

Etnicidades

**ANDRÉS GUERRERO
COMPILADOR**

FLACSO, Sede Ecuador

Páez N19-26 y Patria, Quito – Ecuador

Tel.: (593-2-) 232030

Fax: (593-2) 566139

ILDIS, Fundación Friedrich Ebert

Calama 354 y Juan León Mera

Telefax: (593-2) 562103

ISBN Serie: 9978-67-049-1

ISBN Volumen: 9978-67-052-1

Compilador: Andrés Guerrero Barba

Coordinación editorial: Alicia Torres

Cuidado de la edición: Soledad Córdova

Traducción de los artículos de Belote, Cervone, Rival y Thurner:

Alvaro Alemán

Traducción del artículo de Lentz: Carola Lentz

Diseño de portada: Antonio Mena

Diseño y diagramación: RISPERGRAF

Quito, Ecuador, 2000

ÍNDICE

ESTUDIO INTRODUCTORIO

- El proceso de identificación: sentido común ciudadano,
ventriloquía y transescritura
Andrés Guerrero 9

BIBLIOGRAFÍA TEMÁTICA 61

ARTÍCULOS

- Fuga desde abajo: Cambios individuales de identidad
étnica en el sur del Ecuador
Linda Smith Belote
Jim Belote 81
- Tiempo de fiesta; larga vida a la fiesta: Ritual y
conflicto étnico en los Andes
Emma Cervone 119
- El costo de la vida: deuda e identidad en los
Andes ecuatorianos. La fiesta de San Juan en Pesillo
Emilia Ferraro 147
- La construcción de la alteridad cultural como respuesta
a la discriminación étnica. Caso de estudio en la
Sierra ecuatoriana
Carola Lentz 201
- Identidades de mujeres indígenas y política de
reproducción cultural en la Amazonía ecuatoriana
Blanca Muratorio 235

Bajo la sombra de Yaruquíes: Cacha se reinventa <i>Amalia Pallares</i>	267
La escolarización formal y la producción de ciudadanos modernos en la Amazonía ecuatoriana <i>Laura Rival</i>	315
Políticas campesinas y haciendas andinas en la transición hacia el capitalismo: una historia etnográfica <i>Mark Thurner</i>	337

Presentación

La Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, FLACSO y el Instituto de Investigaciones Sociales, ILDIS – Fundación Friedrich Ebert, al identificar el contexto y objetivos en el que se inscribía la publicación de la Serie Antología comprobó que hechos de fundamental importancia habían incidido en el desarrollo de las Ciencias Sociales en la última década. La tan reiterada *crisis de los paradigmas* es posiblemente el hito determinante en este sentido, especialmente en cuanto ha significado la ruptura de los ejes de análisis y de los puntos de referencia largamente considerados como inamovibles. Paralelamente, y más allá del campo estricto del conocimiento, varios procesos políticos han marcado el desarrollo de las Ciencias Sociales: la difusión de los regímenes democráticos, complejos procesos de transición, el reto de lograr plena vigencia de las libertades, participación ciudadana y estabilidad política en un marco de crisis económica. De igual manera, el surgimiento de nuevos actores sociales y nuevas identidades con particulares formas de expresión han constituido acicates para explorar nuevos temas y nuevas metodologías.

En este sentido, la publicación de este nuevo volumen de la Serie Antología, *Etnicidades*, da cuenta de los cambios de perspectiva analítica, así como de los cambios políticos que las Ciencias Sociales han debido asumir para responder a los retos de esta nueva coyuntura. La Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, FLACSO y el Instituto Latinoamericano de Investigaciones Sociales, ILDIS – Fundación Friedrich Ebert esperan contribuir, con la publicación de este volumen, al debate y análisis de estas nuevas realidades.

Fernando Carrión
Director
FLACSO- Sede Ecuador

Hans Ulrich Bünger
Director
Fundación Friedrich Ebert-ILDIS

Estudio Introdutorio

El proceso de identificación: sentido común ciudadano, ventriloquía y transescritura

ANDRÉS GUERRERO

Introducción

Comienzo por una larga introducción. Tiene el propósito de facilitar la lectura de este ensayo situado en los confines de la sociología y de la historia, una arista que discurre por zonas opacas de entre ambas disciplinas. Ante todo es un intento, una exploración. Incursiona por regiones desadvertidas de la construcción de un sistema ciudadano y una representación política de tipo republicanos que, al mismo tiempo, despliegan un proceso y ensamblan estructuras de dominación. Me refiero a modalidades de lