfamiliares y de los grupos de parentesco —no estudiados por Burgos— sería la base de comprensión de la organización comunal y de su propia sociológica. Es evidente que el carácter ceremonial del centro de la parroquia lo convierte en un espacio de importantes redistribuciones rituales, sin embar-

Como se desprende de los análisis precedentes, la producción del espacio parroquial ha sido el resultado de dos factores concomitantes: el de la desaparición de la hacienda con la consiguiente automatización de las comunidades campesinas, y el de la modernización del Estado y desarrollo del capital comercial en el agro. Ahora bien, los cambios inherentes a la configuración de este nuevo espacio socio-económico y político de la parroquia rural van a mantener no pocas analogías con el sistema de relaciones características del anterior modelo hacendario. Puesto que estos procesos se han dado de manera muy desigual según las zonas, de acuerdo a las peculiares condiciones de cada una de ellas, en algunos casos encontraremos que la constitución del espacio parroquial es todavía muy embrionaria y no dejará de ser muy limitada, como por ejemplo en Guangaie; en otros casos la actual situación de la parroquia rural es la transición, y quizás no se pueda prever cual sea el alcance de su desarrollo, por ejemplo en Zumbahua; y en fin, tenemos espacios parroquiales ya desde hace tiempo plenamente constituidos, pero que no

go las relaciones de reciprocidad e intercambio habituales se entretengan predominantemente al nivel de los anejos, y aún entre ellos, constituyendo la estructura organizativa más originaria y étnicamente la más representativa de la cultura andina. Al identificar H. Burgos una división en mitades dentro de los anejos, indirectamente aduce una prueba irrefutable sobre una de las características de la organización étnica y comunal en el mundo andino (Cfr. o.c., p. 100s, 366). E incluso la rivalidad entre anejos (p. 100) demuestra no sólo la identidad de cada uno de ellos sino formas socio-organizativas que pueden alcanzar un nivel de confrontación política; lo que también representa uno de los rasgos característicos de las relaciones intraétnicas del mundo andino. Por último el mismo análisis socio-político que el autor ofrece del centro parroquial de Licto en modo alguno revela la realidad socio cultural y política indígena, si no más bien todo lo contrario, su inscripción en un enclave blanco-mestizo de la sociedad nacional, la organización del poder parroquial es una reproducción a pequeña escala de la estructura política nacional, mientras que el reconocimiento de que cada anejo tenga sus propios caciques (p. 176) supone la existencia de una organización del poder comunal.

Es evidente que en Chimborazo, como también en otras regiones, las parroquias rurales y el perímetro de sus anejos o comunidades, por debajo de su régimen político administrativo recubren grupos étnicos relativamente homogéneos con una identidad socio económica y cultural muy propia, poseyendo un sistema organizativo relativamente cohesionado; es por consiguiente normal que una tal identificación de una zona de anejos o comunidades se encuentre muy integrada a un centro comercial o de intercambios y ceremoniales. Muy probablemente esta situación tenga rasgos marcados en algunas zonas de Chimborazo, donde tales grupos étnicos se distinguen por la vestimenta, formas dialectales en el hablar y aún cierta historia común. Pero de esto no es tan lícito concluir una negación de la identidad socio organizativa y política de las comunidades o anejos, convirtiendo a la parroquia y al centro parroquial en el modelo organizativo fundamental y más representativo de los grupos indígenas de la sierra.

dejarán de ser sujetos de transformaciones debidas a procesos más amplios regionales o nacionales, tal es quizás el caso de Sigchos.

Un análisis de la estructura política de la parroquia rural tendrá que comenzar por identificar los elementos que la componen, los aparatos e instancias del poder, las relaciones que éstos mantienen entre sí, y ello también a través de sus diferentes funciones, las manifiestas y las más estructurales, para posteriormente tratar de caracterizar a los actores sociales que ocupan la escena política del centro parroquial.

Además del aparato económico ya descrito, compuesto por los tenderos-comerciantes, intermediarios, transportistas y propietarios terratenientes, en el centro de la parroquia se encuentra el aparato político-administrativo, compuesto por la Tenencia Política y el Registro Civil (el que integran el Teniente político, el Secretario de la Tenencia política, y el Secretario del Registro). El aparato religioso está regido por el cura y ocasionalmente por algún ayudante pastoral (monjas). Por último encontramos el aparato de servicios, que constituyen la escuela (con un número y grado variables de maestros, según la importancia de la parroquia), el centro de salud (que además del médico y eventualmente un dentista, puede contar con algún otro ayudante) y con frecuencia una unidad de desarrollo pública y/o privada con sus respectivos agentes y prácticas específicas.

Articulados a estos aparatos se encuentran casi siempre determinadas instancias o máquinas del poder como son el Comité Pro-Mejoras o la Junta Parroquial (organismo éste sustituido por el anterior al quedar declarado inconstitucional a partir de la última reforma del Código en 1979), que tratan de desempeñar funciones político administrativas más amplias que las propias de cada uno de los aparatos, y que en determinadas situaciones pueden actuar como una alternativa política a la función o representación ejercida por éstos. De ahí que estas instancias, colegiando a los principales o más influyentes representantes de dichos aparatos, puede desempeñar un poder más orgánico dentro de la parroquia, y actuar con mayor fuerza como grupo de presión o de influencia en sus relaciones con los poderes regionales y aún nacionales.

La conformación de alianzas entre los diferentes grupos o fuer-

zas sociales suele responder a una doble estrategia: el control de la Tenencia política y del Comité pro-Mejoras de la parroquia, o el constituir un grupo de presión opuesto capaz de generar sus propias estrategias políticas. La hegemonía de un determinado grupo se traduce en una real dominancia a través de estas dos instancias del poder en el centro parroquial. Las posibles formas de relación entre ambos aparatos pueden ser muy diversas, yendo desde una coincidencia en ellos del mismo grupo, el que se constituiría en un bloque en el poder, hasta aquella situación en la que la Tenencia política y el grupo que la apoya se encuentren confrontados a un grupo antagónico que maneja o es mayoritario en la conformación del Comité pro-Mejoras. Ahora bien, dado que las relaciones entre ambas instancias no están claramente reguladas, y que las funciones y atribuciones del Teniente político tienen una mayor y más definida competencia y base legal, pueden generarse situaciones en las que el Comité pro-Mejoras actúe como grupo de presión contra los procedimientos del poder político más formal.

El juego de fuerzas políticas dentro de la escena del centro parroquial puede ser complejo, sobre todo por el hecho que los diferentes sectores socio-económicos no siempre son homogéneos. En el mismo grupo de poder económico aparecen generalmente contrapuestos los intereses del sector terrateniente y el de los comerciantes y transportistas; incluso las bases de legitimación política de ambos sectores suelen ser diferente. Mientras que por lo general será la hegemonía de uno o del otro de estos sectores la que permitirá el control y manejo del aparato político de la Tenencia parroquial, el poder religioso tenderá a comportarse de acuerdo a opciones más personales de sus representantes.

Sin embargo, y este es un fenómeno nuevo en la región, en las parroquias de Guangaje, Zumbahua, Isinliví (así como en la vecina Sigchos) el aparato religioso ha extendido sus prácticas más allá del perímetro pastoral, incorporando programas de desarrollo que no sólo le proporcionan una influencia y poderes de convocatoria nuevos en los espacios campesinos indígenas de las comunidades, sino que le confieren además un papel político también nuevo en la correlación de fuerzas dentro del mismo centro parroquial. Por lo general, se constata que allí donde el cura ha perdido o él mismo ha

abdicado del tradicional poder ideológico de la religión se ha dado una sustitución con nuevas prácticas y discursos, entre los cuales los del desarrollo ("mejorar las condiciones de vida", "mayor justicia social", etc.) son sin duda los más importantes. Y de hecho tales suelen ser las prácticas y discursos que introducen la penetración de los sectores evangélicos en el medio campesino indígena; aunque el discurso del desarrollo pueda obedecer a fines muy diferentes y mucho más diferentes sean aún las políticas de los medios empleados.

Por su parte la pequeña burguesía rural, y aún la pequeña burguesía agraria residente en el centro parroquial, adopta una posición oscilante de acuerdo a la correlación de fuerzas dentro de la escena política de la parroquia y también de acuerdo a determinadas coyunturas a nivel nacional. Si bien alguno de sus representantes puede ejercer un cierto poder e influencia, como sector social no interviene en las alianzas de los grupos dominantes; actúan más bien como grupo subsidiario, y en situaciones de conflicto entre éstos (por ejemplo, cuando se trata del nombramiento del Teniente Político o de la conformación del Comité pro Mejoras) sólo muy ocasionalmente tienen una actuación clasista.

En este sentido es muy importante considerar que en el ámbito de la parroquia rural el juego de fuerzas políticas, los sistemas de alianzas y las mismas estrategias en las disputas por el poder no se ventilan necesariamente a partir del esquema de clases, de fracciones de clase o de sectores sociales; más bien es en los términos más personales y en base a un complejo sistema de relaciones de carácter tradicional y cultural, de compadrazgos y clientelismos, que se constituyen los protagonistas políticos, se tejen los grupos y se establecen las alianzas.

Otras fuerzas menores y sin mayor relevancia política propia, pero que pueden ser importantes en determinadas circunstancias de la vida parroquial también como grupos subsidiarios, son aquellos conformados por la Asociación de madres o de padres de familia, más bien vinculados al aparato escolar o religioso, y el de los artesanos, sólo numerosos en los centros parroquiales más importantes, y cuya organización sólo responde a un proyecto corporativo y de ninguna manera político.

Para completar este análisis de lo político en el centro parroquial será necesario adentrarse a continuación en algunas características de los actores y del ejercicio de sus funciones.

La primera particularidad de los representantes del poder y de la autoridad, el Teniente político y el Secretario del Registro Civil, es su calidad de funcionarios designados por el gobierno central. Tanto el Teniente como el Secretario pertenecen a la sociedad blanco-mestiza, pueden ser originarios de la zona pero también proceder de Latacunga o de Quito y siempre ajenos a la sociedad campesina de las comunidades indígenas. La Junta Pro Mejoras en la que por lo general de una u otra manera no deja de participar el Teniente, suele encontrarse conformada por el cura, el médico, algún maestro, y no falta en ella la representación de algún rico propietario o comerciante del centro parroquial, representantes a su vez de lo que convenimos en llamar el grupo dominante.

Mientras el poder político es detentado de manera exclusiva y autónoma por el Teniente, la Junta Pro Mejoras, constituye la instancia más democrática, en la que se adoptan decisiones y se asumen responsabilidades de orden preferentemente administrativo y "común", y que atañen de modo particular al centro parroquial. En cambio la jurisdicción del Teniente político se extiende a las comunidades sujetas a la parroquia y tiene un contenido más político que el de las competencias de la Junta.

Tras este esquema, y por debajo de él, actúan otras fuerzas sociales representadas principalmente por los comerciantes del centro y los campesinos-propietarios más ricos de la parroquia rural; este sector de pequeños o medianos propietarios y comerciantes mantiene amplias relaciones no sólo con los campesinos precaristas de la parroquia sino también de las comunas vecinas, quienes trabajan sus tierras como "peones" o "partidarios" capitalizando así numerosas adhesiones, dependencias y clientelismos. Este apoyo extenso proporciona al grupo dominante de la parroquia un gran peso político, que en ocasiones puede ser utilizado para implementar sus proyectos e intereses.

Por lo general el Teniente Político forma parte de este grupo dominante o representa sus intereses; ya sea por provenir del sector

de propietarios o comerciantes o porque sus intereses de clase o su proyecto político personal le llevan a identificarse con dicho grupo. En cualquier caso la figura del Teniente aparece asociada al poder del centro parroquial, y completamente separada y hasta en oposición a los Cabildos y estructura política de las comunidades. Esto se evidencia sobre todo en las frecuentes prácticas y ejercicios de la autoridad del Teniente, que conciernen a las comunidades. Una circunstancia típica es la organización de mingas entre campesinos de las comunidades para trabajos supuestamente de interés común, pero que ninguna utilidad reportan a las comunidades, y que más bien son de beneficio exclusivo de la parroquia y su centro poblado.

El Teniente político de Guangaje, antiguo mayordomo de la hacienda es conocido por los campesinos como "el amito"; propietario de la mayor extensión de tierras en la parroquia y comerciante del centro parroquial, se había opuesto hasta hace dos años a la formación de una Junta pro Mejoras (cuyo proyecto liderizaba el cura), temiendo que pudiera limitar su autoridad; consolidado ya su poder e influencia ha dejado sus funciones de Teniente para asumir la presidencia de la Junta fundada por él. El actual Teniente de la parroquia es un campesino con prestigio moral pero sin poder real en la zona, y en sus prácticas se encuentra sujeto a la influencia del ex-Teniente que sigue siendo quien en realidad controla la política parroquial.

El Teniente político de Isinliví por sus influencias en el gobierno provincial parece haber hecho de su cargo una profesión que lleva desempeñando desde hace más de 13 años en diferentes parroquias de la zona, ocupando su actual puesto en Isinliví por segunda vez después de un interregno en la parroquia de Zumbahua. Es propietario de tierras en la zona, y muy vinculado tanto a los sectores de campesinos "ricos" de la parroquia como al grupo mestizo dominante de la comuna de Guantualó, el más importante centro comercial del lugar. Sus relaciones y compadrazgos en los organismos oficiales del Cantón y de la Provincia le prestan un gran soporte en el desempeño de sus actividades políticas.

Hay una diferencia importante entre el modelo de Teniente político que encarna el de Guangaje y el que interpreta el de Isinliví: por muy "gamonales" que hayan sido los comportamientos po-

líticos del primero, incluso abusos en la apropiación de tierras, por lo menos se trataba de alguien procedente del lugar, que sabía tejer su poder y autoridad con relaciones de compadrazgo y de clientelaje con campesinos indígenas de las comunas, y cuyo desempeño de funciones no estaba exento de esa ritualidad con la que se ejerce el poder en las sociedades indígena. Por el contrario, el Teniente de Isinliví se presenta siempre investido de sus atributos de funcionario, y la referencia con que escenifica su poder es siempre el Estado o el gobierno, y esa "otra" sociedad nacional, "blanca", a la que representa.

En otros casos el poder, la autoridad e incluso influencia del Teniente político aparecen neutralizados por lo que se ha caracterizado como el grupo dominante que reside y tiene sus intereses en el centro parroquial. Tal situación hace que la figura del Teniente quede reducida al desempeño de sus funciones meramente representativas dentro de la parroquia, y al arbitraje de los problemas y conflictos en el área de las comunidades. La falta de influencia y de poder real limita sus posibilidades de intervención en los asuntos políticos de la comuna, en la elección de los Cabildos y sus decisiones. Aunque la facilidad para este tipo de manipulaciones, práctica usual de no pocos Tenientes políticos, puede verse restringida también por las características, solidez y cohesión de la estructura política comunal. Por eso, en determinadas circunstancias, como ocurre actualmente en la parroquia de Zumbahua, la figura del Teniente político resulta meramente representativa, funcional para ciertos casos de administración, pero sin un poder real en la política del centro de la parroquia y en el ámbito de las comunidades. En el caso de Sigchos, que desarrollamos más adelante, el papel del Teniente político —muy similar al que suele desempeñar también el de Angamarca—, tanto en su elección como en el ejercicio de su autoridad, se encuentra supeditado al poder e influencia del sector terrateniente y comerciante de la Parroquia, y es a través de él que operan las formas de control y dominación sobre los sectores campesinos de las comunidades.

No siempre el abuso del poder y autoridad de los Tenientes políticos es ilimitado, incluso más allá de aquellos casos en los que se enfrenta con un grupo dominante homogéneo dentro de la parro-

quia, con otra instancia que puede oponersele como una Junta pro-Mejoras, o la fuerza de los Cabildos comunales. Este ha sido el caso reciente en Angamarca donde un Teniente político —que entre otros abusos hacía cultivar por campesinos “al partir” tierras comunales en su beneficio— ha tenido que huir ante un mandato de captura por sus excesos e injusticias. (El suceso ocurrió en 1982).

No es extraño que una de las reivindicaciones políticas de las comunidades indígenas y de sus Cabildos sea la competencia y el derecho para nombrar a los Tenientes Políticos parroquiales. Esta exigencia al no ser sentida de la misma manera por todas las comunas de una parroquia difícilmente y en pocos casos se ha transformado en objeto de lucha, y ha sido ocasionalmente satisfecha. Sin embargo, en muchas ocasiones ya sea por ineficacia del Teniente político o por un abierto conflicto con su autoridad o su persona las comunidades y los Cabildos soslayan las competencias o poderes del Teniente recurriendo directamente a las instancias políticas del Cantón o de la Provincia, para tramitar sus problemas políticos o administrativos.

Sin embargo, esta manera de sortear la autoridad del Teniente, si bien puede aumentar la capacidad negociadora del campesinado e incluso llegar a ciertas formas de movilización, en definitiva, y casi siempre, no hace más que acortar los procedimientos de la dependencia frente al Estado y sus representantes políticos, de los cuales el Teniente no es sino una de las mediaciones.

A partir de 1985 nos encontramos en dos centros parroquiales de la región con fenómeno nuevo: en Guangaje y Zumbahua el Teniente Político es un campesino indígena comunero.

En primer lugar no es extraño que este cambio haya ocurrido precisamente en los dos centros parroquiales en los que la emergencia campesina de las comunidades ha sido más importante, y donde la desaparición de la hacienda ha tenido el doble efecto de: a) ampliar aceleradamente la incorporación de un campesinado indígena, antes sujeto a las estructuras gamonales, al mercado local y; b) radicalizar un movimiento campesino cargado de reivindicaciones socio-políticas. Esto nos muestra también cómo la campesinización de ambos centros parroquiales conlleva así mismo un crecimiento de-

mográfico y una nueva importancia política no sólo local sino también regional. Dicho fenómeno sería impensable en Angamarca y Sigchos —veremos más adelante por qué, al analizar el caso de esta última parroquia—, donde la distancia que los antiguos sectores pueblerinos mantienen respecto de su periferia comunal-campesina está ligada tanto el decrecimiento poblacional de estos centros como a una pérdida relativa de su importancia económica y política en la región; lo que a su vez corresponde a un mantenimiento de una ideología, de prácticas políticas y de formas de dominación todavía muy tradicionales.

En segundo lugar, el acceso de un campesino indígena comunero a la Tenencia política en Guangaje y Zumbahua posee características muy diferentes y efectos casi contradictorios en ambas parroquias. Lo que no excluye que esta situación responde a una de las demandas más generalizadas entre los sectores comuneros de la Sierra, aunque la ocupación de esta instancia política de la parroquia rural signifique menos una forma de control del poder local, lo que en la mayoría de los casos depende de otros factores, que una manera de satisfacer los márgenes de autonomía requeridos y buscados por las comunidades andinas frente al Estado y la sociedad blanco-mestiza. Aunque dentro de esta estrategia y de este objetivo de fondo la función del Teniente político resulte hasta supérflua, ya que difícilmente o en ningún momento expresa las dinámicas de las comunidades de toda una zona; por esta razón el mejor y más funcional control que el sector indígena comunero puede hacer de la Tenencia política consistirá en neutralizar su autoridad y poder, limitándolo a un mero arbitraje de los posibles conflictos locales, o fijándolo en una gestión de los intereses colectivos de la parroquia.

En el caso de la parroquia de Guangaje el nombramiento de un Tigasi para el cargo de la Tenencia política responde a algo más que a una convergencia de la organización del poder de las comunidades de la parroquia, cuya estrategia sería el control del aparato político del centro parroquial; lo que se ha dado es la articulación política de un grupo de parentesco, el más representativo en estos momentos en toda la zona, el cual accede a un control del centro parroquial como consecuencia del poder y prestigio que posee en las principales comunas limítrofes al pueblo de Guangaje. Tigasi es tío del

presidente del Cabildo de la comuna de Chimbo Guangaje, tío así mismo del presidente de la comuna 25 de Diciembre, y su hijo acaba de ser nombrado también presidente de la nueva comunidad de Huairapungo. En esta situación el poder del taita Tigasi en el desempeño de la gestión de la Tenencia política además de expresar la fuerza emergente de los sectores comuneros indígenas y su presencia en el centro de la parroquia, pone de manifiesto las bases socio-parentales sobre las que se asienta no sólo su capacidad de convocatoria sino también la posibilidad de articular un discurso político de contenidos e interpelaciones más amplias y reales de las que podría enunciar una autoridad mestiza e incluso un indígena que no contara con la misma base social de poder y autoridad.

Nos parece, por lo demás, muy significativo, y no mera casualidad, que el discurso político del sector indígena circule a través de los canales del parentesco intercomunal, precisamente en el momento en que dicho sector comunero emerge con una cierta competencia para captar lo que hasta entonces había sido el enclave de dominación blanco-mestiza; el control de una de las instancias del poder estatal no podría llevarse a cabo con plena competencia o garantía por parte del sector indígena comunero sino a partir de sus formas más tradicionales de organización del poder: el parentesco.

Se podría pensar, sin embargo que la actual situación de Guangaje, como la análoga de Zumbahua —y a diferencia de lo que ocurre en Angamarca, Isinliví y Sigchos—, donde la burguesía rural hegemoniza el centro de estas parroquias, ha sido posible porque en el centro parroquial no se ha dado una modernización de las estructuras socio-económicas y políticas, dejando la desaparición de la hacienda un vacío de poder —ocupado transitoriamente por el antiguo mayordomo en el centro parroquial de Guangaje—, que permitió un fortalecimiento de la organización política de las comunidades (primero internamente a raíz de las luchas por la tierra durante la época de la Reforma Agraria), pero que después se ha plasmado en la posibilidad de un proyecto comunero indígena a nivel local.

El caso de la parroquia de Zumbahua es paradigmáticamente opuesto y nos remite además a la compleja problemática del poder, cuando éste se plantea en la intersección de la tradición andina y del modelo político impuesto por la sociedad nacional.

Quizás nada ilustra mejor las características de lo político en el perímetro del espacio andino que la disfuncionalidad o contradicción que surge cuando la autoridad tradicional se encuentra investida de un poder de naturaleza diferente. El caso de Zumbahua es tanto más interesante por el hecho que en esta parroquia se ha dado con mayor intensidad esta reivindicación (espontánea o inducida?) de los sectores comuneros por poder tener o elegir como Teniente político a un indígena de la misma parroquia.

La parroquia de Zumbahua posee una reconocida reputación de conflictividad, marcada sobre todo por un muy antiguo enfrentamiento con la comunidad de La Cocha. En esta situación el nombramiento de un Teniente político campesino indígena lejos de constituirse en un posible factor de pacificación, como aparentemente podría esperarse, se convirtió en una nueva causa de disensiones y en una agudización de los enfrentamientos. Ya que en ningún momento se podría considerar neutral el arbitrio o las actuaciones del Teniente político, el que continuamente se encontraría atrapado por sus reales vinculaciones familiares, comunales o clientelares, o por los supuestos o imputados parcialismos que en ningún momento han dejado de achacársele.

Más allá de este análisis de la situación, un problema de fondo merece ser relevado. El Teniente político indígena en el específico contexto de Zumbahua se halla desprovisto de la autoridad que sólo podría proporcionarle un amplio consenso dentro del espacio de las comunidades, y el contar con un grupo de parentesco con prestigio y con poder. A ello cabría incluso añadir el tipo de relaciones que existen en Zumbahua entre el centro parroquial y las periferias comunales: los sectores campesinos ejercen una fuerte presión sobre el espacio parroquial ocupado y controlado por grupos, sectores e instancias (la iglesia, los tenderos, los transportistas, agentes de desarrollo, centro de salud y escuela), que en modo alguno son representativos de ellos; la comunicación entre ambos sectores entretendida de dependencias y de clientelismos no está exenta de tensiones, de las cuales la Tenencia política inevitablemente participa también.

El ejemplo de Zumbahua no tiene quizás nada de original, y, muy posiblemente revela lo que ocurrió con tantas autoridades tradicionales, curacas y "mandoncillos" (como los denomina Guamán

Poma) bajo el dominio colonial, y que tiende a reproducirse bajo circunstancias y modalidades diferentes en la actualidad. Sin embargo, hay algo más peculiar. No se trata aquí que el Teniente político se encuentre vendido al poder de quien lo ha nombrado o aproveche de su autoridad en beneficio propio, sino de su incapacidad para ejercer un poder que además de no emanar del grupo al que supuestamente representa, y al que tiene que regir y regular, carece de esa otra legitimidad tradicional de su autoridad, que consiste en no ser más que la expresión del grupo o grupos a los que realmente representa, y en no ejercer más que el poder de dichos grupos.

Con ésto no descartamos que en otros contextos —como en el mencionado caso de la vecina Guangaje—, donde las autoridades del centro parroquial son indígenas comuneros, sea posible que determinados actores de la escena política tradicional comunera se vean investidos de un poder formal por parte del Estado, o que dichas autoridades sean las que de alguna manera asedian y llegan a controlar ciertas instancias de dicho poder. Tal podría ser el caso (que analizamos en otro estudio) de Cotacachi (prov. de Imbabura). Pero en cualquiera de los ejemplos, y en sus mismas excepciones podemos constatar que la gestión política de los aparatos o instancias formales del poder se encontrará muy condicionada por la naturaleza y funcionamiento de la autoridad o del sistema de poder tradicionales, de las relaciones políticas que mantienen los grupos familiares y comunales entre sí y con el espacio local de la parroquia, y aún con la sociedad regional y nacional.

Por lo demás ésto tiene otras serias implicaciones, sin que por ello invalidemos el análisis referido a Guangaje. En la actualidad de los grupos andinos del Ecuador (y muy concretamente en la provincia del Cotopaxi, referente concreto de nuestro estudio), la comunidad indígena constituye el núcleo y a la vez el horizonte más inmediato de la organización política, y en ella el Cabildo o las autoridades y poderes no formales siguen siendo la posibilidad política más real y operativa. Esto hace difícil pensar en una forma de organización del poder intercomunal, a nivel local, por ejemplo de la parroquia, ya que no contaría con el sistema de relaciones y de identificación que pudiera fundarlo real y eficazmente, ni tampoco

contaría con la capacidad para articular las diferentes estrategias comunales de las que pudiera ser una expresión. (9)

Si el Secretario no cuenta con poder real alguno, y tampoco suele tener ninguna influencia en las comunidades, sin embargo su presencia en el centro parroquial y la gestión de sus funciones le han investido ante los ojos del campesinado indígena de una cierta autoridad; visto en sus atribuciones como un representante de poderes y autoridades distantes, aparece como otro personaje de la escenificación política del Estado en el espacio rural, y al que se está sujeto en una serie de trámites, cuyo sentido el campesinado no comprende, pero que simbolizan de manera más o menos vaga la vinculación a la sociedad de los "blancos", al gobierno, al Estado. Pero perteneciendo el Secretario de la Tenencia política, —y también del Registro Civil— al grupo mestizo pueblerino de la parroquia, forman parte de esa pequeña burguesía rural que tanto en su calidad de pequeños propietarios como por sus relaciones con la sociedad regional pueden ejercer una fuerte influencia y participar de ese micro bloque hegemónico que se orienta en el centro parroquial.

Hay una relación entre la acumulación de capital (y de tierra) y la centralización de poder que tienen lugar en la parroquia rural. Esto no significa que siempre ni necesariamente poder y capital se acumulen y centralicen en el mismo grupo, sino que ambos procesos obedecen a una misma lógica y tienden conjuntamente a la transformación del espacio social en donde se desarrollan.

En el centro parroquial se da, como indicábamos en el análisis de su estructura económica, una diferenciación que conlleva una relativa especialización. Mientras que en las comunidades el campesino es al mismo tiempo agricultor y comerciante, y tiene una participación política, distinta según los casos y características comunales en la estructura de poder de su comunidad, en la parroquia las funciones del poder y la autoridad presentan una especificidad que contribuye a aumentar la distancia entre los representantes políticos y el sector campesino. Esto no excluye, sin embargo, que el poder, la influencia y dominación de los representantes del grupo hegemó-

(9) Para este problema nos remitimos a nuestro estudio de próxima publicación "Formas de organización en la comunidad andina: de la reciprocidad al fraccionalismo".

nico no se ejerzan también por fuera de las instancias o mecanismos convencionales a través de relaciones de carácter más informal y de las mismas prácticas culturales del mundo andino.

Esta distancia del poder-autoridad que tiene su sede en el centro poblado de la parroquia, respecto de las comunidades está marcada por la fijación y una cierta estabilidad, que confiere a la instancia política, y también al grupo económico que le sirve de soporte, una gran cohesión y capacidad para reproducirse y fortalecerse. Por otra parte la dependiente articulación de todo el perímetro comunal al centro político de la parroquia constituye y al mismo tiempo simboliza la articulación y dependencia de los sectores campesinos indígenas al Estado y sociedad nacionales; el espacio parroquial es una mediación de ellos.

Quienes detentan el poder y la autoridad en el centro parroquial, ese elemental aparato representado por el Teniente, el Secretario y eventualmente una Junta pro-Mejoras, se encuentra por lo general respaldado por el grupo dominante —quienes controlan las tierras, el capital comercial y el transporte, en los casos en que dichos representantes políticos no pertenezcan a él. Y cuando se establece una oposición, ésta suele adoptar una modalidad de conflicto personal con quienes desempeñan las funciones políticas, sin que ello suponga una contestación de la estructura misma de poder.

Además de esta especialización de lo político, el poder adquiere dentro del espacio de la parroquia un contenido económico, y hasta de clase, que no tiene dentro de la comunidad indígena. Ciertamente que los "ricos" del centro parroquial se encuentran también pertrechados de extensas y tupidas redes clientelares y de compadrazgo, pero que se han generado en base a relaciones asimétricas, y tienden a que se reproduzcan a través de su poder económico.

Ya nos hemos referido al grupo dominante que en la provincia controla la propiedad de la mayor y mejor extensión de tierras, y los circuitos del comercio y del transporte; dicho grupo está compuesto casi siempre por las familias blanco-mestizas, cuyo asentamiento en el espacio rural es muy antiguo y estuvo asociado a la presencia de la hacienda en la región. Ellos constituyen la estructura de poder permanente, que respalda y es respaldada por las instan-

cias de lo político, y que asegura una continuidad sobre los sucesivos nombramientos de los Tenientes; en definitiva son quienes negocian con los aparatos de Estado la política de servicios de éste, y los que a través del mercado y de formas de tenencia de tierra y relaciones sociales ejercen un control efectivo sobre los sectores campesinos indígenas tanto de la parroquia como de las comunidades adscritas a ella. Aliados de este grupo central son en algunas zonas los pequeños y medianos propietarios que en las comunas, también a través de relaciones sociales de producción precaristas y de compadrazgos controlan los Cabildos o ejercen su influencia sobre ellos.

Sin embargo, no en todo el espacio rural de la región se da una oposición entre el considerado sector dominante de la parroquia y el campesinado indígena de las comunidades. En algunas zonas la diferenciación entre los comerciantes e incluso transportistas del centro parroquial y los sectores campesinos no se establece sobre relaciones de clase y de explotación, lo cual puede permitir, y de hecho ha permitido en ocasiones, alianzas políticas entre ambos grupos. Por esta misma razón el desarrollo del sector campesino indígena, y de sus proyectos productivos y más aún políticos no se presenta en contradicción con estos sectores del centro parroquial; y más aún algunas veces aparecen secundados por ellos.

La estructura política de la parroquia rural no se limita a aquellas instancias específicas del poder y la autoridad del Estado, ni al sector dominante que controla la tierra y la circulación de mercancías; el Estado se halla presente además en la parroquia rural a través de dos enclaves principales de sus aparatos: la escuela y el centro de salud o las postas sanitarias.

Aún prescindiendo de la posición que puedan adoptar los maestros y el médico dentro del esquema político de la parroquia con su autoridad e influencia, ambos aparatos, la escuela y la institución sanitaria, desempeñan un importante papel en la difusión de una ideología, por medio de la cual se opera una progresiva integración de los sectores indígenas campesinos al ámbito nacional. Aunque ambos aparatos y sus principales prácticas se concentren en el área del poblado parroquial, lugar de residencia incluso de los maestros de las escuelas de las comunidades, irradian su influencia en el

perímetro de los sectores campesinos indígenas, donde de hecho el maestro y el doctor, casi más que el cura, desempeñan un poder de convocatoria y decisonal importante.

La institución pedagógica y la médica, a través de su desarrollo como dos formas de saber sobre la capacidad de conocer del hombre y sobre su cuerpo, han llegado a adquirir el **poder-autoridad**, que además se ha visto reforzado por todo un ceremonial y tecnología de la enseñanza y de la curación. No es ya el hecho que dichas instituciones aparezcan como instancias o aparatos de un poder central; ellas mismas están investidas de su propio prestigio y autoridad, cuyo componente "mágico" es más eficaz todavía entre los sectores campesinos indígenas que en la sociedad urbana "civilizada".

Tanto como la enseñanza escolar la atención médica y los programas de salud acentúan la dependencia cultural y económica del campesinado indígena de las comunidades; y si el recurso a la medicina formal u oficial suele ser un signo de diferenciación entre el campesinado, la escolarización, sobre todo en los grados superiores, marca en muchos casos las expectativas o posibilidades de las minorías indígenas, para las cuales se convierte en un instrumento de promoción social y de posibles perspectivas de descampesinización e incluso de desindigenización.

La escuela y el centro de salud juegan un papel análogo al de la Tenencia política, en cuanto que representan aquellos espacios-servicios del Estado por los que la sociedad indígena se articula en dependencia de la sociedad nacional. Por otra parte, aparecen como la frontera que limita esa autonomía marginal de la comunidad indígena clausurándola a su propio espacio e impidiéndole toda forma de participación política a esa sociedad de la que es dependiente.

La estructura política de la parroquia rural y la organización del poder en ella sólo puede ser comprendida de manera coherente considerando la doble relación entre el centro poblado y la periferia comunera, y la que tiene lugar al nivel inter-étnico. La misma dominación que se ejerce desde el centro parroquial a partir de las estructuras socio-económicas y de los actores políticos asentados en el pueblo habrá de ser entendida en base a los procesos de constitución de tales estructuras y fuerzas sociales; lo que históricamente se

encuentra condicionado por las características y transformaciones sufridas por el amplio sector campesino que integra el denominado "resto" parroquial.

A partir de las tipologías anteriormente descritas se podrían proponer dos modelos principales para definir el sistema de relaciones inter-étnicas en las parroquias de la zona.

a) Las parroquias que se han mantenido bajo un régimen hacendario hasta épocas relativamente recientes, como son Guangaje y Zumbahua. El limitado desarrollo del centro poblado ha supuesto un muy reducido asentamiento de población blanco-mestiza, totalmente ausente en el caso de Guangaje. Tal situación ha implicado una presencia y una forma de control del centro parroquial por parte del sector comunero indígena; y en este sentido la confrontación inter-étnica ni tiene un carácter estructural y permanente, sino que se localiza con actores muy particulares o en determinadas circunstancias (con los intermediarios del mercado), ni posee un carácter de dominación, ya que las relaciones que tienen lugar en la parroquia se encuentra muy influidas por el factor indígena.

b) En Parroquias, como Isinliví, Angamarca, Chuchilán y Sigchos, que han sido antiguos asentos coloniales y cuyo desarrollo como centros rurales ha consolidado una población blanco-mestiza importante, la confrontación inter-étnica se encuentra sobredeterminada por formas de dominación económica políticas que se ejercen desde el centro parroquial sobre las periferias comunales indígenas. La discriminación racial con componentes ideológicos más que excluir las relaciones entre ambos sectores tiende a mediatizarlos en base a un complejo sistema de formas económicas y culturales, donde la dominación y la dependencia entre ambos grupos adoptan tanto caracteres de conflicto como de reciprocidad y correspondencia entre ellos.

c) Isinliví constituye un muy caso particular de la relación centro parroquial vs. periferia comunal, y su análisis nos puede permitir definir el enclave propio de las relaciones inter étnicas. Al perder importancia como pueblo una vez que se fractura la estructura terrateniente, se reduce su alcance comercial y se lleva a cabo un proceso migratorio de las familias blanco-mestizas, el eje de las relacio-

nes entre comunidades y centro parroquial se va desplazando hacia la comuna de Guantualó, donde se reanudan y se agravan los conflictos inter-étnicos entre el reducido sector mestizo del centro comunal y las comunidades indígenas vecinas. Dichos conflictos, en los que participa la fracción más dinámica del centro parroquial, tienen como contenido: un discurso étnico discriminatorio con matizaciones paternalistas en algunos casos, relaciones laborales con ciertas presiones por captar fuerza de trabajo de las comunidades para proyectos del centro de Guantualó y las formas de dominación comercial reforzadas por la importancia que adquiere el mercado y las tiendas de Guantualó. La hegemonía de este centro comunal no sólo se explica por declinación del centro parroquial de Isinliví; la traslación del centro hegemónico de Isinliví a Guantualó responde a una mejor ubicación de esta comuna para articular la orbita del amplio sector comunero que a partir de la Reforma Agraria ha quedado liberado de las estructuras terratenientes: comunidades de la Provincia, Tunguiche y Salado, además de las mestizadas de Guanomala y Cochaló.

Son por consiguiente las relaciones del comercio y laborales las que proporcionan un soporte a las relaciones inter étnicas; y no es casual que el Teniente político de Isinliví ejerza regularmente sus funciones desde el centro comunal de Guantualó. Actualmente el eje de los conflictos con los sectores comuneros ya no pasa, por lo general, por el centro de Isinliví sino por el de la comuna de Guantualó. Por esta razón se puede entender que el sector más mestizo lejos de actuar como intermediario de las relaciones inter étnicas, entre indígenas comuneros y población blanca de antiguo asentamiento, se convierte en el intérprete más hostil dentro de dichas relaciones. Y ello no sólo por una necesidad de diferenciarse étnicamente sino porque en su proyecto de diferenciación socio-económica se encuentra más confrontado con los sectores indígenas comuneros.

La parroquia rural en cuanto ámbito económico y político configura un espacio geográfico y social homogéneo, en el que el grupo de poder local, del que participan funcionarios estatales, organiza y concentra junto con los excedentes productivos de los sectores comunales campesinos, todos aquellos proyectos y decisiones

que conciernen los intereses más generales de la zona, y particularmente aquellos del grupo dominante en ella. Lo específico de la parroquia rural es su coincidencia con una demarcación político-administrativa-territorial, que se articula dentro de una organización económica del espacio regional, y que incluye a la multiplicidad de comunidades campesinas.

Sólo por una pretensión analítica hemos podido distinguir al referirnos a la parroquia rural una estructura o dominio de lo económico del ámbito de lo político. Si dicha distinción entre el nivel económico y el político es posible dentro de los sectores más desarrollados de la sociedad capitalista, dentro del espacio rural y campesino ambos niveles son todavía inextricables, y el poder público aparece indisociable del económico y privado.

Esta misma situación modifica sustancialmente la percepción y presencia del Estado en el área rural, el cual se encuentra representado no tanto a través de sus instituciones o de una normatividad cuanto de esas personas, sus funcionarios, que de alguna manera aparecen investidos de atribuciones, poderes, prestigios o influencias. Precisamente esta falta de una mayor visibilidad del Estado en sus aparatos e infraestructura hace posible, por una especie de transferencias, que grupos que poseen sobre todo el poder económico ejerzan un dominio político, y que ante los campesinos aparezcan como detentadores o portadores de un poder que coexiste con el Estado.

La falta de una sólida estructura de dominación, hace a su vez que el Estado como las clases dominantes carezcan de un dominio económico-político directo sobre el espacio rural; en el cual, y muy particularmente a través de la parroquia y su centro poblado, se constituye en un espacio intermedio de dominación de las clases rurales subalternas. Paralelamente el Estado y las clases dominantes sin disponer de un influjo inmediato sobre los sectores campesinos, han creado una estructura de mediación a través de proyectos y programas de desarrollo, en parte a cargo de sus propios aparatos y en parte utilizando la misma participación y las organizaciones campesinas, por medio de las cuales no sólo ejercen un control sobre la producción y sus excedentes, sino que logran capitalizar una cierta participación política del campesinado y una relativa adhesión a las políticas estatales.

La particularísima función desempeñada por la parroquia radica en ser a la vez un espacio idóneo tanto para las prácticas del Estado como para el capital comercial, ambos representados por una clase dominante subalterna; siendo muy precisamente estas condiciones de producción propias del campesinado indígena, por las que se capta el excedente productivo y laboral de las comunas campesinas, y de formas de dominio, las que convierten a la parroquia rural en un ámbito económico político privilegiado.

Las relaciones de producción o de intercambio desiguales y las de dependencia están ciertamente mediatizadas por contenidos tradicionales ante el sector dominante blanco-mestizo y los sectores campesinos indígenas. Estas particulares formas de relación son el resultado por una parte del limitado desarrollo del sistema económico político en el espacio rural, y por otra de las peculiaridades culturales de la sociedad indígena. Como si las modalidades de explotación y dominio se adaptaran a las características de la producción campesina y a esas formas de dependencia que el mismo campesino indígena adopta con el fin de asegurar de alguna manera su supervivencia y reproducción. Es porque lo económico y lo político en la comunidad andina se encuentra íntimamente imbricado y muy profundamente arraigado en los tradicionales comportamientos de reciprocidad y redistribución, que las relaciones entre el campesinado indígena con la clase dominante del centro parroquial y las instancias políticas que tienen su sede en él no son reductibles ni a sus contenidos específicos (económicos y de poder) ni a los mecanismos institucionales que los soportan y operativizan.

Por estas razones nos ha parecido importante considerar la parroquia rural, a su centro poblado, como el enclave para entender la confrontación económico-política y cultural del campesinado indígena con la sociedad nacional; la penetración del capital y de las políticas estatales en el área rural; el espacio inmediato donde se opera la explotación mercantil del modo de producción campesino y los primeros contactos de la aculturación; el umbral de la migración.

Según esto hemos creído interesante señalar, y lo remitimos a nuestras conclusiones finales, que tanto el análisis del espacio comunal como toda propuesta de trabajo y estrategia política destinada a los sectores comunales debe pasar y tener muy en cuenta el pa-

pel socio económico y político de centralización y organización desempeñado por el centro parroquial al interior de los espacios comunales.

8. CENTRALIZACION RELIGIOSA Y RITUAL

El hecho de que las actuales parroquias rurales hayan tenido un origen eclasiástico, y su misma fundación haya estado marcada por un evento religioso (es el caso verificado en algunas parroquias de la región), ha conferido a estos centros cualidades y significaciones rituales, que todavía conservan, y que han contribuido a aumentar la importancia del centro parroquial dentro del espacio social campesino.

La presencia de una iglesia en todas las parroquias, y en casi todas ellas de un cura que atiende los servicios pastorales de la zona, hace que además de las celebraciones religiosas el centro parroquial se convierta en un foco de prestación de servicios socio religiosos. La administración de atenciones pastorales, misas, bautismos, matrimonios y entierros, todos dispensados en el centro parroquial, supone una convergencia regular y permanente del sector campesino indígena comunero hacia la parroquia. Si bien este género de ritualidades posee una parte llamémosle más privada y tradicional que se celebra en la comunidad y en el recinto del parentesco, el aspecto público y oficial de tales celebraciones tiene siempre lugar en los centros parroquiales.

Por otra parte, los representantes de la iglesia en las parroquias, junto a la consideración de autoridad que se les presta y a la indudable influencia que ejercen en los ámbitos parroquiales y aún comunales, se han convertido en dinámicos agentes de un desarrollo benefactor, en la línea de una política social de elevación de las condiciones del campesinado; y en este sentido desempeñan toda una serie de prácticas que pueden situarlos tanto como agentes de cambio como representantes de los aparatos de Estado. Pero en cualquier caso, la presencia, la persona y las mismas funciones de los curas quedan sobrecargadas de significantes.

Las fiestas, como eventos rituales más extraordinarios, son propias de las parroquias, y tienen un claro contenido cristiano que remite a los orígenes eclesiásticos de ellas; pero a diferencia de las que se celebran en las comunidades que tiene una función múltiple (ritualizar la existencia colectiva, fortalecer la integración interna del grupo resolviendo eventuales conflictos, reproducir el prestigio comunal frente a las comunidades vecinas, etc.), aquellas que tienen lugar en el centro parroquial se inscriben más bien en el complejo sistema de las relaciones inter étnicas.

Las fiestas que se celebran en el centro parroquial revisten mayor solemnidad, en ellas participan las comunas vecinas, y son muchas veces comuneros quienes ofician el papel de "prioste", corriendo con los gastos de la celebración. Representa siempre un mayor prestigio haberse desempeñado como "prioste" o "cochantre" de la fiesta de la parroquia, que en la propia comunidad. Mientras la subvención de los gastos de una fiesta dentro de la propia comuna, la función del "prioste", se inscribe dentro de una estructura redistributiva y de consecución de un prestigio rígidamente regulado por el control social del grupo, la participación en las fiestas de la parroquia responde más bien, y por lo general, a formas de diferenciación de algunos comuneros o al procedimiento que otros emplean para consolidar un prestigio y adquirir clientelas dentro del centro parroquial en razón de algún proyecto socio económico o político personal determinado.

En cualquier caso las fiestas de la parroquia constituyen no sólo un foco de atracción sino también un mecanismo por el que se simboliza y estrecha la dependencia de las comunidades respecto del centro parroquial. Incluso las fiestas comunales pasan necesariamente, en muchos casos, y en algún momento de su ceremonial, por el centro de la parroquia, y es como si se expresase un momento de ocupación simbólica por el campesinado indígena del espacio urbano parroquial. Esta ocupación del poblado, del centro parroquial en el Ecuador, que tiene en algunas regiones de los Andes una declarada significación belicosa, no deja de sugerir simbólicamente esa confrontación entre los centros mestizos, la sede político-religiosa-mercantil, y las comunidades campesinas.

De su importancia ritual el centro de la parroquia obtiene con-

tínuos y pingües beneficios de parte de los comuneros campesinos, ya que, además de las fiestas, las ceremonias religiosas son siempre ocasiones de gastos que proporcionan a los tenderos y comerciantes frecuentes ganancias, e incluso una circunstancia apropiada para establecer relaciones crediticias o simplemente reanudar los clientelismos con los sectores campesinos.

Dada la importancia que tiene el culto a los muertos entre el campesinado andino, la presencia del cementerio en el centro parroquial significa junto con esta vinculación ritual a un espacio determinado, una serie de relaciones de tipo eclesiástico, administrativo y hasta comercial con personeros de la sociedad de la parroquia.

A este respecto es interesante observar cómo las relaciones de compadrazgo entre mestizos del centro parroquial y campesinos de las comunas vecinas constituyen una estrecha y tupida red de vinculaciones y dependencias de los comuneros indígenas con la parroquia. A través de estas relaciones los grupos dominantes, agricultores o comerciantes de la parroquia ejercen un cierto poder e influencia en el sector campesino a cambio de servicios o utilidades que los comuneros confían siempre obtener en el espacio parroquial.

Una muestra de esta situación presenta, por ejemplo, la parroquia de Isinliví, donde entrevistados 8 ancianos de las familias más representativas y ricos del centro poblado, y 7 de ellos cuentan con 300, 200, 80, 60, 40, 30, y 10 ahijados respectivamente. Aunque la lista de ellos revela que se trata de números redondeados, es importante poner de relieve que los ahijados-compadres más numerosos pertenecen al sector indígena comunero, y que sólo un número más reducido se sitúa en sectores poblacionales "blancos" y urbanos de Latacunga, Quito y Ambato. Curiosamente es sobre todo de este último medio del que los entrevistados recuerdan más nombres de ahijados y compadres.

La significación religiosa del centro de la parroquia, su papel de centralización y al mismo tiempo diferencial, de los rituales campesinos y comuneros, se encuentra determinada por la estructura socio económica y política dominante en el espacio poblado parroquial. Las prácticas religiosas y rituales que tienen lugar en dicho centro no sólo aparecen como algo "otro" del espacio cultural indígena sino que, contradictoriamente, tienden a integrarlo y someter-

lo. De esta situación es claro ejemplo un caso de evasión religiosa —muy similar al que a veces se opera respecto de la autoridad del Teniente— que muchos campesinos de una de las zonas de la región practican para bautizar a sus hijos: para evitar los requerimientos eclesiásticos exigidos por el cura de la parroquia llevan a sus hijos al lejano centro de Toacazo, donde el ritual puede celebrarse sin ningún trámite previo.

No es pertinente en estas páginas debatir la tensión subyacente entre lo que se ha convenido en llamar "religiosidad popular" y el cristianismo o religión oficial, pero hay que reconocer que en los comportamientos religiosos del campesinado andino, en su aceptación de los rituales cristianos se encubre una cierta transacción en las formas que permite a las sociedades indígenas conservar no pocos de sus contenidos tradicionales. De esta manera su adaptación no es más que un modo de resistencia. De ahí también esa dislocación entre la ritualidad celebrada en los espacios más oficiales de la fiesta y el ritual en el centro de la parroquia, y aquella que tiene lugar en la comuna y en los espacios familiares.

Hay sobre todo un aspecto de lo ritual y lo religioso, en el que de manera más inadvertida pero no por ello menos marcada participa el poder, y que unifica ambas realidades en una sola estructura simbólica: la escenificación. Esa cierta teatralidad que revisten los atributos del poder como los de la religiosidad pertenecen a un mismo código de una sociedad: la ubicación pública de las autoridades, sus desplazamientos, los protocolos en la toma de la palabra, ciertas insignias de la autoridad o de la solemnidad, toda una serie de actos en los que la ritualidad asocia a los representantes políticos, y que tienen lugar preferentemente en el centro parroquial configuran la diferencia y superioridad de todo lo que ocurre y tiene su sede en la parroquia frente a ese otro espacio social de las comunidades indígenas.

Incompleto quedaría este capítulo sin una referencia, aunque no sea más que de pasada, a un fenómeno relativamente nuevo pero que ha ido adquiriendo en los sectores rurales campesinos cada vez mayor importancia: la presencia de las sectas evangélicas. Aunque dicha presencia y las prácticas que desarrolla no se hayan revestido del aparato institucional del que dispone la iglesia católica, ya co-

mienzan a definir espacios de poder y de influencia, que no pocas veces entran en conflicto con la religiosidad tradicional y con las mismas prácticas habituales del campesinado indígena, y que en algunas zonas contribuye a agravar las tensiones internas de las comunidades y las intercomunales. En muchos casos la misma investidura de pastor de un campesino comunero, o de un mestizo del centro parroquial, crea un nuevo actor político, aunque por el momento no se encuentre todavía integrado a la estructura del poder parroquial.

9. CONCLUSIONES

La parroquia rural se nos ha presentado como problemas y objeto de estudio en el trayecto de una praxis con las comunidades campesinas. Lo que en principio parecía como un espacio fronterizo y en cierto modo ajeno al área de nuestro trabajo se fue convirtiendo en el lugar desde el cual era preciso redefinir nuestra concepción de la comunidad, sustrayéndola de una cierta abstracción en la manera de enfocarla, y rediseñar el instrumental operativo que desenclaustrara el alcance de dicho trabajo hacia perspectivas más homogéneas y regionales.

Si uno de los objetivos de este intento de caracterizar la parroquia rural era el de comprender las condiciones socio-económicas y políticas dentro de las cuales se inscriben las comunidades campesinas de la región, fácilmente aparece el espacio de la parroquia, y del centro parroquial en concreto, como el espacio estratégico en torno al cual habrán de definirse las estrategias económicas y políticas de las comunidades tanto en sus comportamientos socio-productivos como en sus posibilidades de gestar un proyecto político autónomo frente al Estado y el Capital comercial.

Ya el mismo centro parroquial aparece como el lugar privilegiado en donde tienden a localizarse las principales contradicciones internas a la misma organización comunal: contradicciones entre el nivel comunal y familiar, y aquellas propias de la diferenciación interna dentro de la misma comuna. De ahí que una primera medida para contrarrestar las influencias económico-políticas del centro parroquial sobre los sectores campesinos comuneros y la dependencia de éstos a los grupos dominantes de la parroquia deberá consistir en reforzar la organización de la comunidad estableciendo las relaciones entre los niveles familiares y los comunales, las prácticas y proyectos de los grupos más representativos de la comunidad y los que

son asumidos por las instancias específicamente comunales, por el Cabildo y las Asambleas, como intereses generales. Todo tipo de acciones o programas que tiendan a fortificar la autonomía comunal (control de sus condiciones productivas, de recursos tecnológicos y de formas organizativas. . .) no sólo puede liberar la comuna del dominio ejercido desde los centros parroquiales sino permitirle salir de su aislamiento y desarrollar relaciones orgánicas con otras comunas. Por ello otro aspecto de la autonomía comunal concierne a un reforzamiento de su estructura interna de poder, una democratización mayor de sus prácticas políticas dentro de su tradicional gestión del poder, que le confiera una mayor independencia respecto de los poderes parroquiales y regionales, y una mayor capacidad para negociar con el Estado y sus aparatos.

Una contradicción, cuya causal tampoco reside en los centros parroquiales, pero de la cual pueden ser indirectos beneficiados los grupos dominantes de la parroquia, se origina entre las distintas comunidades, y su dificultad para establecer alianzas firmes y duraderas en torno a intereses comunes, y generar proyectos intercomunales. La identidad comunal reafirmada de distintas maneras y por diferentes mecanismos (jurídicos y económicos) por las sucesivas formas de dominación no sólo ha dificultado las prácticas intercomunales sino que ha provocado en ocasiones aislamientos y enfrentamientos entre comunas vecinas. De ahí que una segunda perspectiva de análisis y de praxis consista en poner de relieve la identidad entre comunas, la identidad de las clases campesinas con su componente étnico-cultural, de manera a resolver esa falsa contradicción estableciendo sobre las identidades comunales organizaciones superiores ya sea en el plano económico-productivo y en lo político, consolidando estrategias y proyectos intercomunales.

En este sentido es preciso reubicar la racionalidad de la organización comunal andina dentro de las actuales circunstancias históricas, lo que otorgue al campesinado un mayor desarrollo de sus fuerzas productivas, y una mejor movilidad política, que le permita enfrentar el desafío de las nuevas clases dominantes de la sociedad nacional (10).

(10) La insistencia en la identidad comunal y en su específica homogeneidad como grupo social, cuya clausura hay que respetar a ultranza nos parece teóricamente inco-

Sólo este tipo de relaciones y políticas intercomunales podrá permitir al campesinado una redefinición de su propio territorio sus-trayéndose a las demarcaciones con que el sistema capitalista y las políticas estatales han compartimentalizado el espacio regional. En esta medida las formas de organización inter-comunales (organizaciones más o menos institucionalizadas o con modalidades muy distintas según las circunstancias o características de la zona), al mismo tiempo que puedan superar más fácilmente el dominio de los poderes locales, crearán nuevas condiciones para que el campesinado asuma un mayor control socio-económico y político de la región.

La estrategia intercomunal habrá de ser trabajada a partir de determinados intereses y condiciones de carácter estructural, aunque también habrá que aprovechar aquellas coyunturas campesinas —que no siempre coinciden con las nacionales—, que son idóneas para dinamizar un movimiento o establecer alianzas sobre reivindicaciones fundamentales.

Al margen de estas estrategias generales es preciso matizar la relación centro parroquial versus comunidades campesinas, que no siempre ni necesariamente ha de ser considerada de simple oposición y conflicto. Sobre todo porque ni las parroquias ni lo comunal se presentan como dos bloques homogéneos en cuanto a su composición socio-económica y política. En este sentido es posible que en determinados casos y circunstancias, resultado a veces de factores históricos que es preciso tener en cuenta, se den condiciones para que los sectores comuneros sin necesidad o posibilidad de constituirse al margen de la parroquia como grupos intercomunales puedan establecer alianzas con algunos sectores del centro parroquial, cuyos intereses no están en abierta contradicción con los de los comuneros campesinos. Tales alianzas, por ejemplo, serían posibles en algunos casos con los comerciantes frente a los "medianos" o "grandes"

recto, políticamente equivocada y difícil de sostener históricamente. 1, los grupos andinos han definido sus estructuras de parentesco en función de un amplio control de los espacios productivos, las actuales demarcaciones comunales no sólo constriñen territorialmente a la comunidad sino también una amplia organización del parentesco; 2, la identidad de un grupo no obedece a principios o determinaciones (étnicas) generales y abstractas sino a condiciones históricas a través de las cuales se redefine; 3, a lo largo de la historia andina los diferentes grupos y etnias han encontrado formas federativas o de alianzas para reforzar su poder o defenderse frente a un enemigo común.

propietarios de la zona, o entre los campesinos y los mismos transportistas sorteando a los intermediarios comerciantes.

Ni fácil ni tampoco procedente es arriesgar otros planteamientos y estrategias políticas para resolver el conflicto de las comunidades campesinas con los centros parroquiales (conflicto en definitiva con el Capital y el Estado) sino en las líneas muy generales aventuradas aquí. Toda acción y todo programa no sólo debe emerger de un análisis muy preciso y comprometido de cada zona, en el que se tome bien en cuenta la historia y condiciones de las comunas y de su campesinado, sino que además, y sobre todo, tiene que ser el resultado del desarrollo de la conciencia campesina, de su iniciativa y de sus mismas posibilidades de lucha. Esto último nos parece debe ser el objetivo y el objeto más inmediato y prioritario de todo trabajo en el campo.

EL CASO SIGCHOS Y SUS COMUNAS

I HACIA UN BOSQUEJO DE HISTORIA LOCAL

La parroquia de Sigchos, perteneciente en la actualidad al cantón de Latacunga, se encuentra ubicada al oeste de la provincia del Cotopaxi, sobre la cordillera occidental, entre la cuenca del río Toachi y las estribaciones montañosas que descienden hacia las regiones del litoral. Su situación fronteriza sobre dos ecosistemas, el serrano y el del subtrópico, explica tanto las particularidades actuales de esta zona como la importancia que tuvo en el pasado, así como los procesos históricos por los que atravesó. La ecología en esta micro-región ha debido de ser siempre como sigue siendo hasta ahora un factor importante para su organización socio económica particular. Una rápida retrospectiva histórica, breve ejercicio de "memoria larga", nos permitirá introducirnos en lo que hoy es Sigchos, en su configuración poblacional, en sus estructuras productivas y comerciales, dentro de la escena regional, en su misma organización del poder local.

La importancia histórica de Sigchos se encuentra reseñada ya por GUAMAN POMA en sus referencias a las conquistas de Guayna Capac en los Andes septentrionales: Ciccho es con Chachapoya, Quito, Latacunga, Guaca Bilca, Cayambi y Cañari los reinos o grupos étnicos enumerados en su campaña, y en la de su hijo el capitán Chalco Chima Ynga (Cfr. Nueva Crónica No. 112. 113. 164. 335). Así mismo en la recensión de los "palacios" en el norte del imperio el de Ciccho es numbrado junto con los de Quito, Cayambi, Latacunga (Ibid. 330).

Es evidente que el interés incaico por la región de Sigchos —y de Angamarca— respondía a una tradicional política de los señores del Cuzco por ejercer un control sobre los recursos de diferentes ecologías, que abarcarán desde las áreas montañosas de los andes hasta las vecinas cejas de la montaña; lo que habría convertido a estas zonas en tradicionales asentamientos de importancia poblacional y también en enclaves defensivos. Sin embargo evidencias arqueológicas y etnohistóricas permiten suponer que ya estas zonas eran centros de importancia política y económica en épocas preincaicas, precisamente por su estratégica ubicación para el intercambio con las zonas subtropicales, facilitado por la vía de la cuenca del Toachi (1).

Tres pasajes en las Relaciones Geográficas de Jiménez de la Espada tipifican los comportamientos y patrones de intercambio mercantil que mantenían los naturales de Sigchos en épocas precoloniales y durante el primer siglo de la dominación española: a) en primer lugar sostenían intenso intercambio con la zona ecológica vecina del litoral o subtrópico; b) en segundo lugar establecían relaciones de tipo "mercantil" con zonas más alejadas como sería el caso de la ciudad de Quito; c) lo más curioso, participaban del sistema de colonias de mitmacuna en regiones tan alejadas como la de Pimampiro (Imbabura) para manejar la producción de coca (2). Esta triple

(1) Cfr. Martín de Carranza, "Relación de las provincias de las Esmeraldas. . ." en *Relaciones Geográficas de Indias*. (1569)

(2) Estas son las tres referencias en las Relaciones Geográficas: "En los ríos de los Sigchos, Quijos, Yambos. . . de este distrito se da pescado pequeño y lo traen los indios a vender fresco y ahumado" (III, p. 76). ". . . se entendió por indios de Sigchos, Angamarca mercaderes, que estábamos en el paraje de Sigchos y que todos los indios Sichos, Angamarcas, Tomavelas, Cancacotos y otros muchos pagaban sus tri-

ubicuidad estratégica de la antigua población de Sigchos, y lo que ella suponía como habitual movilidad socio-productiva, podría ser una de las razones que explique la diáspora de la población indígena al inicio y en el transcurso de los establecimientos coloniales españoles.

Más allá de este antiguo relevamiento, **La Crónica del Perú de Cieza de León** ofrece una descripción más pormenorizada de la situación de Sigchos en los primeros decenios de la colonia:

"A la parte del poniente están los pueblos de indios llamados sigchos, y al oriente los pillaros; todos, unos y otros, tienen grandes provisiones de mantenimientos, porque la tierra es muy fértil y hay grandes manadas de venados y algunas ovejas y carneros de los que nombra del Perú, y muchos conejos y perdices, tórtolas y otras cazas. Sin esto, por todos estos pueblos y campos tienen los españoles gran cantidad de hatos de vacas, las cuales se crían muchas por los pastos tan excelentes que tienen, y muchas cabras por ser la tierra aparejada para ellas, que no les falta mantenimiento; y puercos se crían más y mejores que en la mayor parte de las Indias, y se hacen tan buenos perniles y tocinos como en Sierra Morena" (Cap. XLII, p. 138).

Esta mención de la importancia ganadera de Siccós, que se remonta a la primera época de la colonia, y al primitivo asentamiento de españoles en la zona, indica por una parte que las ventajas productivas de ella no pasaron desapercibidas a los nuevos conquistadores, y por otra parte sugiere que en ella debieron darse complejos procesos demográficos y poblacionales, incluidos los de mestizaje, sobre todo si tenemos en cuenta la importancia de los curacazgos existentes en el lugar. La documentación sobre los Cando y los Hati como familias cacicales de Sigchos se refiere ampliamente a sus posesiones de tierras y de ganados. Quizás la misma existencia de una comunidad de nombre Collana en el vecindario del pueblo de Sigchos aseguraría allí el origen de un ayllu de curacas.

Se puede establecer que a finales del siglo XVI y en el siglo

butos del oro que bajaban a rescatar con unas taleguillas, compraban algodón y ají y pescado seco y otras cosas" (III, 88). "Hay siempre a la continúa en este pueblo de Pimampiro y en el valle dicho de Coanque más de trescientos indios forasteros de Otavalo y Caranque y de Latacunga y Sigchos y otras tierras muy apartados desta, que vienen por caso de la coca a contratar con estos" (II, p. 252).

XVII la zona estaba asignada a dos encomiendas, en posesión de Garci Ponce y Juan de la Puente hacia 1590, con un número de 1200 y 1000 tributarios respectivamente. Esta situación no debió de variar sustancialmente en el transcurso del siglo siguiente, ya que la visita del General D. Antonio Palomino Flores en el año 1663 censaba 1849 indios tributarios. Simultánea y paralelamente la autoridad de los caciques mantenía su vigencia: durante el siglo XVII y XVIII asistimos a un continuo forcejeo por parte de las autoridades indígenas de Sigchos (los Hati Cañar) que se resisten ya sea a aumentar el número de mitayos para que trabajen en las haciendas de Latacunga (concretamente la de los jesuitas de Cotopilaló), o para defender la especificidad de las áreas asignadas, y también para no enviar más mitayos a las minas de Zaruma.

Por otra parte, también parece certificada la presencia de mitayos, fuesen éstos naturales de la zona o mitmacuna que originariamente se encontrasen sujetos a las parcialidades de indios y que más tarde dependiesen de las encomiendas de españoles, muchos de los cuales en el transcurso de los cambios en la estructura de la tenencia de la tierra en la zona engrosarían el contingente de indios a la deriva, "peinadillos" y "vagantes" de Sigchos que "No reconocían cacique ni encomendero, ni acudían a servicio ni ministerio ninguno" (Relaciones Geográficas, II, P. 319). De estos cambios, y del mismo desarrollo de la estructura productiva, dan ya cuenta los registros notariales (Notarias 1a. y 2a. de Latacunga) a partir de los dos últimos decenios del siglo XVI, al tratar de la compra y venta de tierras en la zona de Sigchos; transacciones éstas en su mayoría entre indios propietarios y colonos españoles (3).

La producción ganadera, que se desarrollaría como tendencia predominante desde la época colonial, y que estaría ligada a los fe-

(3) Ilustrativa de esta situación es la documentación sobre las encomiendas de Sigchos y sus aldeaños a comienzos del siglo XVII, donde dos de ellas, la de Garci Ponce y la de Juan de la Puente contaban con 1.200 y 1.000 indios tributarios respectivamente. El valor productivo de la zona a la sazón se manifiesta por el hecho de que en 1597 la venta de la recaudación de los diezmos de Sigchos por Diego Cortés es de 460 pesos, cantidad superior a la pagada por la de los productos agrícolas de Latacunga, vendida por 400 pesos. Cfr. Aquiles R. Pérez, *Las Mitas en la Real Audiencia de Quito*, p. 41.

nómenos demográficos ya señalados, más que ocupar tierras de tradicional explotación indígena se extendería hacia la montaña y las estribaciones occidentales de la cordillera; dicha producción tampoco requeriría una sujeción numerosa y constante de mano de obra, y probablemente se recurrió a la mita de pastoreo, muy documentada para una región de características muy parecidas como la de Angamarca.

Otros dos factores de impacto más decisivo contribuyeron a modificar la realidad social de la zona: el uno es la presencia de un importante obraje en Sigchos, que desde finales del siglo XVI hasta por lo menos la primera mitad del siglo XVIII debió centrar gran parte de la vida laboral y económica del pueblo (sobre todo si medimos su importancia por las ganancias de su administrador que superaban los 1200 pesos anuales); el otro se refiere a las minas de plata del cerro de Gualaya, ubicados a una legua y cuarta de Sigchos, y que durante el siglo XVII y comienzos del XVIII fue explotada por mitayos, "de los Collanas de Sigchos" ("mostrencos sin cacique") y por naturales de la población ambos factores debieron influir tanto en el desplazamiento de población campesina indígena como en el asentamiento de sectores españoles en la zona (4).

Lo que debió ocurrir en la zona a partir de finales del siglo XVI y durante el siglo XVII fue una progresiva desinscripción étnica de la población tributaria y de los mismos indígenas que formaban parte de la población de los cacicazgos adscritos a la encomienda. La misma conversión de la renta de productos de la encomienda en renta monetaria acarrearía una mercantilización de la economía indígena de la tierra y de su misma fuerza de trabajo. Reflejo de esta transformación de la energía indígena y como parte del más extenso fenómeno de desarraigo nos encontramos con la numerosa presencia de "forasteros" procedentes de Sigchos y asentados en la región de Quito como ha sido documentada por F. Salomón (1980, p. 180).

Según estas informaciones en los dos primeros siglos de la colo-

(4) En el año 1682 sólo la mina de Gualaya es asistida por 663 mitayos, de los cuales muchos indígenas originarios y el resto de indios "no sujetos a cacique ni encomendero". Sobre la actividad minera de la zona cfr. J.J. y A. de Ulloa, *Noticias Secretas*, pág. 553.

nia asistimos al inicio de un complejo proceso que estaría al origen de la actual configuración socio-productiva de la zona de Sigchos, constituida por tres sectores que se irían formando a partir de esa fractura de los grupos étnicos, de un abandono voluntario o coactivo de la población aborígen y un consiguiente desmembramiento de los antiguos cacicazgos sujetos a las encomiendas: el de algunas parcialidades indígenas reagrupadas en sus propios territorios tradicionales, el de las encomiendas de blancos que en el transcurso del tiempo tomarían la forma de haciendas, y el de propiedades indigeno-mestizas que se reproducirían también como "comunidades libres". Quedaría por investigar cuáles fueron las relaciones entre estos tres sectores, pero sí se puede comprender ya la importancia adquirida por el centro poblado de Sigchos dentro de esta dinámica socio productiva local.

Por todos estos datos es muy probable que a la hora de las reducciones, a finales del siglo XVI y durante el siglo XVII (1570 ó 1670), la región de Sigchos presentará una fisonomía tan particular, que aquellas tuvieran allí poco efecto, lo que se reflejaría más adelante durante el período hacendario, cuando muchas de las comunas indígenas, la mayor parte ya muy mestizadas, se mantuvieron en una sujeción estratégica respecto de las haciendas, conservando su relativa autonomía productiva, étnica y política, garantizada por antiguos títulos de propiedad, los que todavía conservan muy celosamente.

El modelo que adopta la hacienda en el siglo pasado y que en el caso de Sigchos perdura todavía en la actualidad, después de un proceso pendular de fraccionamientos y reagrupamientos de las propiedades, no supuso transformaciones sustanciales en la estructura general de la tenencia de la tierra, manteniéndose diferenciados el sector hacendario, el de las comunidades mixtas, blanco-mestizas, y el de las comunidades indígenas independientes, siguiendo cada una de ellas dinámicas relativamente autónomas y paralelas: a) una modernización del sector hacendario orientada en dos líneas: producción agrícola extensiva de aquellos cultivos más rentables y sobre todo un desarrollo ganadero basado en el mejoramiento de la raza y de los pastos; b) las comunidades mestizas incrementan la combinación de una producción agrícola con una producción ganadera, modifican-

do de manera muy limitada el factor tecnológico de la primera; c) las comunidades indígenas mantienen sus tradicionales comportamientos productivos y sistema de cultivo, iniciando en épocas más recientes una incorporación de tecnología moderna a pequeña escala, menos por razones de un aumento de la rentabilidad que para enfrentar dificultades productivas de determinados cultivos y por la degradación de los suelos.

De hecho las comunidades indígenas, así como los sectores más pobres de las comunidades mestizas, se han reproducido y siguen reproduciéndose a partir de tres estrategias complementarias: la de sus propios recursos productivos (agrícolas y ganaderos), la que resulta de un complejo sistema de dependencias y prestaciones laborales respecto de las haciendas, propietarios ganaderos y propietarios de tierras del centro parroquial, y la que complementa los recursos comuneros serranos (de tierra y laborales) con los que ofrece la vecina zona del subtrópico.

Por su parte la constitución de la hacienda en la zona y su reproducción, tanto por sus mismas características productivas que acabamos de señalar como por la configuración social de los distintos sectores, no supuso ni una ocupación o asimilación de los territorios de las comunidades, ya que su principal vinculación ganadera les llevó a extenderse hacia la subzonas de montaña, ni tampoco un sujetamiento masivo de la fuerza de trabajo indígena en razón de la susodicha estrategia ganadera. Es tradición en Sigchos que nunca hubo allí huasipungo justificado por la antigua delimitación de los espacios hacendarios y comunales. (5).

-
- (5) UDO OBEREM aporta un dato interesante para confirmar esta situación de Sigchos en las postrimerías de la Colonia. En el Partido de Latacunga el promedio más bajo de tributarios por hacienda se ubica precisamente en Sigchos, Tanicuchi y San Felipe:

Parroquias	Tributarios	Haciendas
Sigchos	10	10
Tanicuchi	10	25
San Felipe	10	16

En cuanto al porcentaje de "indios sujetos a haciendas" en relación con el número absoluto de tributarios, también Sigchos revela el índice más bajo en el Partido de

Por lo señalado podríamos concluir que en Sigchos no ha existido una contradicción flagrante entre la hacienda y la comunidad. Al no haberse dado por parte de aquella ni un monopolio productivo ni tampoco mercantil, la comunidad dispuso de sus propios márgenes de autonomía, lo que permitió que ya desde finales de siglo pasado y sobre todo a comienzos de éste pudiera desarrollarse también como un sector independiente el comercio local, proveído de los remanentes de la producción de las comunidades vecinas.

Vendría a corroborar esta caracterización un somero análisis de los censos de Sigchos a finales del siglo XVIII, que junto con los de Isinliví y Angamarca, los tres pueblos importantes de la subregión, ponen de manifiesto la fuerte concentración de un sector colonizador blanco, proporcionalmente muy numeroso en comparación con el contingente indígena, y más aún si lo comparamos con el de otras parroquias de la cordillera occidental de la región.

CENSOS / POBLACION

Parroquia	Años: 1778		1780		1784	
	Blancos	Indios	Blancos	Indios	Blancos	Indios
Angamarca	732	1495	711	1498	738	1487
Isinliví	102	1487	102	2693	99	3307
Sigchos	618	1380	628	1389	614	1376

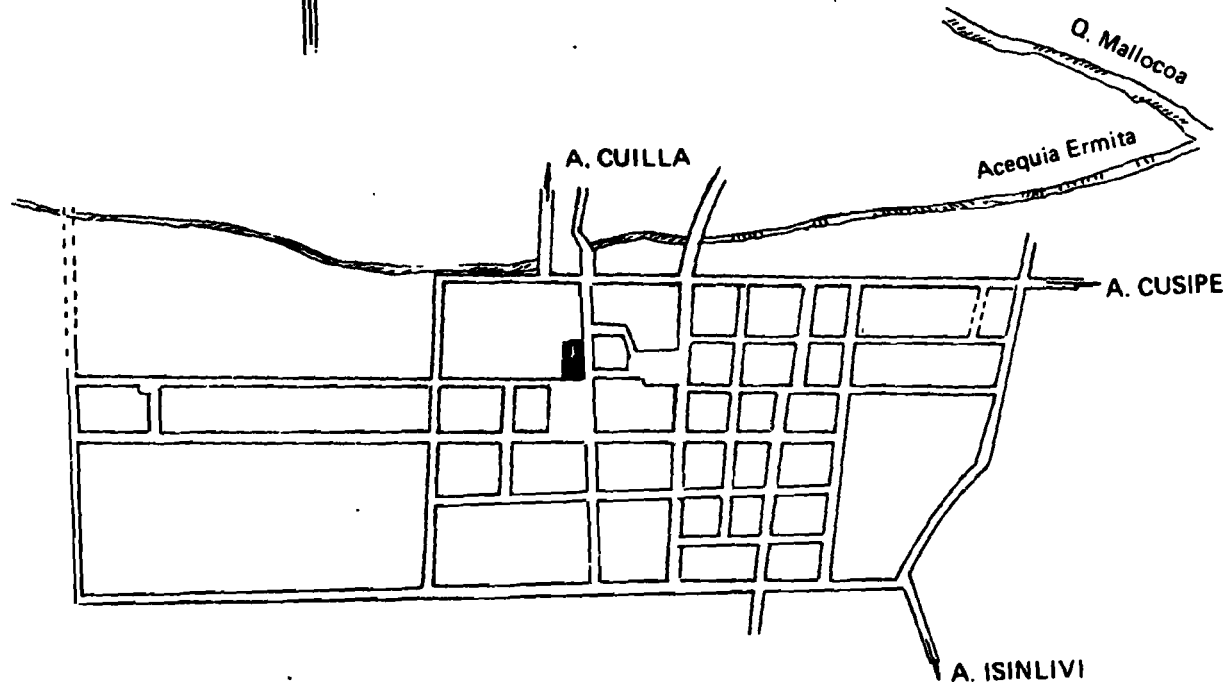
FUENTE: Archivo Nacional de Historia: Fondo Corte Suprema, Sección Padrones, Prov. Cotopaxi

Latacunga, junto con Toacaso e Isinliví:

Parroquias	o/o	Tributarios
Toacaso	36o/o	105 de 289
Isinliví	33o/o	179 de 555
Sigchos	28o/o	103 de 371

Cfr. OBEREM, Udo, "Indios libres e "Indios sujetos a haciendas" en la Sierra ecuatoriana a fines de la Colonia" en *Contribución a la Etnohistoria ecuatoriana*, p. 347-351.

PLANO CENSAL DE LA CABECERA PARROQUIAL DE SIGCHOS.



Analizando más detenidamente los datos censales de 1861 y 1864 en los que se registra el padrón poblacional por individuos, con nombre, edad y ocupación de acuerdo a las diferentes "secciones" en que se divide la parroquia de Sigchos en aquella época, nos encontramos ya con una configuración demográfica de la zona en la que se distingue claramente la misma fisonomía de sectores-comunidades, que en la actualidad conforman el centro y perímetro parroquial de Sigchos.

Podríamos añadir una precisión complementaria. De datos extraídos del archivo parroquial de la iglesia de Sigchos del siglo XVIII (1760) —y concretamente del Libro de Matrimonios— hemos podido verificar que el 76% de las alianzas se establecen entre "indios naturales de este pueblo"; el 4,40% son matrimonios entre españoles, también "naturales de este pueblo"; y en la misma proporción (4,40%) se celebran alianzas mixtas entre español e india o mestizo e india; y un 14,90% son matrimonios españoles, a los que se denomina "montañeses", en referencia a su establecimiento como colonos de la zona de montaña, que sin duda incluiría las demarcaciones de comunidades y a los que se considera "naturales de este pueblo". Ahora bien, es muy posible que la gran mayoría de una población indígena asentada en el pueblo de Sigchos, que en la misma proporción aparece documentada en los Libros de Defunciones del mismo siglo, iría cediendo lugar a una población hispano-mestiza, que a finales del siglo XIX constituiría ya la mitad de los habitantes del pueblo. En el mismo archivo parroquial eclesiástico en un Libro de Visitas de 1980 aparece un censo fechado el 9 de septiembre de 1893, en el que a los diferentes sectores poblacionales se les sigue distinguiendo entre "españoles" (!) que según el censo computarían 857 personas y los indios que alcanzarían el número de 1716.

A la sazón, la parroquia de Sigchos se encontraba dividida en diez secciones, dos de las cuales, Sigchos y San Sebastián, conformaban ya el centro parroquial; las otras ocho restantes tenían la siguiente denominación, que conservan en la actualidad las comunas correspondientes, y composición poblacional:

- a) Guasumbiní — la única sección cuyo padrón aparece dividido en blancos (117) e indígenas (223) con un total de habitantes de 340.

- b) Quinticusig con 112 habitantes, Yuncusi, con 230 y Collanas con 104 componen los tres sectores de mayoría indígena (totalidad en el caso de Quinticusig) que se expresa por el predominio de apellidos no-castellanos.
- c) Las dos secciones del pueblo, Sigchos y San Sebastián registran un predominio y exclusividad respectivamente de apellidos castellanos; siendo también éste el caso de las secciones, actuales comunas, de Yaló, Choaló y Tandaví.
- d) Taxojaló, en cambio, parece arrojar una composición mestizada con población indígena y población blanca por una proporción bastante igual de apellidos de ambos orígenes. (6).

Esta noticia retrospectiva de Sigchos era necesaria para dar cuenta de la actual organización socio-territorial y de la particularísima composición poblacional. Dentro de la región en la zona serrana no encontramos otro caso, donde coincidan en un mismo espacio parroquial un sector de haciendas, con otro de comunidades mestizas y el de las comunidades indígenas, y donde las relaciones entre estos tres sectores se hayan desarrollado bajo características tan específicas. Se podría objetar que estos sectores más que ser comprendidos dentro de la historial local de la parroquia tendrían que ser analizados en relación al espacio y dinámicas subregionales de las otras comunidades indígenas de las zonas limítrofes. Sin embargo, las delimitaciones parroquiales de esta subregión (Isinliví y Chucchilán) son muy antiguas, tanto como la de Sigchos, y por otra parte la historia hacendaria y de las mismas comunidades indígenas de las parroquias vecinas fueron también muy diferentes de la de Sigchos.

(6) En nuestro estudio "Estructuras espaciales del parentesco en los Andes: Salama Chico" (1984), analizando una muestra de comunidades indígenas de la misma zona, usamos el criterio del registro de los patronímicos para aproximarnos a la composición étnica de la población de seis comunidades.

II. BASES TERRITORIALES DEL PODER LOCAL

A. Distribución y uso de la tierra.

Los grandes ejes históricos descritos más arriba, así como las estrategias ecológico productivas desarrolladas en la zona de Sigchos nos permitirán establecer los principales parámetros para definir los distintos sectores sociales, económicos y políticos que conforman el espacio de la parroquia rural de Sigchos. A la producción histórica de su territorio en base a los asentamientos poblacionales será preciso añadir ahora una lectura de la actual organización del control de la tierra. Ya que en gran medida será a partir de la estructura de la tenencia de la tierra, que se podrá ir delineando la constitución del poder en la parroquia, y una identificación de los distintos sectores y fuerzas sociales que la integran, así como las relaciones que se mantienen entre ellos.

En primer lugar, y retomando los datos poblacionales, observamos que en Sigchos hay una elevada concentración demográfica en el centro parroquial, que convierte a éste en un pueblo de mayor número de habitantes de toda la subregión de la cordillera occidental del Cotopaxi (las cifras de la cabecera parroquial de Zumbahua de 1974 están sobrestimadas, si las comparamos con los censos precedentes, y que dado el crecimiento de este centro poblado en los últimos 10 años tendrían que ser muy inferiores a las que arroja el censo de 1982).

	1974			1982		
	Centro	Resto	Total	Centro	Resto	Total
Angamarca	552	4917	5669	697	4348	5045
Guangaje	269	5501	5770	295	6632	6927
Zumbahua	868	5630	6498	283	8411	8694
Isinliví	291	2732	3023	185	2806	2991
Chucchilán	192	5098	5290	165	4635	4800
Sigchos	869	5433	6302	749	6678	7427

FUENTE: Censos. INEC.

Mientras que en 1974 los habitantes del centro parroquial constituyen un 14,20/o de la población total de la parroquia, en 1982 sólo alcanzan el 100/o: la disminución de habitantes en la cabecera parroquial es proporcional a su aumento en la periferia de sus comunidades. En este sentido Sigchos representa el caso más típico de lo que ya señalábamos en la introducción general sobre el espacio de la parroquia rural: los pueblos de más antiguo asentamiento colonial tienden a una disminución acelerada (ejemplos, los de Isinliví y Chucchilán); mientras que las parroquias de más reciente creación y donde no se ha desarrollado un sector blanco-mestizo tienden a un aumento de su población (caso de Guangaje y Zumbahua). (*)

Este comportamiento demográfico de Sigchos y de su centro parroquial nos da ya una idea de lo que ha sido y sigue siendo la organización socio-política de la zona, y los dos espacios bien diferenciados que la integran: el centro poblado y la periferia comunal. Con estos referentes podemos pasar a analizar a grandes rasgos la estructura de la tenencia de la tierra en Sigchos.

Parroquias	Años—Censos		1974	1982	Tasa de Crecimiento	
	1950	1962			1974—82	1962—82
Sigchos	7626	7883	8531	10359	1.95	0.15
Sigchos (1962)		7208	6302	7627		
Las Pampas (1962)		675	2229			
Angamarca	5459	5563	5669	5045	-1.36	-0.49
Guangaje	5172	5105	5770	6927	2.18	1.54
Isinliví	2897	2776	3023	2991	-0.13	0.37
Zumbahua			6498	8694	3.49	

FUENTE: DELAUNAY, Daniel; CARRERA, Blanca; LEON, Juan. Poblaciones de las Parroquias del Ecuador 1950—1982. CEDIG/ORSTOM. Documentos Investigación. Serie Demografía y Geografía de la Población, n.2 Quito. Junio, 1985.

Una visión inicialmente global de la distribución de la tierra en Sigchos cabría ser ya precisada si la comparamos con aquella de las parroquias vecinas, tal y como proponemos en el siguiente cuadro:

(*) Una información reciente nos proporciona datos más actuales para fijar algunas comparaciones, y confirmar las apreciaciones que en el estudio anterior hacíamos sobre las tendencias poblacionales de los distintos centros parroquiales de la sierra occidental de la provincia.

Est. No.	0-0	0-1	0-5	0-9-1	1-2	2-3	3-4	4-5	5-10	10-20	20-30	30-100	100-500	500-1000	1000-2500	+ de 2500
Guarapo																
M UPAS	0	26			85	240	518	209	39	5			3			
Sup T	2	17			108	825	1770	1152	226	95			439			
Zumbahuá																
M UPAS	114	512			181		276	83	80	1		1	4		5	
Sup T	50	267			322		948	608	280	10		70	1020		6340	
M UPAS																
	117				15	214	59		68	24	1	2	7	1		
Teghué																
Sup T	50				18	551	196		276	248	22	170	1771	570		
N UPAS																
	101	67			158	167	71	32	175	183	304	65	10	3	1	1
Sup. Nat																
Sup T	26	41			174	342	216	134	1273	2240	7580	3796	1920	1600	1040	1000

FUENTE: Censos 1974 INEC

Sup. T: Superficie Total

Para obtener una aproximación más exacta de la forma de control de la tierra en dichas parroquias y poner de relieve las características muy específicas de Sigchos en relación con las otras zonas, podríamos de acuerdo a una tipología general reagrupar la diferente extensión de las UPA en cuatro grandes sectores: a) minifundios con menos de 1 ha.; b) propiedades campesinas de 1 a 20 has.; c) medianas propiedades de 20 a 500 has.; d) y grandes propiedades de más de 500 has. Con esta distribución podemos entender mejor cómo se organiza la tenencia de la tierra en toda la subregión, las características de cada una de las parroquias y aún los procesos históricos por los que han atravesado.

	Minifundios 0 — 1 ha.		UPA Campesins. 1 — 20 has.		Medianas Propied. 20 — 500 has.		Grandes Propied. más de 500 has.	
Guangaje (1194 upas)	34	2,85%	1157	96,90%	3	0,25%	—————	
Zumbahua (1228 upas)	627	51 0%	591	84 0%	5	0,5 0%	5	0,50%
Isinliví (485 upas)	117	24,60%	357	73,20%	10	2 0%	1	0,20%
Sigchos (1341 upas)	170	12,70%	787	58,70%	379	28,30%	5	0,30%

FUENTE: CENSOS, 1974. INEC.

El minifundio es muy limitado para una zona de tierras relativamente fértiles, poco erosionadas, y que benefician del ambiente húmedo de la cuenca del Toachi; lo que no es el caso de la parroquia Guangaje, la mayor parte de cuyas tierras se ubican alrededor de los 3800 m.s.n.m. El número de UPAs que controlan lo que podría considerarse las propiedades campesinas parcelarias (entre 1 y 20 has.) es sólo relativamente reducido en comparación con las otras parroquias; a excepción de Zumbahua donde en cambio el minifundio alcanza el máximo porcentaje. Pero lo más relevante en la estructura de tenencia de la tierra en la parroquia de Sigchos es el elevado número de medianos y grandes propietarios, los que controlan casi un tercio de la superficie total de las tierras de la parroquia (el 35,50%).

La presencia de un importante sector terrateniente de grandes y medianos propietarios, conviviendo con un amplio sector campesino parcelario (730/o) y minufundista (24,60/o), explica que en Sigchos, a diferencia de las parroquias vecinas de Isinliví, Guangaje, Zumbahua y Chucchilán, no se haya dado proceso alguno de Reforma Agraria, lo que en parte también parece justificar que ésta haya sido una de las pocas subregiones de la provincia donde en épocas recientes tampoco se haya implementado ningún proyecto o programa de Desarrollo Rural estatal o privado (7). El que la zona de Sigchos haya quedado al margen de estos dos procesos históricos de relativa importancia en el país pone de manifiesto otros dos hechos también particulares: la ausencia de un movimiento campesino en la zona o de iniciativas de organización, y la generación de un proceso de modernización y de desarrollo campesino regulado sobre todo por las tradiciones productivas y recursos ecológicos de la zona.

Ahora bien, todos estos procesos no habrían podido tener lugar sin las condiciones bioecológicas de las que se ha beneficiado la zona de Sigchos: ya que la posibilidad de recurrir al vecino ecosistema del subtrópico ha permitido que tanto los campesinos precaristas pudieran acceder a nuevas tierras como que la fuerza de trabajo excedente o expulsada de la zona serrana pudiera reciclarse en el espacio de montaña vecina, en vez de presionar por las tierras de la zona serrana. Aunque este recurso complementario de tierra en el ecosistema subtropical también constituye un espacio de expansión y desarrollo para las fuerzas productivas más diferenciadas (comuneras, terratenientes y pueblerinas) de la sierra.

Todas estas circunstancias tienen que ver con el fenómeno que nos interesa analizar: la constitución histórica de un poder local en Sigchos que tiende a reproducirse en la actualidad con características en cierto modo inéditas (si se exceptúan las de Angamarca) en el contexto occidental serrano de la región.

A partir del precedente encuadre más general sobre la tenencia de la tierra, y de su correspondencia con los acontecimientos más

(7) Cabría exceptuar el ASA de Sibicusig, un programa de desarrollo comunal financiado por FODERUMA con asistencia del MAG (Ministerio de Agricultura y Ganadería). En la zona se desarrolla también un programa de forestación a cargo de un miembro de "Cuerpo de Paz".

relevantes de la historia agraria regional, tendremos que aproximarnos ahora, a un nivel más macro, a la distribución y uso de la tierra de los diferentes sectores: terratenientes y campesinos comuneros.

1. El grupo de las grandes y medianas propiedades terratenientes se encuentra integrado por las haciendas de San José, la Estela, Colestambo (Santa Rosa), San Gabriel y Las Mercedes (8), las que además de extenderse sobre los dos sistemas ecológicos de la zona, la subzona serrana y la subtropical o de montaña, combina una producción agrícola extensiva con la de ganado (ganado de "engorde", y de producción lechera en menor escala), que supone un control de grandes extensiones de pastos naturales en la zona de montaña y el manejo de pastizales cultivados en la zona serrana. Estos grandes propietarios recurren a tres tipos de relaciones laborales: una forma *sui generis* de "huasipungo", sobre todo en las propiedades del subtrópico, el "peonaje" permanente, sobre todo para el ganado y cultivos en las propiedades serranas, y la contratación de grupos campesinos, generalmente de otras partes de la región como de Tigua y Zumbahua, para labores agrícolas intensivas en determinadas épocas del ciclo de cultivos (preparación de terrenos, siembra y cosechas).

Esta organización productiva del sistema hacendario parece haberse mantenido con relativa estabilidad, y el proceso de modernización y de incorporación de tecnología más reciente no ha modificado de manera sustancial las relaciones laborales ni tampoco ha influido en la fisonomía económica de la parroquia. De hecho la reciente implantación de una cooperativa quesera en los límites de la parroquia de Sigchos con la de Chucchilán, colindante con la comuna de Guasumbiní, ha afectado muy poco la producción de lacteos, que en la zona se siguen procesando y comercializando dentro del espacio doméstico campesino, y en menor escala dentro de los circuitos de comercialización de las industrias provinciales (INDULAC, principalmente).

(8) Las cinco haciendas corresponden a las cinco grandes propiedades, que según los datos del censo sobrepasan las 500 has. La hacienda San Gabriel se encuentra unida a la de S. José, y que antes conformaban las hds. Irazabal. A estas se podrían añadir la hda. de Colaguila, cuyo propietario es yerno del dueño de la hda. S. José, y las hds. colindantes de Chisalo (vendida por los Tello, antiguos propietarios de la zona al actual dueño de Rasuyacu) y Chinaló, hoy aún en trámites de apropiación por antiguos huasipungueros, perteneciente al distrito parroquial de Chucchilán.

Pero la importancia económica de este sector reside en el rubro ganadero, en el que participan otros propietarios no necesariamente terratenientes, y sólo algunos pocos residentes en el pueblo de Sigchos, que controlan grandes hatos bovinos en la montaña, habiendo llegado a alcanzar elevados niveles de comercialización. La importancia económica y la influencia política de los ganaderos de Sigchos, sobre lo que volveremos más adelante, constituye una de las características de la parroquia, a cuya tradición histórica ya nos hemos referido antes. Se estima que la venta de ganado, que se realiza preferentemente en los mercados de Saquisilí, Sigchos, Las Pampas y Pucayacu oscila entre 60 y 80 cabezas semanales según las épocas; lo que arrojaría un promedio aproximado de 280 reses mensuales y 3.360 anuales, puestas en el mercado de la zona de Sigchos.

Ligada a un fenómeno relativamente nuevo y por ello todavía de difícil análisis es la emergencia de un sector maderero: la tala de árboles en la montaña y su comercialización fuera de la zona de Sigchos, al mismo tiempo que inciden en la trama socio-económica local constituye otro elemento dinamizador y no menos perturbador por sus efectos dentro de la ocupación de recursos en el ecosistema del subtrópico. Este nuevo grupo mercantil está integrado por antiguos propietarios de tierras en dicha zona, que aprovechan la ampliación de desbroce de nuevas tierras con la venta de los árboles talados, y por nuevos comerciantes intermediarios que cortan y venden la madera dentro y sobre todo fuera de la región. Esta "vía maderera" ha permitido un rápido enriquecimiento de algunos transportistas asentados en el pueblo de Sigchos.

2. El sector de comunidades presenta una doble heterogeneidad, ecológica y poblacional: las comunidades serranas, dentro de las cuales se distinguen las indígenas (Quinticusig, Yancusí, en la ribera derecha del Toachi) o con un componente indígena de población (Guasumbini, Collanes, Canjaló), de las comunidades blanco-mestizas (Yaló, Sibicusig); y las comunidades de montaña o subtropicales, integradas por asentamientos de colonos de épocas diferentes y procedentes de la parte serrana, u ocupadas por propietarios y comuneros serranos que sólo estacionalmente se establecen en ellas para atender sus cultivos.

a) Las comunidades serranas poseen una estructura de tenencia de tierra que refleja en gran medida la misma situación a nivel parroquial. Una muestra representativa ofrece el caso de la comuna de Sibicusig, que cuenta con una población de 716 personas.

No. de UPAS/Familia	Ext. Tierras Has.
11	0.99
15	+ - 2.9
25	3 - 4.9
16	5 - 6.9
30	7 - 9.9
26	10 - 14.9
10	15 - 19.9
2	más de 20
TOTAL 135	(1.050 has.)

Dadas las condiciones del terreno (caracterizado por grandes pendientes y partes erosionadas) que limitan las tierras cultivables, se podría considerar como minifundistas en dicha situación comunal a unas 26 UPAs; es decir un 19,20% del total de familias.

Esta situación de Sibicusig sería análoga en cuanto a porcentajes a la que presenta la comunidad de Yaló, la que se caracteriza por una mayor reducción de las tierras disponibles por UPA, y donde el minifundio entre menos de media hectárea y una hectárea afectaría también a casi un 20% de las unidades domésticas.

Aunque relativamente limitado, el espacio que ocupa el minifundio en la zona nos da una idea de la ausencia de un amplio sector precarista, de cuya estrategia de supervivencia nos ocuparemos más adelante. Por otra parte, el rápido análisis del uso actual de la tierra, en base a una muestra representativa de las comunidades serranas pone de manifiesto los comportamientos productivos, transparentando así mismo ciertos rasgos económicos y tecnológicos predominantes en la zona. (9).

(9) Nuestro análisis sobre la estructura de tenencia de la tierra en la zona se realizó en base a resultados de una encuesta por muestreo, a partir de la información del trabajo de campo recogida durante el año 1985, y tomando como referencia los datos

USO DE LA TIERRA

Productos	Ext. Parcelas	Destino
Maíz + fréjol	262.3 has.	Consumo (comercio)
Papas (rotando con) Cebada	26.6	Consumo y comercio
Trigo	25.6	Comercio
Cebolla	26.6	Comercio
Haba	21.0	Comercio
Chocho + lenteja	4.5	Comercio
Alfalfa	3.5	
Pastos naturales	309.9	
Barbecho	131.2	
No utilizable	220.5	
TOTAL	1050 has.	

Mientras que la producción de maíz y de la cebada, y en menor cantidad de la papa, se orienta al autoconsumo, la producción

censales. Por esta razón descartamos los datos recogidos del **Informe Pucayacu** realizado por el MAE (Misión Andina Ecuatoriana), ya que su criterio de cálculo fue considerar la extensión de tierra por comuna y dividirla por el número de familias comuneras. Con todo, las cifras no dejan de ser indicativas de la disponibilidad de las tierras por comuna, aunque no su distribución. Estos serían sus resultados:

Comuna	Promedio ext. tierra por UPA
Sierra Collanes	1,33 has.
Sibicúsig	2,22
Yaló	0,32
Canjaló	1,98
Guasumbiní	2,72
Quinticusig	2,26
Montaña Santa Rosa	3,14
Quillotuña	3,80

FUENTE: Informe Pucayacu, MAE (p. 17)

Ahora bien, la dificultad para establecer la propiedad de tierra por familia comunera radica principalmente en el hecho de que si no se define el registro de la información, ésta sólo se refiere a las parcelas de la propia comunidad, y no a las que también se explotan en la zona del subtrópico.

de granos y de cebolla se destina casi exclusivamente a la venta, que se realiza en los mercados de la zona (Sigchos, Guantualó y Zumbahua) y en beneficio sobre todo de los intermediarios de los grandes mercados cantonales de Saquisilí y Latacunga. Con todo el mercado de Sigchos es un importante espacio de intercambio de productos con los campesinos de la zona subtropical, aunque como anotamos más adelante muy mediatizado por el comercio pueblerino.

El porcentaje de tierras dedicadas a los pastos naturales y a la alfalfa nos obliga a referirnos a un rubro importante de la producción y economía campesina en la parroquia de Sigchos: la ganadería; tradición productiva ésta de la zona que no parece haberse limitado al sector terrateniente, sino que beneficiando de factores ecológicos propicios ha sido también practicada por las familias comuneras, las cuales han cifrado en ella no sólo un complemento económico de la producción agrícola sino también un factor de prestigio. Aproximadamente cada familia comunera de la parte serrana poseería un promedio de 2.48 cabezas de ganado vacuno; aunque la mayor proporción se ubica en las comunidades que benefician de páramos o de montaña de propiedad comunal: teniendo un menor contingente las comunidades de la zona baja, como Yaló. La situación ganadera de Sibicúsig puede ser también ilustrativa.

Componente ganadero	No. de Cabezas
Vacas de producción	50
Vacas secas	88
Vientres	25
Vaconas	32
Terneros	30
Terneras	30
Toretos	42
Toros	48
TOTAL	335

Si comparamos la producción ganadera con la extensión de la propiedad de tierra por estratos de UPAs tendríamos aproximadamente esta distribución:

1o. Estrato	3 a 6.9 has.	 39 cabezas
2o. Estrato	7 a 14.9 has.	 235 cabezas
3o. Estrato	más de 15 has.	 61 cabezas

Esta descripción de la realidad productiva de las comunidades serranas es importante para entender más adelante cuales serían las estrategias de supervivencia y de desarrollo de este sector y en qué línea se orientan lo que se podría calificar como las dinámicas comunales más importantes, las prácticas reivindicativas de sus dirigencias, el tipo de articulación que a través de ellas pueden mantener con los enclaves político-administrativos del centro parroquial. Por otro lado, sólo en referencia a lo que ha sido y sigue siendo la situación de las comunidades del área serrana pueden entenderse en gran parte dinámicas y procesos del sector comunero subtropical.

b) El sector de comunidades de la montaña únicamente puede ser caracterizado en base a una múltiple heterogeneidad, de la que participan ya las diversas modalidades de asentamientos poblacionales, los cuales pueden dividirse en dispersos, que comprenden un 67,46% de los habitantes, las "comunidades lineales" un 4,67% de la población, que se ubica a lo largo de las dos rutas principales, y los aglomerados contiguos o "enucleados" en los centros comunales, que contarían con un 13,63%; y "comunidades mixtas" que combinarían las tres modalidades anteriores de asentamiento y contaría con un 14,24% de la población (*). A pesar del mayor número de habitantes de esta zona del subtrópico (unos 3.296) su mayor extensión la hace muy poco densamente poblada. Si nos atenemos a los datos censales, la población por comunas del subtrópico se distribuiría de la siguiente manera:

(*) Sobre esta clasificación de datos cfr. Informe Pucayacu

Comunidades	Altura	Socios (n.hab.)
Quillotuña	3.000	230
Azache	2.800	500
Sta. Rosa	2.900	456
Salinas	2.800	420
S. Isidro	2.800	260
La Cantera	2.800	250
San Juan	3.120	600
Lahuan	3.700	180
Miraflores del Valle	2.800	400
TOTAL		3.296

También la dinámica de su colonización, que se ha iniciado con un 14% de indígenas serranos, pioneros de su ocupación, ha hecho que ésta comenzara a partir de las zonas más vecinas a las comunidades de la sierra, y que los nuevos contingentes, procedentes incluso de otras partes de la región, se fueran extendiendo en dirección noroeste, siguiendo la cuenca del Toachi hacia Las Pampas y hacia el oeste en la ruta de Pucayacu.

A falta de todo conocimiento sobre la extensión de las comunidades y de la estructura de la tenencia de la tierra en la subzona, sólo es posible una aproximación a los diferentes sectores que la ocupan. En primer lugar, la gran mayoría de los definidos como "medianas propiedades" (entre 20 y 500 has), que en la parroquia de Sigchos alcanzan el número de 370 (un 27.30%) se ubican en esta área subtropical, las que estarían en posesión de: a) "hacendados" predominantemente ocupados en la ganadería (estimados en unos 60 según los datos censales); b) colonos; c) comuneros "ricos", que en la imposibilidad de extender sus tierras en la zona serrana ha ido acumulando propiedades en la de montaña. En segundo lugar existen pequeños propietarios que cultivan predominantemente caña de azúcar, maíz y papa china, y entre los que habría que contar también a grupos migrantes que en busca de tierra o de trabajo se van convirtiendo en colonos definitivos, una vez que encuentran una extensión inicial de tierra suficiente para asegurar la reproducción familiar, y para trasladar ésta de su comunidad serrana de origen a la zona del subtrópico.

La extensión de las propiedades de este segundo grupo sería inferior a las 20 has., y estaría en principio muy condicionada a la capacidad de su ocupación productiva por parte de cada familia en cuanto a recursos y mano de obra. Además de esta diferencia en cuanto a la extensión de las propiedades estos colonos no manejarían producción ganadera y muchos de ellos estarían todavía sujetos a relaciones laborales en la zona de nuevo asentamiento.

En conclusión, la estructura de la tenencia de la tierra en la parroquia de Sigchos se caracterizaría por la importancia relativa de las grandes y medianas propiedades, por un sector de campesinos comuneros minifundistas relativamente poco numeroso en comparación con otras zonas de la región, y por un elevado volumen de "propiedades campesinas comuneras" que oscilan entre las 2 y 50 has. de extensión de sus tierras, pero dentro de cuya categoría es necesario incluir las UPA del subtrópico más extensas por sus peculiaridades productivas. Si a esta imagen más estructural de la situación de las comunidades de Sigchos cruzamos la lectura histórica de la zona se podrá entender cómo la precoz articulación al mercado de las economías comuneras ha sido uno de los factores determinantes tanto del largo proceso de mestización y de aculturación como de la paulatina desintegración de las comunidades. De hecho la diversificación de las estrategias comuneras, que analizamos a continuación, tendrá el efecto de completar una fractura de la organización política y de las relaciones sociales al interno de la comunidad en base de las condiciones en que tales estrategias se han desarrollado. Según esto podríamos sostener que en la zona ha sido sobre todo el estatuto de "comunidad libre" el que facilitó la rápida mercantilización de las economías campesinas, y precedentemente aún de la misma tierra, acelerando la desestructuración de la "comunidad andina" (10).

-
- (10) Contra la opinión de U. OBEREM sostenida también por H. BURGOS, y a la que nos referíamos en la nota 5 del estudio precedente sobre "El Poder y lo Político en la comunidad andina", nosotros hemos tratado de demostrar que han sido las comunidades sujetas a la hacienda las que mejor han conservado sus estructuras culturales y sus formas socio políticas más tradicionales. Este fenómeno parece haber sido bastante generalizado en América Latina como sostiene también para el área andina Erick D. LANGER. "Research on Latin America haciendas has shown that in areas of dense native population, such as Mesoamerica, indigenous culture was often preserved on hacienda. This was the case on the estates in the highlands of

B. De las estrategias comuneras a la factura comunal

La anterior radiografía de la parroquia de Sigchos en su periferia comunal, suficientemente reveladora de su heterogeneidad poblacional y de los diferentes sectores que la componen en base a sus condiciones productivas, ofrece los referentes objetivos más inmediatos para analizar la diversidad de estrategias que se conjugan en la zona y cómo éstas repercuten en una fracturación interna de las comunidades; la cual a su vez dará cuenta de esa otra ruptura de dominación y hegemonía que se establece entre el centro parroquial y el perímetro de sus comunidades. En este sentido es necesario relacionar la heterogeneidad exterior que diversifica y aísla a las comunidades entre sí con esta otra heterogeneidad interna de las estrategias comuneras en cada una de ellas, de la cual aquella no sería más que un exponente.

Al mismo fenómeno obedece en parte el relativo aislamiento de las dos comunidades indígenas (Quinticusig y Yuncusig, y el mismo sector indígena de Guasumbiní dentro de la propia comunidad), cuyo repliegue sobre sí mismas a falta de relaciones intercomunales con otras comunas vecinas contribuye a acentuar su marginalidad dentro de la periferia (11). Obviamente son estas dos comunidades indígenas las que mejor mantienen su cohesión interna, y sus formas organizativas y políticas tradicionales (aunque Yuncusig funcione bajo una modalidad de cooperativa); a detrimento de que su poca relevancia dentro del perímetro parroquial no haga más que agravar su marginalidad, exponiéndola más directamente a las prácticas, políticas y discursos discriminatorios que se generan desde el centro poblado. En una parroquia con fuerte predominio blanco-mestizo incluso en la proporción numérica de sus habitantes los comuneros

southern Bolivia" (1985, p. 263); y en nota hace referencia a los estudios de Erwin P. Grieshaber (1979), de Thierry Saignes (1983) y de William E. Carter (1964). La razón fundamental de este fenómeno es que tanto las relaciones con la hacienda (tema del artículo de Erick D. Langer) como las mismas políticas tributarias del Estado colonial pudieron ser en cierta manera refuncionalizadas por los grupos étnicos andinos dentro de sus tradicionales parámetros de reciprocidad, de redistribución y de relaciones rituales; los que por el contrario fueron sistemáticamente dislocados y paulatinamente deshechos por la racionalidad mercantil.

- (11) Sería muy interesante verificar el grado de endogamia que se mantiene en una comunidad como la de Guasumbiní, donde el número de patronímicos es muy reducido y parece emparentar a las 83 familias componentes.

de Quinticusig, Guasumbiní y Yuncusig son los "indígenas" bien definidos en la ideología de los pobladores de Sigchos.

Muy diferente es la situación de las otras comunidades de la sierra, asentadas en la parte occidental del Toachi, donde el componente mestizo de su población se encuentra a su vez agravado no sólo por una diferenciación interna sino también por la multiplicidad de estrategias que mantienen los distintos grupos comuneros, que la misma comunidad es incapaz de resolver o de atenuar por carecer de una tradición organizativa basada en estrechas relaciones de parentesco, de un discurso cultural homogeneizador y de una convergencia de intereses y prácticas comunes.

A nivel muy general podemos distinguir en todas estas comunidades un estrato de familias (un 350/o), que además de sus parcelas en la comunidad poseen tierras en la montaña donde combinan una producción agrícola con una producción ganadera, de otro estrato mayor (400/o) de comuneros precaristas que además de la explotación de un minufundio insuficiente en la propia comunidad mantienen relaciones laborales de "peonaje", "al partir", como "arrimados" o arrendatarios ya sea con los grandes y medianos propietarios vecinos (hacendados u otros comuneros) o con los propietarios del mismo pueblo de Sigchos. No pocas de las familias de este grupo establecen este mismo género de relaciones en propiedades ajenas en la zona subtropical; de tal manera que explotan sus parcelas en la comunidad de origen y trabajan, a veces incluso a través de relaciones de parentesco, en tierras que propietarios de sus mismas comunidades o mestizos del pueblo poseen en la montaña.

Estas estrategias se desarrollan de manera diferente según las comunidades: en aquellas limítrofes a la zona de montaña la combinación de ambos sistemas ecológicos tanto en recursos agrícolas como ganaderos y aún laborales tiene más importancia que en las comunidades "bajas" cercanas a la cuenca del Toachi o al pueblo de Sigchos; en ellas predominan las relaciones laborales con las haciendas o en tierras que los habitantes del pueblo tienen en la misma zona serrana. Tal sería el caso de las comunidades de Canjaló, Colaguala y Collanes (y los anejos de Taxojaló y Cochalo de Sigchos). Para aportar un elemento adicional a esta caracterización general de las estrategias comuneras de la zona, podemos tomar como referen-

cia un modelo de la ocupación de la mano de obra en una comunidad, donde aproximadamente un 29,90% de los jornaleros realizan tareas fuera de la propia parcela familiar (12).

Dentro de este esquema más general cada comunidad obedece a dinámicas diferentes de acuerdo a sus recursos, ubicación y aún historia y composición poblacional. La comuna de Guasumbiní, compuesta por un sector mestizo en la parte baja y dos grupos uno blanco-mestizo y otro indígena en la parte alta, mantiene una separación histórica entre ambos sectores y tiende actualmente a una división jurídica. Mientras que Guasumbiní Bajo mantiene una tradición agrícola, aunque un tercio de sus comuneros poseen tierras en la montaña colindante con Guasumbiní Alto, aquí el proyecto predominantemente ganadero del sector blanco-mestizo buscaría adoptar la forma de cooperativa que les asegurara el dominio de los páramos y les facilitara la obtención de un programa de créditos para mejorar la producción. Este conflicto se ha desarrollado hasta ahora también a un nivel político, ya que mientras Guasumbiní Alto ha mantenido siempre una cierta hegemonía por su carácter poblacional y su misma dinámica ganadera, el poder formal del Cabildo y de sus dirigentes se ha ejercido desde Guasumbiní Bajo.

Tanto esta comuna de Guasumbiní como las vecinas de Canjaló, Colaguila y Collanes, que se extienden desde el Toachi hasta la

-
- (12) Tomamos el caso de Sibicuisig comuna que sería más representativa por la ocupación de la mano de obra que por la extensión de las propiedades de tierras familiares.

OCUPACION MANO DE OBRA FAMILIAR POR JORNALES*

Propia parcela	Fuera de ella
18 jornales	120 jornales
49 jornales	120 jornales
71 jornales	120 jornales
127 jornales	90 jornales
132 jornales	90 jornales
182 jornales	--
317 jornales	--
368 jornales	--

FUENTE: Diagnóstico comuna Sibicuisig. Programa MAG/FODERUMA

* Se han estimado 374 jornales disponibles equivalentes a 1.56 jornales/persona por familia.

montaña, se encuentran atravesadas por la carretera que une el pueblo y centro parroquial de Chucchilán con el de Sigchos. La fácil comunicación con ambos pueblos ha propiciado la dotación de servicios de infraestructura de dichas comunidades (escuelas, agua, tiendas, casas comunales), articulándolas a los circuitos de compra y venta de mercancías y productos. De otro lado, la cercanía de las haciendas y del mismo centro poblado hace que dichas comunidades se encuentren muy vinculadas, tanto laboralmente como por el influjo autoritario que puede expresarse de diversas formas, a estos dos polos del eje del poder parroquial. De hecho incluso comuneros de Guasumbiní, la comuna más alejada, trabajan en la hacienda cercana a Sigchos.

En Canjaló, comuna de indígenas mestizados, se da una situación particular: uno de los comuneros (S.N.) propietario de grandes extensiones de tierra y de un numeroso hato ganadero, mantiene un conflicto continuo con los comuneros, que recientemente se agudizó en torno a una disputa por el agua. Es por otra parte este rico comunero y su grupo de parientes y afines el que prácticamente controla los principales cargos del Cabildo (13). Una de las vías de escape a esta tensión de fondo en la comuna constituyen las frecuentes acciones orientadas hacia la consecución de servicios, en cuya realización las familias comuneras participan en mingas regulares cada semana. El agua entubada, el Seguro Social Campesino y la construcción del centro de atenciones, un convenio con el MAG ofrecen espacios de convocatoria comunal, que sin embargo no llegan a zanjar el problema más estructural que afecta a la diferenciación de la comuna y a las estrategias de supervivencia de las familias pobres más numerosas. En la práctica la minga en Canjaló, como en las otras comunidades vecinas, responde menos a una dinámica de cohesiones internas que a la captación de fuerza de trabajo colectiva impuesta desde la dirigencia de la comunidad y mediatizada por determinadas ofertas de interés comunal. Y en este sentido no habrá diferencia entre este tipo de mingas, sus contenidos y mecanismos de convocatoria, y las que organizan las autoridades de Sigchos recurriendo a las comunidades para trabajos parroquiales, de los

(13) Cfr. la referencia que hacemos a esta comunidad y a su Cabildo en nuestro estudio, "Poder político en la comunidad andina ecuatoriana".

que el pueblo suele ser el principal o único beneficiario. En definitiva dentro de una ideología de reciprocidad y a través de la regularidad que tienen estas mingas interpeladoras de un discurso comunal se oculta la dominación de las autoridades al mismo tiempo que se afianzan en el poder. Expresión de la crisis interna de Canjaló es la tendencia separatista interpretada por Taxojaló, un barrio o sector de la comuna, integrado por unas 30 familias, que por su propia dinámica productiva agrícola y ganadera orientada hacia la subzona de montaña trata de independizarse del resto de la comuna.

El caso de Colaguila guarda analogías con Guasumbiní y Canjaló: parte de la comunidad estuvo constituida por "huasipungueros" de la vecina hacienda de S. José, y hace 18 años por compra de parcelas se anexionaron a la parte independiente de la comunidad; sin embargo las condiciones productivas siguen diferenciando al sector más "rico", que ya tenía tierras suficientes en la comuna y en la zona de montaña, de los ex-huasipungueros que tienden a emigrar a esta zona, en condición de arrimados, peones o partidarios, o bien siguen suministrando mano de obra a las haciendas y propiedades vecinas.

La situación de Collanes no es muy diferente; un grupo dominante controla en ella la conformación del Cabildo, asegurándose en el órgano institucional del poder una gran estabilidad: desde el año 1973/74 hasta el año 1984 los cinco cargos del Cabildo han estado ocupados por sólo 13 comuneros, cinco de los cuales han monopolizado la Presidencia y Vicepresidencia de la comunidad compartiendo con los otros restantes. Su vecindad con el pueblo de Sigchos ha hecho de esta comuna un barrio del centro parroquial, una reserva de mano de obra para los propietarios y comerciantes pueblerinos, y un espacio de indiferenciación donde ha ido desapareciendo toda identidad comunal. (14).

(14) El análisis de la organización política de Canjaló y de su Cabildo podía ser aplicable al de Collanes (cfr el análisis que hacemos de aquella comuna en el capítulo sobre "Poder y organización política en la comunidad andina"), con la diferencia que mientras en aquella comuna el Cabildo a pesar de su carácter dominante se inscribe dentro de una dinámica comunal aunque sea de conflictos y tensiones, en Collanes el Cabildo carece de toda función representativa hacia el interior de la comunidad y tiene muy poca significación en su representación externa.

Colaquila y Collanes serían de toda la zona (a excepción de Yaló) las comunidades que tienen menor promedio de has. por unidad doméstica, y donde su ubicación de incrustamiento entre el pueblo de Sigchos y las dos principales haciendas hace que su autonomía política y la de sus mismas estrategias de supervivencia se encuentra más coartada por las influencias del poder de ambos espacios colindantes.

En el norte y noroeste del centro parroquial, y limitando con él, se encuentran dos comunidades también muy particulares en cuanto a determinadas características, que sin embargo, las hacen semejantes a las otras de la periferia serrana del centro parroquial: Yaló y Sibicusig. La "desestructuración de Yaló" como comunidad (15), el doble proceso de diferenciación interna y migratorio hacia la ciudad de Quito y hacia la zona subtropical ha contribuido a despoblarla, dejando únicamente en ella a un sector de transportistas y comerciantes, a un grupo más amplio de familias precaristas, y a otro de comuneros que o bien tienen propiedades extensas (hasta las 30 has.) en la zona de la montaña o bien se reproducen en base a relaciones de partidarios, de peones o de arrimados en las parcelas subtropicales de los anteriores.

Sibicusig en cambio ha entrado recientemente (desde hace dos años) en una dinámica de desarrollo al beneficiarse de un programa estatal (FODERUMA/MAG) basado fundamentalmente en la concesión de créditos agrícolas, asistencia técnica y obras de infraestructura. Sin embargo sólo un tercio de las familias comuneras se ha vinculado a dicho programa, resistiéndose las otras dos terceras partes a asumir las exigencias económicas (del "endeudamiento") y productivas del proyecto. Es el sector más diferenciado y el de precaristas, aquel en razón de su desarrollo autónomo y éste en defecto de condiciones para asumir el modelo de desarrollo propuesto, los que quedan al margen del programa estatal. Tal parece ser el diagnóstico más inmediato. En cualquier caso dicha acción de desarrollo está lejos de contribuir a una mayor convergencia comunera y a una homogeneización de las estrategias productivas; por el contrario

(15) Para un análisis más amplio sobre esta comunidad cfr. nuestro estudio "El espacio de la comunidad andina y el caso de Yaló" en CULTURA, n. 21, Quito, 1985.

las diferencias parecen haberse marcado con mayor énfasis. Y ésto no deja de reflejarse en la gestión política de la comunidad: la sucesión del antiguo dirigente del Cabildo por su hijo, cuya preparación profesional como agrónomo ofrecía incluso una garantía para una mejor gestión o intermediación del programa de desarrollo comunal, ha resultado tan disfuncional para éste como factor de desacuerdos y de descontentos dentro de la comuna. El mismo promotor del Ministerio plantearía su no-reelección para el año próximo. Ya este episodio es revelador de cómo se puede fragilizar políticamente una comunidad de las características de Sibicúsig ante una ingerencia externa.

La comuna de Yuncusíg viene a completar con una peculiaridad casi insólita el mosaico de este sector campesino de la sierra local. El anterior propietario, la familia Enríquez, antes de vender las mejores tierras de su hacienda distribuye parcelas a las familias huasipungueras, que en número de 12 y en condiciones de minufundio siguen manteniendo relaciones precaristas y de dependencia con el actual propietario de Yuncusíg el Sr. Guanotaxi ex-huasipunguero originario de Pujilí, también de extracción indígena como los otros comuneros. Este, a pesar de haber modernizado la producción, ha prolongado relaciones casi despóticas con todas las familias que conforman la comuna, las cuales sobreviven de una agricultura casi en su totalidad orientada al autoconsumo y con muy pocas posibilidades de generar excedentes y de difíciles condiciones para su comercialización. El propietario de Yuncusíg paga S/. 85 el jornal, aún cuando en la zona los comuneros podrían trabajar por S/. 100 y hasta S/. 150; pero esta relación salarial se encuentra chantajeada por un clásico procedimiento gamonal: la concesión de acceder a leña, agua y pastos sujeta a las familias a las condiciones contractuales impuestas por el más rico de los comuneros. Por otra parte, y ésta es la contradicción en la que se reproducen los comuneros de Yuncusíg, su única estrategia posible de supervivencia consiste en mantenerse sometidos al esquema de sujeción y explotación del mayor propietario de la comuna.

La caracterización que hacemos de Canjaló y Collanes se agudiza todavía más en el caso de Yuncusíg, comuna que se encuentra totalmente desligada de las dinámicas parroquiales, y donde toda posi-

ble participación de los comuneros aparece excluida por el control que sobre sus condiciones precarias ejerce el real propietario de la comuna. A la apreciación muy general que en la sierra ecuatoriana no existen dos comunidades iguales, y aún siquiera parecidas, más que confirmarse en el caso Sigchos, parece encontrar aquí su expresión más radical, ya que no se trata tan sólo de peculiaridades y características diferentes sino de verdaderas divergencias de sus estrategias, que dificultarían la posibilidad de pensar cualquier forma de convergencia o de espacios comunes de participación.

La divergencia de estrategias al interior de cada comunidad y la proyección de esta diversidad sobre la heterogeneidad de las comunidades de la zona no descarta que podamos obtener un perfil de las tendencias dominantes que siguen señalando la racionalidad campesina con una serie de rasgos, que en modo alguno son ajenos ni al contexto andino, a su ecosistema, ni a las tradiciones productiva y de supervivencia ligadas a él. Lo más particular de estas líneas convergentes es la combinación de comportamientos tradicionales con otros resultados de la modernización y de la vinculación a una economía mercantil.

En primer lugar, en cuanto a la propiedad de la tierra, casi un 200/o de familias junto a las parcelas "heredadas" (por línea del hombre o de la mujer) poseen otra (s) por compra; y de este 200/o un 50/o la única propiedad de tierra que poseen ha sido comprada. La posibilidad de comprar tierra para algunos comuneros proviene principalmente de dinero ahorrado en períodos más o menos largos de trabajo en la montaña y más raramente del obtenido vía una migración de duraciones y modalidades muy variables en Quito u otras regiones del país.

Otro comportamiento muy complejo se refiere a la combinación de la mano de obra familiar de parientes y vecinos bajo las tradicionales modalidades de "presta manos" (muy raramente de min-gas) con el empleo de salarios por jornales a "peones", comuneros de la misma comuna o de comunidades vecinas. Entre un 300/o y un 400/o de familias, según las comunidades, recurren para determinadas faenas a relaciones salariales con "peones". (*)

(*) Porcentajes obtenidos en base a las encuestas realizadas por el equipo del CAAP en ocho comunidades serranas de la zona en el año 1985.

Por último, el comercio de la producción se da únicamente en unidades domésticas que sobrepasan el promedio de 2 has. de tierra en propiedad, y prácticamente en sólo dos o tres rubros productivos: principalmente las habas y el fréjol. Del maíz, cultivo predominante en la zona, sólo se venden los excedentes del autoconsumo y de las prácticas de reciprocidad y redistribución, siendo además el principal producto para el trueque tanto dentro de las comunidades serranas como para intercambiar con los productos de la montaña, particularmente con la panela.

No es sólo esta dimensión estructural la que confiere toda su coherencia a las estrategias de supervivencia de las familias campesinas: la densidad comunal arroja una lógica complementaria a sus posibilidades de reproducción, sobre todo en aquellas unidades domésticas cuya extensión de tierra disponible no puede ser objeto de ulteriores divisiones. En tales casos la pequeña explotación de las parcelas familiares permiten la adquisición de ingresos subsidiarios por la venta de la fuerza de trabajo excedente de la unidad doméstica que o bien hará posible una futura compra de tierras o bien obligará a alguno o algunos de los hijos a buscar su subsistencia y reproducción fuera del espacio campesino y comunero. En ocasiones será al cabo de más de 10 años, de 20 años, que una descampesinización se hace inevitable.

Un ejemplo de la complejidad que pueden adquirir las estrategias económico productivas de algunas familias serviría para darnos una idea del manejo de los diferentes recursos utilizados en la zona.

Una unidad doméstica de una de las comunidades indígena mestizas de la parte serrana de Sigchos, compuesta por marido-mujer y tres hijos, dos en edad escolar pero que ayudan en las tareas agrícolas y uno joven que suele acompañar al padre, distribuye de la siguiente manera sus posibilidades productivas:

a. en la propia comuna serrana

1. una parcela, alrededor de 1 ha. herencia del esposo, o bien es arrendada o bien es explotada con cultivos, preferentemente de papa, destinados al mercado, recurriendo a la ayuda de "presta manos" y para algunas tareas (preparación de suelos siembra y cosecha) a "jornaleros".
2. una parcela de algo menos de 1/2 ha. herencia de la espo-

sa es explotada únicamente con mano de obra familiar, y por lo general con maíz y cultivos destinados al autoconsumo doméstico.

3. cultiva "al partir" una parcela de familiares de algo más de una cuadra de extensión, también con cultivos destinados al autoconsumo, pero cuyos excedentes pueden ser también comercializados.

b. en la zona de montaña

1. el padre y el hijo trabajan una pequeña propiedad con cultivos de ciclo largo; con productos de la zona del subtrópico comercian o hacen intercambios en la zona comuna serrana.
2. tanto padre e hijo trabajan habitualmente como peones asalariados de medianas propiedades, beneficiándose de los salarios más elevados que se pagan en la zona del subtrópico con relación a la sierra.

En esta estrategia familiar se podrían identificar algunas constantes comunes a lo que parecería diseñarse como un modelo de comportamientos en la zona: en primer lugar, hay una relación entre insumos salariales/tecnológicos y comercialización de la producción agrícola; en segundo lugar, el pago en "jornales" en la sierra es ventajosamente compensado por la venta de fuerza de trabajo en el subtrópico; y en tercer lugar, el manejo de los dos ecosistemas permite un doble flujo de beneficios en los intercambios comerciales (y de reciprocidad), ya que los productos serranos son vendidos a mayor precio en la zona de montaña y los procedentes de ésta en la zona serrana.

Con los ahorros del dinero obtenido en la parcela grande de la comuna de la sierra, o por su arriendo o por la comercialización de la producción, y con el dinero procedente de los salarios cobrados en la zona de subtrópico, esta familia espera poder comprar más tierra en la zona serrana (en la propia comuna o en las comunas vecinas, eventualmente la parcela que cultiva "al partir") y también ampliar la propiedad en la zona de montaña y comprar más ganado (ya poseen dos vacas).

En este panorama que presentan las diferentes comunidades serranas de Sigchos, la comuna ha dejado de ser un acto de poder co-

lectivo y no expresa ya la voluntad de reproducir una identidad del grupo, su cohesión interna, más allá de las estrategias particulares de cada familia o grupo. Incluso en ausencia de una tradición cultural el ideal comunero de una identificación colectiva carece de toda interpelación interna. Hasta qué punto, de otro lado, son ténues y restringidas las relaciones del parentesco es una lícita suposición que podría desprenderse del fuerte mestizaje de la zona, de la facilidad con que los grupos familiares se fraccionan y emigran de la comunidad de origen atraídos por la resaca que sobre la zona serrana ha ejercido siempre el polo de atracción del vecino subtrópico.

Que no haya dinámicas comunales homogéneas y que incluso las demandas sociales que se podrían generar a partir de ellas no tengan sino un carácter muy puntual, muy circunstanciadas a ofertas específicas, y resulten muy poco orgánicas, ello puede explicarse por varios factores: a) el vacío histórico de un movimiento campesino en la zona por razones ya indicadas más arriba; b) la ausencia de una eficacia política en Cabildos y dirigentes comunales capaces de interpretar las necesidades y reivindicaciones comuneras, ni siquiera en aquellos rubros del desarrollo como son los servicios estatales, que incluso podrían ser muy funcionales al estilo clientelar de la forma de dominación política de los Cabildos; c) el mismo hecho que acabamos de analizar: la disgregadora privatización de las estrategias familiares, que el mercado y la misma modernización no ha dejado de acentuar; d) y quizás, aunque parezca tautológico, la falta de una oferta orgánica y potencialmente homogeneizadora (para la cual sin embargo son escasas las condiciones) tampoco ha generado la conciencia de una demanda posible en este sentido.

Según ésto la comunidad en la zona serrana de Sigchos no pasaría de ser una reducción meramente administrativa con una significación más hacia el exterior, en la medida que (de) marcaría la real balcanización entre las mismas comunidades, pero sin ninguna o muy poca eficacia hacia el interno de ellas.

Dado que es precisamente esta zona de comunidades las que conforman el perímetro más inmediato del centro parroquial, podemos ya anticipar cómo se organizaría el poder local en Sigchos a partir de un centro de dominación relativamente integrado y bien definido, que ejerce su influencia sobre la heterogénea e inorgánica

dispersión de sus sectores comuneros.

La situación de las comunidades del subtrópico no puede ser interpretada bajo los mismos parámetros que las comunidades de la zona serrana de Sigchos. Ya allí la misma idea de comuna tiene connotaciones históricas diferentes, sólo por el hecho de que en lugar de ser un legado del pasado se presenta más bien como el producto de un proceso de lenta conformación aún en la actualidad inacabado. Las categorías de análisis son pues diferentes.

En las comunidades de esta zona de montaña las estrategias productivas y de supervivencia lejos de diversificarse tienden más bien a converger en sus ejes principales: el cultivo de un rubro muy restringido de productos agrícolas destinados al autoconsumo (yuca, maíz duro, papa china); y principalmente la producción de caña procesada y comercializada en forma de panela (y en menor cantidad como "trago") y la cría de ganado (16).

Lo que confiere un carácter particular a las comunidades del subtrópico es más bien su composición aluvial de flujos de colonización de muy diversas épocas y de procedencias muy diferentes, aunque siempre haya predominado el origen de la zona de Sigchos. Este proceso de colonización parece haber tenido un doble ritmo: el de los asentamientos directos y aquel que se realizaría previa una fase de ocupación productiva de tierras que con el tiempo

- (16) Sobre los recursos productivos de la zona de "montaña" bastaría tomar como referencia aproximativa la estimación de la superficie de cultivos subtropicales de la provincia del Cotopaxi que en su mayor porcentaje proceden de esta zona de la parroquia de Sigchos y de la vecina Pucayacu.

Cultivo	Sup. has.
Caña (no para azúcar)	10.000
Cacao grano	10.220
Yuca	2.000
Café grano	1.230
Plátano	1.000
Naranja	850
Soya	850
Tabaco	47
Achiote	37

FUENTE: MAG. Estimación Superficie Cosechada y de la Producción Agrícola del Ecuador. 1979.

tenderá a hacerse definitiva.

Para tener una idea de la importancia de este fenómeno de colonización en la zona de montaña bastan los datos de las estadísticas de 1983, cuando según las adjudicaciones legalizadas de tierras de colonización en la provincia del Cotopaxi de las 1210.83 has., totales para toda la provincia, 1087.90 has. pertenecían a la parroquia de Sigchos y se repartían en 25 familias beneficiadas; las restantes adjudicaciones de tierra para colonización se realizaron en la vecina parroquia de Pucayacu: 113.20 has. entre 2 familias. Estas cifras reflejan también el promedio de extensión de tierra por unidad doméstica vigente en la zona: según los números precedentes: 43.52 has. por familia en el área de Sigchos y 56.60 has. en el área Pucayacu (17).

Esto mismo vendría a confirmar lo que fue señalado más arriba sobre el carácter predominantemente disperso de la población, mucho mayor del que existe en las comunidades de la sierra, y que repercute en la misma representación del espacio comunal. Tanto más si a ello se añade la falta de vínculos de parentesco entre familias de muy diversa procedencia.

Sin embargo, a falta de una conciencia comunal históricamente arraigada y sin un profundo enraizamiento espacial por parte de la población, los centros comunales constituidos por una aglomeración mínima donde se encuentran las tiendas, la escuela, eventualmente una casa comunal, un centro de salud y una iglesia o construcción donde se desempeñan las funciones religiosas, han adquirido un papel focalizador de la socialización y ritualidad, mucho más importante, al menos en sus formas más convencionales del que desempeñan los centros comunales en la sierra, y que se parecerían mucho más a lo que significan los centros parroquiales serranos. La vida comunal se celebra de manera restringida pero intensa los sábados y domingos donde los comuneros aprenden a conocerse y a plasmar una realidad y conciencia colectivas.

Esta focalización espacio-temporal de la comunidad y de lo co-

(17) Ministerio de Agricultura y Ganadería (MAG)/IERAC (Instituto Ecuatoriano de Reforma Agraria y Colonización). 1983.

munal es tanto más importante cuanto que toda la zona se encuentra dependiente y extrapolada comercialmente hacia el mercado y tiendas de Sigchos o del resto de la provincia (Saquisilí y Latacunga), y que los mismos espacios comunales así como sus intersticios son ocupados por sectores o todavía no integrados comunalmente (como aquellos campesinos de comunidades serranas y propietarios del pueblo de Sigchos, que sólo estacionalmente o por intermedio de relaciones laborales trabajan sus propiedades en la montaña) o que por dinámicas productivas permanecerán siempre ajenos a la realidad de las comunidades: los ganaderos y los madereros que operan en la zona (18).

La necesidad de enuclear e intensificar los mecanismos e instancias de socialización y de solidaridad ha generado en estas comunas de la "montaña" formas organizativas muy funcionales para afrontar su marginalidad espacial, su distancia de los principales servicios sociales, y mejorar las condiciones de su supervivencia. La concertación, por ejemplo, de los recursos y servicios en torno a la salud (19) o la relativa a la educación muestra hasta qué punto se hallan en cambio ausentes otros sistemas de relación y organización más informales y tradicionales. La misma minga practicada en las comunidades del subtrópico, en las que la retribución salarial es importante, obedece a mecanismos de convocatoria y tiene efectos sociales muy diferentes a los que se dan dentro del contexto cultural de la comunidad andina. Allí cualquier comunero puede llamar a una minga, y su participación a ella se encontrará menos condicionada por la obligación del parentesco, por los compromisos de la reciprocidad y por los imperativos del ideal comunal de pertenencia a un mismo grupo e historia, que por esa otra necesidad de establecer

-
- (18) Entre los meses de agosto y octubre, durante la vacación escolar, un gran porcentaje de familias enteras serranas y del pueblo de Sigchos, que en esta época da la impresión de despoblarse, se trasladan a la montaña para atender a sus tierras y parcelas.
- (19) El equipo del CAAP ha desarrollado durante el año 1985 un programa de investigación, autodiagnóstico y capacitación en esta zona sobre el sistema de salud y su funcionamiento; a partir del cual se ha elaborado una propuesta para estos sectores alejados de los servicios sanitarios del Estado, y cuyas cuatro líneas principales serían: 1) capacitación en medicina preventiva; 2) capacitación de los promotores de salud "promovidos" por las mismas comunidades; 3) racionalización del manejo de fármacos en una zona por el momento condenada a la automedicación; 4) implementación y manejo de plantas medicinales.

lazos solidarios, de "conocerse" como dicen los mismos comuneros; en definitiva de construir una comunidad de vida e intereses.

En este contexto se comprende que los Cabildos, la autoridad y la gestión del poder, carezcan tanto en su conformación como en sus actuaciones de las complejidades con que la cultura andina ha investido la politicidad y lo político en la comuna tradicional. En estas comunidades la representación y el ejercicio políticos tienen un carácter más bien moderno, y aparecen legitimados sobre todo por las competencias y por el reconocimiento colectivo (20).

Por todas estas condiciones no sería tan certero aplicar a las comunidades de la "montaña" el concepto de fractura y de disolución de la entidad comunal por las estrategias campesinas, que sería el más pertinente para definir el caso de las comunidades serranas. En parte se podría pensar en un proceso casi inverso en el subtrópico: de las estrategias campesinas a la organización de las comunidades; circunstancia típica de cualquier proceso de colonización. Nos parece sin embargo que la construcción de la comuna en esta zona, no sólo por las características de su ubicación y la naturaleza de su génesis, sino sobre todo por las condiciones históricas actuales en las que este proceso puede llevarse a cabo, nunca podrá tener los rasgos socio-políticos y culturales propios de la comunidad andina.

Otro factor importante que no dejará de determinar la evolución de las comunidades de la "montaña", y que constituye el trasfondo de la trama socio-económica y política local, es el sistema de relaciones y representaciones que confronta esta zona con la de la sierra.

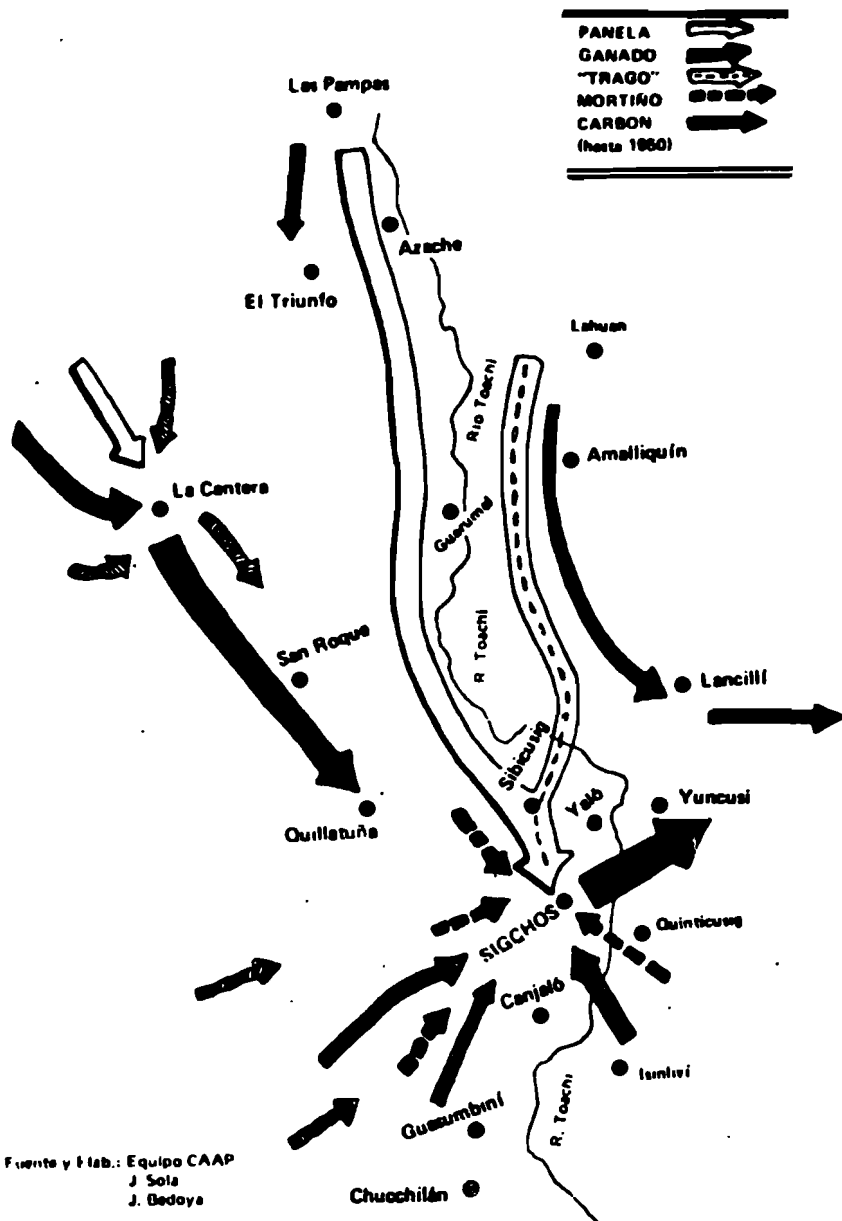
Para todos los sectores de Sigchos, del pueblo como de las comunidades serranas, "la montaña" constituye la representación de una complementaridad muy fuerte, porque probablemente se encuentra muy ancestralmente arraigada en la cultura local. Más arriba nos hemos referido al apelativo de "montañeses" que ya en el siglo XVIII se daba a los colonos españoles. El discurso y las referencias a ese "otro" forma parte de la comprensión del propio espacio

(20) Para una mayor información sobre la zona anticipamos el estudio que está desarrollando José Bedoya; a él, a José Sola y a Gustavo Pupiales, miembros del CAAP de Sigchos debemos muchos de los datos sobre la zona subtropical de Sigchos.

tanto en lo que aquel ha sido en la memoria corta de la población como en sus potencialidades para las estrategias de supervivencia o desarrollo de cada familia. Inversamente para los colonos de la "montaña" la sierra representa esa misma alteridad espacial próxima y propia lo mismo para la memoria de sus orígenes o pertenencias como por las estrechas dependencias que existen con el pueblo y las comunidades vecinas a Sigchos. Pero tal complementaridad y su misma ideología no están exentas de contradicciones: un desarrollo posible de Sigchos se encontraría condicionado por un desarrollo de la "montaña", pero la desmarginalización de esta zona supondría precisamente la autonomía que la independizara del centro parroquial; dado que la articulación de la "montaña" al pueblo de Sigchos se halla mediatizada por su dependencia comercial (venta de productos y compra de mercancías) el mercado cifra la naturaleza del conflicto dentro de un sistema de relaciones del que nos ocuparemos más adelante.

Pero lo más crítico de estas contradicciones de la complementaridad es la paulatina desaparición de los intercambios dentro de ella. Fuera del que impone el mercado, y que es probablemente el que ha llegado a abolir las otras formas de intercambio, los que todavía subsisten se encuentran muy insertos en relaciones de dependencia y participan del intrincado sistema de dominaciones que desde el pueblo de Sigchos se ejerce sobre las dos zonas de su perímetro comunal. De otro lado, si las relaciones de una dominación mercantil tienden a centrarse en el pueblo de Sigchos, las formas de dominación laboral han tendido a desplazarse en gran parte de la zona serrana a la zona de "montaña", siendo aquí donde el salario rural (junto con las tradicionales relaciones de "partidario", "arriendo" y aún de "arrimados") ha tenido su mayor desarrollo.

PRINCIPALES REDES DE LA COMERCIALIZACION LOCAL



III. MICROFISICA DEL PODER LOCAL

La forma política que adopta la producción de un espacio social tiene siempre su expresión geométrica y arquitectónica (21). Por eso no es extraño que el proceso de urbanización de un pueblo como el de Sigchos, que arranca y se consolida simultáneamente con el colonial, aunque haya alcanzado su límite de crecimiento en tiempos anteriores a los actuales, hoy en día su construcción sigue constituyendo un enclave de las fuerzas sociales que lo habitan, refractario a esas formas de acoso y de ocupación que otros centros parroquiales de la subregión occidental de la provincia han venido sufriendo por parte de los sectores campesinos comuneros. Si las condiciones de estos mismos sectores de la parroquia de Sigchos, que acabamos de analizar, tampoco les permitirían reducir la distancia que existe entre ellos y el centro parroquial, las estructuras socio-políticas e ideológicas particulares del pueblo continúan marcando una brecha de dominación sobre el perímetro más rural de las comunidades campesinas.

A un nivel local nos encontraremos también con un efecto reflejo de la misma confrontación que a nivel del país se da entre ciudad y campo, entre una sociedad blanca y un sector cuyo componente étnico por muy cuestionable que sea (sobre todo en la situación mestiza predominante en Sigchos) constituye la sobredeterminación ideológica de una real diferencia socio-económica. Más aún, las vicisitudes sociales, económicas y políticas de la escena nacional tienen una repercusión muy directa e inmediata en la trama local de Sigchos, donde incluso los cambios de gobierno llevan consigo la de-

(21) En "Génesis y arqueología del discurso antropológico" (CAAP, Quito, 1984), tratando de una economía política del espacio, distinguíamos entre **producción** social y una **construcción** política del espacio y las formas de su consumo. Ya en esa ocasión sugeríamos una crítica a la obra de E. HALL, *The Hidden Dimension*, New York, 1966 y al enfoque de Fracoise Paul LEVY y Marion SEGAUD en su *Anthropologie de l'espace*, col. alors, París, 1983.

signación de nuevos actores de la política pueblerina e imprime a ésta nuevas tendencias.

Esta doble fisonomía de tradición y modernidad que perfila tanto a los sectores pueblerinos como a las periferias comuneras representa un rasgo peculiar también de las mismas formas de dominación que se ejercen desde el centro parroquial sobre el perímetro más campesino, los cuales relevarían tanto de las instancias y mecanismos convencionales del poder y la autoridad como de procedimientos no formales o difusos en la trama de las relaciones entre los diferentes sectores sociales.

Para ceñirnos a una presentación más analítica, abordaremos la microfísica del poder local de Sigchos en tres perspectivas distintas: la de los actores sociales, la de las instituciones y el de las políticas.

a) Sectores Sociales y Actores Políticos.

Una observación preliminar necesaria hace referencia a la identificación de sectores sociales y de actores políticos. A un nivel local como el del pueblo de Sigchos lo político no posee una escenografía propia y formalizada por prácticas específicas, y la trama del poder, de la autoridad y del prestigio, tienen un carácter marcadamente difuso y penetrado de muy diversas connotaciones. Aunque esto no quiere decir que lo político no se exprese en momentos y espacios más intensos, puede ser el origen familiar, la profesión del médico y del abogado, las actuaciones del cura, el cambio del mercado de una plaza del pueblo a la otra, éstos y otros fenómenos llegan a tener componentes y alcances políticos tan importantes como las decisiones de la máxima autoridad del pueblo. Esto mismo nos facilitará comprender cómo las clases, fracciones o sectores de clase, más allá de sus intereses y de su proyecto socio-económico propios se constituyen en soportes de una forma de hegemonía y de dominación más pueblerina que clasista y muy atravesada por factores ideológicos.

Sería difícil en el caso de Sigchos distinguir entre una burguesía rural y una burguesía agraria. Si hay un grupo claramente definido de "terratenientes" asentados en la periferia del pueblo, pero

que ocupan un importante espacio socio-político de influencias, el que podría señalarse como "burguesía rural", aquel está a su vez conformado por propietarios de tierras tanto en la zona serrana como en la de "montaña". Son estos últimos los depositarios de la historia pueblerina, los que se consideran de "las antiguas familias" y que mantienen estrechos vínculos de solidaridad al interior del grupo. Y aliados naturales con los "hacendados" constituyen con éstos el núcleo dominante más representativo de Sigchos, y dentro del cual se conjugaría una especie de pueblocracia local representada por la identificación con el proyecto más modernizante que interpretan los terratenientes.

Aunque ya hemos mencionado más arriba la tradicional importancia de la producción ganadera de Sigchos, que con un contingente superior a las 7.549 cabezas (según el censo de 1974) sólo es superado en la provincia del Cotopaxi por los hatos de Mulahío (8.349 cabezas), principal zona de modernas haciendas ganaderas, no dejaremos de señalar aquí la importancia del "poder ganadero" en la parroquia, que representado por los 40 propietarios más importantes (12 de Sigchos, 12 de Yalo y 16 de Quillatuña y de otras partes de la montaña), constituye uno de los sectores socialmente más influyentes y políticamente más fuertes en la zona. Más adelante nos referimos a una de las manifestaciones más pintorescas de la "ideología ganadera" en Sigchos.

Sin embargo, lejos de ser homogénea y estática, la tradicional burguesía de Sigchos tiende a mimetizarse en diversos proyectos a través de los cuales converge con otros grupos emergentes: el boom de la naranjilla en la zona durante los años 70, la versión más reciente de la "vía ganadera" o la explotación de la madera en la zona de "montaña" dan prueba de los tropismos socio económicos de esta clase, que en sus estratos inferiores incluso se encuentra reciclada en los servicios estatales locales (como profesores).

Esto mismo explica la gran migración promocional que desde generaciones anteriores se ha venido dando en el pueblo de Sigchos, cuyas principales familias han ido y siguen ramificándose por las más importantes profesiones de la vida nacional. En Sigchos "nadie hace carrera"; los recursos pueblerinos de la familia pueden permitir la reproducción de ésta fuera de la región a la vez que perpetúan

una reserva de sus propiedades o ampliar su capital en ella. (22).

La "nueva" burguesía rural se compone principalmente de comerciantes y transportistas. De unas 25 tiendas existentes en el centro parroquial se podría establecer tres grupos de acuerdo al volumen de capital invertido y de mercancías: a) las más pequeñas que junto con bebidas venden un rubro muy restringido de artículos de consumo frecuente, y que serían las más numerosas; b) unas 6 tiendas tendrían un mayor stock de mercancías; c) y de las cuatro más grandes las dos principales se encuentran ubicadas cada una de ellas en las dos plazas del pueblo. La importancia comercial de Sigchos se explica tanto por su distancia de los grandes centros urbanos de la región, por el carácter productivo-poblacional de su perímetro rural comunero, y sobre todo por la gran dependencia mercantil de la amplia zona de subtrópico respecto del centro poblado. Dicha importancia y auge del comercio se remonta a principios de siglo.

-
- (22) Dos datos vendrían a corroborar el estancamiento demográfico del pueblo, que no está abierto a la asimilación del crecimiento poblacional de sus comunidades vecinas, y que él mismo expulsa fuera de sí su propia tasa de crecimiento: uno es la distribución de la población por edades:

Edades	Número personas
+ 60 años	68
40-59 años	116
20-39 años	180
10-19 años	157
5- 9 años	112
0- 4 años	106
TOTAL	739

FUENTE: INEC, Censo 1982
Censo Salud 1985.

La otra información es proporcionada por el censo habitacional.

Viviendas	Número
Habitadas	176
Deshabitadas	34
Ocasionalmente habitadas	23
En construcción	2
TOTAL	235

La familia Guanota: i, los propietarios de una de las principales tiendas, se establece en Sigchos en la primera década del siglo procedente de Guaytacama, y pronto sus herederos al mismo tiempo que amplían el negocio del comercio compran tierras en la zona. En la década de los años 30 llega a Sigchos como "portillón" el señor Pino, originario de Latacunga, que termina también asentándose como comerciante y comprando tierras en los alrededores del pueblo, las que legará a sus hijos. Por último, los Yanchapaxi, oriundos de Saquisilí, establecen su comercio a principios de los años 50, convirtiéndose en el más rico tendero del pueblo, y comprando así mismo tierras en la parroquia.

Esta combinación del comercio y la propiedad de tierras confiere a este grupo un fuerte dinamismo económico basado por un lado en el volumen y exclusividad de sus mercancías, en la intermediación de productos locales y en la venta de insumos agrícolas más recientemente, y por otro lado en la parcial explotación de sus terrenos en base a relaciones salariales y/o con campesinos precaristas del lugar.

Entre la burguesía tradicional y la "nueva" burguesía comerciante cabe una distinción política por el papel más moderno que ésta desempeña dentro del pueblo y por su necesidad de controlar mejor la gestión del poder dentro de él. La alianza de ambos grupos no impide que una versión diferente de lo político tanto a nivel local como nacional, así como un manejo de las estrategias pueblerinas, confronte de manera latente o esporádica al sector comerciante/transportista con la ideología de la burguesía agraria tradicional, de los hacendados y medianos propietarios. Sin embargo, tales confrontaciones no quiebran la lógica de este bloque de dominación pueblerino y el mantenimiento de su hegemonía central sobre el périmetro campesino de la parroquia.

En esta situación se da un entrecruzamiento de influencias de la burguesía rural (antiguos propietarios, modernos comerciantes), centrada en el pueblo sobre la periferia parroquial (a través del mercado y de relaciones laborales), con la influencia de aquellos sectores de la burguesía agraria (hacendados y ganaderos), que aunque desplazada del pueblo ejerce su poder y autoridad dentro de él, como veremos al analizar las instituciones y las mismas prácticas polí-

ticas.

Un grupo social que se podría caracterizar como "pequeña burguesía" local se encuentra configurado por los empleados públicos (secretario del registro civil, secretario de la tenencia política, profesores, algunos representantes de profesión liberal), cuyo estrato inferior estaría compuesto por un más amplio grupo de artesanos, y cuya identificación gremial les está llevando a cooperativizarse dentro de un proyecto de capacitación y promoción (23). Pero dada su identificación pueblerina este grupo actúa políticamente como un sector subsidiario de la burguesía de Sigchos; su papel en las elecciones de la Junta parroquial, e incluso su aceptación de nombramientos como el de la Tenencia política, y el apoyo que pueden prestar al ejercicio de una hegemonía y dominación marca su subordinación y supeditación a la burguesía local.

En Sigchos se ha dado con mayor anterioridad un fenómeno que de manera más generalizada y más reciente tiene lugar en otras zonas y regiones de la sierra (a excepción quizás de Otavalo y Saraguro): el paralelismo entre la transformación de un sector campesino en artesanal y un proceso de mestización. Ambos cambios aparecen ya documentados en censos del siglo pasado y son indisociables del desarrollo del comercio en la parroquia.

El transportista, que no puede ser considerado como un sector autónomo, pues en su mayoría (unos 15 en total) son los mismos comerciantes, ganaderos, o madereros, tiene una gran fuerza gremial e influencia política dentro del pueblo. La apertura hace 15 años de la carretera de Sigchos a Toacazo-Saquisilí (que entonces sustituyó y actualmente ha dejado prácticamente en desuso la antigua ruta de Isinliví) dinamizó el transporte a requerimientos de un comercio local cada vez más importante. La misma influencia política del pueblo de Sigchos y de su sector transportista y comercial estarían tras el fracasado intento de la ya iniciada construcción de la carretera que debería unir directamente la parte septentrional de la zona de "montaña" con Toacazo-Latacunga, y que sería gravemen-

(23) Según el censo realizado por la MAE, que se encuentra incluido en el Informe Pucayacu, en 1970 existían en Sigchos: 3 zapateros, 5 carpinteros, 5 peluqueros, 6 albañiles, 4 sastres, 2 herreros, 4 sombrereros, 2 tejedores (12 comerciantes y 4 transportistas). En estos últimos 15 años el grupo artesanal habría casi doblado.

te competitiva para Sigchos.

Esta organización concéntrica de los distintos sectores en torno a la tradicional burguesía pueblerina hacen de Sigchos una sociedad clausa; abierta más allá de su perímetro parroquial hacia la capital de la provincia y hacia Quito u otras ciudades del país, pero fuertemente replegada respecto a su espacio rural circundante. Dentro de esta configuración social reforzada por una ideología muy pueblerina, cuyos contenidos ideológicos interpelan a la tradición y pasado histórico de Sigchos, será preciso interpretar las características también centralizadoras de sus "aparatos" y prácticas políticas.

b. Los "aparatos"

La integración de un espacio local como el del pueblo de Sigchos y su jurisdicción parroquial al Estado-sociedad nacionales se hace visible a través de la instalación de aquellos "aparatos" que mediatizan las prácticas políticas e ideológicas estatales, e incluso a través de aquellas instancias más autónomas de la misma sociedad pueblerina, que de alguna manera expresan también su estructura y organización interna.

Es evidente que las formas de dominación a nivel local operan por medio de relaciones no necesariamente institucionalizadas, al margen de los organismos convencionales del poder y de la autoridad, y que cada clase o sector social dispone de sus propios mecanismos para ejercer su influencia, e incluso de sus propios discursos para asegurarse una convocatoria y adhesiones. Sin embargo, consecuencia de la modernización de tales sectores sociales, paralela a la del mismo Estado y a su desarrollo de la integración nacional, es la transformación de las prácticas políticas y de la gestión del poder y de la autoridad a través del funcionamiento de la maquinaria político-administrativa local. Lo que a continuación nos interesa destacar es, por consiguiente, cómo los rasgos relevados sobre los sectores y actores de la sociedad sigchense aparecen plasmados en su principal órgano político, la Tenencia política, en su instancia democrática de la administración local, la Junta Pro Mejoras, y en la misma representación de lo religioso-ritual.

Haciendo una breve historia de la gestión de la Tenencia políti

ca de Sigchos en los últimos 30 años ha sido interesante registrar la procedencia y una escueta identificación de quienes ocuparon el cargo.

TENIENTES POLITICOS DE SIGCHOS 1956 – 1986

Período	Nombre	Procedencia	Coordenadas personal
1956-57	César Paredes Vela	Latacunga/ Tanicuchi	— era compadre del Gobernador
1958-59	Segundo Viteri	Quito	— Inspector de policía con familiares en Sigchos.
1960-61	Carlos Gómez Rosas	SIGCHOS	— Representante de una familia del pueblo, uno de cuyos miembros fue representante político nacional.
1962	Luciano Moral	Isinlivi	— vive en Sigchos porque su esposa es profesora de Sigchos.
1962-63	Olmas Rosas	SIGCHOS	— Propietario de tierras y de antigua familia del pueblo. Su gestión en la Tenencia es recordada como de las más benéficas para el centro parroquial.
1964-65	Carlos Gómez Rosas	SIGCHOS	
1966-67	Euclides Viteri	SIGCHOS	— Bien relacionado con el gobierno provincial, es consuegro del Secretario de la Tenencia Política y su esposa es maestra.
1976-68	Carlos Gómez Rosas	SIGCHOS	
1969-72	César Chaucá Amores	Baños	— Empleado del estanco en Latacunga.
1973-75	Euclides Viteri	SIGCHOS	
1975-76	Ricardo Enríquez	Latacunga	— Teniente de policía
1967-77	Euclides Viteri	SIGCHOS	
1977-78	Guillermo Robayo	Latacunga/ Mulaló	
1978-79	Angel Donoso Peña	Latacunga	
1979-80	Olmas Rosas	SIGCHOS	
1980-84	Gerardo Campaña	SIGCHOS	— Campesino de la zona de montaña.
1984	Oswaldo Hernández	SIGCHOS	— Artesano, zapatero

FUENTE: Archivo de la Tenencia política de Sigchos.

De los 12 Tenientes políticos en los tres últimos decenios 5 han sido originarios de Sigchos, y uno de ellos de la vecina parroquia de Isinlivi pero establecido en el pueblo; mientras que los 6 Te-

nientes políticos procedentes de afuera cubren un período de 10 años en el cargo, la gestión de los de Sigchos abarca 20 años. Este detalle es importante ya que no suelen ser habituales los nombramientos de personas del mismo centro parroquial como Tenientes políticos, tanto más si consideramos que la designación (sobre todo en épocas de dictadura militar) está muy ligada a las vicisitudes de la política nacional y a los compromisos personales de los gobiernos de turno. De ahí que los Tenientes venidos de Latacunga o de Quito obtengan su nombramiento por "amistades" y por lo general suelen permanecer en el cargo un promedio de un año y medio.

Por el contrario, se puede observar que los Tenientes políticos originarios del mismo pueblo de Sigchos además de gozar de mayor estabilidad en el cargo, 3 de ellos han sido nombrados por más de un mandato.

Carlos H. Gómez Rosas	— 3 períodos de dos años cada uno en la década del 60.
Dimas Rosas	— 2 períodos de dos años cada uno.
Euclides Viteri	— 3 períodos por un total de 4 años.

Que estas tres personas hayan ocupado la T.P. durante dos décadas (1960-1970) por un espacio de 14 años revelaría la importancia que ejerce el pueblo y su sector blanco-mestizo en el control del más importante aparato político administrativo local. A este fenómeno cabe añadir la gestión del Sr. Julio Viteri, también de antigua familia sigchense, que como secretario de la Tenencia política asegura desde hace más de 20 años los interinatos del cargo.

El que el pueblo de Sigchos haya logrado reservar tanto para sus intereses y beneficios como para consolidar su propio discurso social el manejo de la Tenencia Política de ningún modo excluye que el espacio del poder que esta misma instancia representa catalice tanto los conflictos internos dentro del pueblo y del mismo bloque hegemónico como las repercusiones de las vicisitudes de la política nacional. Una curiosa "periodización" del poder en las dos últimas nominaciones del Teniente político son ilustrativas de este doble fenómeno.

Gerardo Campaña, oriundo de la zona del subtrópico de la parroquia, supuestamente militante del partido CFP (Concentración de Fuerzas Populares), es nombrado en 1980 por el gobierno democrático de J. Roldós, y patrocinado al cargo desde el mismo pueblo por el rico comerciante D. Claudio Yanchapaxi, emparentado con un conocido legislador gobiernista. A la sazón Claudio Yanchapaxi era Presidente de la "Junta Pro Mejoras" —la que durante el período anterior de la Dictadura militar se denominaba "Junta Parroquial". Con el cambio del gobierno de 1984, a pesar del apoyo y adhesión que el pueblo de Sigchos había prestado a la gestión de G. Campaña, y a pesar de las presiones que existían para que no fuera removido del cargo, es nombrado un joven artesano del mismo pueblo de Sigchos, Oswaldo Hernández, de oficio zapatero. Su nombramiento aparece auspiciado por Augusto Grandes, su padrino, y propietario de la mayor hacienda de la parroquia. En esta coyuntura no es casual que también la conformación de la "Junta Pro Mejoras" se haya modificado en su Presidencia y Vice-Presidencia, ocupadas respectivamente por D. Galo Troya, hacendado local y yerno de Augusto Grandes, y por Galo Guanotaxi, el otro más rico comerciante de Sigchos, competidor político y mercantil de D. Claudio Yanchapaxi. Resulta así mismo curioso constatar que aunque también Oswaldo Hernández tuviera una supuesta militancia del partido perdedor en las elecciones nacionales de 1984, sin embargo su nombramiento es promovido por una tendencia que se identificará con el actual gobierno.

En toda esta episódica política algunos aspectos merecen ser resaltados. En primer lugar, la "democratización" del cargo de Teniente político y su negociación a nivel local no es más que el ocultamiento de la influencia del bloque dominante en el pueblo. En segundo lugar, la polarización política que se ha querido dar al nombramiento de los dos últimos Tenientes, los cuales han actuado como alfiles en una partida de reyes, no supone propiamente una ruptura al interior de dicho bloque, ya que no pasa de expresar los conflictos internos, tensiones de competitividad entre los dos comerciantes principales, y de manera menos explícita la necesidad de sancionar los procedimientos del gobierno local con un referente nacional. Un aspecto complementario nos llevaría a pensar menos en el efecto reflejo sobre la política local de las vicisitudes nacionales,

que en la proyección que el grupo de poder pueblerino da a sus propios lances políticos buscándoles una identificación y garantías con los partidos en el gobierno. Por último, la importancia política del Teniente se limitaría dentro del pueblo a confirmar la influencia del grupo que ha apoyado su nombramiento, ya que sus funciones principales estarán orientadas más bien a arbitrar y resolver los lances y refriegas que tienen lugar en la periferia campesina de las comunidades. De otro lado, las políticas parroquiales y las mismas actuaciones del Teniente político que rebasan su función más policial o arbitral se encuentran dirigidas por esa otra instancia más representativa del poder, de la autoridad y del prestigio de Sigchos, que es su "Junta Pro Mejoras".

Ya la composición de la "Junta Pro Mejoras" nos da una idea de cómo la estructura social del pueblo se inviste a sí misma de una forma política. Comparemos la precedente y la actual.

JUNTA PRO MEJORAS

Cargos	1980 — 84	1985 — 88
Presidente	Claudio Yanchapaxi (comerciante)	Galo Troya (hacendado)
Vicepresidente	Augusto Grandes (hacendado)	Galo Guanotaxi (comerciante)
Secretario	Arturo Gómez (Jefe Reg. Civil)	Manuel Gómez (comerciante/madera)
Tesorero	Ludmila Córdova (propietaria de tierras)	Ludmila Córdova (propietaria de tierras)
Coordinador	Hernán Onofre (profesor)	Hernán Onofre (profesor)

Se podría decir que los distintos sectores de la burguesía local se encuentran fielmente estratificados en la representación de este órgano del poder de Sigchos, que prácticamente se renueva a sí mismo por un procedimiento electoral, en el que sólo intervienen quienes lo integran o tienen alguna posibilidad de formar parte de él. La representación dominante del poder hacendario y comerciante se encuentra secundada por quienes representan a la tradicional burguesía pueblerina. De hecho es en este espacio socio-político donde se dirime también el cargo de la Tenencia; y donde se decide en definitiva la administración y políticas parroquiales.

El poder eclesiástico fue en Sigchos históricamente importante; una de las primeras parroquias fundadas en la Audiencia de Quito, la orden de San Agustín tenía ya en el siglo XVI dos doctrinas y contaba con la atención de dos curas (cfr *Relaciones Geográficas*, III, p. 29 y 194).

En la actualidad la iglesia (católica) y el cura ocupan en la escena política de Sigchos un lugar ideológico y ritual no menos importante por carecer de atribuciones de poder o no injerirse en la específica correlación de fuerzas a su interior. Religión y ritualidad en Sigchos más que disputarse un espacio propio de poder, tradicionalmente habría consolidado y permitido la identificación del grupo dominante. No se podría infringir esta pauta, como parece habersele achacado al párroco precedente, que duró un año en funciones, quien se preocupaba más de la pastoral en las comunidades que de una atención exclusiva al pueblo. Aunque sea esta práctica pastoral la que no deja de proporcionar un espacio de poder, de prestigio y de influencia, dentro de la estructura socio-económica de la parroquia el núcleo dominante de su burguesía posee la suficiente eficacia política y recursos de control como para delimitar el área de poder del cura (y de cualquier actor de los otros "aparatos") pudiendo contrarrestar cualquiera de sus actividades desviantes (24).

Ahora bien, aunque el cura ya no actúe como el aliado tradicional de los hacendados o de la burguesía dominante del pueblo, sigue siendo este sector el que se encuentra mejor ubicado ideológicamente para identificarse con los espacios religiosos y acaparar de manera legitimadora las prácticas en torno a la iglesia. De otro lado, y aunque parezca contradictorio, cierta secularización del catolicismo y modernización de su pastoral ha separado sensiblemente al cura y a la iglesia de los sectores campesinos comuneros más tradicionales, acostumbrados a las antiguas celebraciones y rituales, donde tenían lugar sus formas de reciprocidad y de redistribución con lo

(24) En Sigchos bien podría también ocurrir el episodio que tuvo lugar tres años antes en la parroquia de Angamarca, donde el cura fue expulsado por el sector dominante en el pueblo, los terratenientes y ganaderos, descontentos con las actuaciones de dicho cura por considerarlas "hostiles" y contrarias a los intereses pueblerinos. Dado el apoyo que el obispo de Latacunga prestó al cura la confrontación rebasó las fronteras provinciales, llegando a ocupar las páginas de los periódicos de Quito.

religioso (25).

Dentro de este contexto nos parece pertinente recuperar el sentido de una ceremonia religiosa que tiene lugar el "Sábado de Gloria" en el centro parroquial, y que vendría a confirmar algunos fenómenos analizados en las páginas anteriores.

El fenómeno demuestra en qué medida las vinculaciones del poder social y la religión tienen lugar más allá de explicaciones demasiado mecánicas o por fáciles identificaciones de sus actores; aquí se trata más bien de una asimilación sutil y generalizable en términos ideológicos de los religioso-ritual por determinados actores sociales. De otro lado, para nuestro análisis de la microfísica del poder local es importante notar que esta ceremonia exclusivamente pueblerina no cuenta con la participación de las comunidades, y que el rito en cuanto tal comporta un discurso de la sociedad sigchense sobre sí misma; y aún cuando en él actúen como protagonistas representantes de su periferia lo hacen como una contribución a la ideología pueblerina.

"Desposte" de Reses el "Sábado de Gloria" en Sigchos

La ceremonia, sin duda muy antigua (26), constituye no sólo para los grandes propietarios de ganado una especie de derecho/obligación, a la manera de un "pase de cargos"; para quien tenga algunas reses nada más la participación en esta fiesta ritual representa una cierta coerción social; y si su función más inmediata consiste en proporcionar prestigio, estructuralmente habría que pensar en términos de la reproducción de un prestigio que monopoliza un determinado grupo socio-económico, de la afirmación de un proyecto

-
- (25) Muy defraudados se sintieron los comuneros del subtrópico al ver rehusados en 1985 por el cura sus "diezmos", los cuales éste sólo aceptó "para destinarlos a los pobres". La elogiada actitud del cura no fue comprendida por quienes el pago de los diezmos a la Iglesia tiene un sentido muy diferente.
- (26) La referencia inmemorial a esta práctica del "desposte" podría ser confirmada por la antigua denominación litúrgica de "Sábado de Gloria". Nos interesó inicialmente la fisonomía exclusivamente mestiza del evento, considerándolo un ejemplar más a ciertas tendencias culturalistas demasiado varadas en tópicos, e incluso más afanosa de seleccionar los territorios étnicos, pero que suele pasar de largo por fenómenos poco estereotipados por el folklore, pero cuyo carácter relativamente insólito no debería dejar de llamar la atención.

socio-productivo elevado a discurso e interpelación de toda la sociedad parroquial. Así se entiende que la ideología ganadera se haya convertido en Sigchos tanto en un componente de su tradición como en el imperativo de un desarrollo y de prestigio del que no se libran siquiera los sectores campesinos comuneros.

Si el evento aparece relacionado con el ciclo productivo, como no podía ser menos en un contexto agrícola, en época de germinación y cosecha de granos (y que en todo el Ecuador se celebra con el consumo de la "fanescas"), el aspecto pecuario se manifiesta como lo más relevante en él. Su descripción esquemática basta para despejar algunas ecuaciones significativas.

1. El Viernes Santo tiene lugar en el pueblo al anochecer la procesión del entierro, en la que una representación de Cristo yacente es llevada en andas por una cofradía de ancianos del lugar.
2. El "sábado de gloria" muy de madrugada, a partir de las 4 a.m. comienzan las tareas de "desposte" de reses en la plaza del mercado; el número de reses sacrificadas en 1985, muy inferior al de años anteriores calculado en una 20, fue de 10 cabezas.
3. Como en estas fiestas de Semana Santa regresan al pueblo todos los sigchenses residentes fuera y sus familiares, cada ganadero que desposta su res además de reservar carne para sus parientes y allegados podrá vender la restante. También este año faltó carne.
4. Ancianos compran la sangre recogida para su consumo del sábado y del domingo en todas las familias del pueblo. Es la ocasión para cocinar postres también tradicionales del lugar.

Sólo estos datos sucintos con otros detalles complementarios podrían proporcionarnos material para una rica interpretación sobre la sincronía/secuencia de los dos eventos sacrificiales: el religioso y el social (—económico); sobre la transformación del código sacrificial, de muerte, en un código de banquete o de sacrificio de comunión y de vida; sobre el sistema de relaciones que existe entre la plaza de la iglesia y la plaza del mercado; sobre la misma tradición del oficio de "desposte"; etc. Pero lo que nos interesa resaltar aquí es el carácter ganadero del rito, la convocatoria social que realiza, y la inversión de prestigio que en él se desarrolla. A la tradición ganadera de la zona correspondería la influencia y poder de los ganaderos que han llegado a ritualizar de tal manera su presencia en la historia de Sigchos.

Y no es únicamente la afirmación del sector ganadero lo que se re-

leva en este suceso sino el reconocimiento de la misma estructura social de Sigchos. La lista de personas que despostaron reses el Sábado 6 de abril de 1985 puede ser una muestra de cómo el grupo hacendado-ganadero, el sector más poderoso e influyente en el pueblo, se encuentra secundado por pequeños propietarios de reses e incluso por agricultores y hasta por sigchenses que viven fuera de la región. De cotejar las listas de los sucesivos años se podría constatar cómo junto a un pequeño núcleo de personas que "despostan" todos los años aparecen insertos otros nuevos (27).

No puede quedar inadvertido el hecho que las generalizadas invitaciones familiares y la venta de carne con motivo del "desposte" el Sábado de Gloria codifican una forma de redistribución ceremonial muy amplia, cuya función simbólica es exponente de una producción social (28). Tanto más si consideramos que un ritual como el

- (27) Las personas que cada año despostan reses el Sábado de Gloria deben inscribir su solicitud en la Tenencia política, cuya lista es conservada. Lista de personas que despostaron reses el día Sábado 6 de Abril de 1985:

C.M.	una vaca	Quillatuña
O.V.	"	
N.V.	"	vive en Quito
G.A.	"	Quillatuña
C.H.	"	Sigchos, comerciante de ganado de Sigchos, vive en la
E.J.	"	montaña agricultor de Cu-
S.V.	"	lacul hermano de A.G.
A.G.	"	principal hacendado de la
A.G.	"	parroquia.
B.A.	un toro	agricultor y ganadero de
		Sigchos.
J.J.	una vaca	de la montaña
R.C.	"	agricultor y ganadero de
		Tacma;
S.M.	"	
S.G.	un toro	agricultor y ganadero de Si-
		bicusl.
J.U.	una vaca	de la zona de montaña
M.A.	"	agricultor y negociantes de
		ganado de Sigchos.

FUENTE: Archivo de la Tenencia Política Sigchos.

- (28) Téngase en cuenta que en Sigchos sólo se desposta y consume una res por semana, cada domingo con motivo de la feria. Sobre los patrones de consumo alimentarios en Sigchos cfr. nuestro estudio "Condiciones y comportamientos alimenticios en una zona serrana: Sigchos" en ECUADOR DEBATE, n. 9. Quito 1985.

descrito posee la forma y coherencia de un discurso, que a su vez puede ser descifrado como expresión de la forma que adoptan las relaciones sociales dentro de un determinado contexto cultural, o para enunciarlo de manera más general constituye una cualidad de la estructura social. Además, en este caso específico los contenidos mismos del discurso-ritual enuncian tales relaciones y estructura sociales de Sigchos (29).

Tampoco el "aparato" escolar en un contexto donde la ideología de la educación es tan contundente (como el "aparato" de la salud) se encuentra desprovisto de politicidad en Sigchos; pues aunque funcione a un nivel del discurso interpelativo o de la "violencia simbólica" y del prestigio, tiene una eficacia estructural que responde a la organización social del poder local. No es sólo el prestigio de los profesores, muchos de ellos promocionados desde la burguesía pueblerina (y el que se atribuye a los médicos, aunque externos y transeúntes del centro parroquial), lo que confiere a estos espacios una influencia y poder de convocatoria dentro del pueblo; más bien su incorporación a la realidad pueblerina los adscribe socialmente a los núcleos de mayor influencia, lo que convierte a los actores de estos "aparatos" en un sector feudatario y satélite de los protagonistas de la vida social y política de Sigchos.

c. Espacios y Formas de Dominación

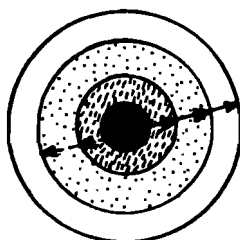
Los desarrollos precedentes han bosquejado ya una geografía política local en Sigchos al haber delimitado dos espacios claramente definidos: un centro socio-económico muy consolidado y un perímetro disperso, diversificado y aún internamente fracturado. A diferencia de los otros centros parroquiales de la subregión occidental de la provincia, donde las estructuras socio-políticas se reducen a una representación locales, e incluso de los otros "aparatos"

(29) Sobre la correspondencia entre las formas de un lenguaje/discurso y las formas de las relaciones sociales y estructura social dentro de una determinada cultura, grupo o clase nos remitimos a los estudios de B.L. WHORF, "The Relation of Habitual Thought and Behaviour to Language" en Spler L., ed., *Lenguaje, Culture and Personality: Essays in Memory of Edward Sapir*, Menasha, Wisconsin, 1941 y a las investigaciones de BRILL BERNSTEIN y cuyas publicaciones son recogidas en la edición francesa *Lenguaje et Classes Sociales. Codes Socio-Linguistiques et Contrôle Social*. Edic. Minuit, París, 1975.

tos" (el religioso, el escolar y el sanitario), en el de Sigchos la organización del poder local tiene su soporte más firme en los grupos que conforman la sociedad pueblerina y que ejercen dentro de ella su hegemonía y dominación. Ellos son los que confieren al mismo "aparato" del centro poblado, tanto a la maquinaria de su comercio y mercado como al corte simbólico que establece entre el espacio rural, campesino y el enclave urbano, toda su eficacia política.

Recurriendo a una metáfora figurativa podríamos representarnos la organización del poder en Sigchos sobre su cartografía social a la manera de una serie de círculos concéntricos, donde el núcleo más fuerte de su burguesía ejerce un dominio sobre esos otros sectores pueblerinos y sus diferentes estratos, con los cuales sin embargo, mantendría alianzas para ejercer y reproducir su dominación sobre los otros sectores más periféricos del pueblo. A su vez toda la sociedad del centro de Sigchos actuaría de manera homogénea y hegemónica sobre el sistema de relaciones políticas que establece con el perímetro de las comunidades rurales del resto parroquial.

- bloque en el poder
- pequeña burguesía pueblerina
- estratos subalternos del pueblo
- perímetro comunal
- relaciones de dominación
- relaciones de alianza



Lo que en la figura se resalta son los principales ejes de dominación, los cuales a su vez se ubican dentro de sistemas de mediaciones propios de cada grupo social o de cada fracción de clase locales. Mientras los hacendados y medianos propietarios de la zona rural serrana ejercen un control más directo sobre aquellos sectores campesinos dependientes por vínculos laborales, los comerciantes del pueblo poseen su propia clientela vecina al centro parroquial; así mismo ganaderos y comerciantes de la "montaña" disponen de sus propios círculos de influencia más inmediata.

Ahora bien, esta aparente simplificación del mapa político local encubre un complejo desplazamiento de las actuaciones de sus fuerzas sociales y ejes de poder. Las más directas y tradicionales formas de dominación dentro de sus propios espacios económico-

políticos permiten a estos actores un desplazamiento de su influencia desde la periferia del pueblo hacia su centro aliándose e identificándose con el papel hegemónico de la burguesía sigchense. La descrita ceremonia del "Sábado de Gloria", la participación en las instancias del poder formal pueblerino, sus contribuciones de prestigio en la Fiesta del Señor del Gran Poder, son una muestra de este deslizamiento socio-político. De otro lado, esta identificación consolida las competencias políticas de la burguesía y pequeña burguesía del pueblo para poder a su vez, por un deslizamiento inverso, ejercer su dominación sobre los sectores campesinos de los perímetros comunales.

Este esquema sobre los diferentes desplazamientos políticos de los sectores sociales y sus radios de acción en Sigchos presenta una importante particularidad, y que hace referencia a la ruptura entre el centro poblado y su perímetro comunero campesino. Tanto por la alta concentración del poder en la burguesía pueblerina como por la dispersión y resquebrajamiento interno de los sectores de las comunidades no se da entre ambos espacios un eje de alianzas posibles que pudieran ser operativas para determinadas estrategias zonales, sobre todo en sus políticas exteriores. Lo que en cambio sí ocurre con los otros centros parroquiales de la misma subregión, y aún en el caso de la vecina parroquia de Isinliví-Guantualó, donde de alguna manera el bloque mestizo dominante en el centro ha sido capaz de mantener una relación más o menos estrecha con sus perímetros comuneros incluso indígenas, para desarrollar determinados proyectos de interés común. En el caso de Sigchos la brecha entre centro poblado/burguesía blanco-mestiza y el "resto parroquial" campesino de las comunidades parece tan insuperable que en términos ideológicos podría hablarse de un "apartheid" local.

Un fenómeno subsecuente viene a subrayar la específica dominación y hegemonía de la burguesía pueblerina así como la fractura social que la distancia respecto del perímetro de los sectores comuneros: se trata de la ausencia de relaciones clientelares, tan peculiar por otra parte de los grupos asentados en los centros parroquiales rurales y su periferia campesino indígena. Se podría observar que dado el carácter mestizo de las comunidades de Sigchos este género de relaciones carecería de bases culturales; sin embargo, tales rela-

ciones se dan entre el núcleo de la burguesía sigchense y los sectores sociales subalternos y dependientes dentro del mismo pueblo. Lo que probaría que por muy clientelares que puedan ser las relaciones así conceptualizadas, éstas siempre implican determinados niveles de reciprocidad e intercambio. Los que no tienen lugar entre el centro de Sigchos y sus comunidades satélites.

Esta situación, sin embargo, sólo con precisiones muy particulares permitiría conceptualizar las relaciones entre el centro y periferia parroquiales como "interétnicas". Es indudable que el pueblo de Sigchos ha elaborado históricamente un discurso étnico discriminatorio, reproducción por otra parte de una ideología nacional más generalizada entre el "indio" y el "blanco" o mestizo (aunque el ocultamiento de esta última categoría no deje de ser significativa). Pero tal discurso interétnico en la situación local es menos denotativo que connotativo de las relaciones que separan y contraponen el pueblo y el ámbito de las comunidades, y su función específica consistiría en reforzar a un nivel ideológico todo el sistema de prácticas discriminatorias y de dominación entre ambos espacios.

"Nosotros puro indios nos hemos vuelto" decía un dirigente blanco-mestizo de la comuna de Guasumbini (Alto). La ocurrencia no sólo refleja la forma pacífica de una convivencia que a lo largo de la historia local ha dado lugar a un amplio proceso de mestizaje así como a un profundo proceso de adaptación y de asimilación al medio por la antigua población colonial. Pero hay algo más tras este enunciado de una supuesta identificación interétnica dentro de los sectores campesinos comuneros y que vendría a confirmar lo que hemos caracterizado como una contraposición más determinante y frontal entre pueblo y sectores campesinos de las comunidades, los cuales incluso dentro de los grupos blanco mestizos se encontrarían social y políticamente marginados desde la segmentación espacial que marca el pueblo de Sigchos. E incluso el grupo numéricamente significativo de medianos propietarios campesinos de las comunidades, y que socio-económicamente podría adscribirse a la burguesía agrícola de la zona se encuentra desplazado del pueblo, y su poder, prestigio e influencia sólo se ejercen dentro de las demarcaciones comunales, o bien tratan de acortar las distancias por procedimientos rituales (como el mencionado del "Desposte") iden-

tificándose con la burguesía pueblerina (30).

Es evidente que el reforzamiento de esta ideología como soporte hegemónico sólo resulta posible y justificable en base a formas y espacios de dominación más eficaces, por los cuales se reproduce la dependencia y sujeción de los sectores campesinos comuneros al grupo de poder. Tales formas y espacios pueden reducirse a dos principales: el ejercicio político de las autoridades del centro parroquial, y el sistema mercantil monopolizado desde dicho centro.

Las actuaciones de las autoridades del pueblo sobre las comunidades se encuentran facilitadas por la falta de una real representación política de éstas y su interna inorganicidad; más aún, los frecuentes conflictos dentro de ellas propiciarían estas intervenciones de la Tenencia Política, creando las condiciones más favorables para un mayor control (31). No es casual que las acciones judiciales o policiales de la autoridad parroquial se dirijan contra comuneros, y que los únicos conflictos entre dicha autoridad y una comunidad en su conjunto (en épocas recientes) hayan surgido precisamente con aquellas dos comunidades con un componente más indígena, Quinticúsig y Guasumbiní, donde mejor se conservaría una identidad comunal.

Pero donde más se manifiestan los procedimientos coercitivos del pueblo sobre las comunidades es en el sistema de obligaciones y requerimientos de servicios, frecuentemente bajo la modalidad de mingas, que aquel mantiene sobre éstas. La convocatoria a trabajos colectivos en beneficio del centro parroquial o de la zona (como sería la minga anual para la limpieza de la carretera a inicios de invierno) pesa —y esto muy discriminadamente— sobre los sectores campesinos comuneros pero no sobre los habi-

(30) No es fuera de este contexto que se puede comprobar esa tensión latente, atravesada de competitividad, entre el pueblo de Sigchos y su comunidad más "urbanizada", la vecina Yaló. A esta rivalidad nos hemos referido ya en "El espacio de la comuna andina. Y el caso Yaló", en CULTURA, n. 21. 1985.

(31) En el archivo de la Tenencia política de Sigchos se encuentran numerosas partes y oficios en los que se dan cuenta de las intervenciones y formas de arbitraje de la "Autoridad Parroquial" en todo tipo de conflictos intra e intercomunales, a veces en contra de los mismos Cabildos.

tantes del pueblo. Incluso las autoridades de Sigchos actúan como intermediarios de los requerimientos de otros servicios locales (iglesia) o provinciales (32).

Es sin duda el mercado y en función del ámbito mercantil donde se entretajan los mecanismos de dominación más fuertes y permanentes entre el pueblo y los sectores campesinos; sin duda debido a la fuerte dependencia comercial entre ambos espacios sociales. En primer lugar, ya la misma organización de la feria de Sigchos impide que se dé una presencia demasiado masiva del campesinado de las comunidades serranas y de las de montaña, y que pueda establecerse un posible intercambio entre ambos sectores: mientras que el comercio de la panela procedente del subtrópico tiene lugar el sábado, el mercado de las comunidades de la sierra se celebra el domingo, facilitando una intermediación monopólica y despótica en sus formas por los comerciantes del centro parroquial. De otro lado, por la reseña de las estrategias agrícolas de la zona serrana se ha podido colegir que aunque la vinculación de dichas comunidades al mercado es muy fuerte, por sus comportamientos productivos y el manejo de diferentes ciclos de cultivo, su pre-

(32) Ni la dominación política ni la violencia comercial nos inducen a caer en una anecdótica sobre los abusos de la autoridad y del poder, sobre los métodos del "arranque" por los intermediarios, sobre los endeudamientos con los tenderos y sus consecuencias para el "pobre" campesino de las comunidades. Todas estas prácticas que han ilustrado las "relaciones interétnicas" sólo son posibles y tienen su sentido en las estructuras de dominación política y económica de una región determinada. En el caso de Sigchos tales relaciones se dan al margen de una real diferencia étnica; no siendo lo interétnico más que una sobredeterminación ideológica.

Una crítica a este género anecdótico de las relaciones interétnicas, en el que nos parece incurrir H. Burgos en su obra (cfr., pp. 212-337 en especial pág. 308S), podría tomar el ejemplo del "besa-manos" que tiene lugar en el contexto socio ritual de todo el área andina, y que aparece como un gesto de humilde pleitesía respecto del comprador, del patrón, de quien se pretende honrar; pero que interpretado al margen de las estructuras semánticas de la cultura andina y de sus relaciones sociales corre el riesgo de pasar por alto su auténtico y más profundo sentido. Ya que tal gesto cargado con tanta deferencia participa del mismo universo simbólico que cualquier *t'inka* ("regalo para pedir favor" —J. Lara, 1971, p. 287), y significa una forma de sujeción y de comprometer a la persona así honrada; es una sanción de la reciprocidad. Este sentido no ha pasado desapercibido a Erik D. LANGER en *Strikes and Reciprocity on Chuquisaca Haciendas*: "While this act appeared to the outsider to indicate the total submisión of the peon to his master, it in fact reconfirmed the colon's subservience conditional upon the hacendado's recognition of his obligations to the worker" (1985, p. 264).

sencia nunca es tan voluminosa que pueda ejercer algún control sobre el juego de la oferta y la demanda que manejan los intermediarios.

Más allá del espacio de la feria semanal los sectores campesinos de ambas zonas mantienen una gran dependencia de la red de tenderos del pueblo; y ello desde los artículos de consumo de primera necesidad hasta en la demanda de fármacos (33).

Un espacio intermedio del político y del comercial es el controlado por el transporte, en una zona donde la gran marginalidad geográfica y la fuerte dependencia mercantil de todos los sectores han convertido a este grupo en un actor clave dentro de los circuitos de influencia y de poder locales (Cfr. Mapa-anexo, circuitos de la comercialización en Sigchos).

(33) Resultado del Programa de Salud del CAAP en la zona ha sido una investigación sobre el sistema de distribución, circulación y consumo de fármacos. Ha llamado la atención el stock de medicinas "éticas" y "no-éticas" que poseen las tiendas y el volumen de su expendio. Cfr. el documento de José Sola, "Comercialización y consumo de fármacos en Sigchos". CAAP. Quito, septiembre de 1985.

CONCLUSION

El de Sigchos es paradigmático como caso límite, una especie de "negativo", a partir del cual se puede revelar con mayor nitidez la naturaleza política de la comunidad andina, y cómo su disgregación organizativa interna lleva consigo una abolición del poder tradicional en ella (de la representación misma de dicho poder) y una pérdida de su autonomía política. Es evidente que los procesos de integración del campesinado tanto cultural como socio económica pueden afectar al sistema, constitución y funcionamiento del poder dentro de la comunidad, pero no es menos cierto que el control y cohesión políticos son capaces de seguir permitiendo múltiples formas de negociación de la comunidad tanto con la sociedad nacional como con los organismos y administración locales, afirmando así una forma de su autonomía y su proyecto político.

Por otro lado la antigua pérdida de una identidad cultural étnica concomitante al proceso de mestización, de diferenciación socio económica y de diversificación de las estrategias al interior de las comunidades de Sigchos, todos estos factores no son ajenos a la profunda transformación política y a la desaparición de ese carácter más específico de la comuna andina, que podríamos identificar en su cohesión interna y en esa autonomía de su proyecto político basados ambos elementos en un sistema de relaciones sociales, parentales, de reciprocidad, intercambio y redistribución.

Por qué Quinticusig, comuna indígena que ha ido perdiendo muchos de sus rasgos culturales (la lengua chichua, por ejemplo) y que se encuentra tan aclimatada a la modernización y a la economía del mercado, ha logrado conservar una identidad comunera tan arraigada como lo es el modelo de su política interna? No será el régimen de lo político en la comunidad andina, la organización social del poder en ella, el reducto o baluarte que asegura su identidad, su autonomía e incluso sus particularidades culturales?

Ni su proximidad al pueblo de Sigchos, ni su participación en

la misma dinámica rural de toda la zona justificarían que Quinticusig hubiera mantenido el más tradicional modelo de comuna andina, sustrayéndose en cambio a aquellos otros procesos más generales de la parroquia que conllevaron a una desestructuración socio-política interna a las otras comunidades. La propiedad de terrenos (en los páramos) comunales, las relaciones interfamiliares y de grupos de parentesco, la convergencia en torno a estrategias productivas comunes y más o menos compartidas, el carácter constituyente de su Cabildo de la política comunal, todos estos aspectos siguen haciendo de Quinticusig un caso aislado en la zona de Sigchos.

Lo que sí puede ser considerado excepcional es el mismo caso Sigchos como una situación típica de zonas asentadas sobre el eje de dos ecologías, la de sierra y de subtrópico, análoga a la que se puede encontrar en las partes de Intag (en Ibarra) o en la frontera occidental de Bolívar con la provincia de Los Ríos. A ello habría que añadir algunos rasgos originales en esa combinación de residuos hacendarios con procesos de modernización campesina.

La circunvalación de este estudio por el "espacio político de la parroquia rural", para ubicar en su contexto más inmediato a la comunidad andina y para despejar la organización del poder en ésta, tiene algo de parallogismo al desembocar en el análisis del caso Sigchos. Mostrar a lo que puede quedar reducida en determinadas circunstancias y al cabo de un largo proceso histórico el "ideal" andino de comunidad ni tiene aquí la intención de una moraleja ni piensa el autor que haya de ser la vía obligada del desarrollo en el futuro de las comunidades andinas del Ecuador.

Pero en el contexto de un estudio sobre el poder y lo político en la comunidad andina nos mereció cierto interés mostrar un contraste de lo que pretendíamos poner más de manifiesto. Y nuestra conclusión podría resumirse en que desde el momento que un pequeño sistema social como el de la comunidad andina resulta políticamente deficitario, es decir no genera un poder y no reproduce relaciones políticas a su interior se puede dar por sentado que dicho grupo social ya no está en condiciones de asegurarse un relativo grado de integridad y de autonomía.

III

SUPERVIVENCIA Y DESARROLLO : ESTRATEGIAS POLITICAS COMUNALES

Las transformaciones socio económicas, a las que han estado sujetas las comunidades campesinas indígenas de la sierra ecuatoriana en épocas recientes, han supuesto sustanciales modificaciones en sus formas productivas y organizativas tradicionales, delineándose como consecuencia de ello nuevos espacios de politicidad, y nuevos actores en la escena política comunal, vinculadas dichas innovaciones a también nuevas estrategias económicas campesinas y comuneras. Incluso nuevas modalidades organizativas y su dinámica más reciente tienen que ser comprendidas a la luz de estos cambios, evaluados en términos tanto estructurales como coyunturales, según casos y situaciones, siendo necesario interpretar determinadas tendencias de lo que puede ser en la actualidad el movimiento campesino indígena.

La preocupación por este problema así planteado ha surgido de la práctica con los mismos sectores campesinos indígenas, de diferentes formas de relación con ellos, y más inmediateamente de la necesidad de establecer ciertos referentes conceptuales para entender con alguna coherencia una serie de fenómenos y tendencias nuevas al interior de la comunidad andina. Nos ha urgido a esta indagación, y a buscar una caracterización más precisa y dinámica de la comunidad andina, el hecho que en las actuales circunstancias nos encontramos con comunidades y sectores campesinos que en sus formas y comportamientos productivos y organizativos, en sus relaciones sociales y en sus prácticas políticas y culturales ya no responden a un modelo más clásico o tradicional de "comunidad andina", que si bien seguiría ofreciendo conceptualmente una cierta operatividad, sobre todo como referente de análisis, ya no presenta las mismas características, y sus rasgos más típicos se encuentran refuncionalizados con sentidos distintos o bien sustancialmente modificados. Y lo que en un principio nos parecieron situaciones desviantes, comportamientos no habituales o variaciones excepcionales o anómalas del modelo andino, la experiencia de un mayor número de estos "casos" nos fue obligando a plantear la necesidad de una nueva o qui-

zás más precisa caracterización de lo comunal, de lo organizativo y de la misma politicidad entre los sectores campesinos de los Andes en el Ecuador, ante lo que se ha denominado los desafíos del desarrollo y de la modernización.

Para ello era preciso analizar por qué y cómo el modelo más tradicional de "comunidad andina" se había ido modificando, para mejor definir sus fisonomías más actuales o ese nuevo modelo de comunidad hacia el cual tenderían a asimilarse muchos de los procesos de cambio que han afectado y seguirán afectando a los grupos campesinos indígenas de la sierra.

Es evidente que el modelo tradicional de "comunidad andina" que hemos venido utilizando en nuestras prácticas y estudios precedentes, ya no concordaba en todos sus componentes y rasgos con la realidad de muchas comunidades o de muchas zonas; y si también puede resultar evidente que en otros casos la realidad comunal era ya casi incompatible con dicho modelo, sin embargo este nuevo intento de caracterización de la "comunidad andina" de ninguna manera significaba abolir muchas de las categorías del modelo anterior, sino de reinterpretarlas a la luz de las nuevas condiciones y tendencias más actuales de dichos grupos sociales.

Nos encontramos aquí, aunque no sea más que de paso, con un problema que ha agudizado polémicas confrontaciones sobre la persistencia de "lo andino", y de la "comunidad andina", o sobre la naturaleza totalmente artificial que presentan las actuales comunidades campesinas de la sierra y sus diferencias con el modelo tradicional (el ayllu). Aunque no sea este el lugar de abordar una tal cuestión nos parece oportuno arriesgar una posición personal al respecto en los siguientes términos: a pesar de los cambios profundos que durante casi cinco siglos han transformado las antiguas formas de organización andina y a pesar de todas las alteraciones y perturbaciones a que durante tanto tiempo fueron sometidas las poblaciones andinas, sus modelos de asentamiento y sus estrategias de supervivencia, estos grupos sociales han ido reproduciendo a través de esta serie de cambios un modelo social y productivo cuyos rasgos fundamentales siguen marcados como su más característica originalidad.

I. TRANSFORMACIONES EN EL MODELO DE COMUNIDAD ANDINA.

Mucha tinta ha corrido sobre este tema en los últimos años para lograr una síntesis, que diera cuenta esquemática de los cambios más importante por los que está atravesando el campesinado indígena de la sierra. De manera sucinta vamos a exponer cómo el modelo más tradicional de la comunidad andina se ha visto afectado, y cómo un nuevo diseño de sus condiciones socio económicas y organizativas ha generado prácticas políticas y estrategias diferentes al interior de la comunidad.

No hay sin embargo proporción entre la literatura consagrada a las "transformaciones en el agro" o a las sufridas por el "sector campesino" en general y aquella que se centra en el área del campesinado indígena de la sierra y más concretamente en el ámbito de la comunidad andina. Nosotros hemos siempre considerado que lo "indígena-andino" constituye una conceptualización determinante para comprender no pocos de los fenómenos socio económicos, políticos y culturales que tienen lugar en el sector rural serrano.

Por estas razones prescindiremos de extender demasiado nuestro análisis a los factores externos, si de exterioridad se puede hablar cuando se trata de la relación entre comunidad andina y sociedad nacional, entre economía comunera y sistema capitalista, que han ido condicionando la naturaleza de tales cambios; pero sí nos referimos a ese nuevo sistema de relaciones por el que la comunidad comienza a articularse de manera bastante nueva con la sociedad nacional y el Estado.

A pesar de los largos y muy diferentes procesos históricos que desde la colonia han ido interfiriendo, violentando y desarticulando los grupos sociales andinos, la actual comunidad campesina indígena (a pesar también de que la misma institución de la comunidad haya sido una creación administrativa de factura relativamente reciente)

presenta todavía, o presentaba de manera general hasta épocas muy cercanas, una forma de organización social basada en un modo de producción relativamente particular, con un gran arraigo ambos en la tradición cultural andina. Y según el cual la unidad organizativa fundamental eran los grupos de parentesco o de afinidad, compuestos por unidades domésticas ligadas entre sí por lazos familiares de alianza y consanguinidad, y por un complejo y estrecho sistema de relaciones de reciprocidad, redistribución e intercambio, basados sobre todo en los procesos productivos y/o en aquellos más ligados a la ritualidad de las tradiciones andinas. Era dentro de estos núcleos de parentesco ampliado, que las unidades domésticas se reproducían socio-económicamente, y eran ellos los que constituían los ejes de un sistema de relaciones más amplios con otros grupos, confirmando así a la comunidad una organización interna fuertemente cohesionada.

Incluso en comunidades y zonas donde el impacto de una modernización aculturadora, de una articulación al mercado y de una fuerte diferenciación social interna, la reciprocidad y el intercambio y nuevas formas muy sutiles de redistribución siguen articulando los grupos familiares entre sí. Una economía monetarizada, el salario y la migración no han abolido las instituciones culturales andinas que siguen haciendo de "lo económico" más una función que una estructura. Y es interesante comprobar como incluso en comunas fuertemente mestizadas, y sin condiciones para que se den otras posibles relaciones sociales de producción, el "prestamanos", la "minga", el "pase de cargos" y lo que estas instituciones significan como formas de intensa solidaridad intrafamiliar e interfamiliar, siguen desempeñando un papel tanto de homogeneización de los grupos como de una permanente identificación étnico cultural, y que se traduce en una conciencia comunal y de pertenencia a un grupo muy determinado. La comuna de Galpón Loma, (parroquia Belisario Quevedo) en la periferia de Latacunga, o comunidades indígenas cerca de Tumbaco a las afueras de Quito presentan tales características.

Dentro de este modelo el Cabildo, la instancia del poder formal en la comunidad, se conforma como expresión de la correlación de fuerzas de los núcleos de parentesco ampliado, y suele tener un carácter representativo y al mismo tiempo equilibrador de los dife-

rentes sectores de la comunidad. Por otra parte la propiedad de tierras comunales no sólo proporciona un espacio de intereses comunales y de prácticas colectivas sino que ofrece al mismo Cabildo formas de politicidad y de gestión que conciernen a toda la comunidad y le permiten espacios de interpelación y de convocatoria y de un poder real de decisión de alcances comunales.

Por último el hecho que la economía comunera, aunque ya no sobreviva desligada del mercado (como un modo de producción mecantil simple), siga rigiéndose en gran parte por una cierta lógica de autosuficiencia sobre todo en el rubro del consumo de la producción agrícola, y que la misma fuerza de trabajo campesina tienda a invertirse preferentemente y lo más posible en el ámbito de la producción doméstica, de los núcleos o de la comunidad, todo esto hace que la comunidad siga encontrándose replegada sobre su propio espacio y sobre el territorio regional campesino indígena.

En esta perspectiva todos los elementos culturales parecen mantenerse a su vez estrechamente identificados con estas estructuras socio económicas de la comunidad, de la que eran su propio discurso simbólico y ritual.

Uno de los fenómenos más curiosos, y que ha sido quizás el que más ha resistido a los cambios generados por la modernización y a las mismas perturbaciones socio económicas internas de la comunidad, es el mantenimiento de relaciones y de alianzas de parentesco sea al interno de las comunidades o entre comunas vecinas. Ni la creciente migración ni el desplazamiento de las estrategias de supervivencia fuera de las comunidades indígenas y de la misma zona rural ha impedido que el campesino se reproduzca en referencia a su núcleo social de origen. Ya se trate de comunidades de Cotacachi, de Otavalo o de los cantones más indígenas de la provincia del Cotopaxi, por lo general las alianzas matrimoniales se establecen o al interior de la misma comunidad o entre miembros de comunidades vecinas o con relaciones dentro de la misma zona. Si lo que está en juego en tal sistema de relaciones es muchas veces la tierra o la posibilidad de acceso a ella, este referente principal puede estar mediatizado por ese otro recurso tan andino que es el familiar, o en última instancia por el de seguir contando con la adscripción a una comunidad de origen, factor éste de una serie de derechos reales o

potenciales.

Este particular comportamiento, que puede dar cuenta de una racionalidad interna a muchas de las estrategias de supervivencia del campesino indígena de la sierra, es algo muy arraigado en seculares tradiciones andinas: "por muy lejos que estuviera, el indígena permanecía vinculado a la comunidad y sujeto a las obligaciones contraídas en ella. . ." (N. SANCHEZ-ALBORNOZ, *Indios y tributos en el Alto Perú*, p. 92).

* * *

Este modelo tan simplificado, y que habría entrado en una larga crisis, ya responde poco a lo que podríamos proponer como la actual caracterización de "comunidad andina" o hacia la que tendencialmente se orientan las comunidades de muchas zonas de la Sierra ecuatoriana. Vamos a intentar analizar el perfil de este nuevo modelo resultado de complejos factores y procesos que en el ámbito nacional han ido operando transformaciones sustanciales dentro de la "comunidad andina"; lo que significa que muchos de sus rasgos tradicionales no han desaparecido; algunos han tomado formas distintas y otros han sido refuncionalizados.

El principal factor que ha desencadenado una progresiva reestructuración de los elementos que componen el espacio comunal y regulan su funcionamiento es la tierra. La continúa parcelación y minifundización de la propiedad familiar y doméstica, las cada vez más raras o más exiguas tierras comunales, la erosión de los suelos y la falta de recursos para mantener su refertilización ha afectado profundamente no sólo la capacidad productiva y el ideal de autosuficiencia del campesino comunero sino también sus tradicionales sistemas de cultivo, sus formas organizativas y sus relaciones sociales al interior de la comunidad.

Por esta razón, la misma articulación al mercado no debe ser entendida tan sólo como efecto de éste y de una penetración del capital en el agro; tal proceso es concomitante al deterioro de las estructuras productivas y de la misma economía campesina y comuna. Los cambios tecnológicos y en los hábitos de cultivo, la paulatina sustitución de la agricultura tradicional hacia productos más comercializables responden a esta misma dinámica. En el plazo de po-

cos años comunidades con una tradición de cultivo "papera" se han convertido en productoras de cebada (Cotopaxi) o de cebolla (Cangahua); ante nuevos riesgos agrícolas (plagas) y la dificultad de disponer de un volumen de fuerza de trabajo que antes fácilmente era obtenido en base a relaciones de reciprocidad el campesino indígena ha ido modificando sus comportamientos productivos.

No son sólo los comportamientos agrícolas los que modifican tanto los requerimientos del mercado como las mismas estrategias de supervivencia campesinas; ya que éstas obligan en algunos casos al campesino a una articulación al mercado mediante una sustitución de la producción agrícola por una producción pecuaria de lacteos. En la zona de Sigchos-Chucchilán muchas familias comuneras tienden a un mayor control de los páramos de pastoreo reduciendo su actividad y espacios agrícolas. Sobre todo si se tiene en cuenta que la tecnología pecuaria campesina - a diferencia de la hacendaria o de corte capitalista, incluso dentro de la zona, que cuenta con grandes extensiones de pasto y poca fuerza de trabajo- requiere (por la calidad de pastos disponibles y de la raza de ganado manejable ecológicamente) mucha más inversión de fuerza de trabajo para una menor extensión de tierra de pastos. En esta situación el campesino se contenta con manejar una agricultura fundamentalmente orientada a la subsistencia mientras que privilegia la producción pecuaria o de lacteos, destinada a las cooperativas queseras o a los mercados locales.

La insuficiencia de tierra en propiedad de la unidad familiar tiene dos efectos vinculados entre sí: al no lograr la producción agrícola satisfacer todas las necesidades del consumo familiar es preciso el recurso al mercado para la venta de parte de la producción y de todo el excedente de la mano de obra del campesino comunero, el cual se convertirá en asalariado rural en su propia región, o en otra del país, o en migrante más o menos estacionario en los centros urbanos. Tres observaciones complementarias permiten aclarar esta situación: la insuficiencia de tierra no es necesariamente equivalente a la insuficiencia de una producción para el consumo de la unidad doméstica, ya que ésta se encuentra condicionada por otros factores además del de la extensión de sus parcelas; de otro lado, la venta de parte de la producción agrícola responde a su vez a un deterioro de

la estructura económica del campesino indígena (falta de recursos pecuarios, por ejemplo), que requiere de un componente monetario cada vez mayor; por último, en no pocos casos las ventajas salariales del peón o del migrante pueden resultar superiores a las que, por la política de los precios agrícolas o por las limitaciones de su articulación al mercado, puede reportar la venta de la producción parcelaria campesina.

La reducción de los espacios productivos familiares y comunales hace que queden relegadas como innecesarias o disfuncionales muchas de aquellas relaciones sociales basadas en la reciprocidad y redistribución, sobre las que se constituían el fundamento y dinámica organizativas de la comuna: los grupos de parentesco ampliado, los lazos de afinidad. Las unidades domésticas se ven obligadas a replegarse sobre sí mismas por una necesidad de restringir su consumo y de incrementar la autoexplotación de sus miembros; la escasez de bienes y de fuerza de trabajo a su interior impide su disponibilidad para posibles prestaciones y las tradicionales formas de intercambio.

Como un resultado de este proceso, y también como un factor importante que viene a modificar la estructura social más tradicional de la comunidad andina, se da una ruptura de la endogamia. Las alianzas matrimoniales al interior de la misma comunidad o entre comunas vecinas, que desempeñan la doble función de impedir la disgregación de las tierras comunales y/o familiares, y de actuar como un elemento de cohesión interna socio económica, cultural y ritual, se han visto cada vez más afectadas por el proceso de la penetración capitalista y la mayor integración de los sectores indígenas a la sociedad nacional vía la migración, los vínculos comerciales y las comunicaciones y transportes, la escolarización, etc.

Al menos en una fase de transición que puede presentarse larga, reciprocidades y formas de redistribución tenderían a mantenerse dentro de las relaciones asimétricas y desiguales, o combinándose con formas de relación salarial; el mismo parentesco bajo la modalidad de un compadrazgo clientelar sigue constituyendo un mecanismo por el que los sectores más pauperizados de la comunidad logran controlar, contrarrestar o atenuar las formas y efectos de relaciones más contractuales y capitalistas. De esta manera las relaciones so-

ciales tradicionales se entremezclan y superponen a otras más mercantiles y de carácter más explotador. Y en este sentido no basta el analizar cómo la penetración del capital en la comunidad andina refuncionaliza sus tradicionales relaciones sociales y de producción; también es de considerarse cómo estas relaciones se reciclan dentro de los mecanismos socioeconómicos del capital, sean estos salariales o mercantiles.

Como señalamos más adelante la familia campesina y la comunidad indígena no son meros sujetos de todo este complejo sistema de transformaciones; incluso sus estrategias de supervivencia no actúan simplemente como respuestas a los cambios sino al interior de estos y de aquellas, muchas veces amortiguando el alcance de sus efectos y otras confiriéndoles un sentido distinto o integrándolos a sus propias estructuras socio económicas y culturales.

A un nivel más amplio, la comuna, privada de estas bases organizativas y carente de la dinámica de las relaciones interfamiliares e intergrupales, deja de ser el principal espacio productivo y de reproducción de muchos de los comuneros. La falta de tierras comunales, de intereses colectivos hará decaer y hasta desaparecer la tradicional institución de la minga; inutilmente muchos Cabildos convocarán a tareas colectivas, cuando la existencia de una gran proporción de comuneros migrantes demuestra que es fuera de la comunidad donde estos reproducen su existencia.

Uno de los ejemplos más representativos de esta nueva situación lo ofrecería la comunidad de Pucallpa (Cotacachi), comuna de reciente constitución conformada por una docena de unidades domésticas, ex-huasipungueros de la hacienda a la que pertenecía el actual territorio de la comuna, y casi todas ellas ligadas entre sí por lazos próximos de parentesco; pues bien, en Pucallpa la cohesión comunal no se actualiza en los vínculos y relaciones familiares y las relaciones sociales de producción interfamiliares son prácticamente inexistentes, ya que todos los comuneros siguen siendo peones de la hacienda, y cuando necesitan mano de obra para el trabajo de sus propias parcelas recurren a la contratación de peones comuneros de otras comunidades vecinas. Este comportamiento empresarial inducido por el modelo de la hacienda confiere a Pucallpa una fisonomía de comunidad andina intermedia entre el modelo clásico y lo que

sería la empresa cooperativa. Esto no significa sin embargo que las relaciones del parentesco, aunque ausentes en los ámbitos de la producción, no intervengan en otras formas de reciprocidad y solidaridad en cuanto a servicios, intercambios y lo que en el caso específico de Pucallpa sería una estrecha dinámica comunal orientada hacia determinadas estrategias de desarrollo y no anejas en el fondo a consolidar el proyecto colectivo de la misma comunidad recientemente creada.

En este nuevo modelo de comunidad que se va diseñando y remodelando el Cabildo se convierte en un espacio de representación cada vez más nominal y cada vez menos representativo; sin poder ni autoridad eficaces, incapaz de expresar la realidad de las prácticas socio económicas y políticas de los comuneros y de sus familias. La misma conformación de los Cabildos (los procedimientos de su elección anual en asambleas sin participación comunera) integrados por miembros poco representativos o por representantes de grupos y tendencias más bien ajenos a la realidad y dinámica de su comuna, demuestra tanto su caracter inorgánico, su desligamiento de la comunidad, como la misma falta de organicidad al interior de ésta.

Es precisamente en tales condiciones de inorganicidad interna de la comuna que el mismo Cabildo como instancia de los político se vuelve disfuncional. Esto revela la situación de una de las comunidades de Otavalo, donde la razón que dan los comuneros para seguir reeligiendo como miembros del Cabildo a personas incompetentes es precisamente su incompetencia: "los que no tienen iniciativa ni hacen nada por la comunidad". Semejante comportamiento político resulta tanto más elocuente cuando lo que busca en última instancia es impedir que el Cabildo se convierta en el espacio a partir del cual determinados grupos o comuneros puedan desarrollar proyectos particulares a costa o en nombre de la comunidad. Y sin que ésta tenga las condiciones y el poder real tanto para oponerse como para generar un proyecto colectivo propio y autónomo.

La elección y conformación de Cabildos en algunas comunidades más que expresar esta situación de fondo aparece como un procedimiento de la misma comunidad para hacer que el Cabildo, constituido por miembros poco representativos de la comunidad se convierta en un mecanismo marginal y en una instancia desprovista de

poder y autoridad. En tales casos se pueden generar al interior de la comuna dinámicas y estrategias que expresan de manera más real ciertas necesidades e intereses prioritarios, los cuales serían interpretados por un liderazgo no formal y tendrán una manifestación más política que administrativa al interior de la comuna.

Este tipo de comportamientos frecuentes en muchas comunidades vienen a demostrar el carácter disfuncional con el que sectores campesinos indígenas califican la instancia política del Cabildo; y en lugar de contestar su representatividad o su competencia políticas, y en vez de planear una "toma de poder" por parte de alguna de las fuerzas sociales al interior de la comunidad o por algunos de sus grupos o tendencias, estos se constituyen más bien en una especie de "poder dual", que sería el realmente operativo frente al del Cabildo, el cual no pasaría de desempeñar su papel de representación.

Permaneciendo una de las radiografías más certeras sobre el fenómeno de lo político en (y de) la comunidad andina ecuatoriana lo que por otra parte permite al autor ubicar con precisión otros problemas como el de su organización interna, sus albrures en otro o más amplios intentos de organización más allá del comunal, la confrontación de los grupos étnicos y de la misma comunidad (como "sociedad total") frente al Estado y la sociedad nacional, el estudio de Santana (1983) nos reta a un par de disensiones que sólo bosquejamos. En primer lugar, no pensamos que se pueda distinguir un nivel de la "reproducción social", adscrito a los grupos familiares, del nivel de la "conservación étnica anidado en la virtualidad de las alianzas entre esos grupos" (p. 101), pues aquella posee ya una forma, un alcance y virtualidad étnicos; a partir de aquí se podría salir al paso de su crítica a los enfoques del CAAP, argumentando que la específica politicidad de los grupos indígenas no puede ser aislada del modo de producción andino, con su tecnología entendida en sentido amplio, su racionalidad económica, y hasta cabría decir sus "malos negocios" con el capital y el Estado.

En segundo lugar, en cambio, Santana no distingue entre el poder comunal inscrito en el sistema de relaciones y procedimientos de los grupos que integran la comuna y la representación de ese poder o la autoridad del Cabildo; el continuum que existe entre ambas esferas de lo político en la comunidad no exime de una distinción formal que explique sus relaciones y tensiones entre ellas. Es quizás lo expresado al decir que "el poder está en el Cabildo pero limitado", ya que la representación del poder comunal confiere un poder y no sólo formal (como sostiene Galo Ramón). Por último, en base a análisis precedentes, nunca figuraríamos nosotros de manera tan instrumental la relación entre grupos familiares y Cabildos, (cfr.

p. 135), considerando que la articulación es mucho más orgánica incluso en aquellas comunidades que tienen un funcionamiento interno en apariencia inorgánico.

La intención de insertar esta nota a esta altura del texto es para incorporar aquí el aporte de Santana al problema de la negociación y a los desafíos que enfrentan las estrategias de desarrollo en la comunidad andina. Y retomando lo observado más arriba, sostenríamos que el proyecto y la afirmación étnicos no sólo pasan por las estrategias de resistencia; también pueden atravesar las de desarrollo y adaptación, como lo prueban los tejedores de Otavalo, los cebolleros de Canchagua o los paperos de Toacazo.

Esta caracterización de la comunidad andina más actual sería incompleta y los procesos de este cambio quedarían sin plena explicación si no adujeramos otro factor determinante: la penetración del Capital en ella y una mayor articulación de sus diferentes sectores al mercado. Los procesos de cambios someramente señalados no se justifican y clarifican sin el concomitante proceso de diferenciación socio-económica al interior de la comunidad campesina. La existencia de diferencias económicas entre familias comuneras se ha dado siempre, se ha dado también en el modelo más tradicional de la comuna indígena, pero en éste tenía características estructurales muy distintas. La mayor "riqueza" o "pobreza" de las familias comuneras se podía definir por lo general en los términos andinos más tradicionales según la mayor o menor extensión de tierra y de parentesco. Sin embargo estos dos criterios de diferenciación dentro de la comunidad no implican una fractura del sistema de relaciones de reciprocidad entre ellos ni tampoco rompía las bases organizativas de la comunidad; por el contrario, estos dos elementos constitutivos de la dinámica comunal comportaban una limitación y una regulación de dichas diferencias internas, manteniendo la cohesión de los grupos particulares y de toda la comunidad en su conjunto por mecanismos de reciprocidad, y redistribución tanto económicos como rituales.

Incluso en el ámbito de lo político estas diferencias no daban lugar a formas de dominación por parte de un sector sobre otros; en tales situaciones la instancia del Cabildo no sólo podía reflejar la correlación de fuerzas entre los diferentes grupos sino que incluso llegaba a convertirse en un espacio de negociación, o donde los sectores comuneros más pobres podían ejercer un control político sobre

las dinámicas y proyectos comunales. En la comunidad de La Provincia (par. Isinilivi, prov. Cotopaxi), la diferenciación socio-económica entre los dos grupos de comuneros enucleados en torno a las familias Valiente y Vargas se resolvió durante muchos años con el control político del Cabildo por parte del grupo "pobre", lo que significaba privilegiar las estrategias productivas y de desarrollo comunal más beneficiosas para los sectores mayoritarios de la comunidad.

La moderna diferenciación en oposición a la antigua, se encuentra determinada por los múltiples engranajes por los que la sociedad campesina indígena se encuentra cada vez más articulada a la expansión del capital. Sin embargo, ni siquiera en la actual situación se llega a establecer una formal contraposición de clases, sino más bien un sistema de estratificación basado menos ahora en el control de la tierra que en un acceso a los bienes de capital.

La diferenciación socio económica al interior de las comunidades, al menos en estas fases que podríamos considerar de transición, y debido al limitado desarrollo del capital en ella, no permite una generalización de las relaciones capitalistas a factores e impedimentos estructurales, que analizamos más adelante, añaden otros de orden ideológico cultural; así se generan formas híbridas o mixtas donde se combinan la explotación, el intercambio desigual o relaciones asimétricas con relaciones "al partir", de reciprocidad, modalidades sui generis de minga o semi-salariales y semicomerciales según las cuales el pago o el crédito se ejecutan más en productos o en ventas desventajosas de ellos.

Muy distinta y de efectos contrarios es en cambio la diferenciación generada en base a una mayor articulación al mercado y a una acumulación de capital por parte de algunos sectores más dinámicos o con más recursos dentro de la comunidad andina. Nuevos comportamientos tecnológicos y productivos y una mayor monetarización de la economía comunera y las estrategias desarrollistas de los grupos más "ricos" no sólo comienzan y llegan a minar las condiciones socio económicas de las tradicionales relaciones de reciprocidad y re-distribución, sino que agudizan las diferencias introduciendo en la comunidad formas de explotación capitalista.

Sin embargo la penetración mercantil supone algo más que una dependencia de productos y de fuerza de trabajo de la sociedad campesina respecto de los espacios del capital; el mercado se internaliza dentro del universo campesino, convirtiendo en transacciones monetarias lo que antes se regulaba por el sistema de reciprocidades, o retribuyendo en dinero lo que tradicionalmente sólo se podía satisfacer con el intercambio del trabajo personal.

Este fenómeno que se puede encontrar en comunidades artesanales de Otavalo y al interior de sus mismos grupos familiares, es sin embargo extraño en los sectores indígenas más campesinos. Y ello no sólo porque dentro de las comunidades más agrícolas las posibilidades de acumulación de capital sean más limitadas sino más bien porque el tipo de producción más tradicional está ligado a su vez a un sistema de relaciones sociales muy específicas. En comunidades de Cotacachi y de Pujilí todavía cuando algunos comuneros necesitan de mano de obra asalariada prefieren recurrir a miembros de otras comunidades en lugar de establecer relaciones monetarias con miembros de su propia comuna, aún cuando no estén emparentados con ellos; más aún, allí donde se dan tales relaciones salariales asistimos a una disolución irreversible de aquellas más tradicionales o a una previa desaparición de éstas en todas sus formas.

Esta ruptura de las relaciones sociales de producción, de las modalidades del intercambio, la reciprocidad y redistribución en la comunidad andina, y la desarticulación de sus formas organizativas van a expresarse en dinámicas y comportamientos diferenciados, que responden en sus líneas más generales a dos proyectos económicos y políticos muy distintos, conceptualizados por nosotros en los términos de estrategias de supervivencia y estrategias de desarrollo.

Por esta razón no nos limitaremos aquí a caracterizar los elementos que componen las estrategias de supervivencia (1), sino más bien intentaremos definir aquellos ejes sobre los cuales se articulan los procesos de cambio descritos y se dan nuevas prácticas de resistencia y adaptación; las que repercutiendo en el orden político y organizativo contribuyen a modificar la fisonomía de las comunidades

(1) Lo que de manera extensa aparece ya en nuestro estudio *Estrategias de supervivencia en la Comunidad Andina*, CAAP, Quito, 1984.

y el universo social del campesinado indígena, redefiniendo simultáneamente nuevas formas de relación entre este universo social y el de la sociedad nacional.

Es posible que lo que ahora caracterizamos como supervivencia y desarrollo recubra conceptos menos nuevos como el de resistencia y adaptación, con los que se han intentado ya dilucidar antiguos procesos de cambio por los que ha atravesado la comunidad andina, y con los que se intentaba subrayar tanto la persistencia de una cierta racionalidad de la cultura y sociedad indígenas como toda una serie o sistemas de innovaciones que dicha comunidad va adoptando de manera más o menos espontánea o impuesta; ambas lógicas se imbrican e influencias recíprocamente.

II ESTRATEGIAS DE SUPERVIVENCIA EN LA COMUNIDAD ANDINA

Más que una definición genérica de la idea de supervivencia aplicable a la comunidad andina lo que nos interesa aquí es comprender cómo el mismo concepto de "comunidad andina", la teoría implícita en torno a él y la interpretación de sus procesos históricos nos proporcionan ya un concepto particular de sus estrategias de supervivencia, las cuales reflejarán necesariamente esa lógica de las transformaciones, de resistencia y adaptación, de las tradicionales estructuras sociales de dichos grupos campesinos indígenas. Es a partir de la misma matriz de la "comunidad andina" que se generan tales estrategias, y a la luz de las cuales podremos obtener una versión dinámica del modelo presentado más arriba.

Esta opción metodológica se justifica incluso en razón de lo que podría enunciarse como una definición más descriptiva de tales estrategias entendidas como "el sistema de recursos que un determinado grupo social pone a prueba en función de su reproducción"; ya que cuáles sean estos recursos y de qué manera son explotados de acuerdo a estructuras socio culturales también determinadas, es algo que nos remite a una teoría particular de dicho grupo, el de "comunidad andina"; la que en términos muy generales podría ser definido como un sistema socio económico que: a) tiene sus propias formas de producción y de intercambio; b) tiende al control de diferentes espacios económico-productivos; c) se regula por un particular sistema ideológico y de relaciones sociales (de reciprocidad y redistribución e intercambios); d) y fundamenta su reproducción y subsistencia sobre diferentes niveles socio organizativos (doméstico, familiar, comunal); e) en base a una tradición e identidad culturales.

En cuanto hipótesis más obvia nos ha parecido tomar como punto de partida la identificación de un mismo principio que regula tanto las transformaciones estructurales de la comunidad andina así como las estrategias de supervivencia a su interior; dicho princi-

pio sería la relación socio-productiva y cultural con el factor tierra. Si la comuna campesina indígena se reproduce a partir de su principal medio de producción, la tierra, qué estrategias se desarrollan en torno a este fundamento de su supervivencia, y cuál sería la relación de las otras posibles estrategias respecto de ella?

Ya estas dos modalidades de plantear lo que consideramos el problema fundamental nos indican cómo el factor tierra determinará muy diferencialmente las posibles estrategias de supervivencia al interior de la comunidad campesina, las cuales podrán extenderse en una amplia tipología, y cuyos casos extremos podrían ser el de aquellos campesinos que siguen reproduciéndose como tales, y el de aquellos otros sectores indígenas que se encuentran al límite de perder su condición de campesinos. Así se podrían tipificar dos situaciones polares, las que por hipótesis cabrían ser consideradas como el pasado y el futuro de un proceso más o menos largo por el cual estaría atravesando el campesinado andino: a) aquellas familias con tierra suficiente para (según un modo de producción mercantil simple) poder combinar una producción de autoconsumo y de mercado, y donde la economía doméstica podría completarse con un componente salarial mínimo —por ejemplo, a través de una migración estacional— de la fuerza de trabajo de alguno de sus miembros; b) un gran número de comunidades, y de familias comuneras en ellas, donde la parcela por unidad doméstica se encuentra ya muy lejos de poder satisfacer las necesidades de consumo, y donde la supervivencia y reproducción familiar se basa principalmente en el salario de uno o de varios de sus miembros como peones rurales en la propia región agrícola (en las haciendas) o como migrantes permanentes en los centros urbanos.

Aún es este último caso, qué sigue significando la poca tierra en propiedad y la comunidad como condiciones de posibilidad para la supervivencia del campesino indígena, es algo que no puede ser pasado por alto.

Aunque ambas situaciones se encuentran separadas por una secuencia muy diversa y también compleja de otras intermedias, sería posible esquematizar las fases principales de todo este proceso en cuatro modelos o caracterizaciones más generales.

1) a) En el modelo más tradicional el sistema económico y organizativo de la familia campesina tiene un funcionamiento autosuficiente y relativamente autónomo pero en estrecha relación con otras unidades domésticas de su propio grupo de parentesco, y entre todos estos grupos al interior de la comunidad; por "autonomía" y "autosuficiencia" en términos andinos lejos de entender cualquier forma de independencia de las familias, grupos de parentesco y aún de la comunidad se supone más bien una estrecha interdependencia de todas estas unidades, lo que da lugar a un complejo sistema de relaciones y complementaridades. La reciprocidad en el flujo de bienes (productos) y de fuerza de trabajo (servicios) mantiene en constante relación las unidades domésticas (UPA) con sus grupos de afinidad o parentesco ampliado y con la comunidad en su conjunto. En este caso sólo muy ocasionalmente algunos excedentes de productos y de fuerza de trabajo entran en los circuitos económico sociales externos a la comunidad o al espacio campesino indígena de otras comunas vecinas. Cabría precisar que cuanto mayor es la interdependencia interna de los grupos intracomunales entre sí o dentro de las relaciones intercomunales, menor y menos importante es la relación que estas distintas unidades sociales mantienen con la sociedad nacional (capital y Estado); y a medida que se amplía el sistema de relaciones con el universo blanco-mestizo y el mercado, se reducen aquellas relaciones más tradicionales intra e intercomunales.

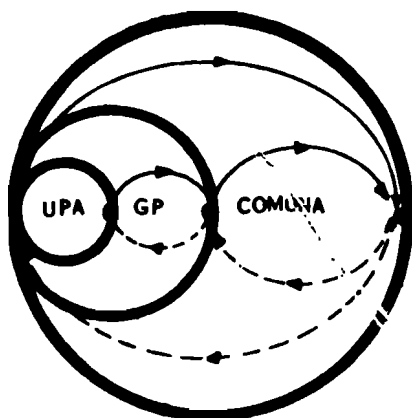
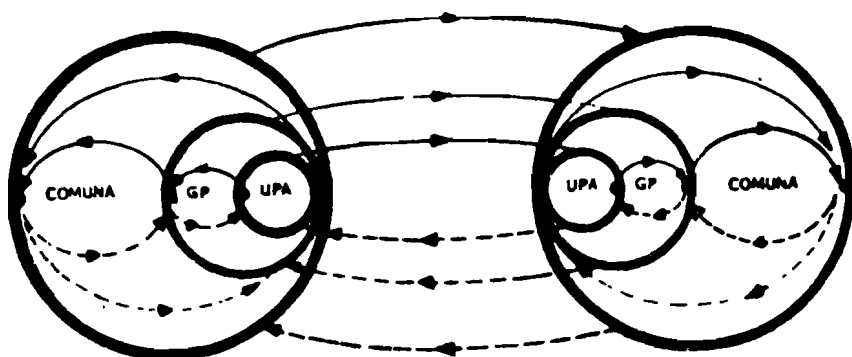


Figura del Modelo 1a
UPA o Unidad Doméstica
GP — Grupo de parentesco.

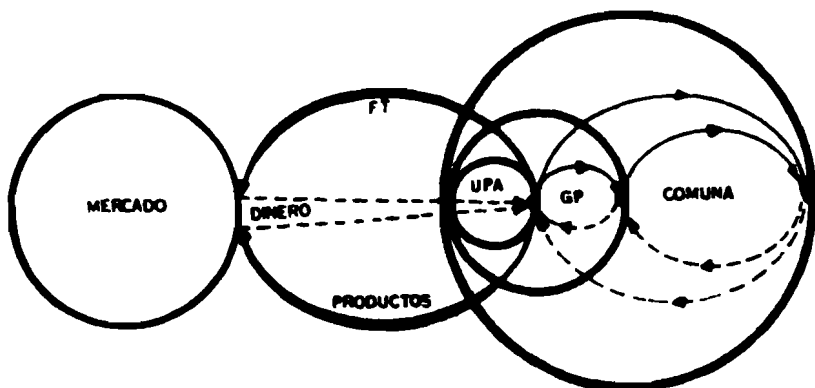
b) Este primer modelo de comunidad andina, el más tradicional, se articula con todos sus componentes intercomunally dentro de un mismo sistema de relaciones y de un mismo flujo de bienes y servicios entre sus diferentes niveles socio organizativos: las unidades domésticas, los grupos de parentesco y el comunal.

Figura del Modelo 1b



2) Aunque el modelo anterior mantiene su funcionamiento, dentro de nuevas condiciones y en una situación ya distinta, un componente creciente de fuerza de trabajo y de bienes-productos son destinados al mercado, reduciéndose o estrechándose el flujo de relaciones e intercambios que tienen lugar tanto al interior de los grupos familiares como dentro de la comunidad.

Figura del Modelo 2



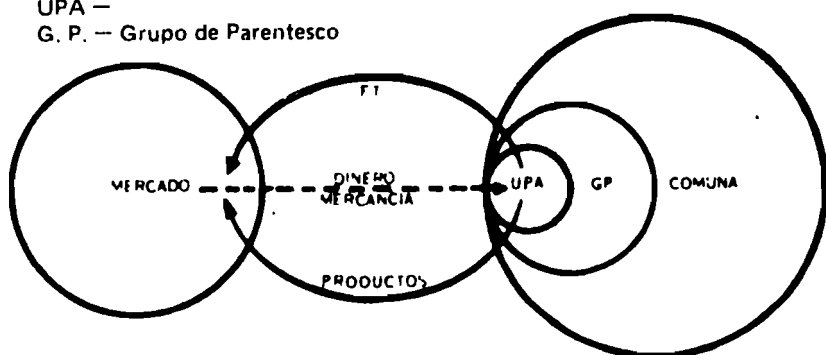
3) Un nuevo modelo sustancialmente diferente viene a sustituir al anterior: todo el excedente de la producción y de la fuerza de trabajo de la unidad doméstica se destina al mercado, y sólo un componente mínimo de ambos rubros económicos o con un carácter meramente ritual, más social que productivo, circula al interior de los grupos de parentesco y de la comunidad. Y en contrapartida a la reducción de las tradicionales relaciones de reciprocidad en la comuna corresponde la penetración en ella de un mayor circulante de dinero y de mercancías. Y en consecuencia los tres niveles sociales de las unidades domésticas, los grupos de parentesco y el comunal quedan cada vez más aislados y sin una real comunicación entre ellos.

Figura del Modelo 3

F. T. - Fuerza de Trabajo

UPA -

G. P. - Grupo de Parentesco

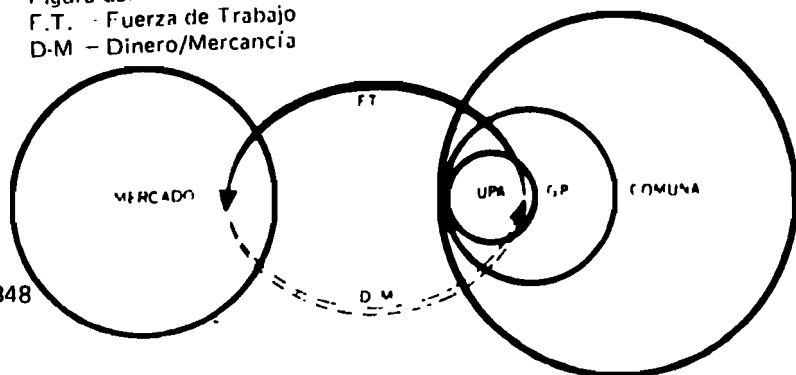


4) Situación extrema y definitiva de las transformaciones del modelo comunal: la producción agrícola por su insuficiencia para el mismo consumo de la familia debe ser compensada por la casi total venta de la fuerza de trabajo familiar, y ya sólo es el salario el que permite la reproducción de las unidades domésticas.

Figura del Modelo 4

F.T. - Fuerza de Trabajo

D-M - Dinero/Mercancía



Al mismo esquema y al mismo proceso, como veremos más adelante, responden las estructuras políticas y organizativas de las comunidades; lo que supone no sólo un desplazamiento de las prácticas políticas que de intra- e inter-comunales se orientan hacia la sociedad nacional, sino que dichas relaciones se diversifican cada vez más: cada comuna, cada grupo familiar y los diferentes sectores o fuerzas sociales a su interior, y hasta cada familia, se convierten en interlocutores y negociadores autónomos e independientes de sus propias estrategias de supervivencia y de desarrollo.

Entender estos comportamientos de las unidades domésticas como reales estrategias de supervivencia supone el reconocimiento de una lógica que de ninguna manera agota la situación del modelo figurado, haciéndola definitiva o irreversible; ya que la dependencia al mercado (de productos y de fuerza de trabajo) no excluye la vigencia de relaciones entre familias, grupos de parentesco, intra e intercomunales, las cuales sigan operando como recursos reales de supervivencia; más aún, la articulación mercantil de la mano de obra excedente de la familia campesina puede constituir la fase transitoria de una estrategia de supervivencia que permita a algunas familias una recampesinización de su economía y un nuevo despliegue o reforzamiento de sus relaciones comunales.

La combinación de dos espacios económicos de la reproducción familiar puede representar un largo proceso, en el que ni la unidad familiar se descampesiniza de manera irreversible ni se proletariza definitivamente; y al cabo del cual habrá sectores comuneros que logran afianzarse en un proyecto campesino, mientras que otros o bien permanecen en un equilibrio inestable en la conjugación de la doble estrategia o bien tendrán que emprender la vía de la proletarianización o subproletarianización.

Si como se puede constatar por estos esquemas descriptivos hay un progresivo descentramiento de la economía y del eje de las estrategias de supervivencia del factor tierra al factor mercado, permaneciendo aquel como un núcleo productivo con mayor o menor importancia para la reproducción de la familia campesina indígena, se comprende que sea él en torno al cual se desarrolla un más complejo sistema de estrategias: comportamientos productivos y diferentes formas de relaciones de producción que permiten muy di-

versas posibilidades de acceso a la tierra.

Uno de los principios que regulan las alianzas matrimoniales y del parentesco en la comunidad andina aparece dictado por la posibilidad de acceso de la tierra o de ampliar ésta a más de una parcela. Sin embargo, este comportamiento, que puede tener un alcance de "endogamia espacial" muy particular (2), aún cuando se amplie a establecer relaciones de parentesco con miembros de comunidades vecinas, se mantiene con frecuencia incluso en situaciones donde la posibilidad de un tal acceso no está en juego y más bien parece descartada. La tendencia de las alianzas matrimoniales al interior de la comunidad o dentro de la misma zona y sector campesino indígena revela en qué medida el factor parentesco sigue siendo un espacio de supervivencia a partir del cual sí son posibles diferentes estrategias económicas y productivas para el campesino andino, y un recurso por referencia al cual este campesino trata siempre de identificar y evaluar estas posibilidades.

La vinculación a un núcleo familiar y a una comunidad de origen no puede ser explicada como algo diferente de la vinculación del campesinado a la tierra; y tanto es así que en ausencia de ésta aquellos otros dos espacios (el familiar y el comunal) siguen operando como condiciones de una mediación posible, o cabría decir análoga, con el acceso a la tierra. Si bien la ecuación falta de tierra = expulsión de fuerza de trabajo campesina es una constante, ésta no necesariamente impone una separación automática, total e irreversible del campesino de su principal medio de producción.

La resistencia del campesino a abandonar su comunidad de origen y de aflojar los vínculos de parentesco dentro de ella o en su vecindaje responde a la misma resistencia a negarse un destino campesino. La condición de "arrimado" del campesino que vive cultivando las tierras de sus padres o aquellas de sus suegros, de las que en ambos casos podrá llegar a ser propietario, es susceptible de alcanzar una forma límite, cuando la situación de "arrimado" se identifica con la relación productiva "al partir"; ya sea ésta transitoria entre dos unidades domésticas emparentadas (padres-hijos; hermanos/cu-

(2) Cfr. nuestro capítulo sobre "Estructuras especiales del parentesco en los Andes: Sallamag Chlco", en *Estrategias de supervivencia en la Comunidad Andina* (1984).

ñados) o con un carácter más estable. De hecho las relaciones preferentes "al partir" se buscarán en primer lugar en el ámbito del parentesco y de la afinidad, en segundo lugar en el de la propia comuna; y en el límite de las comunas vecinas.

Muy complejas son las modalidades de la relación "al partir" dentro de las estrategias de supervivencia del campesino indígena. Cuando él es "partidario" en tierras de otro comunero, por lo general ambos comparten una producción destinada al autoconsumo; y sólo en raras ocasiones uno de ellos destina algún excedente al mercado, dependiendo esto de la extensión de tierra compartida o de que el propietario de la parcela tenga más tierra u otra parcela bajo la misma relación social de producción. En la región de Cangahua, como en algunas comunidades de Cotacachi, encontramos campesinos comuneros "partidarios" en tierras de mestizos del pueblo donde la producción compartida se destina por lo general al mercado; cuando se trata de cultivos muy específicos, como puede ser la cebolla y la papa. En tales casos la relación "al partir" se establece muy concretamente en función de la comercialización. Pero esta modalidad permite incluso al campesino partidario cultivar un producto en menor escala que no es compartido sino destinado para su autoconsumo.

En menor proporción, en Cangahua (un 100% de todas las relaciones "al partir" en la zona), pero más frecuente en algunas comunas de Cotacachi que el modelo anterior, se da la relación de "partidario" en tierras del campesino indígena con mestizos del pueblo; en tales casos la producción se destina por lo general al autoconsumo, sobre todo en Cotacachi donde el cultivo predominante es el maíz; no en cambio en la zona de Cangahua.

Hemos tenido otra razón para detenernos en este tópico de las estrategias productivas del campesino indígena: "al partir" constituye una relación productiva y de acceso a la tierra que supone un limitante a la diferenciación interna de las comunidades, ya que al compartirse la producción se puede establecer un control de las equivalencias de la fuerza de trabajo y de los medios de producción (tierra e insumos). De esta manera se logra mantener una cierta forma de reciprocidad al interior de las relaciones desiguales, impidiendo que éstas adopten la naturaleza de una explotación formal de las

relaciones salariales.

Se dan situaciones extraordinarias en las que el campesinado comunero llega a combinar varios modelos de relaciones "al partir", en tierras propias y ajenas, con relaciones salariales como peón agrícola dentro de la misma zona rural; en esta particular circunstancia en la que a su condición de asalariado no añade la de migrante, es capaz de posibles alternativas (sobre todo en zonas de haciendas donde el salario agrícola es más elevado): el arriendo de su propia parcela, la posibilidad de compra a mediano plazo de la parcela que trabaja en arriendo en su propia comuna o incluso "al partir". Cuando se trata de un campesino que sólo estacionalmente se convierte en asalariado agrícola (de otros campesinos o de una hacienda), puede al mismo tiempo trabajar la tierra (propia o ajena) como "partidario" o "arrimado".

Es evidente que estas estrategias y estas formas de relaciones productivas tienen también sus límites y pueden llegar a erosionarse, y los procesos de acumulación capitalista al interior de la comunidad generan una diferenciación irreversible. Sin embargo, por la misma estructura interna de la comunidad y por factores culturales, dichos procesos de diferenciación son lentos e incluso podríamos contar con sus limitantes; uno fundamental es que la tierra —el principal medio de producción— no es mercancía para el campesino indígena, y su acumulación al interior de la comunidad andina no puede ser más que muy lenta y por procedimientos raros y extraordinarios. Ello no excluye que aunque sea muy contingente lo que se ha convenido en llamar una "diferenciación por arriba" de los estratos sociales de la comunidad no se dé una acelerada "diferenciación por abajo" debido a la minifundización de las parcelas familiares y a una pauperización de algunos sectores comuneros.

O en torno a la tierra o más aún en la periferia de la producción agrícola el campesino indígena ha intentado nuevas estrategias o enfatizado la importancia económica de otras tradicionales (artesanales y pecuarias), tratando de combinar espacios complementarios que pueden ir desde el desempeño de ciertas profesiones, como la del albañil o carpintero, hasta su desempeño como funcionarios en el sector educativo y de la salud (promotores) que en ninguno de

los casos los separa de su medio rural o comunal. (3)

El otro término de la ecuación planteada, la "expulsión de fuerza de trabajo" campesina, puede tener una relación compleja con el factor (carencia de) tierra, en el sentido que muchas estrategias salariales y aún migratorias no se explican directamente por falta de tierra, pero sí pueden estar orientadas hacia la consolidación o a la extensión de este recurso. La edad salarial fuera del espacio agrícola y migracional del campesino indígena se encuentra limitada por su ciclo vital y familiar, y dentro de sus estrategias de supervivencia o incluso de una cierta acumulación su etapa salarial puede estar marcada hasta el momento en que se casa y funda una nueva unidad doméstica. Aunque también podrá seguir combinando prácticas salariales y períodos de migración con su trabajo campesino hasta un determinado límite de edad, tanto para reforzar sus recursos agrícolas como para completar la producción con un componente monetario.

Aunque nuevos y hasta ajenos a la tradición campesina del indígena de la sierra, estos y otros muchos comportamientos, su misma complementación de estrategias productivas y económicas diferentes, responden sin embargo a una "racionalidad andina". Sin duda han cambiado los contenidos de lo que podríamos actualmente caracterizar como un control de diferentes espacios socio-económicos; sin duda que esta diversificación y complementariedad de estrategias de supervivencia ya no están reguladas por la específica "racionalidad andina" sino por la "racionalidad del capital". Pero en la medida que el desarrollo capitalista no llega a descampesinizar ni tampoco a desindigenizar totalmente a la familia comunera ni tampoco a su economía, podemos sostener que tanto la pequeña propiedad de tierra como la comunidad, a pesar de su diferenciación interna y de la progresiva disolución de sus formas organizativas más tradicionales, ambos factores siguen desempeñando una función articuladora de las posibles estrategias del campesinado indígena y del referente cultural de su identidad de origen representan algo más que el habitat inalienable; constituyen más bien el espacio real o poten-

(3) Cfr. al respecto el estudio de Rosario CORONEL, *Artesanía y organización social en Otavalo*, Documento - CAAP, Quito, 1985.

cial de su reproducción y por referencia al cual el campesino sigue organizando, seleccionando y decidiendo sus estrategias de supervivencia.

Según esto, cabría concluir indicando cuáles serían las coordenadas a partir de las cuales se definen las estrategias de supervivencia de un sector campesino: los recursos de la unidad familiar y de su grupo de parentesco, así como los de la comunidad; los recursos regionales sobre todo en cuanto al mercado de productos y de fuerza de trabajo; la ubicación de una comunidad o de una zona campesina respecto de los centros urbanos o de desarrollo socio económico. Además de estos factores de carácter más estructural podrían tomarse en cuenta aquellas condiciones de un alcance socio político y que podrían determinar o contribuir a diseñar las estrategias de ciertas comunidades y de sectores comunales o campesinos, las cuales condiciones podrían ir desde cierta peculiaridad étnica hasta determinadas dinámicas políticas que podrían traducirse en una mayor capacidad organizativa (proyectos cooperativos o de comercialización).

Toda esta lectura posee un alcance analítico y operativo importante: cualquier acción o programa destinados hacia lo que constituye el núcleo productivo, hacia los enclaves estratégicos de la familia campesina, su parcela de tierra y su inscripción en su realidad comunal, tienen una importancia superior a la que se puede medir en términos de productividad y rentabilidad aritméticos, ya que constituye el fortalecimiento del reducto de la subsistencia campesina. Más aún, y esto anticipándonos a los desarrollos posteriores, podríamos aventurarnos a sostener que cualquier acción o programa que no se oriente directa o indirectamente hacia este espacio, residual si se quiere, de la economía y producción campesinas, no puede ser más que periférico a sus estrategias de supervivencia.

Si la comunidad andina no es sólo un referente de las estrategias de las familias campesinas sino que también representa un componente de ellas, no es extraño que en algunas circunstancias se pueda hablar de estrategias comunales, donde no es tan fácil demarcar una dinámica familiar de otra más colectiva. El caso de la

comuna de Gradas (cantón Guaranda, provincia de Bolívar en la sierra central del Ecuador), puede ofrecerse como ejemplar incluso de una estrategia muy "andina".

Después del acceso a las tierras de la antigua hacienda comprada por las familias huasipungueras hace más de 20 años, la extensión de las parcelas disponible por muchas de las familias ha llegado a ser insuficiente para asegurar la reproducción de un amplio número de unidades domésticas comuneras. Ante tal situación varios grupos de familias salieron hacia distintas zonas del país, a la costa, al oriente y a otras partes de la misma sierra en busca de tierras donde poder establecerse con un proyecto de colonización. Fue así como se inició un flujo de asentamientos de familias de la comunidad de Gradas en Puerto Quito, provincia de Pichincha en la sierra norte del país. Más de 15 familias de Gradas se han ido radicando definitivamente en esta ecología de subtrópico prolongando su proyecto campesino, sin perder su vinculación con su comunidad de origen, donde siguen conservando sus casas, sus minifundios (aún cultivados por ellas, o al partir o en arriendo a familiares) y manteniendo estrechas relaciones con sus parientes u otros miembros de sus familias. Si este proceso de asentamiento fue posible porque las familias contaban con el soporte inicial de sus recursos (productivos y de parentesco) en Gradas, ambos espacios productivos siguen actuando complementariamente dentro de un intenso sistema de intercambios, en el que el factor cultural desempeña un importante papel para mantener la identidad étnica del grupo y su interna cohesión social; lo que asegura todavía una fuerte solidaridad tanto dentro de cada uno de los dos sectores de la comunidad, el de Gradas y el asentado en Puerto Quito, como entre ambos. Este manejo de un doble espacio económico comunal no sólo asegura la supervivencia de las familias desplazadas; permite también la reproducción de la misma comunidad de Gradas. Y esto explica también que los colonos de Gradas en Puerto Quito hayan conservado junto con la lengua quichua y su vestimenta tradicional sus vinculaciones más rituales con su comunidad de origen: la reproducción de alianzas de parentesco, de sus prácticas de reciprocidad y redistribución (4).

(4) Un curioso fenómeno simboliza en Gradas esta doble situación comunal y la estrecha relación entre ambos sectores comuneros: numerosas familias establecidas an

Si la supervivencia del campesino indígena se polariza en torno a un recurso principal (real o potencial) como es la tierra, sus estrategias se basan fundamentalmente, como hemos también constatado, en un empleo intenso y diversificado de su fuerza de trabajo en torno a este recurso por una diversificación de sus espacios agrícolas (diferentes ecologías o sistemas de cultivo) o por una diversificación de sus posibles formas de acceso a ellos; sin embargo en la actualidad, y por una progresiva limitación de dicho recurso, el campesino tiende a diversificar sus posibilidades de relación con el mercado, los empleos de su fuerza de trabajo en diferentes espacios económicos, combinando aquellos propios del sistema capitalista (salario, migración, mercado) con los suyos más tradicionales. Ahora bien, este desplazamiento de la fuerza de trabajo del campesino indígena de su territorio productivo original, impuesto por las condiciones de su supervivencia, nunca lo distancia tanto (espacial y/o temporalmente) de su unidad familiar o de su comunidad, que estos dejen de ser el núcleo de su reproducción.

En este sentido no puede pasarse por alto un factor de carácter cultural, pero que no deja de condicionar muchos de los comportamientos del campesino indígena. Podríamos aventurarnos a señalar que mientras que el campesino no se desindigeniza y no está en condiciones por ello de integrarse a la sociedad blanco-mestiza tampoco llega a descampesinizarse definitiva y totalmente. Su vinculación a la tierra familiar y a la comunidad de origen, por muy limitados que sean los recursos o condiciones de supervivencia que ambas le proporcionan, continúan siendo el espacio socio económico y cultural a partir del cual puede "apropiarse" de muchas de sus estrategias de supervivencia. Es importante notar para una ulterior caracterización de dichas estrategias y de su lógica interna cómo el desplazamiento geográfico en sus diferentes formas (de tiempo y de distancia, y del tipo de relaciones productivas que implica) suele estar acompañado de una alteración de su condición social más o menos profunda. Según esto resulta importante seguir comprobando la vigencia de un doble comportamiento del indígena andino que tradicionalmente, desde siglos, ha combinado una gran movilidad en la búsqueda o diversificación de sus recursos de supervivencia, al mismo tiem-

Puerto Quito dejan a sus hijos pequeños y todavía en edad escolar al cuidado de sus parientes residentes en la comuna de Gradás.

po que se mantenía rígidamente vinculado a su comunidad de origen. Con esta lógica muy campesina e indígena trata el hombre andino de sortear el dilema de perderse en los estratos más marginales de la sociedad dominante o de introducirse por la puerta estrecha del "acholamiento", de "indio" genérico o del anonimato social, con la consiguiente pérdida de su identidad étnica y cultural.

Las estrategias de supervivencia campesina en sus resistencias al cambio, en sus forcejeos, conflictos y contradicciones con la implementación de determinados procesos de desarrollo en la comunidad se explica en razón de factores estructurales al modo de producción de la comuna andina. La priorización del principio de seguridad, que en el caso andino de muchas comunidades aparece todavía regulado por un tradicional comportamiento productivo de anti-excedentes, en la generación de bienes de subsistencia, y que repercute en una cierta inmovilización económica (lo "irracional en economía" que trata Godelier), cuando rebasa los niveles de la autosuficiencia. Esta fundamental orientación de la estructura productiva hacia el autoconsumo —o hacia un consumo socio-ritual muy ampliado dentro del grupo de parentesco y de la comuna— y que sigue siendo nuclear a la economía del campesino andino, no dispone espontáneamente de mecanismos para trascender este tipo de economía muy clausa y que incluso a nivel comunal tiende a un repliegue productivo. Y de hecho se puede seguir verificando aún hoy en muchas comunidades la regla chayanoviana, según la cual cuanto mayor es la capacidad de trabajo de la unidad doméstica, y aún del grupo de parentesco, menor es el volumen de inversión de la fuerza de trabajo de sus miembros.

Ahora bien, en el caso de determinadas coyunturas que sobre-determinarán las contradicciones internas (tal caso puede ser el de una mayor penetración del capital vía una más amplia integración de la economía campesina al mercado, o el que acarrearían algunas políticas de desarrollo), las normas de subsistencia y las mismas estrategias de supervivencia de las unidades domésticas entrarían en crisis, ya sea reduciéndolas a un cierto estado de inercia o bien poniendo a prueba las capacidades de la fuerza de trabajo disponible a su interior (y esto de manera directa o por cualquier otro medio indirecto como puede ser la migración o salarización subsidiaria);

ya sea a través de modificaciones tecnológicas que conllevarán un aumento del rendimiento y de la productividad. Sin embargo, todo este complejo proceso, ligado al aumento de los patrones de subsistencia, a los incrementos de la fuerza de trabajo, a los cambios tecnológicos, no podrá darse sin que al mismo tiempo no sea transformada la organización misma de la familia, de los grupos de parentesco y las relaciones internas de la comunidad en su conjunto.

No sólo las contradicciones externas repercutirán de manera limitada en la comunidad y en sus unidades domésticas por las condiciones de respuesta de éstas a los desafíos del cambio, sino que por la misma naturaleza de las relaciones sociales, fuertemente parentales, dentro de la comunidad, los cambios de comportamiento económico-productivo y las nuevas estrategias ligadas al desarrollo tenderán a fijarse a un nivel susceptible de ser secundadas por el mayor número de familias y grupos comuneros, dejando en cambio relegadas a aquellas unidades domésticas más resistentes a dichos cambios o con más dificultades para beneficiarse de ellos o con más limitaciones para seguir la vía de un desarrollo emprendido por la mayoría.

En términos generales podemos sostener que una estrategia de desarrollo en la comunidad andina no logra imponerse sino de manera muy paulatina y no siempre sin que se ejerza sobre ella o sobre algunos de sus sectores, y a partir de estos mismos, una cierta presión o constreñimiento que de algún modo tenderá a violentar la lógica de las estrategias de supervivencia y el equilibrio que regula sus elementos fundamentales. Pudiéndose reducir éstos a un núcleo de tres sistemáticamente asociados e interdependientes: una fuerza de trabajo restringida dentro del modo de producción familiar (y diferenciada sexualmente y etariamente), recursos tecnológicos limitados así como los mismos destinos u objetivos de la producción. A este triple nivel se sitúa el reto del desarrollo en la comunidad andina.

III ESTRATEGIAS DE DESARROLLO

Este concepto no podría ser plenamente entendido como señalábamos más arriba sin tomar en consideración tanto los procesos de transformación de la comunidad andina ligados al desarrollo del mercado capitalista como las políticas integracionistas del Estado moderno. Y dentro de este último factor no se podría pasar por alto las políticas de desarrollo rural entendidas como el punto de convergencia del desarrollo capitalista y de los procesos de integración del campesinado indígena a la sociedad nacional.

Para superar la lectura de una secuencia meramente temporal entre las estrategias de supervivencia y las estrategias de desarrollo, y comprender la lógica interna que articula ambas dinámicas sociales no se debería omitir el hecho que las políticas de desarrollo rural en el país vienen a sustituir (sobre todo desde el punto de vista del campesinado) y completar (sobre todo desde la racionalidad del Capital y del Estado) los procesos de Reforma Agraria; como si los límites a los que llegaron estos pudieran ser trascendidos por el proyecto del desarrollo rural. Y en la práctica, toda la ideología del desarrollo rural ha consistido fundamentalmente en trasladar a los sectores rurales indígenas esta versión más nacional y estatal del problema agrario y campesino.

Más aún, sería preciso remontar el proyecto del desarrollo hasta los mismos programas de Reforma Agraria, y como uno de sus principales componentes, la cual más allá de sus objetivos políticos en un intento de planificar una más igualitaria y racional distribución de la tierra, buscaba modificar la lógica de rentabilidad de la tierra —cambiando la estructura tradicional de su tenencia— e incrementar la producción agrícola orientada hacia el mercado interno; lo que en definitivo preveía una forma particular de desarrollo de las fuerzas productivas y de los sectores campesinos indígenas.

El factor ideológico no ha jugado un papel menos importante no sólo como elemento de análisis y de interpretación, sino también como consigna cuya eficacia interpelativa ha llegado a generar una nueva conciencia. Por un lado, la caracterización de los sectores campesinos indígenas como subdesarrollados ha venido a sus sustituir —no solo eufemísticamente— aquellos conceptos de pobreza, marginalidad y explotación por otro cuyo contenido, vago en su sentido, trata de definirse precisamente por referencia a un modelo de sociedad, y a aquel sector de la sociedad, que además de controvertible en sus valores y características socio económicas y culturales está indisolublemente ligado a una reproducción cada vez mayor de los procesos de diferenciación a su interior. Por esta razón el binomio desarrollo-subdesarrollo es un espejismo que se refracta sin solución de continuidad a sucesivos niveles entre sociedades, grupos sociales y aún el interno de cada uno de estos.

A partir de esta representación ejerce la ideología del desarrollo su eficacia ocultadora, cuya carga interpelativa es capaz de distorsionar las contradicciones sociales y los conflictos dentro de una sociedad, proponiendo una falsa lectura y una falsificada resolución de ellos. Es así como el proyecto desarrollista se ha convertido en discurso tanto del Estado y del proyecto de la sociedad nacional como de aquellos sectores supuestamente subdesarrollados, que esperan de aquel sino la solución de su situación de marginalidad y de explotación al menos un mejoramiento aunque no sea más que parcial de sus condiciones de vida.

Los efectos de la ideología del desarrollo entre los sectores campesinos indígenas no pueden ser aislados para su comprensión de los factores socio económicos y políticos. El frenaje paulatino en el que entró el proceso de Reforma Agraria, tuvo como consecuencia una despolitización de muchos sectores campesinos, al amortiguarse sus reivindicaciones por la tierra; a esto mismo contribuyó la propuesta alternativa del Desarrollo Rural. Por otro lado, las transformaciones de la comunidad campesina analizadas más arriba, incluyendo una nueva estructura de tenencia de la tierra y la modificación de no pocos de sus patrones culturales, debidas en gran parte a la migración y a una más directa e intensa articulación de los sectores indígenas al mercado y a la sociedad blanco mestiza, han

influido para que al interior de las mismas comunidades se generara una conciencia y un discurso desarrollistas. Al convertirse el campesino indígena en soporte de nuevas prácticas de desarrollo, de contenido socio económico y político también nuevo, va adquiriendo una conciencia cada vez más distinta de su papel así en el espacio nacional como en sus relaciones con el Estado; sobre todo al presentarse éste como el principal intérprete de las políticas de Desarrollo.

De acuerdo pues a los análisis de las páginas precedentes y a este planteamiento inicial, las estrategias de desarrollo son el resultado de dos procesos convergentes: el de las transformaciones socio económicas de la comunidad campesina y el de las políticas estatales ligadas al desarrollo del capital. Para caracterizar aquellas será necesario analizar las formas en que estos dos componentes articulan su dinámica dentro de la comunidad andina. Nos interesa por consiguiente entender cómo se generan las estrategias de desarrollo en el espacio comunal o entre los sectores campesinos indígenas, qué sectores se involucran principalmente en ellas y por qué, qué contenidos y orientación adoptan y cuáles son sus efectos en términos políticos y socio organizativos. Este último punto más conclusivo lo remitimos al capítulo siguiente donde tratamos de las estrategias políticas de la comunidad andina ligadas a las prácticas de desarrollo.

Las estrategias de desarrollo se actualizan en la comunidad indígena a un doble nivel, económico y político, y en el doble espacio de los sectores más diferenciados y de la instancia política de su dirigencia representada por lo general en los Cabildos. La mayor articulación al mercado de algunas familias y grupos de comuneros introduce en la comunidad andina, junto con una nueva lógica productiva y nuevos insumos tecnológicos, comportamientos de consumo y necesidades procedentes del mercado y de la sociedad nacional, y nuevas ofertas de bienes que se traducen principalmente en la forma de servicios, algunos ligados a "mejores condiciones de vida" (agua potable), otros a la mayor rentabilidad de la producción (riego y caminos), y en fin los destinados a obras suntuarias o de prestigio como puede ser la construcción de casas comunales u otras dotaciones de infraestructura.

Es evidente que los gestores de estas políticas de desarrollo

dentro de la comunidad son en principio los más interesados y beneficiados por ellas, y que a parte del poder que ya pueden tener dentro de la comuna esta región del desarrollo comunal les confiere un papel político importante, que muchas veces se traduce en el control y dirigencia de los Cabildos. En otras ocasiones es precisamente el atractivo de tales estrategias de desarrollo dentro de la comidad, el que promueve políticamente a quienes por su propio proyecto socio económico o por sus competencias en relacionarse con la sociedad blanco-mestiza son los más indicados negociadores de ellas.

Los grupos migrantes por su parte al presentarse generalmente como un sector modernizante al interior de las comunidades, se convierten también en vehículo de tendencias desarrollistas y en los principales promotores de una serie de reivindicaciones que tienen como modelo contenidos del desarrollo urbano y nacional. De otro lado, al encontrarse ellos mismos en las márgenes mismas de las estrategias de supervivencia pueden actuar como intérpretes de una posible alternativa de carácter desarrollista; la cual, en fin, no estaría desligada de su propio proyecto político como grupo al interior de las comunidades, donde tenderían a implantar un liderazgo más dinámico y sustitutivo de las dirigencias de corte más tradicional de la comuna.

Hasta qué punto más allá de estas condiciones internas de la comunidad, la ideología del desarrollo ha penetrado con sus interpe-laciones la conciencia del campesinado indígena es un hecho que se manifiesta en las prácticas de "autodiagnóstico comunal". Con frecuencia en estas circunstancias, cuando se expresan y registran las necesidades de una comunidad por parte de la mayoría de sus miembros, tales necesidades aparecen formuladas en referencia a los modelos de desarrollo que habitualmente proponen el Estado e instituciones de promoción campesina; y donde la demanda responde más o menos explícitamente al tipo de oferta habitual o posible.

Es en gran parte el efecto ideológico el que en muchos casos explica que, sin ser esta forma de desarrollo la ideología de los sectores más diferenciados o mayoritarios de la comunidad, pueda convertirse en la ideología dominante al interior de ella, y que en sus formas y contenidos pueda ser fácilmente generalizable. Sin embar-

go, habría que matizar una observación sobre la manera como los grupos o familias más depauperados de una comunidad se resisten a las propuestas o estrategias de desarrollo; en parte, por una conciencia de que ellos no son los sujetos inmediatos de un cierto tipo de desarrollo, e incluso del desarrollo tal y como se plantea y es posible en el país; por sus condiciones objetivas y limitadísimos recursos; y en parte, también, quizás por una más vaga conciencia que los efectos del propuesto desarrollo agravarían las diferencias al interior de la comunidad y deteriorarían aún más las relaciones entre los sectores más "ricos" y los más "pobres". Una tal resistencia aparece visiblemente en su falta de participación, un boicot colectivo más o menos inconsciente a muchas de las iniciativas del desarrollo comunal, y en su dificultad para saber o poder articularse a los diferentes procedimientos de éste.

No sería del todo correcto atribuir las estrategias de desarrollo exclusivamente a las políticas de los Cabildos sin analizar las condiciones estructurales de las mismas comunidades, sobre las cuales aquellas se generan, y sin establecer los sutiles nexos que articularían las estrategias de supervivencia a aquellas de desarrollo en el seno mismo de la comunidad campesina.

En muchas comunidades de la Sierra actualmente son ya las nuevas condiciones del desarrollo resultado de cambios estructurales, los que hacen inviables las tradicionales prácticas de reciprocidad andina; el principio de rentabilidad que los regía ya no funciona, y el recurso a las antiguas relaciones sociales de producción no se inscriben dentro de un contexto más amplio de complementariedades y redistribuciones (5). En una comunidad como Sibicusig (cfr. el estudio anterior sobre "El espacio político de la parroquia rural. El caso Sigchos") se ha calculado que el empleo de jornales y el arriendo de un tractor para trabajar una hectárea de maíz o de papas es menos costoso que recurrir al sistema de "prestamanos". Para la hectárea de maíz, en el peor de los casos, cuando se trata de un terreno nuevo, cuya preparación para la siembra no se hace sobre la previa rotación de la cosecha anterior, de papas por ejemplo, se necesitaría máximo de 4 horas de tractor, que a S/. 350 la hora (precio del arriendo del tractor disponible del Ministerio) supondrían

(5) Galo RAMON (1981) propone un análisis análogo pero con contrarias conclusiones, ya que en este caso el campesino logra reproducirse sin invertir mayor cantidad de

S/. 1.400. Después de 8 días de descanso, la siembra requeriría 4 jornales (a S/. 150 por jornal, S/. 600), el primer rascadillo 5 jornales (S/. 750), el aporque otros 5 jornales (S/. 750), y la cosecha en seco 6 jornales (S/. 900). Lo que supondría un total de S/. 4.400 de costos en dinero. En el caso de la hectárea de papas, se requerirían 5 horas de tractor (S/. 1.750), 12 jornales entre preparación del suelo y siembra (S/. 1.700), 10 jornales para el rascadillo y aporque (S/. 1.500), más 10 jornales para la cosecha (S/. 1.500); lo que totalizaría una cantidad de S/. 6.450, más la arada del tractor para la preparación del suelo. De querer recurrir al "prestamanos" o a una "minga" la familia comunera se encontraría con la primera dificultad de hallar en la comuna y aún entre sus parientes la mano de obra disponible; en segundo lugar la retribución dentro del sistema de ayudas resultaría más costosa que la empleada en jornales y arriendo de tractor, ya que sólo el borrego obligado para la comida valdría S/. 4.000. De otro lado, dicha familia comunera quedaría con la obligación social de "prestar-mano" a quienes la hubieran ayudado, lo que significaría restarle posibles salarios en la zona serrana o en la vecina del subtrópico, donde el precio de los jornales son más elevados, y donde el campesino serrano tiende a emplearse como peón las épocas libres de trabajo en sus propias parcelas.

En ocasiones hemos considerado que la introducción de tecnología moderna, y concretamente la presencia del tractor, modifica en algunas comunidades las relaciones sociales de producción y el tradicional sistema de reciprocidades y ayudas mutuas; sin embargo, hay también que reconocer que en situaciones comunales como la que presenta Sibicusig, y que cada vez serían menos raras en la sierra ecuatoriana, las respuestas del tractor como la de los salarios representa una respuesta a los cambios operados y a las necesidades de nuevas condiciones socio-productivas.

Cuando la estructura de la tenencia de la tierra en una zona y región ha puesto una limitación política incuestionable e insuperable a las reivindicaciones campesinas, y cuando las posibilidades productivas de una comunidad y de sus familias se encuentran tan restringidas a los términos de un autoconsumo insuficiente, que deberá ser complementado con la migración y asalariarización de la mano de obra excedente de las unidades domésticas, toda la dinámica

dinero sino la fuerza de trabajo familiar, incrementada por el sistema de retribuciones a las ayudas recibidas.

comunera y comunal, canalizada por la instancia de los Cabildos, se orienta indefectiblemente a la consecución de servicios, obras de infraestructura, incluso de mero prestigio.

Este consumo del desarrollo no se explica tan sólo por una necesidad de compensar las estrechas condiciones de vida del sector campesino indígena, e incluso de los grupos más depauperados, ni tampoco, como veremos a continuación, como una de las formas que adoptan las estrategias políticas en la comunidad andina. Tales contenidos del desarrollo responden más bien en sus líneas generales a una política de gran envergadura y alcance por parte del Estado, y como un componente de su modernización, para articular a los grupos indígenas a la sociedad nacional y al mercado; su éxito ha consistido principalmente en modificar los contenidos de las reivindicaciones de dichos grupos y ofrecerles una diferente versión de sus necesidades. Y ha sido en esta línea muy precisa que la demanda y consumo de las propuestas de desarrollo han logrado de manera indiscriminada involucrar a los sectores más diferentes dentro de la comunidad campesina.

Aunque en el transcurso de estas páginas hemos querido mantenernos dentro del específico territorio del fenómeno político, y aunque lo bordeamos en más de una ocasión nos ha parecido necesario aquí una referencia al tema organizativo, entendido éste no como las tradicionales formas de relación y de agrupamiento que se dan al interior de la comunidad, y que constituyen un componente intrínseco de las estrategias de reproducción social en ella, sino, formalizado como una instancia particular y un dispositivo *ad hoc* muy concreto tratamos de esas formaciones organizativas que se constituyen como interlocutoras, destinatarias y gestoras, de un proyecto o programa de desarrollo.

Es obvio que un procedimiento organizativo de esta naturaleza se basa siempre, en el mejor de los casos, sobre: a) la articulación de los grupos y relaciones tradicionales tanto al interior de la comunidad como los que de manera más amplia pueden establecerse intercomunalmente; b) la convergencia de aquellas estrategias de reproducción familiar y comunera. Y en este sentido la organización cuenta con elementos cohesionadores que un determinado proyecto o programa de desarrollo podría fortalecer.

Ahora bien, aquí interviene un factor determinante, que puede ser formulado bajo dos cuestiones generales: en qué medida es posible que la organización puede sostener de manera autónoma un proceso de desarrollo? o en otros términos, es la organización por sí misma, y por mucho que se haya consolidado, condición suficiente para asegurar un desarrollo sostenido?

La experiencia y el diagnóstico de no pocos ejemplos coincidirían en una respuesta negativa. Y ello fundamentalmente por dos razones: en primer lugar, porque respondiendo la dinámica organizativa a un estímulo/oferta de alguna manera exterior (aunque no necesaria ni totalmente exógeno), en la medida que las transferencias del desarrollo declinan o desaparecen, la organización, sus prácticas y discursos específicos, se queda sin contenidos, se vuelve disfuncional como instancia y aparato, y lo más probable es que termine disolviéndose; a este resultado contribuirán, en segundo lugar, las tendencias centrífugas de las distintas comunidades, de los grupos y de las mismas unidades domésticas; tendencias hacia el faccionalismo que se encuentran estructuralmente condicionadas por el modo propio de producción doméstica y que coyunturalmente pueden encontrarse sobredeterminadas por las crisis de reproducción de dichos grupos familiares, parentales y de la misma comuna obligados a replegarse sobre la escasez de sus propios recursos.

Este diagnóstico sobre la contingencia de formas y procesos organizacionales articulados a las estrategias de un modelo de desarrollo convencional porta directamente sobre las limitaciones de éste para conferir a aquellos una constitución definitiva, e indirectamente sobre las dificultades de dichos movimientos organizativos para apropiarse y generar una dinámica de desarrollo que permita una capitalización de sus propios recursos. Hasta qué punto la realización de estas dos posibilidades puede atentar contra las particularidades campesinas y étnicas de los sectores comuneros de la sierra es una cuestión que por lo menos merece quedar planteada.

No sólo la prueba del desarrollo y su gestión debe enfrentar la organización campesina con limitadas garantías de éxito; no menos arriesgada aunque menos evidente es la prueba de su "política exterior", que muchas veces se encuentra a la base de la misma dinámica de modernización organizativa. Si como hemos mostrado en nuestro primer estudio sobre la cuestión del poder en la comunidad, puede

darse ya una fractura entre la instancia política del Cabildo y las formas y actores más tradicionales de la autoridad comunal —aunque muchas de las estrategias políticas comuneras se orienten precisamente a establecer formas de relación entre ambos espacios, contraponiéndolos algunas veces y buscando modalidades de articulación otras—, la fractura se ensancha o agudiza cuando se instituyen modelos organizativos más amplios y funcionalmente orientados a las negociaciones exteriores. Entonces se origina una real superposición entre una cúpula dirigente más o menos representativa que organiza la gestión del desarrollo, y se convierte en la interlocutora con el Estado o con otro organismo cualquiera, y los dirigentes tradicionales de las comunidades, que siguen organizando la existencia y dinámicas internas. Hasta qué punto esta superposición de estructuras político-organizativas puede resultar conflictiva, llegando una de ellas a erosionar y disolver la otra, o puede reproducirse en planos paralelos, es algo que dependerá de situaciones particulares y de las particularidades que adoptan los procesos socio-políticos de los sectores indígenas comuneros.

Nosotros consideramos —en base a todos los análisis precedentes— que el “poder étnico”, el espacio específicamente indígena de la politicidad, encuentra su frontera en la comunidad, ya que es en el reducto de la comuna indígena donde se da una real producción y redistribución del poder y un real control de los aparatos representativos de la autoridad. Aunque tanto el modelo comunal como el mismo aparato de Cabildo tienen una factura artificial, exterior y en cierta manera extraña a la sociológica de los grupos indígenas serranos, ambos han podido, sin embargo, ser adaptados y refuncionalizados dentro de las estructuras sociales y relaciones tradicionales de las comunidades andinas. Por el contrario, las organizaciones étnicas más amplias, de carácter intercomunal, zonal o regional, no poseen las condiciones estructurales de producción y distribución del poder y de la autoridad, al sustraerse al sistema de relaciones e intercambios, de reciprocidades parentales y de inversiones rituales que dan cohesión interna a los grupos comuneros, y por ello mismo tampoco están sujetos al control directo e inmediato de los sectores a los que supuestamente representan. En parte, porque la idea de representación política que tales organizaciones incorporan releva más bien de una concepción de la politicidad inspirada en el modelo

occidental de la democracia burguesa, y no una representación del poder por la que el grupo étnico no delega más que autoridades transitorias y puntuales; y en parte también porque el tipo de articulación posible que dichas organizaciones y sus dirigentes pueden lograr con los sectores por ellas representados responde a una versión demasiado ajena a la racionalidad étnica de lo político, dentro de la cual la organización del poder es inseparable de una organicidad más estructural y compleja, inclusiva de todos los aspectos del universo socio-económico, parental y cultural indígena.

La institucionalización de tales organizaciones como aparatos de mediación de los grupos campesinos con el Estado y la sociedad nacionales, como mecanismos negociadores de sus "políticas exteriores", puede ser operativo en la medida que exprese determinadas convergencias y proyectos comunes, pero dicha institucionalización puede constituir también un serio obstáculo en cuanto que predefine ya el espacio y el esquema de los posibles movimientos, prácticas y alianzas de los sectores indígenas, cuando son estos los que por sus características y condiciones, y de acuerdo a las coyunturas, habrán de establecer cuáles son sus formas de expresión, la naturaleza y alcance de sus estrategias y luchas. En tal sentido las dinámicas de los grupos étnicos más que institucionalizarse en organismos u organizaciones tendrían que diseñar esos espacios imaginarios (pero determinados por su "sistema de acción" tradicional) de sus potenciales convergencias, los que por otra parte resulta cada vez más difícil de identificar o de producir no sólo por el grado de integración de los grupos étnicos al Estado y sociedad nacional sino también por esa mayor convencionalidad que ellos mismos confieren a sus prácticas políticas.

En conclusión, al constituirse este tipo de organizaciones —las llamadas de "segundo grado"— como espacios e instancias específicos de politicidad, confieren a lo político una especificidad que no posee al interior de los grupos indígenas, de las prácticas y relaciones intra e inter-étnicas. Sin negar que estos movimientos organizativos lleguen a detentar un determinado poder, no sólo frente al Estado y sociedad blanco mestiza sino incluso de convocatoria y de adhesiones entre los grupos indígenas, dicho poder acusaría sin embargo un déficit de contenidos y alcances étnicos, desempeñanse más bien como un grupo de presión o a la manera de una fuerza sin-

dical.

Al margen o por debajo de estas figuras organizativas el "poder étnico" podrá seguir manteniendo su vigencia y su eficacia políticas, con su propia organicidad aparentemente inorgánica, desarrollando una conflictividad y una lógica de resistencia y adaptación también muy propias.

Con todo, y en consideración de este problema, no se debe pensar que entre las estrategias de supervivencia (las emprendidas por los sectores económicamente más empobrecidos de la comuna y/o cuya gestión desempeñan ciertos Cabildos "tradicionales" con un proyecto intermediador entre su comuna y la sociedad nacional) y las estrategias de desarrollo existe una clara frontera bien demarcada, que ambas estrategias son incompatibles entre sí, y que aquellas se presentan como una sustitución de éstas. El carácter y eficacia ideológicos del desarrollo desempeña precisamente la función de ocultar o sublimar las condiciones de supervivencia dentro de la comunidad andina, pero al mismo tiempo tiene el efecto de proponer nuevas estrategias que pretenden o permiten sustituir aquellas.

Según esto se comprende así mismo que las nuevas estrategias de desarrollo no sólo puedan también interpelar a los sectores más pobres de la comunidad, sino que puedan incluso contar con su adhesión y participación; y que por esta razón se llegue a dar una superposición y combinación entre las estrategias de supervivencia y aquellas de desarrollo. En este sentido no siempre es posible definir una línea de demarcación entre ambas; sobre todo si, como intentamos analizar más adelante, la estrategia política de la dinámica y organización campesinas pueden permitir una articulación de las prácticas de supervivencia con las del desarrollo.

En la medida que los réditos del desarrollo llegan a beneficiar ciertas estrategias de supervivencia, aunque sea en una mínima parte y aún a pesar de sus efectos diferenciadores, no es raro que familias y grupos puedan articularse a una dinámica complementaria a aquella que fundamentalmente regula su reproducción.

El eje de las ambigüedades del desarrollo pasa precisamente por la incompatibilidad o el desfase entre las políticas, proyectos y programas de desarrollo rural destinados a los sectores campesinos

indígenas, y las estrategias de desarrollo que dichos sectores emprenden o estarían dispuestos a emprender como una prolongación complementación de sus propias estrategias de supervivencia; y en la medida que aquellas no desarrollan realmente las condiciones y recursos de estos sectores, no hacen más que inducir un discurso, un conjunto de representaciones y de prácticas desarrollistas, que poco tienen que ver con las posibilidades reales de mejorar los recursos productivos y las condiciones de vida de dicho campesinado indígena. El equívoco o los fracasos del desarrollo rural en este sentido suelen consistir precisamente en no articularse a las estrategias de supervivencia. Por el contrario, al resultar las formas y contenidos del desarrollo ajenos a las estrategias productivas y al sistema de la economía campesina, a sus formas organizativas, a su misma cultura y tradiciones, pueden distorsionar a tal punto éstos, induciendo nuevos comportamientos, que a su vez se expresarán en prácticas sociales y políticas que poco o muy poco tienen que ver con la dinámica y cultura de la comunidad.

Si distintos pueden ser los contenidos de ambas estrategias, más parecen diferenciarse aún entre sí las formas en que se realizan aquellas orientadas al desarrollo, cuyos recursos, mecanismos y el sistema de relaciones sociales que ponen en práctica suelen resultar ajenos a los tradicionales y pautados por la cultura del grupo campesino. Tanto las formas de organización y su funcionamiento, impuestas muchas veces por la gestión del desarrollo, los que rigen la relación entre la comunidad y el Estado, o las instituciones de desarrollo rural y los sectores campesinos, los comportamientos de negociación y de decisión requeridos, remodelan las prácticas de la comunidad y de sus dirigentes. Todo lo cual no dejará de tener consecuencias en lo que podríamos denominar las estrategias políticas de la comunidad andina y sus dinámicas organizativas. El desarrollo en sus prácticas (programas y proyectos) y en su misma ideología o discurso difícilmente no se presenta con un carácter exógeno al mundo campesino indígena; como algo que procede del exterior, y que no deja de fascinar e inquietar, sospechoso como todo lo que viene de la sociedad dominante blanco mestiza, pero también promisorio, tendrá efectos dentro de la comunidad que irán más allá de los inmediatos. El espacio de lo político y de lo organizativo en la comunidad van a ser afectados, y profundamente, por las estrate-

gias de desarrollo.

Si no hay posibilidad de establecer una clara demarcación entre las estrategias de supervivencia y las de desarrollo, tampoco dentro de estas resulta fácil distinguir las que corresponderían a una vía de "desarrollo campesino" de carácter más autónomo, y las que resultarían más bien efecto de procesos externos, de inducción o de transferencia, y de requerimientos más directos. Por muy "campesinas" que parezcan ciertas formas de modernización, por ejemplo los cambios en los criterios de productividad agrícola, no dejan de estar sujetos a determinaciones externas, muy particularmente del mercado. En otros casos, en cambio, la introducción de nuevos comportamientos productivos y de nueva tecnología se manifiesta como resultado de programas y propuestas de desarrollo externos, aunque aún en tales casos con frecuencia estén ya dadas las condiciones más estructurales para la adopción y apropiación por parte de dicho sector campesino de tales innovaciones.

Para lo que aquí más nos interesa, cabría señalar los diferentes espacios, en los cuales se ordenarían las prácticas y discursos de un desarrollo planteado en términos de la oferta y la demanda, y aquellos donde la misma dinámica de supervivencia de los sectores campesinos diseñaría sus propias formas de adaptación y de modernización. En este sentido es evidente que el campo de la producción, de la agricultura, es sujeto de comportamientos más tradicionales, mostrándose más resistente a la incrementación en él de innovaciones y de tecnologías convencionales; lo que no impide al campesino o bien una serie de tanteos experimentales, a partir de los cuales podría ir incorporando nuevos procedimientos productivos y nuevos rubros tecnológicos, o bien diversificando modelos tecnológicos de acuerdo a diferentes rubros productivos o de cultivos (por ejemplo, para aquellos destinados al autoconsumo y los orientados al mercado), lo que en el fondo podría responder a la combinatoria de las estrategias de supervivencias y con estrategias de desarrollo.

Sin embargo más que producir desarrollo el campesino indígena y la comunidad andina se encuentran más proclives a consumir desarrollo; es decir orientar sus demandas y sus mismas estrategias hacia la consecución de aquellos "bienes" que más publicitados aparecen por el discurso desarrollista y por los mismos retos del merca-

do, y que apuntan sobre todo al espectro de carestías y de necesidades que la comuna andina va identificando y sintiendo en su referencia a la sociedad urbana y nacional.

IV. ESTRATEGIAS POLITICAS EN LA COMUNIDAD ANDINA

Nuestra intención con los análisis precedentes, y el problema al que queríamos desembocar a través del tratamiento de las estrategias de supervivencia y las estrategias de desarrollo, de los cambios que en la comunidad andina supone la dominancia de unas u otras y de las posibles articulaciones que se pueden dar entre ellas, era el de captar las nuevas dinámicas políticas vinculadas no ya a los procesos que sustentan tal o cual estrategia sino más directamente a las mismas prácticas de la supervivencia y del desarrollo al interior de la comunidad campesina indígena.

Que las estrategias de supervivencia y las estrategias de desarrollo (y los procesos socio económicos que las soportan) puedan diseñar espacios de politicidad diferentes en las comunidades, aparece claro ya por todas las observaciones anteriores. Y las formas organizativas que generan, o sobre las que se articulan las diferentes estrategias, constituyen así mismo ámbitos de politicidad y conformaciones de poder (modelos de Cabildo, liderazgos, prácticas, organizaciones de segundo grado, etc.) también muy distintos. Incluso extremando la caracterización de las diferencias podríamos sostener que mientras las estrategias de supervivencia se articulan más bien en función de una resistencia campesina indígena en sus tradiciones productivas y socio organizativas, a un mantenimiento de la cohesión interna de los grupos de parentesco y de la misma comunidad por un control de los procesos de diferenciación, las estrategias de desarrollo se orientarían preferentemente hacia una mayor adaptación al sistema de modelos que imponen el mercado capitalista y el proyecto integracionista estatal.

Más aún, por las caracterizaciones que acabamos de hacer de una y otra estrategia, definiendo aquellas de supervivencia de acuerdo a una racionalidad predominantemente endógena a la sociedad campesina indígena, mientras que las estrategias de desarrollo se regularán más bien por ciertas dinámicas exógenas, se entiende que las prácticas políticas vinculadas a uno u otro tipo de estrategias tengan

así mismo orientaciones distintas y adopten contenidos y formas de politicidad también diferentes.

De acuerdo al método empleado en nuestro intento de describir las principales tendencias y transformaciones en la comunidad andina trataremos ahora de caracterizar los procesos de cambio que surgen en el ámbito de la politicidad de los sectores campesino-indígenas precisamente, y sobre todo, a partir de las nuevas estrategias de desarrollo. O planteada en otros términos la cuestión: cómo la ideología y prácticas del desarrollo afectan las estructuras y prácticas de lo político en la comunidad andina.

Las perspectivas y expectativas desarrollistas en unos casos, la ya actual gestión de prácticas o programas y proyectos de desarrollo en otros, suponen nuevas escenas de politicidad y nuevos actores políticos y nuevas prácticas de poder en la comunidad andina; y consecuentemente también nuevas formas de organización socio-política.

Ahora bien, nos parece necesario, para explicar cómo las relaciones entre estrategias de supervivencia y estrategias de desarrollo van determinando las estructuras políticas de la comunidad andina, considerar previamente a un nivel más general y dentro de un marco de referencia más amplio cómo la dinámica del movimiento campesino y los procesos organizativos del campesinado indígena se han visto afectados por los procesos políticos de carácter nacional, ya que los efectos más particulares y directos de aquellos cambios de estrategias se inscriben en estos de orden más estructural.

1. Los cambios en el orden político y organizativo de los sectores campesinos indígenas y de la comunidad andina responden a los mismos factores que están a la base de los procesos de desarrollo, los cuales se centran en el eje que marca la transición de la REFORMA AGRARIA al DESARROLLO RURAL.

El período de Reforma Agraria significó una amplia movilización de los grupos campesinos en general y en particular del indígena andino en su larga lucha por reconquistar la tierra: liberarse de la estructura hacendaria, obtener la adjudicación de títulos de propiedad o la transferencia de las tierras en posesión de la Asistencia Pública. Toda una dinámica de reivindicaciones había llevado al

campesinado a organizarse de distintas formas (más tradicionales unas, bajo el modelo de comunidades, y otras más modernas, como el de cooperativas) con el objetivo de adquirir del Estado o de los hacendados la tierra sobre la cual presionaban. Este movimiento organizativo del campesinado, que en ocasiones poseyó su propia politicidad en la misma lucha reivindicativa, en otras ocasiones fue politizado a instancias o por el apoyo de centrales sindicales o de partidos políticos de izquierda, que por primera vez descubrieron en los sectores campesinos un ámbito de la lucha de clases aunque con particularidades muy diferentes a sus más tradicionales caracterizaciones del conflicto político y de las contradicciones sociales.

Esta irrupción del campesinado andino en la escena política, con sus nuevas formas de movilización, conlleva así mismo una nueva forma de conciencia, contenidos, modalidades organizativas, dirección y estrategias totalmente inéditos. La característica que había llegado a adoptar la lucha campesina rebasó sus tradicionales marcos organizativos, diseñándose una identificación de intereses colectivos más allá de los grupos familiares y de los mismos comunales.

Al llegar la Reforma Agraria a sus límites de ejecución, estos procesos de movilización y de organización campesinas entraron también en una cierta crisis, y al ser refuncionalizadas sus reivindicaciones por la tierra en una nueva gestión del Desarrollo Rural por las políticas del Estado, también sus formas y dinámicas de organización se fueron inevitablemente adecuando a los nuevos contenidos del desarrollo. Este cambio tuvo como resultados: 1) una desradicalización de la lucha reivindicativa de los grupos campesinos; 2) una cierta despolitización de sus prácticas y del mismo proceso organizativo; 3) un distanciamiento entre los sectores campesinos organizados y los partidos de izquierda, que encontraban en los proyectos del desarrollo un espacio poco propicio, y hasta disfuncional, para un —quizás demasiado clásico— ejercicio de la politicidad y de la politización; 4) por último, aunque el movimiento y organización campesinos se localizaran en sus reivindicaciones por la tierra, tenían en su conjunto un alcance nacional, lo que le conferiría una mayor envergadura política; por el contrario, las estrategias de desarrollo circunscribiéndose a ámbitos más zonales y regionales tendían a parti-

cularizarse demasiado y consiguientemente a perder cierta fuerza política.

En este sentido se puede decir que las políticas de desarrollo del Estado no sólo llegaron a cooptar los procesos de organización del campesinado procedentes de las luchas por la reforma agraria, sino que pudieron articularlos al proyecto integrador de sus políticas, permitiendo a éste alcanzar una mayor eficacia técnica, administrativa y política por intermedio de la misma organización campesina.

Simultáneamente las organizaciones campesinas a nivel nacional y aún regional, las grandes federaciones campesinas y étnicas, fueron quedando desligadas de las dinámicas específicas de sus bases comunales y zonales, de las formas organizativas más tradicionales; y en la situación más actual ya no sirven de intermediarias de las estrategias y reivindicaciones del desarrollo de estos grupos, y mucho menos de las políticas estatales. El desarrollo se proyecta y realiza a sus espaldas. De esta manera sus dirigencias han adquirido un carácter de representatividad muy cuestionable, un poder de convocatoria muy frágil, y en muchas circunstancias conflictivo y hasta contradictorio entre ellas. Y, en fin, su disputa por el clientelaje de los sectores y grupos campesinos a los que supuestamente representan no llega siquiera a ser competitivo con el que logra el Estado con sus políticas de desarrollo.

En algunos contextos zonales o locales la organización campesino-indígena llega a convertirse en interlocutora del Estado y en negociadora de alguno de sus programas de desarrollo, pero el sesgo político que de ambas partes puede adquirir la negociación y ulteriormente la misma gestión del programa hace que los réditos del desarrollo puedan verse muy limitados y poco acordes con las reales necesidades de sus destinatarios. De tal manera que el papel de mediación desempeñado por la organización campesina y particularmente por su dirigencia, lejos de afianzar más orgánicamente su relación con los sectores que representa se convierte en causa de conflictos. Una gestión más coherente y también más realista suelen tener en cambio aquellas organizaciones campesinas que surgen como un proyecto ad-hoc para captar y ejecutar un programa particular de desarrollo, que cuente con añadidura con un acuerdo y adhe-

sión orgánicos de sus propias bases comunales.

2. Una consideración preliminar e indispensable para adentrarse en el problema planteado se refiere al específico concepto de política o de lo político en la comunidad andina, que como cualquier grupo socio cultural determinado posee su propia y particular concepción y práctica del poder.

Aproximarse a esta cuestión supondría no sólo remitirse a las tradiciones del grupo sino también a un análisis más preciso de los procesos históricos que han ido remodelando las estructuras políticas de la comunidad andina y la misma naturaleza de sus prácticas. El antiguo ayllu y la comunidad andina en su modelo más tradicional se regulaba por una forma de "gobierno primitivo", donde la instancia que formalmente lo ejercía, el curaca, consistía en la afirmación de una autoridad que aseguraba el orden interno del grupo, su cohesión y los intereses no tanto de una mayoría cuanto de la colectividad o comunidad en su conjunto. Y en tal sentido quien detentaba dicha autoridad podía actuar como mediador entre el grupo y otros grupos o la sociedad (incaica, colonial o nacional) en la que aquel se inscribía. Según esto, la misma comunidad se constituía en la real detentadora del poder y en la escena privilegiada de lo político, y todas las prácticas, tanto productivas como sociales y rituales, en la medida que contribuían a mantener la cohesión interna entre todos los grupos que la conformaban y un equilibrio tendiente a limitar o regular las diferencias o desigualdades, se convertían en prácticas políticas.

A medida que por factores externos —debidos al proceso de dominación colonial y de constitución de la sociedad nacional— se agravan las diferencias al interno de la comunidad andina, y el ejercicio de la autoridad de los curacas tiende a convertirse en un ejercicio del poder en razón no sólo de sus funciones como mediador de la dominación de la sociedad nacional y de los grupos dominantes de ella sino también de sus funciones como mediador de las diferenciaciones internas, se opera un cambio sustancial en las estructuras políticas de la comunidad, se redefinen los espacios del poder con relación a nuevas fuerzas sociales y actores políticos a su interior. Paulatinamente la comunidad campesina indígena tenderá a reproducir, como efecto de ellas, las estructuras socio económicas

y políticas de la sociedad dominante. Es por un efecto de dominación externa que la naturaleza del poder se modifica al interno de la comunidad andina.

Por qué factores y procedimientos esto ha tenido lugar ha sido ya analizado en páginas anteriores: el estrangulamiento de los recursos productivos (la tierra), el progresivo enucleamiento de las unidades familiares correspondiente a un debilitamiento de las relaciones sociales de producción al interior de la comunidad y de las mismas relaciones del parentesco, la deserción de un gran número de comuneros exiliados por la necesidad del salario y de la migración. Todos estos factores desarticulan no sólo socio-económicamente a la comunidad andina, sino también políticamente. La realidad del poder, de lo político, cambia de sentido.

Si bien las formas de organización familiar y social se resquebrajan en la comunidad indígena por otros factores a los que ya hemos aludido, las tendencias de desarrollo vinculadas a estos harán emerger nuevas fuerzas políticas dentro de la comunidad andina, abriéndola a nuevos espacios del poder y a nuevas estrategias políticas.

En primer lugar se dará una especialización restrictiva de los espacios de politicidad y de decisión al interior de la comunidad. Las asambleas comunales que eran la ocasión y la instancia de convocatoria y de participación generales de toda la comunidad, y donde la toma de decisiones se encontrabaprecedida por un complejo e informal discernimiento de opciones al interior de las familias, entre los grupos de parentesco y afinidad, han ido cediendo espacio a una gestión más administrativa de los problemas de la comunidad a cargo de los miembros del Cabildo. En muchas comunidades —de Otavalo y de Cotacachi, por ejemplo— ya no se celebran prácticamente asambleas comunales si no es en circunstancias muy especiales y con una asistencia de comuneros muy restringida. Casi toda la gestión y administración de la “cosa” comunal corre a cargo de los Cabildos, y es muy poco el interés que los comuneros suelen prestar a sus prácticas habituales; e incluso la elección anual del Cabildo cuenta con una gran indiferencia por parte de los miembros de la comunidad.

En segundo lugar, la misma conformación de los Cabildos comienza a regularse por otros criterios de competencia, de prestigio, autoridad y poder, y cada vez se encuentran más integrados por aquellos comuneros capaces de una hábil negociación con la sociedad blanco-mestiza, con los organismos del Estado o con otras instituciones privadas; en ocasiones son maestros indígenas o incluso indígenas funcionarios en algún aparato público o comuneros con clientela política en la región, quienes acaparan el poder e influencia en la comunidad. El mismo poder económico de algunos sectores más vinculados al mercado, y también más capaces de someter clientelarmente a los grupos más pobres de la comuna ejercen una forma de dominación políticamente avalada o fortalecida por su presencia en el Cabildo.

Para ilustrar este proceso con un caso ejemplar es interesante la historia de vida, la carrera política, de un comunero mestizo de la comuna de G. (parroquia de Isinliví). L. es un comunero perteneciente al pequeño sector mestizo de una comunidad a mayoría indígena asentado en el centro poblado de la comuna. De origen agricultor, y más tarde ganadero, va dejando en arriendo sus tierras y logra una relativa acumulación de capital, que le permite abrir una tienda precisamente en una época en que comienza a desarrollarse en el centro de la comuna un mercado semanal (el único mercado comunal de toda la provincia). La tienda, la más importante de la comuna, se convierte en almacén y su propietario en el más importante intermediario de mercancías y productos agrícolas. Un horno de pan completa el negocio. Su prestigio y poder se consolida al ser reelegido durante varios años Presidente del Cabildo, lo que a su vez le introduce en las redes del poder local, cantonal y provincial. Así se negocia la apertura de una vía carrozable hasta el centro comunal, y así se convierte nuestro presidente en el principal transportista de pasajeros, mercancías y productos de la zona. En la actualidad, fortalecido todo su proyecto económico, el comunero L. ha sido nombrado secretario del registro civil de la parroquia.

Lo que caracteriza la autoridad y el poder político ya no es el control de los recursos locales, tradicionales (la tierra y el grupo de parentesco), sino la habilidad para manipular los lazos con la administración local, con la ciudad y la sociedad nacional; la destreza pa-

ra manejar las formas culturales de la sociedad mestiza y urbana, el prestigio necesario para establecer relaciones comerciales y políticas o los contactos con la burocracia estatal se han vuelto determinantes atributos del poder político dentro de los sectores campesinos indígenas.

La comunidad andina ha ido perdiendo capacidad de autodefinición, al no contar ya con recursos sociales y tampoco culturales que le permitan reproducir su tradicional estructura política; y al no disponer tampoco de aquellas instancias o mecanismos menos formales donde se ejercían las influencias y los controles de opinión y de decisión. Entre el aparato formal del poder, el Cabildo, y los grupos y unidades familiares se ha abierto una gran brecha, y aquel se ha vuelto un espacio codiciable en algunos casos, o funcional en otros para los grupos dominantes y para ciertas estrategias particulares dentro de la comunidad.

En cualquiera de los casos el Cabildo deja de ser representativo de la comunidad como realidad homogénea y como un proyecto unitario, y al convertirse en portavoz de determinados grupos y tendencias su misma gestión del poder empieza a carecer del peso y del alcance políticos que podría prestarle una adhesión más amplia de todo el sector comunero. Y en consecuencia, estas restricciones del espacio de la politicidad y de los mismos actores del poder, además de las contradicciones internas que pueden engendrar en la comuna, conllevan una despolitización de la sociedad campesina indígena. Y para retomar el hilo de este estudio, mientras que las estrategias de supervivencia, en tales condiciones, quedan sin una expresión política definida, aquellas estrategias de desarrollo adquirirán una forma de politicidad en la mayoría de los casos muy cuestionable tanto en sus contenidos como por el sujeto social al que interpelan y la modalidad de sus prácticas habituales.

En los procesos de desarrollo más o menos generalizados dentro de una comuna siempre será necesario distinguir si su iniciativa o gestión proceden del aparato político del Cabildo y constituyen un elemento sustancial en la detención y ejercicio de su poder/autoridad, o bien son las "fuerzas" comunales de determinadas familias o sectores de ella que precisamente a partir de sus propias estrategias de desarrollo han logrado una representación en el Cabildo de

su proyecto, confiriéndole al mismo tiempo un carácter comunal. Sin embargo, merece notarse en muchos casos cómo la gestión del desarrollo por parte de los Cabildos, respondan estos a una u otra de dichas estrategias, puede seguir participando de la tradicional ideología de la reciprocidad y redistribución. Lo que cambiarán son los contenidos. El principio de "prodigalidad" de las autoridades hará abstracción en este caso del flujo de bienes y servicios que circulan en sentido inverso, de la comunidad hacia ellas, asimilándolo a una u otra forma de tributación como puede ser el apoyo de una estrategia que tanto en términos de prestigio como en términos materiales beneficiará preferentemente a aquellos sectores que más intereses han invertido en ella y que pueden manejarla de manera más directa, y que están en condiciones de obtener mayores réditos de ella.

En este sentido no se debe minusvalorar el contenido y alcance políticos que pueden representar para actuales Cabildos y líderes comunales determinadas estrategias de desarrollo. Al no estar muchas veces investidos por la autoridad y representación comunal, y aún contando con éstas pero careciendo de los tradicionales recursos redistributivos con que contaban antes, la oferta del desarrollo, y las políticas de servicios que éste incluye, pueden constituir un capital real o potencial que les garantice la reproducción de su legitimidad ante la comuna. De esta manera puede seguir vigente el mismo criterio de revalidación de las autoridades comunales: "qué hacen por la comunidad". Donde en cambio este criterio puede ser cuestionable es en los contenidos que toma esta forma de reciprocidad y redistribución.

Dos van a ser las consecuencias que resultan a partir de este estado de desarticulación de las tradicionales estructuras de la organización de lo político en la comunidad andina: la creación de nuevas instancias organizativas con carácter sustitutivo o compensatorio al interior de la comunidad, y la conformación de organismos de "segundo grado" o de niveles organizativos de carácter más amplio, federaciones zonales o regionales, cuyo objetivo sería así mismo el cubrir las deficiencias de politicidad y de organicidad de sus bases, los sectores campesinos y comunales, al mismo tiempo que abrir nuevos espacios de poder en confrontación con el Estado y la sociedad na-

cional, con la finalidad de mejorar sus condiciones de negociación de las políticas del desarrollo.

Uno de los resultados más característico de este proceso entre los sectores indígenas, y como un mecanismo tanto para superar el anquilosamiento de los espacios comunales y de los Cabildos como para lograr un proyecto más amplio de gestión, es la aparición de los **Comités pro Mejoras**, que por lo general se presentan con un alcance parroquial o intercomunal. La perspectiva desarrollista de tales formas de organización marca el carácter sustitutivo de lo que podría ser el espacio más tradicional de los Cabildos, cuyo poder y autoridad queda en muchos casos subsumido en estos nuevos liderazgos de un nivel de convocatoria superior, y que por sus mismas estrategias específicas tienden a ubicarse, al margen de la dinámica de las comunidades, en los centros parroquiales.

Estas formaciones organizativas más amplias revelan un gran receso en las estrategias políticas comunales, cuyas reivindicaciones y problemas particulares van a quedar diluídos en intereses de alcances más generales. La creación de **Comités pro Mejoras** cada vez más frecuentes no obedece tan sólo a la intención de llenar una ausencia de espacios políticos eficaces a nivel comunal; en ocasiones se trata de una sustitución e incluso de una competitividad declarada con la instancia política de los Cabildos, más ligada a las dinámicas tradicionales de la comunidad andina, y por ello menos funcional para dirigir las estrategias de desarrollo de gestión más modernizante.

En otras circunstancias son las **juntas de Aguas comunales** y a veces intercomunales, que con una función muy específica en el control y regulación del riego ejercen un poder e influencia que suele ir más allá de lo que podría ser su atribución propia. Muy particularmente en situaciones de un proyecto de desarrollo las **Juntas de Agua** pueden ocupar un espacio político importante y alternativo al de los Cabildos.

Otros organismos, en fin, de reciente creación que se forma en torno a las escuelas comunales o parroquiales son los **Comités de Padres de Familia**; aunque también originariamente aparezcan circunscritos a una problemática muy concreta, dichos **Comités** en determi-

nadas situaciones, se convierten en espacios de poder y de gestión de asuntos comunales, y no raras veces orientados hacia reivindicaciones del desarrollo no siempre ni necesariamente ligados al ámbito y problemática escolar de los hijos.

Como se puede constatar estas metamorfosis y diversificaciones de lo político en la comunidad andina responden a múltiples funciones, que sin embargo no dejan de reflejar una cierta desarticulación de la estructura del poder tradicional; no pocas veces constituye un intento de compensar una disgregación organizativa y un vacío político dentro de la comuna campesina, y casi siempre el alcance de su poder resulta limitado, y contingente su eficacia.

Se ha desarrollado un fenómeno que sin ser nuevo en las sociedades andina adopta en épocas más recientes formas muy distintas, sin duda por obedecer a factores nuevos ligados tanto a la penetración del capital como a las nuevas estrategias de la comunidad andina. Se trata de la complejización y diversificación de los modelos comunales. En una zona rural andina relativamente pequeña, e incluso dentro de una misma comunidad nos encontramos con muy distintos modelos productivos y organizativos sin casi relación entre ellos. El que dentro de una comuna se dé un sector de ella cooperativizado en la perspectiva de un determinado proyecto productivo, mientras que otro sector mantiene las estructuras y comportamientos más tradicionales, ya no es un caso raro.

En la parroquia de Mulalillo (prov. del Cotopaxi) podemos encontrar uno de los ejemplos más típicos de este fenómeno, precisamente en una zona relativamente pequeña en extensión y población (unas 5.000 personas — 4339 según el censo de 1974): en ella hay 9 comunidades campesinas indígenas, 2 cooperativas (una agrícola y otra de riego), una asociación apícola, y 5 Juntas de aguas; e incluso las cooperativas no tienen un carácter homogéneo; más aún: dentro de la zona nos encontramos con dos tendencias opuestas: la de comunas que quieren convertirse en cooperativas, en razón de una particular estrategia o programa de desarrollo, y la de cooperativas (como la de Santa Isabel) cuyos 47 socios querrían tomar la forma de comunidad (con 55 comuneros).

Pero no es tanto la ampliación de las formas de organización o

la creación de nuevas instancias de poder lo que hace a éstas inorgánicas, disfuncionales o competitivas entre sí, sino la ausencia de organicidad de sus estructuras internas, sociales y productivas, de los grupos intracomunales y de las comunidades entre sí, y sobre todo la estrategia más política de carácter desarrollista, que parece ser la única que dinamiza tales espacios.

La conformación de organizaciones campesinas indígenas de carácter más amplio, intercomunal, zonal o regional, que tratarían de articular a los representantes de los distintos Cabildos no responde por lo general a un proceso organizativo que exprese la dinámica interna de las comunidades, de sus bases sociales, para fortalecer un movimiento campesino abarcando un espacio político mucho más amplio. Muy al contrario, tales organizaciones surgen precisamente para cubrir el mencionado vacío de politicidad y de organicidad de los mismos espacios comunales, y por la necesidad de generar al nivel de una dirigencia política un espacio de prácticas de carácter campesino e indígena, pero con reivindicaciones económicas y culturales sin ningún arraigamiento al nivel de las comunidades.

Si tales organizaciones federativas no hacen más que reproducir a un plano superior la representación meramente nominal de la que adolecen los mismos Cabildos comunales, sus actuaciones políticas tampoco se diferencian mucho de las de estos, tratando de buscar en las estrategias del desarrollo un terreno de interpelación y convocatoria, que más difícilmente puede captar las dinámicas comunales. Ya que si en ellos no se dan condiciones para las propuestas desarrollistas, mucho más aciago es identificar espacios de interés intercomunal, de articulación de las necesidades de cada una de las comunas, que permita a la organización consolidar una dinámica convergente de todas ellas.

Todos los requerimientos de servicios, de obras de infraestructura, de mejoras comunales, lejos de crear un movimiento conjunto de todas las comunidades, lo que provocan por lo general son tendencias competitivas y divisionistas en pos de la obtención de concesiones preferenciales, y donde tanto el prestigio de una comunidad como el poder de sus dirigentes pueden incurrir fácilmente en la disputa.

Si ya las estrategias de desarrollo a nivel comunal, cuando éstas no expresan un proyecto unitario de todos los sectores comuneros y aparecen como la síntesis y prolongación de las estrategias de supervivencia particular, tienden más bien a descomponer y a conflictuar la organización interna de la comuna, en la medida que agravan la diferenciación, postergando o por lo menos incorporando muy desigualmente a las familias más pobres o de estructura socio productiva más tradicional, las trabas que provocan dichas estrategias en las relaciones intercomunales no son menos serias al crear entre las comunas competitividades en la consecución de servicios, disputándose la clientela de los programas estatales o de las instituciones privadas de desarrollo.

Las organizaciones intercomunales o federativas de comunidades en una zona o región, cuyo objetivo principal suele ser con frecuencia la gestión del desarrollo o una perspectiva desarrollista, se embarcan en estrategias políticas todavía más frágiles y no menos cuestionables en sus presupuestos organizativos y en los procedimientos de sus prácticas habituales. En su incapacidad de coordinar dinámicas muy distintas e intereses incompatibles de las diferentes comunas o sectores, estas organizaciones zonales o regionales se constituyen más bien en cúpulas de dirigencia que ni influyen en las comunidades ni son capaces de evacuar las problemáticas particulares del conjunto de ellas.

A dos factores principales hay que achacar esta deficiencia orgánica en la constitución y funcionamiento de las asociaciones intercomunales: en primer lugar hay una dificultad estructural en readecuar las dinámicas o formas de organización tradicionales del campesinado indígena a otros esquemas o modalidades de un funcionamiento orgánico diferente; y en segundo lugar, estos modelos organizativos nuevos son con frecuencia adoptados sin adaptación ninguna del que ofrecen las centrales sindicales o los mismos aparatos de Estado, haciéndose así incompatibles con la realidad campesino indígena, con sus formas de agrupación, de relación y de comunicación; y por ello mismo incapaces de hacer una gestión de sus estrategias más propias y específicas.

En tales situaciones se establecen dos niveles superpuestos: el de una dirigencia campesina indígena con cuadros políticos y hasta

administrativos de una cierta eficacia o prestigio, según los casos, pero en realidad desarticulada de la problemática y dinámicas de las comunidades, y de las cuales lejos de hacer una lectura campesina indígena elaboran una versión incluso reivindicativa pero inducida desde un desarrollo exógeno.

A pesar de la falta de una articulación con sus bases, los sectores comunales y los grupos al interior de las comunidades (o quizás debido a esta misma falta de articulación), estas dirigencias organizativas más amplias se reproducen y se refuerzan en su gestión política y representativa gracias a todo el sistema de relaciones que monopolizan con el Estado y la sociedad nacional, y al amplio margen de negociación que les permiten sus mismas prácticas y proyectos o reivindicaciones de desarrollo. Son estas prácticas de carácter más bien burocrático y clientelar (la habilidad de redactar oficios, de obtener audiencias con los gobiernos seccionales o centrales, sus contactos políticos, etc.), que les refuerzan en su poder y les confieren un prestigio ante algunos de los sectores comuneros muchas veces superior a sus influencias y eficacias reales.

La gestión de las estrategias de desarrollo no sólo tiende con frecuencia a despolitizar a estas organizaciones, ya que de sus prácticas habituales suelen quedar excluidas las reivindicaciones más radicales o estructurales de las comunidades, sino que las hace incluso funcionales a las mismas políticas del Estado, al convertirlas en una instancia de intermediación fácilmente manejables.

En tal esquema, y muy opuesto al comportamiento político de los Cabildos y autoridades tradicionales orientados más bien hacia la realidad interna de sus propias comunas y tendientes a representar las dinámicas de éstas, el nuevo ámbito de lo político y estas nuevas formas de organización, desempeñan un papel preponderante de "política exterior" de las comunidades y de los sectores campesinos indígenas; sus relaciones "externas" se han ido diversificando, y ya no se encuentran supeditadas a los formales escalafones de los trámites y mediaciones; el recurso a los Ministerios ya no pasa por los gobiernos provinciales, y para acceder a estos los dirigentes campesinos no necesitan cumplir el expediente previo ante los Tenientes políticos de las parroquias o ante los jefes políticos del cantón o de la provincia. Desde el empleo de abogados hasta la negociación direc-

ta con financieras internacionales de desarrollo, pasando por los organismos de crédito público, bancos o instituciones privadas, los dirigentes campesinos indígenas han adquirido un discurso y una destreza nuevos que les permiten moverse con cierta facilidad dentro del horizonte del desarrollo nacional. Pero estos mismos comportamientos y prácticas los distancian de los sectores comuneros, las hacen ajenos a sus problemáticas más inmediatas, y se convierten en blanco por parte de ellos de una crítica y recelo constantes.

Dentro de este panorama y como uno de los aspectos modernizantes de las estrategias de desarrollo con efectos en la organización del sector campesino indígena, es importante considerar el fenómeno del cooperativismo en dichos sectores rurales. La opción cooperativa tiene entre los grupos campesinos de la sierra orígenes muy diferentes y puede obedecer a factores varios. En ocasiones la cooperativización se ha debido a la posibilidad que habría tal fórmula de acceder a la tierra allí donde no había una comunidad legalmente constituida; en otras respondía a los intereses y capacidades de un grupo de comuneros de obtener también por compra una mayor extensión de tierras; y en fin en otras ocasiones ha respondido a un proyecto de desarrollo empresarial, que de tener éxito, por lo general ha quebrado las formas organizativas tradicionales generando a su interior o en su periferia grupos marginales o sometidos a relaciones salariales o de clara explotación. Es raro, pero no descartable, el caso de ciertas cooperativas al interior de una comunidad que aunque excluyendo de su dinámica al resto de ella, mantiene en su funcionamiento todo el sistema de relaciones de reciprocidad y redistribución e intercambio de la tradicional cultura andina.

La comunidad de Catama (Otavalo) está conformada por un sector cooperativizado de familias (unas 35), que son los que pudieron comprar las tierras propiedad del municipio; el resto de las familias, unas 100, ni siquiera han conseguido el estatuto jurídico de comuna, y las parcelas del antiguo huasipungo son insuficientes para la reproducción de las unidades domésticas. Muy distinto es el caso de la comunidad de Peribuela (Cotacachi) que administra las tierras de la antigua hacienda con una lógica y tecnología empresariales, pero que entra en conflicto con las estrategias productivas de no pocas de las familias que la componen.

Otro caso muy particular es el de la comuna de Casa Quemada (Ti-

guas, Cotopaxi), donde el sector comunero más dinámico se cooperativiza en un proyecto de desarrollo comunal de carácter endógeno, sin abandonar las relaciones y formas sociales de producción más tradicionales, que en cambio han casi desaparecido entre el sector de familias comuneras más anquilosado y en cierta medida también más pobre.

Demasiado simplificado resultaría el análisis si limitáramos los efectos del desarrollo a una conformación y gestión inorgánicos de las estrategias políticas de la comunidad y de las dirigencias campesinas indígenas. No faltan ejemplos, aunque tampoco sean frecuentes, en los que la modernidad del desarrollo abre a los sectores campesinos indígenas la posibilidad de superar los aislamientos y particularismos comunales para emprender un proceso organizativo más amplio y más consolidado, y hasta cabría decir con una nueva politicidad. En algunas ocasiones ha sido precisamente un programa de desarrollo rural el que ha permitido a un grupo de comunidades el trascender un comportamiento meramente clientelar respecto de las mismas propuestas o expectativas desarrollistas, para generar una dinámica más endógena y homogénea a lo largo de la cual, y sin perderse las identidades comunales, se ha ido consolidando una organización, una conciencia campesino-indígena y un alcance políticos totalmente originales. En el fondo de tal proceso se ha dado toda una real apropiación del desarrollo por parte del campesino indígena a través de su organización. Que dicho proceso de desarrollo haya contado con determinadas condiciones organizativas dentro de la zona de las comunidades involucradas en él, no excluye que a su vez haya sido un factor importante para que se efectuara todo un movimiento de convergencia intracomunal e intercomunal capaz de tener una amplia convocatoria entre todos los sectores, y de ser realmente representativo de todas las tendencias a su interior.

Tal nos parece el caso del "Cabildo Mayor de Cusubamba", que a partir del DRI Salcedo ha logrado una asociación intercomunal en la zona y donde la dirigencia además de una representatividad formal de todas las comunidades constituye un espacio de convocatoria y de adhesiones reales, en el que se procesan las dinámicas y necesidades particulares de los diferentes grupos.

Y fuera del área serrana, nos podríamos referir al caso de la URO-CAL (en el litoral azuayo), donde el programa de desarrollo esta-

tal, la gestión de sus recursos ha permitido la consolidación de un proyecto organizativo, cuyo alcance incluso político va más allá de los beneficios o efectos muy específicos del programa de desarrollo.

Ahora bien, las estrategias de desarrollo sólo llegan a tener un alcance político organizativo como los que acabamos de describir en la medida que se articulan a las estrategias de supervivencia de los sectores mayoritarios como una complementación y prolongación de estos, con su misma lógica y con sus mismas potencialidades de politicidad. Sólo caracterizada en tal función es la organización y la práctica política que fundamentalmente la sustenta la que opera la síntesis entre las estrategias de supervivencia y las estrategias de desarrollo, haciendo que los contenidos y las prácticas del desarrollo sean "apropiadas" no tanto a sino por los sectores campesinos y comunales como recursos de supervivencia.

Según esto no habría necesariamente una ruptura política entre los que podrían ser los ámbitos de negociación del desarrollo por parte de la organización y de su dirigencia y aquella escena más tradicional de lo político, que hace referencia a los procesos intra e intercomunales; convirtiéndose más bien aquella en una expresión de éstos.

En tal situación se da incluso una transformación del impacto ideológico del desarrollo, en la medida que el paquete de transferencias de nuevos recursos, de tecnología y de servicios, se encuentra sujeto a procesos de apropiación por parte de los sectores campesinos indígenas y de sus dirigencias principalmente; lo que supone toda una integración de los contenidos del desarrollo dentro de las estructuras socio económicas y culturales del grupo; al ser asumidos por éste quedan despojados de cualquier otra carga interpelativa que no sea la del discurso campesino indígena, y de la misma comunidad. Más aún, la organización puede ir invistiendo en su propia gestión del desarrollo un discurso ideológico tendiente a fortalecer su autonomía y su propio proyecto político.

Sin embargo, a diferencia de las organizaciones o federaciones zonales o regionales, que aparecen como meras cúpulas de dirigencia sin una vinculación orgánica con sus bases, en éstas no se necesita recurrir a un discurso organizacional inflacionario y fuertemente in-

terpelativo e ideológico, ya que es su misma constitución y la naturaleza de sus prácticas habituales las que reproducen el carácter orgánico del grupo.

Una de las características, sino la más marcada, inherente a las estrategias de desarrollo de la comunidad andina son sus políticas clientelares. Muy pocas son las regiones y las zonas y aún las comunidades que hayan quedado al margen de los planes de desarrollo del Estado o de alguna institución privada o de iglesia. Y si no están dentro de estos perímetros del desarrollo se encontrarán en una periferia lo suficientemente cercana como para segregar expectativas hacia algunos de sus programas o acciones. Esta expectativa de un desarrollo en general o de algún crédito del desarrollo en particular suele movilizar a los líderes comunales o a sus grupos más dinámicos, para captar la atención o negociación de ciertas ofertas necesarias o más o menos sentidas como necesarias por ellos o por la comunidad. Tal situación genera estrategias muy complejas en el ámbito comunal, las que por otra parte explotan competencias y competitividades de los mismos organismos de desarrollo para asegurarse los espacios de sus acciones y también para ampliar su cobertura incluso más allá de los sectores campesinos adscritos a sus proyectos. Ello lleva a las comunidades a poner en juego sus relaciones con diferentes organismos (un programa estatal, una agencia de desarrollo, una institución privada o una iglesia evangélica) adoptando la política del mejor postor.

De estas negociaciones clientelares puede ser la comunidad tan responsable como víctima, ya que en muchos casos los réditos de estas prácticas o inversiones de desarrollo son demasiado pequeños como para resolver los problemas de fondo y más reales de la comunidad, pero son suficientes para supeditarla clientelaramente a determinadas ideologías o ingerencias, y en consecuencia a cerrarse el camino para desarrollar sus propias estrategias.

El efecto secundario más grave en este género de transacciones o de relaciones clientelares respecto de las propuestas de desarrollo y aún de sus demandas son los estrechos márgenes de negociación que la misma comunidad y sus líderes manejan en cuanto a la calidad y modalidad de los rubros del desarrollo en cuestión, o a la metodología política que debería orientar la implementación de éste.

Esta frágil competencia de negociación en torno al desarrollo no releva en muchos casos tan sólo de una convencional capacidad política de la comunidad y de sus líderes, sino que se encuentra determinada por factores ideológicos. Ya que al carecer dichos líderes y sus comunidades de un discernimiento político sobre la naturaleza del desarrollo posible y apropiado a sus condiciones y proyectos, cualquier oferta y demanda puede parecer buena y en principio inocente sin una medida de sus riesgos o efectos indirectos.

CONCLUSION

El cambio político más fundamental resultado del desplazamiento de las estrategias de supervivencia a las estrategias de desarrollo en la comunidad andina se ha cifrado en la nueva relación que ésta, y en general los sectores campesinos indígenas han establecido con el Estado y a través de él con la sociedad nacional. Dicho cambio tiene así mismo su origen más directo en los procesos de Reforma Agraria, que liquidaron la hacienda tradicional, liberando a amplios sectores campesinos serranos del sometimiento al régimen hacendario, de las relaciones serviles y del enclaustramiento socio-económico y político al que dicho régimen los mantenía sujetos. Incluso las comunidades indígenas "libres", que históricamente habían quedado fuera del sistema de la hacienda, aunque no necesariamente de su radio de acción e influencia, no disponían de espacios francos fuera de los perímetros comunales en los que poder actuar en términos socio-políticos y aún económicos, sin toparse con la ocupación del dominio gamonal, del cura o de la administración local. Concomitante a estos procesos históricos, y como un factor decisivo en ellos, la modernización del Estado con sus políticas integracionistas tendió a nacionalizar la comunidad andina y a ciudadanizar al campesinado indígena, encontrando en la participación electoral de estos (con el derecho al voto de los analfabetos desde 1979) y en los programas de Desarrollo Rural la mejor manera de consolidar su papel sustitutivo como nuevo patrón. La articulación al mercado interno y las relaciones clientelares con el Estado constituirían las dos caras de esa nueva autocomprensión del campesinado andino y establecerían las bases para un ulterior proyecto político. Tanto desde el punto de visto del Capital y del Estado como del mismo campesinado el Desarrollo Rural aparece como el eje que atraviesa esta doble articulación; y el universo de discursos y prácticas que comportará este nuevo programa es el que mejor parece integrar al campesinado indígena con la sociedad nacional y con un tipo de relación con el Estado, que en parte lo sustrae de la escena política de los conflictos de clase y en parte lo resitúa dentro de un

esquema de intercambios clientelares muy acorde a los parámetros de la cultura de las sociedades andinas.

Bajo esta dominación ideológica, cuyos contenidos y modalidades han sido, fuertemente interiorizados por el campesino indígena de la sierra, resulta muy difícil hacer un desarrollo real y realista, que no se encuentre determinado —consciente o inconscientemente— por una práctica desarrollista, por los parámetros y condiciones establecidos por el desarrollo nacional. Resulta cada vez más difícil pensar y planificar un desarrollo “endógeno” o “alternativo”, que no se encuentre marcado y confrontado con las expectativas de su sujeto social y con el modelo de lo que se ha propuesto y estereotipado como desarrollo de Estado y del Capital; al cual aparece inexorablemente ligado el desarrollo rural y campesino.

En este sentido nos parece que una cabal comprensión de las estrategias políticas y de desarrollo de la comunidad andina deberá pasar necesariamente por una investigación y evaluación críticas de lo que ha sido en sus precedentes y de lo que en la actualidad es el desarrollo rural en el Ecuador.

Aunque tras el asedio ideológico del proyecto nacional (proyecto o utopía?) del desarrollo queda por aclarar el problema de la supervivencia de las organizaciones campesinas en la sierra andina y de su reproducción política. Han supuesto las estrategias de desarrollo un desarrollo paralelo de las formas de organización comunal e intercomunal y un fortalecimiento del proyecto campesino e indígena. ¿Cuál es la naturaleza y sustantividad políticas de muchas de las organizaciones campesinas indígenas, que se han fraguado a la sombra o ante los mismos requerimientos de programas de desarrollo? Estos modelos organizativos son realmente “nuevos” y responden a un nuevo proyecto campesino y étnico o bien son conformaciones ocasionales y más o menos funcionales que recubren las antiguas lógicas de organización social, en las que habría que seguir identificando la pervivencia del susodicho proyecto étnico campesino? ¿En qué medida las estrategias de desarrollo tienen un efecto integrador a la sociedad nacional de tal envergadura que a la larga desindigenizaría a los sectores campesinos serranos, y consecuentemente en un proceso de privatización más profunda de sus estrategias se acarrearía una paulatina disolución de la identidad comunal?

Estos entre otros interrogantes que pueden ser planteados hacen de los análisis precedentes una aproximación muy liminar a lo que debería constituir una futura investigación sobre "las políticas y prácticas de desarrollo y la organización campesina".

IV

LA COMUNIDAD CONTRA EL ESTADO

Bajo este título además de ocultarse el referente obligado a una idea que inspira e hilvana los contenidos de este capítulo (1), hemos querido codificar una línea de interpretación, que lejos de agotarse con estos análisis, podría re proyectarse a los estudios anteriores, y hasta continuarse con el tratamiento de otros temas relativos a las particularidades socio culturales de la comunidad andina. Por esta razón, no se abordan aquí posibles o supuestas confrontaciones y conflictos entre la comunidad andina y el Estado, los cuales por otra parte se encuentran mediatizados por un conjunto de prácticas mucho más amplio de las aquí revisadas y por procesos históricos de mayor complejidad. Hemos intentado más bien recen- trar en su alcance e implicaciones políticas más radicales algunos aspectos de esa micro socio-cultura que representa la actual comunidad andina, resaltando cómo la cuestión del poder en ella, en cuanto situación estratégica compleja, determina su fundamental o estructural oposición a esa otra "forma" de poder, a esa diferente naturaleza o cualidad de lo político, representada por el Estado (2).

(1) La cita al pensamiento de P. Clastres, que podría sintetizarse en su obra más representativa *La société contre l'Etat*, recogería de éste sus dos aportaciones más originales dentro de una antropología política y más apropiadas al género de análisis que nosotros nos hemos propuesto: 1) radicalizar el antihegelianismo de la teoría marxista sobre el Estado, comprendiendo éste no tanto y no sólo desde las clases y el carácter irreconciliable de sus contradicciones, sino desde una más radical contradicción entre una (forma-) sociedad y la (forma-) Estado; 2) su pequeña pero significativa inversión copernicana frente al marxismo, consistente en sustituir como principio de análisis una política del modo de producción por una economía del poder; y esto dentro de la más rigurosa pauta trazada por M. Sahlins, para quien en las sociedades primitivas la "economía" no existe estructuralmente como tal sino como función; lo que en ambos sigue siendo estructural es lo político. Para atajar ya cualquier escrúpulo sobre la excesiva antropologización de nuestras posiciones, reiteramos que éstas han sido tomadas en base al enfoque del poder y de lo político principalmente; y en este sentido no se necesita "primitivizar" demasiado la actual comunidad andina como fenómeno étnico.

(2) El concepto de "forma-Estado", que utilizamos en varias ocasiones y que está a la base de nuestro enfoque general sobre lo político en la comunidad andina, ha sido tomado de una definición de Marx: "El Estado es la Forma bajo la cual los individuos de una clase dominante hacen valer sus intereses comu-

Se podría arguir todavía contra el supuesto intento de "primitivizar" la actual comunidad andina, que su grado de integración a la sociedad nacional impediría tratarla como sociedades o grupos sociales con una relativa homogeneidad y autonomía; su misma articulación mercantil e ideológica a la realidad nacional, (y hasta la misma nacionalización de la cuestión étnica) obligaría a pensar estos grupos desde el Estado y la nación. Más laboriosa de cómo nosotros lo hemos intentado sería la tarea de mostrar de qué manera dichos grupos se piensan a sí mismos, y como piensan el Estado y la sociedad nacional. Lo que incluso nos llevaría a serias decantaciones ideológicas. Pero sí se puede mostrar, y tal ha sido nuestro intento, que la comunidad andina en su estructural marginalidad funciona de manera "diferente" a la sociedad nacional y sigue sustrayéndose a la racionalidad política del Estado (y lo que aquellas y este significan como sistema de clases(3).

Los tópicos que hemos elegido para ilustrar, casi más como metáfora que como ejemplo, no tanto la relación comunidad-Estado cuanto una representación de lo político que la diferencia y sigue contraponiéndola al Estado, podrían muy bien ampliarse con otros rasgos culturales como son la religiosidad, las concepciones y prácticas de salud tradicional, la sociología y economía del prestigio, etc., que serían otros tantos desafíos frente a la modernización.

Nos sentimos tentados de insistir de nuevo que lo planteado como cuestión de fondo es un concepto de "lo político", que no se encuentra dominado por una forma de comprensión impuesta por

nes" (La ideología alemana, EPU, Montevideo, 1958, p. 69). Pero contrariamente a la interpretación que Poulantzas desarrolla de la "forme d'Etat" (cfr. *Pouvoir politique et clases sociales*, 1978, p. 61-67) consideramos que ésta no se conceptualiza desde las clases que detentan la hegemonía y las formas que ésta reviste, sino desde la estructura social y desde las relaciones sociales al interior de ella. Enfoque este igualmente pertinente para analizar una "forma" no-estatal de poder.

(3) Sin pretender buscar en ellas una justificación a nuestros enfoques más generales, nos parece que la documentación e interpretación de W. Espinosa Soriano (1967) sobre los "señoríos étnicos de Chachapoyas" son doblemente reveladores de la representación y funcionamiento de lo político en un grupo andino: por un lado recupera la organización del poder en dicha sociedad antes de su vinculación al Estado inca y colonial, y por otro nos muestra cómo los chachapoyas resisten y se adaptan políticamente a los dos sucesivos modelos de dominación. En esta perspectiva no sería posible seguir pensando de manera análoga la politicidad de los grupos andinos al Interior del Estado nacional?

(los criterios de) la politicidad de las sociedades estatales, y que con sus raíces hegelianas viene condicionando todo el pensamiento político —y de refilón también la antropología política— desde el mismo Durkheim, cuyo texto más ilustrativo, introductorio a sus lecciones sobre el Estado, nos viene como anillo al dedo:

“Un elemento esencial que entra en la noción de todo grupo político es la oposición entre los gobernantes y los gobernados, de la autoridad con los que le están sometidos. Es muy posible que en el origen de la evolución social esta distinción no haya existido; la hipótesis es tanto más valedera porque encontramos sociedades donde está sólo muy débilmente marcada. Pero, en todo caso las sociedades en las que se observa no pueden ser confundidas con aquellas en las que falta. Las unas y las otras constituyen dos especies diferentes, y es a las primeras a las que le está reservada la calificación de políticas”. (Durkheim, 1974, p. 87. subrayado nuestro).

Que no sean “políticas” aquellas sociedades donde no existen relaciones de poder basadas en la dominación y en una desigualdad estructural, además de parecernos una hipótesis arbitraria, un tal supuesto nos impediría de comprender la naturaleza de lo político no sólo como diferente de la que se presenta bajo la forma-Estado sino como una organización social que funciona en contra de un orden político basado en relaciones de poder y oposición “entre gobernantes y gobernados”.

Uno de los aspectos que hubiéramos podido considerar como más representativos, quizás no menos debatido y polémico y sin duda de los más difíciles de resolver, es el que se ha conceptualizado en términos de “economía étnica” de las comunidades andinas. Si lo económico más que una estructura de los grupos andinos sigue siendo una función, sería lícito arriesgar una caracterización de la “comunidad andina contra el Capital”. Es evidente que ni la “articulación al mercado” (por otra parte tan antigua en el mundo andino) ni la “penetración del capital” (tan liminar todavía) en la comunidad indígena pueden ser generalizables ni en modo alguno homogéneas; como tampoco se puede simplificar en un solo modelo su relación con el Estado y la sociedad nacional. En ambos casos las situaciones regionales, locales y aún comunales son demasiado divergentes como para elaborar tipologías aproximadas; así como

las tendencias y los procesos de cambio siguen afectando de manera muy desigual los comportamientos económicos de las comunidades andinas y su misma relación con las economías nacionales. Pero aunque tampoco esto excluya los más recientes procesos de acumulación y de diferenciación al interior de la comunidad andina, y aún la paulatina introducción de relaciones salariales dentro de ella, las limitaciones que en ella encuentra la "lógica del capital" sigue confirmando que la estructural resistencia a esta lógica obedece a una racionalidad no solamente económica sino también socio política y cultural muy diferente en la comunidad andina.

Esto mismo obliga a repensar con otras categorías a las empleadas de manera más convencional el papel que entre los sectores campesinos serranos desempeñan desde la migración, el trabajo asalariado, la comercialización de productos y mercancías, hasta las prácticas de crédito, procedimientos de cooperativización y ciertas vías de modernización tecnológica.

Es en tal perspectiva que, los actuales enfoques sobre la economía de las comunidades andinas se debaten entre dos posiciones extremas, muchas veces condicionadas cada una de ellas por el universo elegido para la investigación: mientras unos estudios ponen de relieve la integración de la economía campesina indígena al sistema capitalista otros subrayan más bien sus rasgos "pre-capitalistas" (4). En otros casos más complejos los análisis se utilizan para recurrir a fórmulas ambíguas que intenten definir una realidad difícilmente conceptualizada (5). Pero incluso las versiones más modernizantes de la "economía étnica" —como las propuestas por Figueroa (1982) y Sánchez (1982) — siguen poniendo de manifiesto

(4) Mientras que la tendencia a poner de relieve los aspectos o alcances de una economía pre-capitalista en la comunidad andina aparece en trabajos recientes como los de O. Harris (1982), B. Bradby (1982) y A. Fioravanti-Moliné (1982), los de T. Platt (1982), A. Figueroa (1982) y R. Sánchez (1982) mostrarían situaciones de mayor penetración del sistema capitalista en las economías étnicas.

(5) Un ejemplo de estos esfuerzos aparece en el trabajo de Luciano Martínez (1985), quien al intentar caracterizar el campesinado indígena de Cotacachi piensa que las "relaciones mercantiles ocupan un espacio 'externo' de las comunidades sin lograr penetrar completamente en su lógica productiva 'interna'" (p. 54).

que ésta se reproduce con casi ninguna acumulación interna y con muy escaso trabajo asalariado a su interior. En tal sentido nos parece importante resaltar que aunque la economía andina se encuentre articulada al sistema capitalista, su organización no-capitalista constituye un seguro mecanismo no tanto para la "neutralización política" de la comunidad andina (como sostiene Lehman 1982, p. 3) sino para el mantenimiento de su integridad política.

Esta disgresión vendría a confirmar el enfoque hermenéutico más político, que desde nuestro punto de vista entendería la "economía étnica" como una economía sumergida en la sociológica de la comunidad andina y que no excluiría su situación inmersa en el sistema capitalista. En este sentido pensamos que esos aspectos de resistencia al mercado o a la lógica del capital no relevan tanto de comportamientos específicamente económicos cuanto de una más estructural contraposición de la comunidad indígena con el Estado capitalista. Esta misma línea de interpretación emerge de la manera como Espinosa Soriano aclara las particularidades políticas y religiosas de los chachapoyas "Fueron auténticas agrupaciones políticas donde el líder étnico tuvo bajo su cargo la defensa de las familias nucleares que conformaron el ayllu, la administración de las tierras y la vigilancia del cultivo. Fue un típico caudillaje embrionario y hereditario sin llegar a constituir un Estado. . . No hubo clero ni templos organizados. La magia y la religión estuvo en manos de sus shamanes solamente. . . Eso se debió a que no hubo unidad política (1967, p. 234s).

Según esto, podríamos arriesgarnos a sostener que todas las prácticas políticas y relaciones de poder, inscritas y dispersas en la generalización de las prácticas sociales dentro de la comunidad, confluyen tendencial y estructuralmente a impedir la constitución del poder y de lo político en tanto tal, con una especificidad propia, y como algo diferente y separado del grupo; y ello de manera análoga y también relativa a la acentuación sistemática que adquieren los aspectos simbólicos y rituales de las prácticas y relaciones de producción, para impedir la constitución de lo económico en cuanto un orden regido y regulado exclusivamente por principios económicos (del interés, rendimiento, concurrencia, acumulación, etc.). En tal sentido la "economía étnica" obedece a un mismo principio

que la "política étnica": su no-especificidad social. Y lo que Mauss consideraba "anti-económico" (1950,p. 239) dentro del universo de la economía del don puede hacerse extensible a lo "anti-político" que tiene la organización del poder en la comunidad andina.

Del mismo modo que "lo económico", ninguna de las otras instituciones socio culturales en la comunidad andina podrían ser pensadas al margen de la estructura del poder y de esa su específica organización de lo político, que sigue constituyéndola como "sociedad contra el Estado". Y según esto, nos anticipamos a precisar que no son propiamente los comportamientos y prácticas, sean estos religiosos, organizativos, los más rituales o culturales, la oposición del discurso "contra la escritura" o el "enfrentamiento" de la comunidad con sus autoridades, los que contraponen a la comunidad andina contra el Estado nacional, sino que es desde esa "compleja estrategia del poder" que la comunidad sigue afirmando su diferencia étnica contra el Estado. Por esta razón los capítulos siguientes no son más que una muestra de las mediaciones que históricamente contraponen la comunidad al Estado.

EL PRELUDIO DE CHALLA

Challa es un pequeño poblado del altiplano boliviano en la ruta entre La Paz y Cochabamba, no lejos de Oruro, conformado por media docena de casas, un antiguo "tambo" incaico y una iglesia; todo ello en torno a una gran plaza.

En 1979, como todos los años en verano, tiene lugar una fiesta en Challa con motivo de un tradicional "t'inku" (lucha ritual andina), en el que se dan cita las cinco comunidades indígenas de la zona. Desde muy temprano por la mañana las cinco comunidades, cada una con toda su respectiva población, se asientan en las lomas vecinas alrededor del pueblo. El contingente de cada comuna, hombres, mujeres y niños, se mantendrá estrechamente reagrupado y distante entre sí sin comunicarse o mezclarse; esta ecuación del enucleamiento comunal y de la separación de las comunidades se reproducirá a lo largo de toda la fiesta, aún cuando éstas entran en el pueblo ocupando la plaza y los grupos danzantes de todas ellas circunvolucionen en un único baile y ritual.

Durante las cuatro horas precedentes a este climax de la ceremonia, mientras los danzantes se preparan y las comunidades permanecen asentadas en grupos en sus respectivas lomas, los cinco curacas, cada uno por comuna, van visitando corporativamente cada una de ellas, y por espacio de casi unos 45 minutos les dirigen la palabra, los amonestan y los arengan. Lo más notable de la situación es que los curacas durante todo este episodio se encuentran ya en un avanzado estado de borrachera ("trago" con alcohol de quimar!). Su discurso apenas resulta coherente, en algunos momentos se interrumpen entre sí, a veces para repetir lo mismo, y en otros llegan a hablar varios curacas simultáneamente. Ante este comportamiento de los curacas la actitud de sus comunidades no resulta menos insólita: nadie, ninguno de los comuneros, muestra atención alguna a los curacas y menos aún a lo que dicen. A intervalos se limitan a contemplarlos con una mezcla de curiosidad y benevolencia.

cia. Después de haber cumplido con este acto, visitando una por una las cinco comunidades, repitiendo los mismos gestos y discursos, los curacas se eclipsarán definitivamente de la escena, que sigue representándose en Challa.

Esta intervención de los curacas se encuentra surcada de significantes todos ellos convergentes en definir la naturaleza de su función y acción política. En primer lugar, el discurso de los curacas constituye una acción fuertemente ritualizada tanto por el contexto como por la forma que adopta (y el "trago" es un componente del ritual) y por los contenidos que enuncia. En segundo lugar, durante estas cuatro horas que dura el árduo recorrido de los curacas por sus comunidades y la repetición de un mismo discurso a cada una de ellas se pone de manifiesto que en la comunidad andina (a diferencia de las sociedades estatales donde el uso de la palabra es un derecho análogo a la toma del poder) la palabra es una obligación de quienes detentan la autoridad. Y por esta misma razón la palabra del curaca no es dicha para ser escuchada sino simplemente oída; y sus comunidades respectivas no hacen en Challa más que presenciar y atestiguar cómo los curacas cumplen con su deber de hablar, su deuda verbal.

Toda la situación fue reveladora del papel político desempeñado por los curacas y de la misma naturaleza del poder en la comunidad andina, aún hoy. Detengámonos a analizar su significado (6).

Si la borrachera de los curacas en tal circunstancia no tenía na-

(6) Los materiales analíticos sin duda más interesantes y originales sobre las estrategias políticas de la palabra en las sociedades primitivas —y por una extensión simétrica también en las sociedades modernas— nos lo proporciona la obra de P. Clastres, quien en su primera *Chronique des Indiens Guayaki* (Plon. París, 1972) presenta ya esa antinómica correspondencia entre el no-poder y la palabra o ese flujo de intercambios entre la palabra del —jefe y el poder—del—grupo: "La significación de su discurso se desdoblaba entonces, ya que el sentido aparente no estaba allí más que para disimular y revelar a la vez el sentido oculto, pero real, de otra palabra, de otro discurso que recorría lo que él (Jyvukugi, el jefe) decía. . . Este pensamiento político, expresado en este discurso imaginario, no escapaba en cierta manera a la conciencia de los indios. Testigo el hombre al que interrogaba sobre las actividades del jefe: El no hace; él tiene costumbre de hablar'. Y no es que Jyvukugi no hiciese nada, ya que trabajaba mucho; pero él no se definía según el hacer sino según el decir. En esto residía su diferencia en relación a los otros, y por eso era jefe". (p. 105s).

da de accidental, ya que el trago circulaba generoso de mano en mano, contribuía a marcar el sentido de su actuación. Poco importaba lo que decían y la coherencia de sus palabras; era sin embargo necesario que hablaran, ya que en el mero hecho de dirigir la palabra a las comunidades se cifraba su función política fundamental, y en el mismo uso de la palabra se agotaba también todo su poder y autoridad. Más aún, la poca atención que a sus palabras prestaban las comunidades manifestaba también que los contenidos del discurso podían ser desoídos por los comuneros, tanto más que dichos contenidos eran cosas sabidas por ellos. El *cunaco*, la letanía de amonestaciones repetidas por los *curacas*, no era más que el discurso ancestral de la comunidad sobre sí misma: mantenerse unidos, evitar las discordias, cuidar los cultivos, atender a la familia, no emborracharse (!), etc.

Por esta razón la palabra de los *curacas* no es propiamente comunicación, en el sentido de transmisión de mensajes, sino solamente en su aspecto más formal en cuanto la repetición de un mismo discurso: el que la sociedad ha ido elaborando sobre sí misma. El *curaca* debe a la sociedad el don de la palabra, y por esta deuda del discurso ilimitado el *curaca*, hombre de la palabra, se encuentra estructuralmente impedido de convertirse en hombre del poder. Si el lenguaje es lo opuesto a la violencia, el discurso de los *curacas* de Challa debe ser interpretado menos como un privilegio que como el medio que el grupo le confiere para mantener a su actor político al margen de un espacio coercitivo del poder.

La escena de Challa es paradigmática en estos y en otros de sus componentes. Dos de ellos son también reveladores de este ceremonial andino: todo el largo baile ritual que se celebra en la plaza tiene dos focos de referencia: la iglesia, a la que se dirigen las reverencias de los danzantes, pero donde nunca entran, y el "tambo" inca, situado en el otro lado del mismo ángulo de la plaza que la iglesia, por donde en cambio todos los participantes pasan para hacer libaciones solemnes en un mojón que se encuentra en su centro. Esta referencia a una identificación del pasado es significativa de todo el ceremonial de Challa.

*

*

*

El episodio de Challa no es una mera reminiscencia del pasado andino; la economía política de la palabra que allí se representa sigue reproduciéndose hoy en día, bajo formas distintas, en la actual comuna andina del Ecuador. En cualquier sesión del Cabildo (desde Salamalag Chico, prov. del Cotopaxi, marzo de 1981, hasta en Pucará, Cangahua, de Cayambe, prov. del Pichincha enero de 1985) la palabra de los dirigentes actúa en un mismo contexto y con una misma lógica de significaciones, y desempeñando un idéntico papel político. El largo discurso, discurso reiterativo y de contenidos estereotipados ya conocidos por la comunidad, es oído con la misma falta de atención por su auditorio. También aquí el líder debe hablar, y su empeño en cumplir su función no tiene tanto una intención retórica, la de convencer a sus interlocutores, cuanto la convicción más o menos inconsciente de que todo su poder se agota en el ejercicio de la palabra. Más allá de ella no podrá hacer uso de otro poder.

Obligando a hablar a sus autoridades, la comunidad andina delimita claramente el espacio de lo político, e impide que cualquier acción o actor, confiscando la autoridad que se le delega se convierta en una fuerza exterior o en un poder autónomo respecto de la comunidad y el carácter fundamentalmente relacional de la palabra liga el destino orador del líder a su grupo.

Una escena más austera que la de Challa, sin tanto despliegue simbólico, pero no menos elocuente del mismo mensaje político, pudimos presenciar en un encuentro de indígenas de Imbabura (en marzo de 1984). Quien hablaba era uno de los dirigentes más conspicuos y de mayor prestigio y reconocimiento político en el país; su auditorio estaba conformado por campesinos comuneros de su propia zona. Su prolongado discurso se basaba fundamentalmente en dos tópicos: uno ininteligible para sus interlocutores por razones ideológicas (relativo a la formación socio-económica nacional y a la dominación del imperialismo en el país), el otro ininteresante por ser reiterativo de un lenguaje tradicional sobre la unión y organización de las comunidades y de los campesinos indígenas. Que dicho discurso haya sido ininteligible e ininteresante no es sólo algo secundario; se podría incluso sostener que tales contenidos son funcionales a la naturaleza política de su intervención. Dicho líder estaba

obligado a hablar en aquella ocasión y tampoco su auditorio no le prestaba visible atención. Poco importa la intención política de su ejercicio verbal, ya que son, por una parte, las condiciones estructurales de su toma de la palabra, de la específica naturaleza del sujeto social que constituye su auditorio, y de la relación que este tiene con él, lo que de hecho determina el carácter político de su discurso y el vacío de poder que le es sustancial.

A ese "sur-plus" del discurso, o excedente verbal, característico de la acción política de los curacas y del dirigente indígena corresponde un déficit de la palabra en las actuaciones de la colectividad en los grupos andinos. Esta relación simétrica entre dos comportamientos al nivel del lenguaje pone en evidencia que el desarrollo oral del líder no es más que la expresión del discurso tácito de su comunidad. Y de hecho en asambleas y reuniones comunales el grupo interviene por lo general sólo y precisamente allí donde el discurso de la autoridad es apropiado por el dirigente y no enuncia la conciencia o voluntad colectiva; cuando el discurso de aquel deja de ser el discurso (real o potencial) de la comunidad sobre sí misma.

La función política de la palabra resalta más aún en sociedades como las andinas (consideradas "taciturnas" por viajeros del siglo XVIII como Bourguer), donde las mismas estrategias de comunicación poseen un importante componente silencioso, haciendo un uso muy particular del discurso, en el cual la verbalización adquiere un carácter más social que individual o personal. En estas culturas lo individual-personal releva de una ritualidad predominantemente sociológica, mientras que otros niveles de la comunicación son ceremonializados por otros procedimientos (7). A raíz de un conflicto en el que un ex-líder comunal (en la comunidad de Chimbo Guanga) con su actuación con el grupo y con interlocutores externos había quedado mal parado, éste al día siguiente estuvo esperando nuestro regreso con una botella de "trago" durante cinco horas a un par de kilómetros de distancia en el camino antes de llegar a la co-

(7) Investigando los procesos de adquisición del lenguaje en la comunidad andina hemos podido identificar un código de los usos lingüísticos, que al mismo tiempo funciona como un operador social codificando las formas socio culturales del grupo. Esperamos poder publicar en breve los resultados de esta investigación en curso.

muna: a partir de nuestro encuentro nos invitó a "tomar". Cualquier referencia al conflicto del día anterior era superflua, ya que con este gesto suyo más elocuente que cualquier otra explicación el asunto podía considerarse zanjado, y resueltas las posibles tensiones.

De otra parte, en cuanto a los contenidos, aunque menos evidentes las analogías entre el discurso de los curacas de Challa y el del dirigente campesino de Imbabura no son menos reales e importantes. En ambos casos no es el poder de los "oradores" sino los referentes de su discurso los que definen la politicidad de la relación entre ellos y el grupo convocado. Más aún, es en dichos referentes donde las comunidades en un caso y los representantes comunales en otro encuentran su identidad y su fundamento social. Ya sean en Challa las tradiciones andinas, los mitos, el ritual religioso, o en el moderno contexto de Imbabura los ideales comuneros, la confrontación con la sociedad nacional, la utopía organizativa y cultural, todos estos elementos constituyen la mediación por la cual dichos grupos se mantienen en estrecha relación consigo mismos, reproducen su hegemonía interna, y donde cada comuna se instituye como un cuerpo indiviso e igualitario; y es en estos niveles donde la comunidad (re)instaura la igualdad/unidad de todos los miembros del grupo.

La deuda del discurso indefinido que el dirigente debe al grupo, deuda del lenguaje que impide al hombre de la palabra convertirse en hombre del poder. Por esta razón en la comunidad andina la palabra del jefe, curaca, líder o dirigente, no es "performativa"; no es portadora de realidad ni eficaz sino en la medida que reproduce el discurso del grupo, y que hace de la autoridad que la pronuncia un "sujeto" ("sujetado") de dicho discurso. Hablando, el curaca y el dirigente verifican su carencia de poder ante su auditorio.

Por esta razón habrá de ser en la forma y los contenidos del discurso de los dirigentes indígenas que se podrá identificar la autoridad que lo pronuncia: cuál es su sentido político y de donde procede el poder/eficacia de dicho discurso. Bajo este criterio nos parece que se interpreta la significativa observación del Virrey Toledo sobre el poder de la palabra de los curacas andinos: "... no se pueden gobernar estos naturales sin que los caciques sean los instrumentos

de la ejecución, así en lo temporal como en lo espiritual, y pueden más una palabra destos para que dejen sus ydilos y otras malades, que cien sermones de religiosos" (Carta de 1572, Gobernantes del Perú, T. IV, pp. 63s).

El discurso es el rechazo de la relación de poder, y la resistencia a obedecer crónica en el grupo no es más que el efecto del funcionamiento de una máquina social, el resultado de una estrategia colectiva, que encuentra en el hablar de sus dirigentes la mejor coartada para seguir detentando su control sobre él.

Pero rehusando todo poder real a los curacas las comunidades de Challa, a su dirigente los comuneros de Imbabura, lo que la sociedad andina sigue descartando es la posibilidad de esa forma-Estado, que supone un poder separado y autónomo a su interior.

La economía política andina del discurso contiene una crítica implícita a la teoría del lenguaje o de la palabra "performadores". La especificidad del "discurso de autoridad" (en terminología de P. Bourdieu) reside en el hecho que a tal discurso no le basta ser comprendido, y no ejerce su eficacia propia más que a condición de ser reconocido como tal. Este reconocimiento, acompañado o no de una comprensión, no es acordado tampoco sino bajo ciertas condiciones que definen su uso legítimo: debe ser pronunciado por la persona legitimada, en situaciones o circunstancias legítimas, enunciado ante los receptores legítimos y bajo formas lingüísticas (verbales, gramaticales y fonéticas) así mismo legítimas. Por ello el lenguaje de autoridad no gobierna nunca sino con la colaboración, o complicidad, de quienes son gobernados, y gracias a la asistencia de aquellos mecanismos sociales capaces de producir este modelo de identificación.

En consecuencia, la eficacia política del discurso no procede del poder del actor ni es intrínseca al acto mismo del discurso y/o a sus contenidos, sino en cuanto que lo uno y lo otro actualizan y expresan la politicidad del grupo; éste es quien "per-forma" la eficiencia de cualquier discurso que sea un discurso del grupo sobre sí mismo. Y ello porque no hay discurso eficiente autónomo y separado de la colectividad en la medida que tampoco haya un poder/autoridad autónomo y separado de ella.

II. LA COMUNIDAD CONTRA LA ESCRITURA

Allí donde la palabra agota y limita el horizonte político de la autoridad no hay posibilidades para una "transcripción" del discurso. Esto hace que en tales sociedades no existan las condiciones políticas para que los signos se transformen en escritura; la cual, por consiguiente, no podría ser pensada en ellas como una carencia, reveladora de un atraso, sino como un rechazo. Ya que la escritura constituye una fractura dentro del universo de la comunicación y de la reciprocidad, y la desigualdad oculta que establece entre escritor y lector expresa y marca el sistema de una desigualdad social. En tal sentido la ausencia de escritura remite a una u otra ausencia, la de un poder separado del grupo; y ello en razón de que la actividad unificadora de la función política se ejerce no a partir de algo incontrolable y diferente dentro de la sociedad sino a partir de la estructura misma de la sociedad y conforme a ella.

Las andinas como tantas otras culturas fueron definidas como sociedades "sin-escritura" y hasta hoy siguen reproduciéndose como culturas ágrafas u orales. Esta como otras tantas carencias con que el discurso occidental conceptualizó muchas sociedades ("sin religión", "sin ley" y "sin rey", etc.), como si éstas no pudieran ser caracterizadas sino precisamente por aquello que supuestamente les falta, no deja de ocultar una ideología etnocentrista, ni tampoco la dificultad que ésta tuvo siempre para descubrir y pensar esa positividad codificada en el aparente defecto de una escritura. (8)

La pregunta más espontánea que se podría formular es si en realidad tales sociedades no necesitaron para desarrollarse de la técnica de la escritura. Desde tal enfoque se impondría superar la me-

(8) No deja de ser curioso ese vértigo experimentado por quienes se enfrentan con más preocupación al vacío de la escritura en muchas sociedades primitivas. Sobre las sorpresas que ha suscitado el "desconocimiento" de la escritura por las culturas andinas, aún bajo el incario, cfr. A. METRAUX, *Les primitives*, en *L' Ecriture et la psychologie des peuples*. París. 1963.

ra constatación de una carencia para indagar por qué el carácter ágrafo de una cultura más que un accidente o la marca de una deficiencia cultural podía constituir un factor específico de dicha cultura y por ende uno de los elementos fundamentales de su estructura social. Y de ahí sería posible pasar a plantearse la cuestión en términos más radicales: no serán las culturas ágrafas sociedades contra la escritura? Y el hecho que tales sociedades se hayan reproducido y tiendan a reproducirse ágrafamente, no significará que la naturaleza de estas sociedades, su estructura y relaciones internas encierra alguna incompatibilidad con el fenómeno de la escritura?

La escritura responde a la necesidad que tiene una determinada sociedad de fijar los mensajes, producirlos a su interior, con el triple objetivo de definir su sentido, garantizar su más amplia circulación y asegurar que perduren en el tiempo. Esto supone un poder político que a través del mensaje escrito establece un triple dominio: el semántico, el espacial y el temporal (9). E indirectamente el fenómeno de la escritura, con su interna sociológica, suplanta lo que podríamos considerar una economía política de la palabra, o una sociológica del discurso verbal. (10)

(9) Cfr. J. Sánchez-Parga. "Estado y alfabetización", en *Ecuador-Debate* n. 2. Quito 1983.

Nadie en el campo antropológico ha decodificado con más penetración la relación entre la escritura y el poder que P. Claustres (1974) en su estudio sobre "De la tortura en las sociedades primitivas": La escritura es para la ley y la ley habita la escritura. . . Toda ley es pues escritura y toda escritura es índice de leyes" (p. 152).

(10) El control del poder que se ejerce a través de la "deuda" y obligación de la palabra asumida por los líderes indígenas en el mundo andino, ya no sería posible en sociedades con escritura. Cfr. más arriba --en "El preludio de Challa"-- el papel de la palabra dentro del sistema de relaciones entre el grupo y sus autoridades.

Aprovechamos la ocasión para polemizar contra una corriente que en el Ecuador ha puesto de moda el concepto (por otro lado "contradictorio en sus términos") de "literatura oral", para definir las tradiciones de una cultura. Es evidente que en sus orígenes los grandes géneros literarios (épicos, líricos y narrativos) tuvieron sus precedentes en transmisiones orales, pero que de ningún modo en este estadio podrían ser considerados como literatura. Esta hace referencia a una organización textual totalmente diferente de la tradición verbal, la que por otra parte se encuentra sujeta en su reproducción a una participación del imaginario colectivo, que es ajena al fenómeno literario. En este sentido, los trabajos Levi-Strauss sobre la producción mítica y la misma sociológica del

Es evidente que entre las sociedades verbales y las sociedades —de—escritura no media la simple diferencia de este rasgo cultural; el problema de una tal diferencia lejos de agotarse en el fenómeno de los mensajes escritos y no-escritos se plantearía más bien en términos estructurales: una sociedad con escritura es diferente a una sociedad sin-escritura y ambas funcionan de manera diferente también.

En primer lugar, una sustitución de la comunicación verbal por la escritura supone una transformación radical en las estructuras del intercambio de mensajes al interior de una sociedad, cuyo flujo de circulación segmentará con una diferente competencia técnica y socio-política a los sectores emisores y receptores de ellos, dado el tipo de especialización que implica la codificación escrita y el comportamiento que impone su recepción.

En segundo lugar, una cultura oral supone un sistema de transmisión de los mensajes y de la misma cultura fuertemente socializado, en el que el actor principal es la colectividad en su indiferenciación más anónima; mientras que el sistema social de la escritura privilegia la diferenciación individual. Y en él los actores se convierten en "autoridades", cuyo poder o rebasa la competencia propia a la puesta en marcha de la circulación de mensajes o la fundamenta.

En tercer lugar, y este aspecto siendo políticamente el más importante se desprende de los dos anteriores, los contenidos de los mensajes escritos serán necesariamente de una naturaleza diferente de la de aquellos mensajes que circulan —o circulaban— verbalmente. Es decir, la escritura además de poner en circulación mensajes diferentes de los que el grupo puede seguir intercambiando verbalmente, supone espacios emisores y circuitos de difusión de los mensajes separados y con una relativa autonomía política respecto del grupo.

La escritura es la representación simbólica que adopta el poder "separado" y "autónomo" dentro de una sociedad.

mito, como forma matriz de las transmisiones orales, serían suficientemente ilustrativos para zanjar el corte con el acto literario y su especificación en el artefacto de la escritura.

Ahora bien, esta transformación radical en las estructuras del intercambio fundadoras de toda realidad social no puede darse únicamente al nivel de los mensajes sin que las otras formas del intercambio —de bienes, de servicios y de “mujeres”— no hayan sido también afectadas; así como esa otra estructura más fundamental inherente a la misma formalización del intercambio: la de poder y su redistribución.

Para el caso español no ha sido mera coincidencia que la primera Gramática castellana, la de Nebrija fuera publicada en 1492, fecha en que se inicia la unidad y constitución del Estado moderno en España, con la conquista de Granada, y el mismo año del Descubrimiento de América. Según Bourdieu (1982, p. 27) “La lengua oficial está ligada al Estado. Y ello tanto en su génesis como en sus usos sociales. Es en el proceso de constitución del Estado que se crean las condiciones de la constitución de un mercado lingüístico unificado y dominado por la lengua oficial. . .”

*

*

*

Hoy la comunidad andina se encuentra fuertemente escolarizada y grandes sectores del campesinado indígena de la sierra ecuatoriana han entrado en un amplio proceso de bilingüización. Sin embargo ambos fenómenos, el escolar y el bilingüismo, siguen recubriendo serias contradicciones.

El supuesto bilingüismo de los sectores indígenas y de la comunidad andina no pasa de ser un interlingüismo en el que la lengua quichua aborígen, dominada por la violencia simbólica de la lengua española, tiende a una progresiva atrofia sin que ello suponga un manejo lingüístico competente de la lengua dominante; ya que los códigos del aprendizaje y de la comunicación siguen siendo los códigos “restringidos” e “integrados” de la cultura tradicional de dichos grupos; la estructura de la transmisión cultural se mantiene codificada por la organización social de los conocimientos y por el orden simbólico que siguen regulando la experiencia del grupo y de los individuos. (11).

(11). En una investigación en curso, desarrollada dentro de los programas del CAAP, estamos indagando lo que sería una teoría del aprendizaje en los secto-

En este sentido, la escuela en la comunidad indígena no va más allá por el momento de un transeúnte proceso de "submersión" (distinto a la "inmersión" que representa una escolarización bilingüe o mejor dicho en condiciones bilingües), y cuyo ritual articulado en el triple sistema del programa, la pedagogía y los principios de apreciación que definen las formas correctas de realización del saber (validado en el programa y transmitido por la pedagogía) por el enseñado, nunca dejará de ser extraño al universo cultural de la comunidad andina (12). Ya que el "código de los conocimientos escolares", que contiene los principios de organización subyacentes al programa, a la pedagogía y a las formas de evaluación, se encuentra formalizado a su vez por principios sociales, por relaciones sociales y por un modelo organizativo de la sociedad y del poder en ella, que no corresponde al sistema de organización simbólica y de la experiencia de los grupos andinos.

Tanto Marx como Durkheim han mostrado que las formas de clasificación y los modelos de recortamiento simbólico de una sociedad son reveladores tanto de la distribución del poder en ella como de los principios de su control social. (13) Nosotros esperamos poder demostrar que en la comunidad andina, en los actuales grupos indígenas de la sierra ecuatoriana, la transmisión cultural de conocimientos y técnicas se desarrolla a través de un tipo de código muy particular, el que definiríamos como "código integrado", correspondiente a un determinado modelo social, que se manifestaría incompatible con ese código elaborado y serial propio de la institución escolar; el que por otra parte codifica las estructuras, relaciones sociales y de poder de una sociedad diferente. Por esto la escuela más que impartir conocimientos enseña una socio-lógica.

Según esto cabría preguntarse: es la "comunidad contra la es-

res y culturas campesinas indígenas de la sierra ecuatoriana. Nuestra principal hipótesis es que los códigos de aprendizaje (de la lengua, conocimientos y técnicas) son códigos socio-culturales a través de cuya forma se aprende la propia sociedad y cultura, sus relaciones sociales y formas específicas de comunicación social.

(12) Cfr. ALBO, 1979, p. 318; COIFEN, 1976, p. 73.

(13) E. DURKHEIM, 1912/1982, p. 11. 14ss

critura" también una comunidad contra la escuela? Por el momento podemos sostener que el tipo de sociedad que representa la comunidad indígena serrana es incompatible con los códigos escolares: con su segmentación y estratificación del saber propios del programa y con la jerarquización y relaciones de poder inherentes a la pedagogía; aunque la escuela junto con otros múltiples factores puede ser capaz de desarrollar el proceso de transformación de los códigos de producción y de transmisión de los conocimientos dentro de la comunidad andina. (14)

En modo alguno significan estos análisis que en la comunidad andina haya comportamientos hostiles o contrarios frente a la institución escolar. Todo lo contrario, la ideología escolar ejerce tal seducción simbólica sobre la comunidad y sobre las familias indígenas, que los cuestionamientos sobre sus programas y pedagogía vienen menos de este sector que del de los mismos maestros mestizos a veces más sensibilizados por el desfase rural/urbano y por la distancia entre el universo quechua-indígena y el hispano-nacional. Se trata muy particularmente de incompatibilidades estructurales que se sitúan más allá del sistema escolar, en el sistema y códigos sociales, aunque se expresen en la acción escolar. Hoy por hoy la práctica de la escuela, sus ritos y ceremonias, las relaciones de autoridad y de comunicación que instaura, el sistema de competitividades y competencias que pone en marcha, sus premios y recompensas, la imagen de la conducta, del carácter y de los modales que difunde nada o muy poco tienen que ver con lo que ocurre en la familia

(14) En zonas indígenas de las provincias de Bolívar y del Chimborazo, en la sierra central ecuatoriana, una nueva ideología y literatura han acelerado en los últimos años una cierta desarticulación de los códigos culturales: el uso que los sectores evangélicos hacen de la Biblia en las comunidades andinas ha producido tal ruptura con los discursos tradicionales, proscribiendo los antiguos saberes, que "dichos", refranes y cuentos han ido siendo relegados al olvido y sustituidos por pasajes bíblicos aprendidos y repetidos de memoria y aplicados a cualquier situación. Sin embargo cabe preguntarse por qué esta nueva "sabiduría" ha podido integrarse con relativa facilidad dentro de la estructura del discurso indígena comunero y ha adquirido una carga interpelativa tan eficaz. Esto probaría que no es la "alteridad" de los contenidos de un discurso sino su codificación social lo que le hace susceptible de ser "apropiado", de reorganizar simbólicamente las experiencias de los individuos y de una colectividad. Lo que obligaría a indagar tanto las articulaciones entre la semántica de un tal discurso y las prácticas sociales adscritas a él como su capacidad para generar una identificación del grupo y profundizar sus solidaridades internas.

campesina indígena y en la comunidad andina. Es a este nivel donde la contradicción de la comunidad con la escuela (aparato de Estado), que la comunidad indígena sigue oponiendo sus propios códigos sociales a ese otro código de la forma-Estado que la escuela reproduce y difunde e inculca.

Sin embargo, la actual comunidad andina parece más bien haber aceptado el desafío de la modernidad adoptando con empeño la ideología de la escuela y de la alfabetización. La demanda de escuelas y su construcción por las mismas comunidades, los reclamos para tener asignación de profesores, la adhesión a los programas estatales y aún privados, no significa que la comunidad haya sucumbido a la violencia simbólica del Estado nacional. E incluso en la interiorización por parte de los sectores indígenas de ese saber codificado en la escritura y lectura, de la "instrucción" como "una semilla que algún día dará sus frutos" (en palabras de un dirigente indígena) hay un complejo comportamiento que tienen sus raíces históricas, y que no puede ser simplemente procesado como una participación espontánea e incondicional de los grupos andinos al proceso de la integración nacional.

Por un lado, este comportamiento del indigenado andino ante la "instrucción", ante el conocimiento escrito y leído, no es nuevo y se remonta a las épocas coloniales, donde estas codificaciones del saber del poder fueron reconocidas como tales. La ancestral conservación por comunidades de los títulos de propiedad de sus tierras o de otros documentos legitimadores de sus derechos, así como el hecho de que a pesar del monopolio que sobre la escritura ejercía el Estado y la sociedad coloniales muchos indígenas hubieran tenido acceso a ella, muestra hasta qué punto la apropiación de este instrumento del poder fue considerada por las sociedades andinas como un arma defensiva frente a la sociedad dominante. (15)

Con todo, los obstáculos para llevar a cabo una alfabetización y escolarización definitivas e irreversibles siguen siendo "ideológicamente estructurales". Mientras las metas de los programas sigan re-

(15) Cfr. ALBO, X., "Etnicidad y clase en la gran rebelión Aymara/Quechua, Kataris, Amarus y Bases 1780-1781", en Calderón y Dandler, Bolivia: La fuerza histórica del campesinado, p. 114.

gulándose por cabezas de indígenas alfabetizados (446.800 en 4 años, como había previsto el más ambicioso de los proyectos del MEC—PUCE para los años 1980—84), los resultados siempre serán limitados y hasta provisionales (5,69% del objetivo establecido. Cfr. *Política Estatal y Población Indígena*, Abya Yala. Ecuador. 1984, p. 359). El desafío serio es alfabetizar una cultura, todo el sector indígena comprendido en ella, para que ésta puede de tal manera reproducirse alfabetamente. Cómo hacer que una cultura ágrafa se convierta en cultura textual, no es quizás un problema que se resuelva enseñando a leer y a escribir.

Cuando el Estado moderno refuncionaliza el carácter político de la escritura-lectura desdoblándola, para extender y centralizar su discurso de dominación (16), lo que busca es cerrar todas las brechas espaciales, temporales y simbólicas, homogeneizando sus fronteras, reduciendo las "diferencias", nacionalidades potenciales a su interior. Pero en países como los andinos son todavía largas las distancias que tiene que recorrer la escritura estatal, para llegar a recodificar el universo simbólico y comunicacional de las culturas indígenas. El núcleo duro de éstas no se reduce tan fácilmente, cuando dichas sociedades siguen estructuralmente marginadas del habitual ejercicio de leer y escribir. Adoptada más bien como medio de una inevitable y secular relación interétnica, pero no integrada a la reproducción del propio discurso de la comunidad andina sobre sí misma —utilizada para designar "lo otro"—, la escritura significa más aquel "corte político", que estructuralmente la sigue separando de la sociedad-Estado.

En el rechazo de la escritura es preciso buscar esa otra caracte-

(16) "No hay duda de que siempre ha habido una relación estrecha entre el Estado y la escritura. . . Escritura que, más aún que el discurso hablado, representa aquí la articulación y el desglosamiento del poder-saber en el seno de ese Estado. . . Este Estado no monopoliza, no acapara para él la escritura, como ocurre en el caso de los Estados precapitalistas o de la Iglesia: la propaga (escuelas) para necesidades muy concretas de formación de la fuerza de trabajo. . . Parece como si en este Estado de palabra abierta y lengua nacional unificada, el secreto respecto a las masas y la cristalización del saber-poder hubiesen pasado, por excelencia, a la escritura del Estado, cuyo hermetismo para las masas populares, excluidas de esta escritura, es proverbial. Este Estado es el que ha sistematizado, si no descubierto, la gramática y la ortografía, erigiéndolas en redes del poder". N. POULANTZAS. *Estado, poder y socialismo*. 1979. p. 65s.

rística de las sociedades contra el Estado, que es la "ausencia" de historia o más propiamente de historiografía, que responde a esa necesidad política de toda forma del poder estatal de codificar una interpretación del tiempo de una sociedad. Y esto mismo explicaría que en grupos como los andinos más que una representación o pensamiento históricos siga siendo la tradición lo que nutre el discurso de la sociedad sobre sí misma.

* * *

Dentro de la comuna andina sigue manteniéndose una separación entre el poder de la autoridad y la escritura. Y esto aun a pesar de que la escritura hace tiempo que no está ausente de las estrategias políticas de la comunidad. Casi se podría decir que tradicionalmente en la conformación de los Cabildos uno de sus miembros, por lo general el "secretario", ha sido un comunero instruido, que sabe leer y escribir y que es capaz de acompañar los trámites comunales por las instancias y vericuetos de la sociedad nacional; él es quien redacta e interpreta los "oficios". En épocas más recientes la incorporación al Cabildo de un liderazgo instruido se ha hecho más frecuente y también más necesaria, para resolver una creciente relación entre la comuna y la sociedad nacional y el Estado.

Sin embargo, en la política interior de la comunidad la escritura sigue sin ser utilizada, y hasta sería disfuncional en el ejercicio de la autoridad de sus dirigentes. Convocar a una minga o a una Asamblea por escrito más que insólito e innecesario resultaría un fracaso. La eficacia de una tal convocatoria o de cualquier otra notificación está condicionada a la comunicación verbal: ya que la relación y el compromiso que genera la palabra, el intercambio y pacto que se establecen a través de ella la hace insustituible. Por lo demás, este ejercicio político de la palabra por parte del Cabildo y de los dirigentes indígenas constituye un reconocimiento práctico de la politicidad que reside en la colectividad comunera. El reconocimiento del poder de la palabra dentro de la política comunal sigue proscribiendo al poder de la escritura, e indirectamente la conformación de todo poder separado del sistema verbal de la sociedad comunera, y que pueda actuar por la separación de un texto escrito. Es la forma-Estado como poder separado lo que la comunidad proscribe.

La constitución de la escritura como un órgano separado de la comunicación sólo parece (y aparece históricamente) posible como el correlativo en la producción y circulación de mensajes de un poder también separado dentro de las relaciones sociales y políticas de un determinado grupo.

Podríamos concluir con una serie de cuestiones cuyo intento de respuesta, llevándonos muy lejos, nos obligaría a retomar el camino desbrozado hasta aquí. Si las barreras lingüísticas en una sociedad como la ecuatoriana reflejan las divisiones sociales a su interior, y su mantenimiento contribuye a perpetuar tales divisiones sociales y las relaciones de poder que las soportan, por qué los grupos indígenas andinos siguen manteniendo su lengua y la reproducción de una cultura ágrafa? Responde este comportamiento a un desafío político cultural de radicalizar o mantener una diferencia como alternativa forzada de una estrategia de negociación dentro de las mismas relaciones de poder, que disputa con el Estado y con la sociedad nacional una integración no desintegradora de los grupos culturales? Dentro de esta apuesta política y socio cultural qué baza táctica o estratégica juega la escritura y la alfabetización? El lento ritmo del proceso alfabetizador, marcado tanto por las limitaciones de las políticas integracionistas del Estado como por las resistencias de la comunidad andina (sean éstas estructurales o efecto de un inconsciente colectivo), significará acaso una especie de tregua dentro de ese otro más complejo proceso de las relaciones entre los grupos indígenas andinos y las sociedades nacionales?

III

LA RECIPROCIDAD ANDINA VS. EL PODER

Al tratar alguna vez de las formas de reciprocidad, cooperación y solidaridad andinas, las relaciones sociales y los modelos organizativos en la comunidad, todos hemos incurrido en analizar las funciones de estas prácticas tanto en lo que se refiere al control de los recursos productivos y al manejo del ecosistema andino, a una economía de la fuerza de trabajo doméstico, parental o comunal, a una circulación y redistribución de bienes y servicios, e incluso al mantenimiento de la cohesión interna de los grupos familiares y de la comunidad en su conjunto. Sin embargo, más allá de estas funciones el sistema de reciprocidades y de redistribuciones en la comunidad andina relevaría de un carácter estructurante de dichos grupos sociales y cuyo sentido último (incorporado también al de las mencionadas funciones) sería el de mantener la mayor homogeneidad social al interior de la comunidad andina. Se trataría de mecanismos que asegurando un principio de igualdad social actuarían como formas de control de las diferencias y en definitiva del poder al interior de la comuna. Una determinada estructura y organización de la sociedad implica a su vez una determinada distribución del poder en ella.

Que diferencias sociales hayan existido en la comunidad andinas en épocas precoloniales y coloniales no es un fenómeno desconocido; pero es la naturaleza de tal diferenciación la que precisamente nos permite entender la socio-lógica de la reciprocidad y redistribución al interno de ella. Lo que en tiempos anteriores diferenciaba "ricos" y "pobres", en las sociedades andinas era fundamentalmente la mayor o menor posesión de tierra y el tener una familia más o menos extensa. Ahora bien, eran precisamente estos dos factores los que determinan la sustancia misma de la reciprocidad y redistribución andinas; en otras palabras, lo que se intercambia y redistribuye son bienes de la tierra, y la mediación de dichos intercambios y redistribuciones era la familia y el parentesco.

Si antes de la colonia los "pobres" o "huaccha" podían usufructuar de los recursos colectivos, y la obligación de subvenir a sus necesidades era un deber y práctica de toda la comunidad, no se debe entender este comportamiento —por otra parte generalizado en casi todas las culturas primitivas (17)— como una forma de caridad o benevolencia, sino como la expresión de una lógica social, por la que el grupo trata de resolver las desigualdades a su interior.

En este sentido ni las prácticas de reciprocidad y de redistribución ni la generosa solidaridad tienen propiamente un carácter económico, ni responden a una política económica sino más bien a una economía política, a una economía del poder, singularmente eficaz, en cuanto que por una resolución de las diferencias, por un continuo control de las desigualdades, por una tendencia a equilibrar la redistribución de los recursos disponibles, la sociedad andina trata por todos los medios de excluir aquellas condiciones de desigualdad y de diferencia que puede dar lugar a la formación de un poder autónomo y "exterior" dentro de ella.

Según esto, y precisamente por ello, hablar de "economía" aún en la actual comunidad andina no deja de ser un ejercicio de relativa irrealdad, ya que "lo económico" más que una organización diferente y especializada es algo que en su generalidad hacen las relaciones y los grupos sociales: "lo económico" es una función y no tanto una estructura, porque todo el andamiaje del proceso económico en la comunidad andina y en la familia campesina indígena descansa en grupos, relaciones y prácticas (parentales, comunales, rituales) que específicamente son "no-económicas".

Este manejo político de lo económico, que en la comunidad andina maniobra a los actores económicos-productivos, sus instancias y sus recursos, y cuyo objetivo último o estructural es el control del poder por parte del grupo, para que ninguna fuerza social

(17) La actual comunidad andina en cuanto "sociedad integrada" no deja de ser una "sociedad primitiva" en la medida que su conformación política está dada por el grupo de parentesco y la comuna en su conjunto; es esta doble dimensión, la parental y la comunal, la que hace de una cierta estructura de la autoridad una condición de su organización interna. En cuanto a la "generosidad" y la atención a los "pobres" en este tipo de sociedades Shalins aduce numerosas referencias (cfr. p. 378ss), y es profusa su argumentación sobre el contenido y alcance políticos de este fenómeno económico.

se constituya como realidad separada frente a él, representa a su vez un rechazo de la especificidad del poder y de lo político.

De otro lado, los bienes, servicios y mujeres (alianzas matrimoniales) y compadrazgos son poder en la comunidad andina, y lo que a través de ellos se intercambia y se redistribuye conforma flujos políticos, que hacen que el mismo poder entre dentro de las redes de reciprocidad y pueda ser compartido lo más ampliamente por todos los miembros de la comunidad. En esta misma línea las formas de solidaridad teniendo un carácter más orgánico que mecánico o intencional (según la distinción de Durkheim), lo que en definitiva ellas organizan son tramas de adhesiones políticas en la comuna andina.

Si estos rasgos de la reciprocidad y redistribución, de la solidaridad y participación en bienes comunes que definen a los grupos andinos, responden a una conjuración del poder como amenaza de consolidar su específica politicidad, a una racionalidad anti-estatal, los otros rasgos secundarios de dicha sociedad tendrían también la misma función estructural. Por ello el "faccionalismo", la conflictividad latente, peculiaridades sin las cuales las sociedades andinas y sus mismas formas de organización interna no pueden ser plena y coherentemente entendidas, habrán de ser a su vez interpretadas a partir de este mismo paradigma político (18).

El "faccionalismo" y el "conflicto" no pueden ser pensados en una continuidad con la reciprocidad y la solidaridad, como si por una especie de graduación se pudiera pasar de lo uno a lo otro; una radical discontinuidad entre ambos comportamientos funda su complementaridad interna y la verdadera naturaleza de las dinámicas comunales. La relación profunda que existe entre la irreductibilidad de las familias, de los grupos de parentesco, al interno de las comunidades y de las mismas comunas, y el faccionalismo acentúa todavía más el carácter político de las formas y prácticas organizativas y de las relaciones sociales en la comunidad andina. De ahí también que el conflicto aparezca menos como un problema social que como una estrategia política, pues lo que está continuamente en juego

(18) Hemos desarrollado ampliamente esta problemática en nuestro estudio "Formas y procesos organizativos en la comunidad andina: de la reciprocidad al faccionalismo", CAAP, Quito, 1985 (próxima publicación).

dentro del sistema organizativo y de las relaciones sociales es la tensión del poder, sus mecanismos de control, su distribución generalizada.

Ahora bien, la complementación entre estas dos tendencias sociales se articula de manera prioritaria sobre dos ejes: mientras que la reciprocidad y redistribución solidarias fundan la unidad interna, de las unidades domésticas, de los grupos de parentesco y de la comunidad, el faccionalismo y el conflicto afirman su identidad y diferencia externas.

Esta dinámica interna hace que la comunidad sea algo más que la adición de los grupos que congrega, y este algo más, constituido por esa doble articulación interna y externa, la determina como una unidad propiamente política. Este criterio de la indivisión de la comunidad tiene un alcance fundamental y doblemente político: a) el de excluir diferencias a su interior, que pueda generalizar fuerzas sociales y formas de poder separadas de la totalidad comunal; b) evitar que en la relación con los otros grupos o comunidades se pueda generar o desarrollar una relación de dependencia por parte de ella y de dominación por parte de estos otros, que suponga el reconocimiento de un poder exterior a ella (19). El principio de la indivisión interna corresponde al de la diferencia externa y ambos se fundan recíprocamente. El conflicto como estrategia de política exterior de los grupos comuneros o de la comunidad en su conjunto se

(19) Quien haya frecuentado la comunidad andina —en Bolivia o en Perú, y en Ecuador, en Cotopaxi, o en Chimborazo, o en cualquiera de sus zonas indígenas— conocerá (ojalá no por experiencia!) cual es el comportamiento de los campesinos comuneros ante la presencia de un extraño en los alrededores del propio territorio. Desconfianza del blanco mestizo? miedo ante cualquier amenaza? celosa reserva de sus propiedades? Todas estas razones pueden ser justificadas, pero se trata de algo más: es la presencia del "otro" identificado como tal desde el específico espacio social de la comunidad lo que simultáneamente afirma el carácter político de la propia identidad (la de la comunidad y de la etnia) y de la diferencia; ésta es la que convierte al "otro" en cuanto tal siempre en un peligro y una amenaza. "La exclusividad en el uso del territorio implica un movimiento de exclusión, y aquí aparece con claridad la dimensión propiamente política de la sociedad primitiva como comunidad que incluye su relación esencial al territorio: la existencia del Otro es simultáneamente puesta en el acto que lo excluye. . . Relación que se instituye en el orden político y no en el orden económico". (P. Clastres, *Recherches d'anthropologie politique*, p. 189s.)

vincula con las estrategias políticas internas de ellos.

No sólo los colonizadores españoles justificaron su dominación política en la región andina aduciendo el estado "salvaje" de los pueblos aborígenes; ya antes los incas habían considerado a los mismos pueblos de "gente suelta, sin orden, ni ley ni política" (Garcilaso de la Vega, *Comentarios Reales* L.II, c. XX), "los cuales se hacían cruel guerra el uno contra el otro" (o.c., L. III, c. XIV), "gente brava y guerrera" (L. IV, c. XV); y por ello se habían propuesto "enseñarles la política" (L.II, c. XIX) y "pacificarlos" (L. II, c. XX). "Ahora es mayor y más forzosa la obligación que tenemos de conquistar a los Chiriguanos, para sacarlos de las torpezas y bestialidades en que biben y reducirlos a vida de hombres" diría en lenguaje toledano el "buen Inca Yupanqui" (L. VII, c. XVII); sin embargo tanto estos como después los de Chili desearían o añorarían "mantener su libertad antigua" (Ibi. c. XVIII) o "morir antes de perder su libertad antigua" (Ibi. c. XIX).

No es otra sino esta "Libertad antigua" la que ha permitido sobrevivir a la comunidad andina bajo los sucesivos regímenes de dominación; la que significó el mantenimiento de su diferencia respecto de las sujecciones exteriores en base a su unidad interna; lo que en definitiva fue posible por haberse resistido al establecimiento en su interior de ese "orden", de esa "ley" y de ese "poder", y cuya carencia lamentaron quienes fueron sus dominadores.

IV

EL FACCIÓNALISMO COMUNAL CONTRA EL PODER

La distribución del poder en la comunidad a través de las instancias, relaciones y actores informales que configuran su posición "contra el Cabildo" tiene que ser ubicada en la perspectiva y problemática del faccionalismo interno de la comuna andina (20). En tal perspectiva la confrontación comunidad vs. Cabildo tiene matices dialécticos en el sentido que si por una parte la comuna tiende a controlar la politicidad que reside en el Cabildo y sus dirigencias, sólo estos son capaces de contrarrestar las tendencias faccionalistas y disgregadoras de las unidades domésticas y de los grupos comuneros.

El faccionalismo al interior de la comunidad tiene sus bases en el mismo modo de producción doméstica del campesinado andino, el cual más allá del sistema de relaciones de reciprocidad, solidaridad e intercambio que pone en práctica se encuentra impreso por una fuerte dinámica centrífuga y atomizante. Aunque confrontada con el dilema de maniobrar sus propios recursos y necesidades, y de responder a los compromisos y requerimientos del grupo de parentesco, de afines y de la misma comunidad que ella misma genera, la unidad doméstica tiende a funcionar como un segmento separado en busca permanente de su autonomía. Y esta estrategia de la autonomía implica también una independencia política, un ideal autárquico (21).

(20) Hemos tratado el problema del "faccionalismo" andino en otro estudio de próxima publicación sobre "Formas y procesos organizativos en la comunidad andina: de la reciprocidad al faccionalismo". Nos limitamos aquí a relevar su papel político dentro de la organización del poder dentro de la comunidad.

(21) En el estudio que acabamos de citar en nota anterior mostramos cómo las relaciones solidarias de reciprocidad, intercambio y redistribución en la comunidad andina no institucionalizan modelos organizativos sino más bien estrategias organizativas, y que incluso las relaciones de parentesco obedecen a un doble mecanismo por el que se captan solidaridades más o menos coyunturalmente necesarias, y por el que las unidades domésticas nunca estrechan los lazos de compromisos que puedan resultar demasiado onerosos a su autonomía o a la posibilidad de ligarse con otro partners ocasionalmente más ventajoso.

En este sentido, la "infraestructura" productiva de cada unidad doméstica, si bien requiere de solidaridades reales y potenciales para sobrevivir, las que constituyen el grupo de parentesco y afinidad más ampliado, éstas nunca la constriñen hasta el punto de hipotecar su autonomía y aquellas operan como el límite estratégico de ésta. Y por tal razón tanto la unidad doméstica, y en su nivel ampliado los grupos de parentesco, se regula a su interior por un movimiento intensamente centrípeto, como entre unidades domésticas y grupos de parentesco dominan los movimientos centrífugos.

Ahora bien, por muy contradictorio que parezca es sobre estas bases atomizadas y segmentadas que actúan los procesos organizativos en términos más políticos. El relativo aislamiento y las apariencias anárquicas de la producción doméstica y de sus estrategias de supervivencia se encuentran contrarrestados o complementados por la acción de fuerzas más amplias y por una organización más coherente de tipo socio-económico y político, que articula unidades familiares y grupos parentales hacia intereses convergentes más generales. La complementariedad social resuelve los déficit de las unidades domésticas como de los mismos grupos de parentesco en la unidad más amplia de la comunidad.

Es aquí donde interviene la "superestructura" del parentesco y del ideal comunitario. El principio o la ideología del parentesco y de la comunidad actúan como factores de poder; la comunidad es una prolongación a escala socio-espacial del mismo parentesco, y su discurso político más eficaz para enfrentar el faccionalismo de las unidades domésticas y de los grupos es la interpelación de la reciprocidad y redistribución, de los rituales del intercambio.

Dentro de esta antinómica social no se puede pasar por alto una sociológica política. Mientras que el grado cero de interdependencia, al que tendencialmente se orientan las unidades domésticas y los grupos, abren un vacío de poder común, éste en la comunidad andina sólo puede generarse no como forma de dominación separada sobre toda la comunidad sino como un control de los procesos de fisura y de los faccionalismo. Por esta razón la comunidad y el ideal comunal habrán de ser entendidos como una proyección —más o menos mítica del inconsciente colectivo— del parentesco; y la pro-

ducción de poder y autoridad que tiene lugar a este nivel no posee propiamente un carácter diferente al que se desarrolla al nivel del parentesco. (La representación política del ayllu tendría una vigencia latente bajo los términos del presente análisis). Pero en el transcurso de la sociedad comunal hay una permanente discontinuidad de poder correspondiente a la discontinuidad de intereses.

Curiosamente esta relación antinómica entre el faccionalismo comunero y la función unificadora de lo político en la comunidad adquiere su climax en momentos de crisis de la producción doméstica, cuando sus posibilidades de supervivencia la obligan a un repliegue de todos sus recursos aún sociales y rituales. Al ceñirse la comunidad sobre sí misma, y generalizarse la atomización de las familias y sus prácticas, el poder político del parentesco y de la comunidad se vuelve insolvente y extremadamente deficitario. Declina su poder de convocatoria y sus interpelaciones a la solidaridad carecen de condiciones de respuesta. Si la escasez de bienes materiales para ser intercambiados obligan por lo general a una recesión del intercambio de los bienes simbólicos y sociales, los servicios en algunas situaciones en cambio pueden ser plus-valorizados por una especie de mecanismo compensatorio.

Hemos querido presentar un enfoque del faccionalismo intra-comunal —el que a su vez se prolongaría en los espacios intercomunales—, a partir de lo que se podría considerar sus condiciones más "infraestructurales"; es decir desde el modo de producción doméstico, de su misma articulación a un modo de producción comunero, y sus limitaciones y contradicciones respecto de éste. Pero también las tendencias centrifugas y privatizadoras de las unidades domésticas entre sí y de los grupos de parentesco dentro de la comunidad se encontrarían determinados por factores que podríamos denominar "superestructurales", si fuera lícito diferenciar estos dos niveles dentro del funcionamiento de las sociedades andinas. (22)

(22) Todos hemos caído más de una vez en el mecanismo económico de fundar la reciprocidad en la comuna andina en las necesidades "infra-estructurales" del sistema de complementaridades y de intercambios que hacen posible su reproducción y la de los grupos comuneros. Sin embargo, la ideología de la reciprocidad no es menos tenaz y resistente que aquellas condiciones materiales, lo que nos lleva a sostener que los discursos "super-estructurales" de sociedades y culturas como las andinas poseen una eficacia fundadora, y que la estructura

En esta línea nos parece importante resaltar cómo dentro de la misma ideología del parentesco puede ser eficaz un discurso y prácticas sociales tendientes a reforzar no sólo el repliegue de las familias y de los grupos sobre sí mismos, sino incluso todo un conjunto de comportamientos aislacionistas, de reserva y hasta de desconfianza recíproca entre ellos. Tal sería el papel desempeñado por la hechicería dentro de la estructura social de la comunidad andina.

El fenómeno de la brujería en las sociedades andinas ha sido tratado desde diferentes puntos de vista y con densidades históricas distintas incluso en el Ecuador (23). En grupos fuertemente integrados como las comunidades andinas las exigencias de cohesión y control sociales imponen una estricta vigilancia sobre los comportamientos individuales y familiares que rebasan la regulación ideológica del grupo, y que relevan de las mismas relaciones personales entre todos y cada uno de sus miembros. Por ello, cualquier eventual omisión a los rituales sociales o cualquier acto más o menos intencional puede ser procesado o resentido como una amenaza. La brujería o hechicería (el "mal ojo", la "maledicencia" o la malaintención, una envidia real o atribuida) constituyen el reino de la sospecha que insidia y asedia la vida individual, de las familias y las relaciones sociales.

De ahí que los principales sospechosos sean siempre los rivales directos, los potenciales o supuestos competidores en algo, el familiar o el aliado que está siempre dispuesto o susceptible a acusar un perjuicio (24). La hechicería no es propiamente hablando una su-

de los constreñimientos sociales es inseparable de la estructura de dichas sociedades.

(23) SALOMON, Frank, "Shamanismo y Política en la última época colonial", en *Cultura*, n. 21, Quito. 1985; Cfr. nuestro estudio sobre "Los Yachac de Ilumán" (1985); y LENTZ, Carola, "De regidores y alcaldes a cabildos. Cambios en la estructura socio-política de una comunidad indígena de Cajabamba/Chimborazo". (1985) (próxima publicación).

(24) Cfr. BERNAND, Carmen, *La Solitude des Renaissantes. Malheurs et les Andes*. París, 1985, muestra en uno de sus mejores análisis sobre la localidad de Pindilig (prov. del Cañar) cómo la hechicería, junto con el parentesco, es algo "inapresensible"; y lo que nos parece más interesante y original, su indagación sobre las relaciones entre hechicería y parentesco: cómo éste es el espacio privilegiado y hasta estructurante de aquella; "A Pindilig, l'idéologie de la paren-

perstición, ya que la maldad existe; y sería la forma de la envidia que ésta toma lo que da lugar a aquella. Ahora bien, si la envidia es el único móvil de la hechicería, todos los discursos sobre ella demuestran claramente que ninguno es del todo inocente y que si hay hechizo es porque la víctima de una u otra manera es también culpable de su destino (25).

Cómo entonces conjurar esta amenaza o ponerse de algún modo al abrigo de la hechicería? Los grupos andinos han desarrollado un conjunto de comportamientos que tienden a neutralizar esta declinación asocial de la envidia: la estructura de los constreñimientos sociales, que forma parte de la misma estructura social de un grupo, no sólo trata de excluir o de encubrir los fundamentos (objetivos) de la envidia —no dar motivo para ella— sino que por un continuo trabajo de las adhesiones del "próximo" se captan sus intenciones más objetivas. El intrincado sistema de reciprocidades y controles sociales operan en este sentido en la comunidad andina. Pero hay además formas muy sutiles y actitudes más socialmente estructuradas que tienen esta misma función preservadora, tendiente a no provocar una envidia que pueda desencadenarse en hechicería: la no-diferenciación dentro del grupo y la ideología de la redistribución.

Si por un lado las sociedades andinas han fuertemente rituali-

té interdit toute compétition ouverte et favorise, par l'extension des catégories familiales, une tendance à la substitution. En effect, l'importance de la parenté classificatoire traduit la volonté de 'se mettre à la place de l'autre'. Or pour qu'il y ait envie, il faut qu'il y ait permutation possible, que le bonheur d'un soi-meme" soit ressenti comme un déséquilibre ou comme un manque". (p. 144).

(25) Que la víctima haya transgredido las reglas de la reciprocidad y se haya beneficiado de las estructuras de ésta en interés propio, o que de una u otra manera haya dado ocasión más o menos implícita e involuntaria a la envidia, siempre puede ser considerado como culpable. Que la brujería y hechicería aparezcan como la sanción estructural a la ruptura del sistema de reciprocidades, puede considerarse un fenómeno generalizado a otras culturas. Cfr. Mary, DOUGLAS, *Witchcraft, confessions and accusations*, Tavistock, Londres, ASA 9, 1970.

Si de duro y riguroso podría tacharse este régimen social, cuando se le juzga desde fuera, no se puede ignorar tampoco que es con grandes costos que culturas como las andinas tienen que pagar lo que dentro de su racionalidad social constituye su objetivo prioritario: el mantenimiento de su unidad interna y de su indivisión política.

zando las estructuras del prestigio es para que éste no pueda —no deba— cooptarse y acumularse fuera de aquellos rituales socialmente establecidos y en consecuencia socialmente controlados. Las mismas propiedades o riquezas tenderán a ser ocultadas, minimizadas a los ojos de los otros y sustraídas a toda ostentación. En este sentido actúa toda una sabiduría de sentencias y dichos en contra de la ostentación y la locuacidad, que se enuncian para desinquietar a cualquier interlocutor (26).

Este transfondo de un clima social obliga a los miembros de los grupos a extremar sus reservas, a vivir en una latente desconfianza, a exagerar una constante vigilancia sobre sus actos y relaciones para no provocar ninguna animosidad y envidia. Y no resulta por ello casual que sea precisamente dentro de los vínculos de alianza, donde el conflicto se encuentra estructuralmente latente, cualquier transgresión puede tener consecuencias fatales y las mismas prácticas de hechicería adquieren mayor facilidad y eficacia.

Esto explica en gran medida cómo el faccionalismo dentro de la comunidad y grupos indígenas forma parte de la misma estructura de la sociedad y atraviesa sus relaciones internas. Y esto mismo muestra de qué manera esta ideología "superestructural" participa y determina "infraestructuralmente" la sociológica del grupo.

Supondría un gran rodeo sobre esta problemática aclarar más aún cómo el faccionalismo andino, el enucleamiento de las unidades domésticas y de los grupos de parentesco, lejos de ser incompatibles con la realidad y el idea de la solidaridad y reciprocidad, de la redistribución y organización andinas, se encuentra indisolublemente vinculado a estos otros aspectos, y sin los cuales tampoco sería comprensible (27). Reverso de una fundamental complementariedad socio-productiva, el faccionalismo forma parte del destino de una sociológica cultural, y opera dentro de ella como el límite o grado cero

(26) En su obra citada Carmen Bernard rescata el alcance del sentido de una fórmula ritual que acompaña la oferta de cualquier don, y que incluso en el mundo mestizo se impone como un rigor de cortesía cuando se invita a una comida: "perdone la pobreza". Cfr. o.c., p. 142s.

(27) Para un desarrollo más amplio de esta temática nos remitimos de nuevo a nuestro estudio sobre "Formas y procesos organizativos en la comunidad andina: de la reciprocidad al faccionalismo".

que condiciona todos los mecanismos solidarios y de reciprocidad; sin la latencia disgregadora de aquel estos no tendrían una tal importancia y vigencias sociales.

Lo que aquí nos interesa, en cambio, es trasladar esta problemática de la hechicería y de las condiciones sociales sobre las que se montan sus discursos y prácticas, y de los efectos que tienen dentro de los grupos andinos, a la escena de lo político. Si la hechicería representa un poder de una naturaleza "inaprensible", su eficacia y consecuencias sociales no son menos reales, y sus efectos dentro de la politicidad del grupo no dejan de definir un espacio alternativo. El hecho que se trate de una "fuerza" o poder de otro orden aumenta la contingencia de las formas, mecanismos y actores más convencionales de la politicidad en la comuna andina. Si podemos hablar de una sociológica de la hechicería, tampoco ésta se halla exenta de una economía política; y si no representa un desafío directo a una racionalidad del poder dentro de la comunidad en sus efectos, constituye un obstáculo para que en ésta el poder adopte una lógica de funcionamiento autónomo y separado de la tradicional lógica social del grupo.

En conclusión de lo precedente, si en un extremo la racionalidad del modo de producción doméstico y comunero actúa contra una integración política bajo una forma determinada del poder—lo que llamamos "forma-Estado"—, en el otro extremo la hechicería coincidiría en el mismo efecto político. Y en tal sentido, lejos de ser entendida como un carácter socio cultural propio de sociedades "primitivas" o simplemente fuertemente integradas —pre-estatales— constituiría un modo de producción de lo político y de relaciones sociales orientadas a conjurar la conformación de un poder separado e impuesto sobre la sociedad desde la misma sociedad. La hechicería representaría en esta perspectiva una de las formas que adopta una sociedad contra el Estado.

Con todo, si las tendencias centrífugas al interior de la comunidad andina (sean estas resultado de su "modo de producción" de bienes materiales y de su modo de producción simbólica— o fantasmática) convergen en un asedio a la generación de un poder "formalizado" a su interior, que pueda automatizarse y constituirse en un poder-contra-el-grupo, dichas tendencias sin embargo, generan por su

parte un sistema de constreñimientos y una organización de lo político, cuyo discurso permanente evita al grupo como tal su naufragio en una disgregación ilimitada. A diferencia de las sociedades modernas, donde el Estado asegura y garantiza la integración y la unidad (nacionales), en la comunidad andina dicha integración y dicha unidad se opera y se reproduce como un obstáculo para que pueda emerger un tal poder: por una difusión y distribución del poder en todos sus actores y a través del intrincado sistema de sus relaciones sociales; por un equilibrio dialéctico entre las tendencias centrífugas del faccionalismo y de privacidad y las tendencias centrípetas de la solidaridad, reciprocidad y las interdependencias colectivas. Son todos estos factores los que hacen invisible el poder en la sociedad andina y lo que resta visibilidad política a sus autoridades y liderazgos.

Cuando tratamos de tendencias hacia la privaticidad dentro de la comunidad andina y aún de comportamientos individualistas es importante, sin embargo, conceptualizar estos a partir de la comunidad y de esas otras tendencias centrípetas que dinamizan los grupos de parentesco, la afinidad y aún las complementariedades intercomunales. Y esto por dos razones fundamentales. La primera para pensar lo privado e individual a partir de la comunidad como una prioridad (socio) lógica y fundante, y no como el resultado de una agregación de las unidades particulares. La segunda razón, no menos importante e inherente a la anterior, es porque la misma naturaleza de la privacidad y de la individualidad en la comuna andina obedecen a una lógica social diferente de la que rige en las sociedades nacionales con una forma-Estado, donde la individualización y la privatización del cuerpo social residen en las prácticas y técnicas del ejercicio del poder por un Estado, que en el mismo movimiento totaliza las divisiones e instituye su unidad (28).

(28) En nuestro estudio ya citado (cfr. nota anterior) mostramos como en la comunidad andina la clisura entre lo privado y lo común, lo individual y lo colectivo, pensada desde los parámetros de una sociológica (y una antropológica) occidental es mucho más ambigua y sinuosa, y la demarcación entre estas dos polarizaciones obedece a criterios referenciales o situaciones. Sobre el hecho que sea la forma-Estado (y por ello también los estados precapitalistas, aún en sus manifestaciones más antiguas y embrionarias) el que funda el dominio de la privacidad cfr. Poulantzas (1976, p. 81): "La individualización y la privatización del cuerpo social residen en prácticas y técnicas del ejercicio del poder por un Estado. . . Lo privado no es más que la réplica de lo público, precisamente

Estas determinaciones de lo individual y privado en la comunidad andina, más aún el cerco que sobre ellos ejerce lo comunal y colectivo (cerco que involucra incluso a las tendencias faccionalistas, las que sólo se explican por la tenacidad de las fuerzas centrípetas sobre las distintas unidades sociales a su interior), lejos de ser considerado como un arcaico residuo cultural de los grupos indígenas serranos sigue representando esa forma de organización socio-política contra la "forma"-Estado.

porque si hay desdoblamiento —inscrito en el Estado y ya presente en las relaciones de producción y en la división social del trabajo —es porque el Estado traza sus contornos. Lo individual-privado no es un obstáculo intrínseco a la acción de Estado sino un espacio que el Estado moderno construye al recorrerlo: es lo que se hace horizonte infinitamente retractable en el curso, y a medida de la acción estatal. Lo individual-privado forma parte integrante del campo estratégico que es el Estado moderno; es el objetivo que el Estado se fija como punto de impacto de su poder; en una palabra, sólo existe por este Estado".

LA COMUNIDAD CONTRA EL "CABILDO"

Este capítulo hubiera podido titularse "confidencias de un dirigente indígena" en reconocimiento a la circunstancia que lo inspiró, pero su contenido rebasa incluso las experiencias del autor como sin duda también las de quienes hayan frecuentado los sinuosos laberintos de los procedimientos políticos y relaciones intracomunales. Además, las reflexiones sobre este tema apuntan a una problemática de mayor alcance: el poder y las prácticas políticas en la comunidad.

Cualquier comunero cuanto más avezado en la "cosa" comunal es tanto más consciente que las decisiones del Cabildo suelen ser muy azarosas y generalmente se encuentran sujetas a corrientes de opinión o a un desacuerdo que por muy aislados que sean pueden captar el consenso de toda la comunidad. Dado que en la comuna andina las resoluciones —e incluso las votaciones! (29)— se toman más habitualmente por consenso que por el régimen de mayoría o minoría, basta un desacuerdo en torno a una opción cualquiera, para que el fallo definitivo sea contrario, aún cuando la mayoría hu-

(29) En otro lugar de esta obra hemos tratado ya el asunto. Pero podemos añadir que en muchas elecciones de Cabildo presenciadas por nosotros hemos observado que era suficiente que un candidato a cualquiera de los cargos contara con los primeros votos de la Asamblea para que el resto de los participantes a la elección apoyaran unánimes su candidatura. Y esto podrá darse casi de manera similar con cada uno de los cargos sujetos a elección. Este curioso comportamiento democrático podría ser comparado con una situación de sentido simétricamente correspondiente. Se trataba (el caso ocurrió en el valle alto de Cochabamba/Bolivia) de elegir representantes de la comunidad para que participaran a un evento de carácter regional, y del que no se excluía que pudieran ser los mismos dirigentes comunales. Aunque tanto éstos como la comunidad reunida habían mostrado interés en dicha participación, al cabo de más de dos horas de deliberaciones a puerta cerrada no se llegó a un acuerdo sobre la elección de los representantes. Qué ocurrió, no sabemos; pero la participación de la comunidad al evento no fue posible, por no haberse producido el consenso esperado.

biera podido en principio estar a favor. Es como si se concediera a cualquier "oposición" el poder de dirimir sobre cualquier asunto.

Ahora bien, qué supone el reconocimiento de esta mecánica del poder para las prácticas políticas dentro de la comunidad? Aquí vienen a confirmar las "confidencias de un dirigente" lo que de alguna manera todos podemos barruntar, o en lo que de alguna manera todos hemos alguna vez incurrido: nadie se expone a presentar a un Cabildo o a una Asamblea comunal un asunto que previamente no haya sido tratado de manera personal e individual —y eventualmente con la ritualidad del caso— con los representantes del Cabildo o los participantes a la Asamblea, contando ya con los acuerdos parciales y/o habiendo comprometido ya uno por uno los apoyos de los comuneros o familias más influyentes, capaces de generar un consenso ampliado. Se trata de la hábil manipulación y negociación de los "amarres" previos a una formalización del consenso o del acuerdo. "De no haber actuado así me hubiera jodido la vida y el trabajo", confesaba un día el dirigente en medio de una de estas tramitaciones con su propia comunidad.

Camino tortuoso, podemos reconocerlo, el que tiene que recorrer el actor político en su comuna o quien entra dentro de los vericuetos de la politicidad de la comunidad andina. Pero si la vía del poder resulta árdua es porque su manejo y su control constituyen algo peligroso y arriesgado para la misma comunidad, y la sociedad indígena tiene muy ancestralmente interiorizadas las posibles amenazas que supone su gestión. Por esta razón el poder de decisión del Cabildo puede estar sujeto a frágiles contingencias, y las resoluciones de una asamblea de toda una comunidad pueden tomar la ruta más insólita. Basta a veces un desacuerdo para que no se emprenda una resolución, y un criterio puede ser suficiente para generar tanto un consenso como un disenso.

Sin embargo, esto no significa que la comunidad andina se rija por la arbitrariedad, el antojo o por un espontaneismo político; una racionalidad del poder opera más allá de las intenciones manifiestas de actores y de la funcionalidad de ciertos comportamientos. Y lo que a través de estos procedimientos se encuentra acechado y en continuo asedio por parte de toda la comunidad son los órganos o las ins-

tancias de la autoridad y decisión comunales. La necesidad de consultar y de captar las adhesiones de cada uno o casi todos los comuneros antes de y para obtener el consenso del Cabildo o de la Asamblea demuestra dos cosas: en primer lugar, que el poder real (o potencial) reside en la comunidad en su conjunto, es decir distribuido en todos sus miembros, difuso en las redes de sus relaciones sociales; y en segundo lugar, que el aparato político del Cabildo o el espacio de la Asamblea, que representan las instancias formales de la autoridad, operan habitualmente como la expresión legitimadora no sólo del poder de la comunidad, sino incluso legitimadora de esa misma práctica política que obliga a negociar las adhesiones y cooptar el apoyo de los comuneros por las intrincadas redes de la sociedad comunal.

Supone esto un vacío de autoridad en el Cabildo y en la Asamblea o es más bien una redefinición de la exacta naturaleza de su autoridad y poder? No será más bien el mismo reconocimiento político que Cabildo y Asamblea tienen de dicha autoridad y poder, el que implica un rechazo por su parte a adoptar una forma autoritaria que podría extremar la confrontación entre la comuna y sus espacios de decisión?

Al describir más arriba cómo los espacios propios de la práctica política se ubican en la comunidad en aquellos niveles no formales, en las relaciones sociales y parentales, ligados a procedimientos ritualizados, aparece claramente la contraposición con la formalización del poder y de lo político en ella. Es contra de una especialización y especificación de lo político, contra la forma-poder (que en las sociedades nacionales se traduce en la forma-Estado), que la comunidad andina desarrolla y mantiene una versión de su propia politicidad.

Esto mismo permite explicar que las confrontaciones entre Cabildos y sus propias comunidades formen parte de una especie de ceremonial político, necesario para poner de manifiesto lo que constituye la estructura y organización del poder en la comunidad andina. El Cabildo y los dirigentes pueden expresar la voluntad y los intereses colectivos, pueden interpretar y dirigir las estrategias comunales, pero nunca llegan a erigirse en la síntesis política de la comunidad y nunca acaparan o logran detentar de manera monopólica y

aislada el poder que reside en ella. Y aún cuando el Cabildo se encuentre conformado por los representantes de las familias o grupos de parentesco más fuertes e influyentes en la comunidad, aún cuando ésta aparezca y actúe totalmente adicta a su dirigencia, el poder del Cabildo sólo se sustenta en los niveles de adhesión y en la convocatoria con que circunstancialmente cuenta en la comunidad. Según esto, el Cabildo y la dirigencia indígena, carecerían de las condiciones para apropiarse de ese poder que confiere la "forma-Estado", ya que dicho poder se halla más bien investido de una "forma-autoridad" hipotecada en los individuos que la ejercen pero condicionada a las modalidades y situaciones de su gestión.

En este sentido la "comunidad contra el Cabildo" traduce la oposición de la comunidad contra esa "forma" que puede adquirir el poder separado del grupo y actuando de manera independiente de los mecanismos y procedimientos, por los cuales todo el grupo y aún cada uno de sus miembros puede ejercer un cierto control sobre él. De este modo la "participación" en el poder o en la política comunales ni se agota ni se sustantiva en una u otra forma de representación en las instancias de su gestión o ejercicio. Dicha participación tiene su lógica desde esa "oposición" informal y dispersa a lo largo y ancho de la comunidad y que se revela y hace eficaz en la capacidad de disentir y en el control del consenso (30).

Se entiende así que la figura política de "la comunidad contra el Cabildo" no es más que una metáfora de la "comunidad contra el Estado". Y ello no por una simple confrontación de dos poderes, o por la resistencia por la que un grupo social, el indígena mantiene su relativa autonomía frente al aparato político que representa la dominación en la sociedad nacional; sino porque dicha confrontación es una consecuencia inherente a un "modo de producción" (y de re-

(30) A este respecto nos parece importante rescatar una observación sobre la experiencia peruana de los movimientos campesinos indígenas, que podría ser generalizable a toda el área andina, y también aplicable a situaciones de muy diversa índole o prácticas políticas más habituales dentro de la comunidad andina: "... a pesar de que la propia masa indígena no ejerza el liderazgo de su propio movimiento, ejerce, sin embargo, en tanto que masa, una presión constante sobre sus dirigentes y, con frecuencia, sobre la posición y la conducción de los mismos" (Quijano, 1979, p. 147).

producción) del poder y de su sistema de relaciones sociales, que definen políticamente a un grupo, diferenciándolo y contraponiéndolo a los otros grupos sociales.

Estos recortamientos de que es objeto el poder entre todos los miembros de una comunidad y entre todas las prácticas sociales de ella, que supone un intenso proceso de socialización de la producción política (producción de opiniones, de decisiones, de consensos) es algo intrínseco a la construcción social de la comunidad.

Es esa dispersión y redistribución del poder lo que, vistas desde afuera, hace ingobernable la comunidad andina; lo que hace difíciles y enrevesados los procedimientos políticos dentro de ella, y tan laboriosos como contingentes las negociaciones con ella. Preguntado un Promotor del Ministerio de Agricultura por qué un proyecto de desarrollo estatal destinado a una zona campesina se había implementado en una comunidad mestiza y no en su vecina indígena, dió la respuesta más reveladora de este transfondo político: "En Q. (la susodicha comunidad) el proyecto nunca hubiera podido realizarse, ya que los comuneros allí nunca se ponen de acuerdo". Y sin embargo, la comunidad andina vive habitualmente de un denso sistema de acuerdos implícitos que regulan sus prácticas y procesos más tradicionales; aquellos que la mantienen en su statu quo político. Pero cualquier novedad o la inducción de un factor más o menos extraño pondrá en marcha toda su maquinaria política interna para controlar los posibles efectos desestabilizadores en el equilibrio del poder y su correlación de fuerzas.

Ni de esta tesis particular sobre "la comunidad contra el Cabildo" ni de la teoría más general sobre la organización política andina que hemos intentado desarrollar sería lícito deducir que el Cabildo o la dirigencia indígena sean políticamente deficitarios; tampoco se podría sostener con rigor que sean los dirigentes y los representantes del Cabildo los que acusan un déficit de poder, mientras que es por intermedio de la autoridad conferida por la comunidad a sus instancias formales de lo político, que aquellos detentan una competencia política. Sin negar la validez que pueden tener estos procedimientos constitutivos de la politicidad en la comuna andina, las relaciones entre ella, sus instancias o aparatos y los actores que desempeñan su gestión no se puede negar una capacidad y eficiencia

políticas a los Cabildos y a los dirigentes indígenas. Pero aún a este reconocimiento de la autoridad de tales líderes comunales se impone siempre una u otra forma de acción de la comunidad que los inviste de su poder y confiere eficacia a su autoridad. En este sentido la figura que adopta la "comunidad contra el Cabildo" o su dirigencia no es necesariamente la de un control de la autoridad ejercida por estos; puede ser una forma de adhesión más o menos incondicional o continuamente negociada, en la medida que dichos dirigentes interpretan los intereses y la voluntad comunales. La autoridad y el poder de las dirigencias y del Cabildo tenderán a ser reguladas por el excedente de poder que la misma comunidad es capaz de generar y de expresar en la actuación y gestión política de aquellos.

VI DE LO CLIENTELAR

La relación de los grupos campesinos indígenas, de la comunidad andina, con una forma estatal de poder podría hacerse remontar a la dominación del incario, atravesaría por nuevas modalidades con el Estado colonial y republicano, para reanudarse con el actual Estado moderno; donde adquiriría una originalidad diferente a los anteriores modelos de relación, ya que se establece sin mediaciones en base a una integración política directa e inmediata. En este sentido se puede sostener que la relación entre grupos andinos y Estado adopta, sobre todo a partir de los procesos de Reforma Agraria en el Ecuador, cuando la comunidad indígena se libera del sistema hacendario, prácticas políticas nuevas que suponen a su vez una forma de participación diferente de los grupos campesinos andinos en la escena nacional; todo lo cual no es ajeno a esa forma-clase con que el campesino ejerce su nueva condición ciudadana.

Ahora bien, este proceso político del que son sujetos los sectores indígenas no se encuentra ausente de serias contradicciones, incluso más allá de las que aparecen en los términos de etnia-clase-ciudadanía. El Estado moderno en su intrínseca constitución y funcionamiento establece determinados parámetros de participación política, que son extraños y disfuncionales tanto a la representación del poder como a la práctica de la politicidad de los grupos andinos. Los esquemas convencionales de la ideología política resultan todavía opacos a la manera de pensar y a la cultura indígenas, y la mediación política de los partidos como forma de participación en la escena política nacional se sustrae habitualmente a las estructuras de la organización y de la movilización de los grupos campesinos andinos.

Imposibilitados para quedar en la marginalidad de lo étnico y obligados por otro lado a ocupar un espacio en la escena política nacional, los sectores indígenas tienden a reproducir dentro de la moderna organización social del Estado capitalista un tradicional y estratégico comportamiento político: el clientelismo.

*

*

*

El concepto de "clientela" acuñado para caracterizar las relaciones de poder dentro de sociedades de corte populista, ha sido usado como definición del sistema de relaciones que en los países andinos mantiene el Estado nacional con los sectores indígenas. La identificación de un Estado clientelar y de las relaciones (que desde él se establecen con sectores populares, e incluso o sobre todo indígenas, no permitiría sin algunas precisiones pensar desde estos como clientelares dichas relaciones. La necesidad de clarificar la naturaleza y el concepto de clientela desde el pensamiento y las prácticas del indígena andino es quizás tanto más necesario cuanto que la etiqueta de clientelar suele ser aplicada también al conjunto de comportamientos que liga a dicho campesino indígena y a las comunidades andinas con los poderes y sectores sociales locales; y de clientelares se tachan sus relaciones con las autoridades y comerciantes de los pueblos, con los hacendados del lugar, etc.

El concepto de "clientela" está cruzado por una doble relación económica y política, ambas fuertemente personalizadas, y supone un sistema de intercambios desiguales no sólo por la diferencia social que separa a las partes involucradas en él, sino también por los mismos contenidos del intercambio, que pueden ser valorados distintamente de acuerdo a su referencia al diferente *ethos* de los *partner* y a sus parámetros de evaluación. En este sentido, el carácter "desigual" del intercambio en una relación clientelar no es fácilmente identificable en sus contenidos, si se toma como criterio el universo de valores de ambas partes, ya que en tales casos la naturaleza del interés, beneficio y necesidad, se encontrará determinado por el contexto socio-económico y político de dichas partes y aún de la misma relación.

Es evidente que dentro de la naturaleza de los contenidos intercambiados se puede establecer un flujo diferencial de bienes "económicos" por una parte y de bienes "sociales", simbólicos, políticos o rituales por otra, y aún estos últimos podrían ser a su vez intercambiados entre sí por las partes de una relación. Sin embargo, y ya aquí entramos en el área propia de nuestro análisis, cabe preguntarse, al tratar de un sector social indígena más todavía, dónde comienza y dónde termina el carácter económico, social, político y simbólico de un intercambio. Y lo que resulta más difícil aún: con

qué criterio dentro de todo este universo de valores sociales podrá medirse esa desigualdad que parece definir la relación clientelar?

Si de los contenidos pasamos al análisis de la forma del intercambio, sería posible aproximarnos al carácter desigual de la relación clientelar cuando ésta se establece sobre la sujeción o dependencia de una de las partes respecto de la otra. Ahora bien, en tal caso esta aproximación más política al fenómeno de la clientela nos remite a las condiciones sociales de los participantes en tal relación, las que tienen que ver con las necesidades y requerimientos que cada una de las partes invierte en tal relación, pero que también se encuentran determinadas por factores culturales y de status.

En cualquier caso, lo que parece prevalecer en una relación clientelar es un flujo de intercambios cualitativamente diferentes (no por ello necesariamente de naturaleza desigual), pero tendientes a generar y reproducir un sistema de dependencias y de lealtades fuertemente personalizadas entre las partes, y en el que una de éstas mantiene su dominación sobre la otra.

Con todo esta caracterización del "clientelismo" debería ser pensada dentro de la ideología y de las prácticas sociales del campesinado andino, para entender cómo este tipo de relaciones, el "clientelar", se adapta a ciertos esquemas de la cultura y sociedad andinas, pero al mismo tiempo éstas imprimen a dicha relación un sello de particularidades propias. De preguntarnos dentro de qué matriz socio-cultural andina podría adecuarse la relación "clientelar" obviamente pensaríamos en la ideología de la reciprocidad en su versión asimétrica. Las sociedades andinas, bajo los diferentes procesos, formas y niveles de dominación a los que se han encontrado históricamente sujetos (el de la hacienda incluido) han tratado de refuncionalizar estas relaciones de dependencia dentro de sus tradicional interpelación a la reciprocidad, suponiendo que el flujo de bienes y servicios exigidos por las autoridades y sectores dominantes "debía" tener ciertas formas de retribución. Y de hecho el indígena andino siempre ha supuesto que esta retribución era "debida" —como deurla del poder—, y de alguna manera más o menos real o imaginariamente ha actuado en referencia a ella.

La ideología de la reciprocidad ha hecho que la retribución

aún en sus aspectos más imaginarios tuviera el efecto de amortiguar, por una parte, la relación de dominación, y de conferir, por otra, al campesinado andino una serie de recursos y mecanismos por los cuales vehicular sus interpelaciones y demandas al sector dominante y sus autoridades. Hasta tal punto que esta permanente expectativa y solicitud de retribución ha ido determinando las mismas relaciones de desigualdad impuestas por las formas de poder y de autoridades estatales.

En consecuencia, el clientelismo como forma de comportamiento del campesino indígena ante instancias y actores del poder ha solido ser caracterizado como una relación desigual, "asimétrica", de dependencia y sujeción; pero se ha considerado menos que dentro de una estructura de dominación un tal comportamiento suponía por parte del sector dominado el establecimiento de ciertas reglas de intercambio y un cierto control de los términos de una relación dominante. Por procedimientos rituales, por un hábil manejo de la ideología de la reciprocidad, por las interpelaciones personales investidas en la relación, el campesino andino obtiene un doble efecto: proyectar sobre un sistema de dominación exterior las categorías que rigen las relaciones sociales dentro de su propia cultura, y la posibilidad de desplegar determinadas estrategias y negociaciones en su relación con los sectores dominantes.

Si la fórmula clientelar es funcional para el campesinado indígena y no resulta tan disfuncional para los sectores dominantes más tradicionales (comerciantes, hacendados, administradores del poder local en las sociedades rurales), que se encuentran más directamente relacionados con aquel, no deja sin embargo de plantear un problema político cuando se proyecta al sistema de relaciones entre la comunidad andina y el Estado moderno, aunque éste haya de adaptar sus prácticas a una racionalidad diferente de la que posee el funcionamiento de sus aparatos. Pero esto crea un dicotomía dentro de la relación etnia-Estado, segmentando aquellos espacios/tiempos de la relación clientelar de los que constituyen los mecanismos más convencionales de una integración a la sociedad y Estado nacionales. La renuencia del campesinado andino a adoptar las formas más institucionalizadas de participación política aparece como un procedimiento para mantener una marginalidad y autonomía relativas fren-

te a los procesos políticos, haciendo que sus comportamientos (en términos de alianzas, adhesiones, opciones electorales, etc.) tengan siempre algo de imprevisible, se encuentren sujetos a los cambios más inesperados, tomen posiciones en apariencia contradictorias. Una aparente indefinición política del campesinado indígena lo convierte en un actor político fácilmente manejable pero difícilmente controlable. Es como si el indígena actuara en la escena política nacional pero estuviera en realidad desempeñando en ella un papel que pertenece a otra acción política. Una de las muestras más claras de su ambigüedad en la representación de lo político del campesinado indígena es la asincronía que tienen muchas de sus movilizaciones y emergencias, como si sus coyunturas no coincidieran necesariamente con las coyunturas nacionales, su fácil transición de movimientos de integración a los de ruptura, sus estrategias y formas de acción más impresas por la adscripción a respuestas concretas a una situación dada que por planteamientos a más largo plazo.

Si desde una versión muy moderna y estatal nos interrogáramos por la "definición política" del campesinado indígena, nos encontraríamos con una insoluble aporía: posee el campesinado andino una ideología política? es ésta susceptible de ser pensada desde los parámetros ideológicos y políticos de lo nacional-estatal? no será más bien su representación del poder incompatible con los esquemas del quehacer político nacional?

Esto mismo hace que cuando se habla, y cuando hablamos, del "proyecto político indígena" se haya de pensar en algo no realmente descifrado, que no tiene una forma clara, y definitiva, que más bien se va diseñando a todo lo ancho de sus prácticas socio-cultuales como un proyecto "diferente" al pautado por el Estado nacional, pero que en sus manifestaciones concretas no carece de referencias a éste. Aunque "contra el Estado", lo étnico no se piensa a sí mismo sin el Estado. Pero, y esta sería su postrema contradicción, mientras que el tipo de propuesta estatal hacia los sectores indígenas supone de una u otra manera un discurso modernizante, y moldeado según su propia forma-política, el núcleo ideológico político más consistente del proyecto indígena sigue nutriéndose en gran medida de formas tradicionales de identificación.

Lo clientelar, y lo que ello implica como formas, relaciones y

organización de lo político, diseña uno de tantos espacios, comportamientos y discursos que ubica a los sectores indígenas al margen de los marcos de la acción política establecidos por el Estado. Al sustraerse habitualmente a las prácticas de clase, a las de los partidos políticos y a las que se inscriben en los aparatos estatales de participación, la comuna andina no se encuentra dentro del horizonte de legitimización de lo político, y en tal sentido sus prácticas de poder, e incluso o sobre todo sus prácticas y discurso étnicos, más que ser considerados como "pre-políticos" —como los conceptualiza Quijano(31), pero como los piensan otros muchos autores —lo que hacen es afirmar una forma diferente y alternativa de hacer política. Si el Estado es un fenómeno histórico, no es su "forma" de constitución de lo político lo que puede definir la naturaleza de toda posible politicidad. En este sentido hablar de "pre-politicidad" en referencia a determinadas "estrategias complejas del poder" como pueden ser las que se practican en y desde grupos como las comunidades andinas supone no sólo un ocultamiento de la sustancia misma de lo político, sino y sobre todo el ignorar la especificidad no tanto pre-estatal (pre-política) cuanto anti-estatal que puede tener una tal forma de poder o de politicidad.

(31) Los estudios de Quijano (1979) nos merecerían una atención particular tanto para rescatar algunas de sus apreciaciones como para discutir otras. Por ejemplo, nosotros consideramos que la "actitud de creciente rechazo del orden institucional" (p. 119) no es sólo inherente a determinados movimientos campesinos indígenas sino a la misma reproducción del orden político constituido por la misma comunidad andina; lo que vendría a confirmar una diferente caracterización de los movimientos (sindicales) del sector cholo o mestizo de aquellos (comunales) propios del sector indígena).

FINALE

"Huayculi no tiene gobierno. No hay ningún tipo de cuerpo político. Ni consejo de ancianos, ni convenciones de jefes de familia, ni acuerdo formal de parientes, ni deliberaciones, ni pronunciamientos hechos por los ancianos sabios ni por los jóvenes fuertes. La riqueza no tiene prerrogativas ni autoridad. Nadie decide por los demás y nadie manda. No hay quien diga dónde y cuándo se celebrará una fiesta, ni nadie para organizarla o dirigirla. No hay ninguna persona con poder legal para resolver los conflictos entre los vecinos. No hay alcalde, ni curaca, ni persona principal" (Goins, 1967, p. 160).

Era demasiado seductora la tentación como para no retomar este dato de la etnografía boliviana, que además de servir de inclusión a nuestro "preludio de Challa" nos fondeara en lo más recóndito de la politicidad de la comunidad andina.

El tenor de la cita que rescatamos tiene más de cuatro siglos de antigüedad y puede encontrarse en numerosos testimonios de la etnografía colonial, allá por los albores del descubrimiento americano (32). Su actualidad sigue señalando la vigencia etnocéntrica de una antropología política, que encuentra dificultades para pensar la particular naturaleza del poder y de la politicidad en grupos como los andinos.

Es verdad que en Huayculi no había más autoridad oficial que la del corregidor, impuesto por la administración estatal; pero el ca-

(32) El texto de la primera ilustración publicada sobre el Nuevo Mundo marcará una pauta para la etnografía posterior: "Las gentes andan así desnudas. . . todas las cosas tienen en común. . . Además se comen unos a otros. . . Y no tienen gobierno". EAMES, Wilberforce, "Description of a Wood Engraving Illustrating the South American Indians (1505)", en *Bulletin of the New York Public Library*, 26, p. 756. 1922. La falta de jefes, de autoridades, de vida política en general, es observada por la antropología colonial y aún posteriormente por la "antropología de las Luces" del siglo XVIII como una de tantas carencias del estado salvaje o primitivo, y asociada con frecuencia a los tabús fundamentales de la civilización (el incesto y la antropofagia).

rácter fuertemente integrado de la realidad social de Huayculi hace que sea la organización del parentesco la que proporciona el armazón político, siendo los grupos familiares los que hacen de una cierta estructura de la autoridad la principal condición de su organización política. En una sociedad en la que de los 300 habitantes más del 95% se identifican con 24 de los 29 apellidos diferentes, los que representan sólo 10 linajes distintos, se comprende que las relaciones del poder y de la autoridad no aparezcan visualizadas como una categoría "exógena" a las redes familiares y del parentesco; que toda autoridad emane de esta trama de las relaciones interfamiliares y de las alianzas parentales; y que la misma naturaleza de lo político tenga que ser interpretada tanto en sus actores, formas de gestión y eficacia con parámetros diferentes a partir del hecho que lo político no sería más que una forma exaltada del parentesco y por consiguiente una forma exaltada de la reciprocidad y de la solidaridad.

Esto no significa que la politicidad en Huayculi se reduzca a las relaciones de parentesco o quede asimilada a éstas. El sistema de "cargos" para la fiesta de San Miguel supone una ritualización del prestigio y de los compromisos (socio-económicos), entrelazados con las redes de prestaciones, retribuciones e intercambios, que sí ejercen una forma de control político del grupo sobre cada uno de sus miembros, y que contribuye a mantener y reproducir la existencia de un pueblo basada en una fuerte cohesión interna, en las adhesiones y lealtades de sus grupos.

En esta eficacia del parentesco sobre la armonía social de los pobladores de Huayculi no está ausente un pacto político: el que permite aislar a la única autoridad nombrada por el gobierno, el regidor, reduciendo toda la gestión de su poder a la convocatoria anual para el arreglo del camino. Detalle curioso y por demás significativo, el regidor hace este llamado recurriendo al penoso procedimiento sancionado por la costumbre de subirse al cerro y "vocear" la invitación a los diferentes sectores del pueblo. Este ejercicio de la autoridad le cuesta un penoso esfuerzo, ya que a él no se le permite para este fin el uso del estilo informal de ir comprometiendo la participación familia por familia, como sí hacen los otros pobladores para pedir un servicio cualquiera a sus parientes o vecinos. De actuar así el regidor nadie acudiría a su minga. Más aún la concurrencia a este

trabajo, que tiene lugar pasada la época de las lluvias, depende tanto de la buena voluntad de los habitantes de Huayculi, que impúne-mente o mediante una multa casi simbólica podrían ausentarse de él.

El regidor no tiene nada que hacer en el pueblo, como si la buena conducta de los vecinos de Huayculi actuara como un amistoso boicot al ejercicio de su autoridad; sólo muy de vez en cuando se limita aquel a escuchar la deposición de las quejas de dos raros litigantes, siendo este ceremonial suficiente para que el asunto quede resuelto, o listo para su definitiva resolución a cargo de los buenos oficios de los familiares de ambos.

La falta de autoridades identificadas, de funciones y de actores políticos, no significa que la autoridad no sea reconocida al margen de sus instituciones o mecanismos convencionales. El hecho que un comunero como S.M., que no es de los más ricos, pero que sí cuenta con extensas redes familiares, posea un reconocimiento dentro de la colectividad, se basa sobre los dos principios fundamentales que caracterizan el liderazgo o autoridad tradicionales en los grupos andinos: "puede hacer un discurso solemne e ingenioso" (el don de la palabra), y "sobre todo ayuda a los demás" (la generosidad).

Por qué nuevos procedimientos y en base a qué refuncionalizaciones de sus nuevas condiciones socio organizativas y de su relación con la sociedad y el Estado nacionales sigue la comunidad andina reproduciendo una forma de poder colectivo, son cuestiones sobre las cuales cabe hipotetizar y a partir de las cuales es posible desarrollar una hermenéutica que despeje las más diversas situaciones y formas de politicidad de la comunidad andina. Si ya Tristan Platt descubría en el poder dual tradicional, en la autoridad de dos curacas, una "técnica aymara", que podríamos considerar panandina, para mantener en equilibrio a las diferentes unidades sociales e impedir de esa manera la consolidación o monopolio de un poder centralizado "que pudiera desconocer la dinámica de los intereses de los indios de base", un mismo criterio interpretativo se podría aplicar a esa otra dualidad del "poder formal" del Cabildo y de las estructuras políticas "no formales" de la comunidad; a la ausencia real o aparente de autoridades convencionales; a la gestión ineficaz de estas o a la adhesión que un grupo o comunidad puede prestar al ejer-

cicio de la autoridad de sus representantes.Cuál sea la racionalidad política que opera bajo estos comportamientos y diferentes situaciones, sigue constituyendo el planteamiento clave a partir del cual nos parece posible una indagación coherente.

Huayculi ha podido cambiar mucho en los últimos años, como han cambiado y siguen transformándose los distintos modelos de comunidades andinas. Pero tras las modificaciones socio económicas y políticas cabe todavía continuar indagando ese tradicional substrato de lo político, esa particular forma de la organización de la autoridad y del poder comunal, que sigue siendo constitutiva de los grupos andinos y del fenómeno comunal, de su reproducción como una micro-sociedad al interior de la sociedad nacional, y en definitiva de su proyecto étnico como un proyecto histórico "diferente".

La originalidad de esta llacta del valle cochabambino, satélite entre la capital del departamento y Cliza, fuertemente articulada al mercado a través de su producción de trigo (muy superior a la de sus cultivos de maíz), y donde el transfondo indígena andino ha cedido desde hace tiempo a un amplio proceso de "cholización", no deja de constituir un ejemplo del encubrimiento de lo político bajo las realidades socio culturales. También en Huayculi la verdadera naturaleza de lo político no es visible; debe ser pensada, reconstruida, interpretada a partir de otros parámetros.

BIBLIOGRAFIA

- AGUILO, Federico. *El hombre del Chimborazo*. Edic. Abya - Yala . Ecuador 1985.
- ALBO, Xavier. "Etnicidad y clase en la gran rebelión aymara/quechua: kataris, amarus y bases 1780-1781", en Calderón y Dandler (1984).
- ALBO, Xavier & HARRIS, Olivia. *Montoneras y Guardatojos. Campesinos y mineros en la norte de Potosí*. Cuadernos de Investigación. CIPCA, La Paz, 1976.
- ASSADOURIAN, Carlos S. "Dominio colonial y señores étnicos en el espacio andino". *HISLA*, I, 1. 1983.
- ATIENZA, Lope de "Compendio historial del estado de los indios del Perú (1577)". en Jijón y Caamaño, *La religión del imperio de los incás*. Escuela tipográfica salesiana, Quito, 1931.
- BARTRA, Roger. *Estructura agraria y clases sociales en México*. Edit. Era México, 1974.
- BERNAND, Carmen. *La solitude des Renaissants. Malheur et sorcellerie dans les Andes*. Presses de la Renaissances, París, 1985.
- BERNSTEIN, Basil. *Langage et Classes sociales. Codes socio-linguistiques et control social*. Edic. Minuit, París, 1975.
- BOURDIEU, Pierre. *Le Sens pratique*. Edic. Minuit, París, 1980.
- *Ce que parler veut dire*. Edit. Minuit, París, 1982.
- BRADBY, Bárbara. "Resistance to capitalism in the Peruvian Andes", en David Lehman, *Ecology and exchange in the Andes*, p. 97-122, 1982.
- BROMLEY, Raymon J. *El papel de la feria semanal en el desarrollo rural*. JUNAPLA, Quito, 1975 (mimeo).
- *Periodic and daily markets in highland Ecuador*. University of Cambridge Thesis Ph. D., 1975.
 - *Guía a los mercados y a las ferias de la Sierra ecuatoriana*. JUNAPLA, Quito, 1975 (mimeo)
 - "Traditional and moderna change in the growth of systems of market in highland Ecuador". en *Market-Place: Periodic Markets, Hawkers and Traders in Africa, Asia and Latin America*. Vancouver, Canadá. University of British Columbia, 1978.
- BRUMFIELD, E.M. "Azteca State Making: Ecology, Structure and the Origin of the State". en *American Anthropologist*, vol. 85, n. 2, p. 261-254, 1983
- BURGOS GUEVARA, Hugo. *Relaciones interétnicas en Riobamba: dominación y dependencia de una región indígena ecuatoriana*. Instituto Indigenista Interamericano. México, 1970.
- BURLING, Robbins. *The Passage of Power: Studies un Political Succession* Academic Press. New York, 1974.

- CAILLAVET, Chantal. "Ethnohistoire equatorienne: Un testament indien inédite du XVI^e". en Caravelle, Toulouse, 1982.
- CALDERON, F. & DANDLER, Jorge. "Movimientos campesinos y Estado en Bolivia". en Bolivia: la fuerza histórica del campesinado. CERES, La Paz, 1984.
- CARTER, William E. *Aymara Communities and the Bolivian Agrarian Reform*. Gainesville, University of Florida Press, 1964.
- CIEZA DE LEON, Pedro La Crónica del Perú (1553). Espasa Calpe, Madrid, 1962.
- CLASTRES, Pierre. *Chronique des indiens Guayaki*. Plon, París, 1972.
- *La Société contre l'Etat*. Ed. Minuit, París, 1974.
 - *Recherches d'anthropologie politique*. Seuil, París, 1980.
- CORONEL, Rosario. *Artesanía y organización social en Otavalo*. Documentos CAAP., Nov., 1985.
- CHOQUE, C. Roberto. "Empleo de caciques aymaras en la socio-economía colonial". en *Ethnohistoria y Antropología andina*. Primera Jornada del Museo Nacional de Historia, Lima, 1978.
- DANDLER, Jorge. *El sindicalismo campesino en Bolivia. Los cambios estructurales en Ucureña*. Instituto Indigenista Interamericano, México, 1969.
- *Disgregación política del campesinado y el proceso de una revolución inconclusa en Bolivia: el conflicto Cliza-Ucureña (1956-64)*. Cuadernos del CISEPA, Lima, 1975.
- DELAUNAY, Daniel & CARRERA, Blanca & LEON, Juan. *Poblaciones de las parroquias del Ecuador 1950-1982*. CEDIG/ORSTOM. Documentos de Investigación. Serie Demografía y Geografía de la Población: n. 2, Quito, Junio, 1985.
- DOUGLAS, Mary. *Witchcraft, confessions and accusations*. Tavistock. Londres, ASA 9, 1970.
- DURKHEIM, Emile. *Lecciones de Sociología*. La Pleyade. Buenos Aires, 1974.
- EISENSTADT, S. N. *The Political System of Empires*. Free Press, New York, 1963.
- ESPINOSA SORIANO, Waldemar. "El alcalde de indios en el virreinato del Perú". *Anuario de Estudios Americanos*, 17: 183-300, 1960.
- "El memorial de Charcas: crónica inédita de 1582". *Cantuta*. Revista de la Universidad de Educación, Chanca, Perú, 1962.
 - "Los señores étnicos de Chachapoyas y la alianza hispanochacha". *Revista Histórica*, t. 30 : 224-339, 1967.
 - "Los señores étnicos del valle de Condebamba y provincia de Cajabamba. Ethnohistoria de las huarangas de Lirio y Mitmas. Siglos XV - XVI". *Anales Científicos de la Universidad del Centro*. Huancayo, Perú, 1974.
 - "Echec-Huano y el señorío del curacazgo de Huana en el reino de Huano"

co. Siglos XV-XVI". *Anales Científicos de la Universidad del Centro*, n. 4. 1-70; Huancayo, Perú, 1975.

- "El curaca de los cayambes y su sometimiento al imperio español. Siglos XV y XVI". BIEEA (Boletín del Instituto Francés de Estudios Andinos), 9 (1-2): 89-119, 1980.

FIGUEROA, Adolfo. "Production and market exchange in peasant economies: the case of the southern highlands in Peru". en David Lehman, *Ecology and exchange in the Andes*, P. 123-156, 1982.

FIORAVANTI-MOLINIE, Antoinette. "Multi-levelled Andean society and market exchange: the case of Yucay (Perú)". en David Lehman, *Ecology and exchange in the Andes*, p. 211-320, 1982.

FORTES, M. & EVANS-PRITCHARD, E.E. *African Politican Systems*. Oxford University Press, London, 1940.

GARCILASO DE LA VEGA, Inca. *Comentarios Reales (1609)*. Biblioteca Ayacucho, Venezuela, 1976.

GODELIER, Maurice. *Racionalidad e irracionalidad en economía (1966)*. Siglo XXI. México, 1967.

- *Horizont, trajets marxistes en anthropologie*, Mâspero. París, 1973.

GOINS, John F. *Huayculi*. Instituto Indigenista Interamericano. Ediciones Especiales: 47 México, 1967.

GRIESHABER, Erwin P. "Hacienda — Indian Community Relations and Indian Aculturation: An Historiographical Essay". *Latin American Research Review*, 14 (2), p. 107-128, 1979.

- *Survival of indian communities un nineteenth-century Bolivia*: Ph. D. thesis. University of North Carolina, Chapel Hill. 1979; cfr. también *Journal of Latin American Studies*, n. 41: 15-48, 1980.

GUAMAN POMA DE AYALA, Felipe. *Nueva Crónica y Buen Gobierno (1613)*, Siglo XXI, México, 1980.

HALL, E. *The Hidden Dimensión*. New York, 1966.

HARRIS, Olivia. "Labour and produce in an ethnic economy, Northern Potosí, Bolivia". en David Lehman, *Ecology and exchange in the Andes*, p. 70-96, 1982.

JIMENEZ DE LA ESPADA, Marcos. *Relaciones Geográficas de Indias (1877)*. BAE (Biblioteca de Autores Españoles). Madrid, 1965.

LANGER, Erick D. "Labor Strikes and Reciprocity on Chuquisaca Haciendas". *Hispanic American Historical Review*, 65 (2) p. 255-277, 1985.

LARA, Jesús. *Diccionario Queshua—Castellano Castellano—Queshua*. La Paz, 1971.

LAVAUD, Jean Pierre. "Les paysans boliviens contre l'Etat; du refus à l'impôt unique à l'opposition aux 'decrets de la faim' (1968-1974)". en *Cahiers*

- des Ameriques Latines. Serie Sciences de L'homme, n. 23, Paris, 1981.
- **Indianité et politique: le courant Tupac Katari en Bolivie** Equipe de Recherche sur les sociétés indiennes paysannes d'Amerique Latine. (E.R.S. I.P.A.L.), Ivry, 1982.
- LEHMAN, David. **Ecology and exchange in the Andes.** (edit). Cambridge University Press. London/New York, 1982.
- "Introduction: Andean societies and the theory of peasant economy". en David Lehman, 1982, p. 1–26.
- LENTZ, Carola "De regidores y alcaldes a Cabildos. Cambios en la estructura socio-política de una comunidad indígena de Cajabamba/Chimborazo" (manuscrito, próxima publicación CAAP), 1985.
- LEVI -STRAUSS, Claude. **La Pensée Sauvage.** Plon, Paris, 1962.
- Anthropologie Structurale,** Plon, Paris, 1958.
- Anthropologie Structurale Deux,** Plon, Paris, 1973.
- MACCORMACK, Sabine. "The Heart Has Its Reasons: Predicaments of Missionary Christianity in Early Colonial Peru". **Hispanic American Historical Review.** 65 (3): 443–466, 1985.
- MAE (Misión Andina Ecuatoriana). **Informe Pucayacu.** Quito, 1970.
- MAIR, Lucy. **El gobierno primitivo** (1962).s Amorrortou, Buenos Aires, 1970.
- MARTINEZ, Luciano. **Estrategias productivas de las comunidades de Cotacachi** (Documentos CAAP. Próxima publicación). Quito, 1985.
- MARX, Karl. **El Dieciocho Brumario de Luis Bonaparte.** en Obras. Completas VII, Edit. Progreso, Moscú, s. f.
- MARZAL, M. **La transformación religiosa peruana,** Lima, 1980.
- MAUSS, Marcel. **Essai sur le don.** PUF, Paris, 1950.
- MILLONES, Luis. "Religión y poder en los Andes: los curacas idólatras de la sierra central". en **Etnohistoria y Antropología.** Primera Jornada del Museo Nacional de Historia, nov., 1976. Lima, 1978.
- MORENO, Segundo. **Sublevaciones indígenas en la Audiencia de Quito.** PUCE. Quito, 1978.
- MORENO, Segundo & OBEREM, Udo. **Contribución a la Etnohistoria Ecuatoriana.** Pendoneros, n. 20. Otavalo (Ecuador), 1980.
- MUÑOZ, Blanca. "La participación de la mujer campesina en Bolivia: un estudio del altiplano". en F. Calderón & J. Dandler, **Bolivia: la fuerza histórica del campesinado,** p. 361–398, 1984.
- MURRA, John V. "Las autoridades étnicas tradicionales en el alto Huallaga", en **Formaciones económicas y políticas del mundo andino.** IEP, Lima, 1975.
- OBEREM, Udo. "Indios libres e Indios sujetos a haciendas en la Sierra ecuatoriana a fines de la colonia". En Moreno & Oberem, **Contribución a la Etnohistoria Ecuatoriana,** 1981.

- ORTIZ DE ZUÑIGA, Iñigo. "Visita hecha por mandado de su magestad. . . " (1562), *Revista del Archivo Nacional del Perú*, 1920—1925; y 1955—1961; reedit.: *Visita de la provincia de León Huánuco en 1562*, t. I., Huánuco, 1967.
- PAUL—LEVY, Francoise & SEGAUD, Marion. *Anthropologie de l'espace*. col. *Alors*, París, 1983.
- PEREZ, Aquiles P. *Las Mitas en la Real Audiencia de Quito*. Imp. del Tesoro, 1947.
- PLATT, Tristan. "The role of the Andean *ayllu* in the reproduction of pretty commodity regime in Northern Potosi (Bolivia)". en David Lehman, *Ecology and exchange in the Andes*, p. 27—69, 1982.
- POLO DE ONDEGARDO, Juan. *Relación de los fundamentos acerca del notable daño que resulta de no guardar a los indios sus fueros (1571)*. Colección Lib. y Doc. referencias a la Historia del Perú, Serie 1, t. 3, Lima, 1917.
- POULANTZAS, Nicos. *Estado, poder y socialismo*. Siglo-XXI, México, 1979.
- QUIJANO, Anibal. *Problema agrario y movimientos campesinos*. Mosca Azul edit., Lima, 1979.
- RAMON, Galo. "Espacio Comunal y Organización del Poder". en *Comunidad andina: alternativas políticas de desarrollo*. CAAP, Quito, 1981.
- RELACIONES GEOGRAFICAS DE INDIAS. Edit. por Marcos Jiménez de la Espada, 4 tomos, Madrid, 1881—1897.
- RIVERA, Silvia. "El malku y la sociedad colonial en el siglo XVII: el caso de Jesús de Machaca". en *Avances*, n. 1. La Paz, 1978.
- *Oprimidos pero no vencidos. Luchas del campesinado aymara y quechwa. 1900—1980*. La Paz, 1984.
- ROSTOWROWSKI, María. *Curacas y sucesiones. Costa norte*. Lima, 1961.
- "El señorío de Changuco. Costa norte". BIFEA (Boletín del Instituto Francés de Estudios Andinos), n. 1—2, V. Lima, 1976.
 - *Señoríos indígenas de Lima y Canta*. IEP, Lima, 1978.
 - "Guarco y Lanaguaná. Dos señoríos prehispánicos de la costa sur-central del Perú". *Revista del Museo Nacional*. T. XLIV, Lima, 1978—1980.
 - *Estructuras andinas del poder*. IEP, Lima, 1983.
- SAHLINS, Marshall. *Stone Age Economics*. Aldine, Chicago, 1972, edic. fr. *Age de pierre, age d'abondance. L'économie des sociétés primitives*. (Prólogo de P. Clastres), Gallimard, París, 1976.
- SAIGNES, Thierry. "Políticas étnicas en Bolivia colonial. siglos XVI—XIX". *Historia Boliviana*, 3 (1), 1983.
- SALOMON, Frank. "Systèmes politiques aux marches de l'Empire Inca". *Annales ESC.*, t. 33, nums. 5—6: p. 967—989. París, 1978.
- *Los señores étnicos de Quito en la época de los Incas*. *Prólogo*, n. 10, Q'avalo (Ecuador), 1980.

- "Shamanismo y Política en la última época colonial". en **Cultura**, n. 21, Quito, 1985.
- SANCHEZ, Rodrigo, "The Andean economic system and capitalism". en David Lehman, **Ecology and exchange in the Andes**, p. 157-190, 1982.
- SANCHEZ-ALBORNOZ, Nicolás. **Indios y Tributos en el Alto Perú**. IEP, Lima, 1978.
- SANCHEZ FARFAN, Jorge. "Autoridades tradicionales en algunas comunidades del Cuzco". **Antropología Andina** 1-2. Centro de Estudios Andinos, Cuzco, 1976.
- "Kuraqkuna, Sacerdotes andinos?". en **Etnohistoria y Antropología Andina**. Segunda Jornada del Museo Nacional de Historia, Lima, 1981.
- SANCHEZ - PARGA, J. "Estado y Alfabetización". en **ECUADOR-DEBATE**, n. 2. Quito, 1983.
- "De la nación y del indio: notas para una teoría". en **ECUADOR DEBATE**, n. 3, Quito, 1983.
- "Estructuras espaciales del parentesco en los Andes ecuatorianos". en **Estrategias de supervivencia en la comunidad andina**, CAAP, Quito, 1984.
- **Formas y procesos organizativos en la comunidad andina: de la reciprocidad al faccionalismo**. Documento-CAAP, Quito, 1984 (próxima publicación).
- "Condiciones y comportamientos alimenticios en una zona serrana: Sigchos" en **ECUADOR - DEBATE**, n. 9, Quito, 1985.
- "La bebida en los andes ecuatorianos: entre rito y control social". en **CULTURA**, n. 21. Quito, 1985.
- "El espacio de la comunidad andina. Y el caso de Yaló". en **CULTURA**, n. 21. Quito, 1985.
- "Los yachac de Ilumán". en **CULTURA**, n. 21, Quito, 1985.
- SANTANA, Roberto. **Campesinado indígena y el desafío de la modernidad**. CAAP., Quito, 1983.
- SERVICE, Elma R. **Origins of the State and Civilization**. Norton, New York, 1975.
- SOLA, José. "Comercialización y consumo de fármacos en Sigchos". Documento - CAAP, Quito, 1985.
- SPALDING, Karen. **De indio a campesino**. IEP, Quito, 1974.
- TEMPLE, Ella Dunbar. "Los caciques de apoalaya". en **Revista del Museo Nacional**, t. III, n. 2, pp. 147-178, Lima, 1942.
- UGARTE Y UGARTE, Eduardo. "Los caciques de Chucuito y Arequipa contra la perpetuidad de la encomienda (1562)". en **Hombre y Mundo**, t. I: pp. 30-50, Arequipa, 1966.
- ULLOA, Jorge Juan y Antonio de. **Noticias Secretas de América (1826)**. Edición Turner /Libri Mundi, Madrid/Quito, 1982.

- URTON, Gary. *At the Cross roads of the Earth and the Sky: An Andean Cosmology*. Austin, 1981.
- WACHTEL, Nathan. *Sociedad e ideología*. IEP, Lima, 1973.
- Los vencidos. Los indios del Perú frente a la conquista española (1530—1570)*. Edit. Alianza, Madrid, 1976.
- WHORF, B. L. "The Relation of Habitual Thought and Behaviour to Language". en Spier, L., ed., *Language, Culture and Personality: Essays in Memory of Edward Sapir*, Menasha, Wisconsin, 1941.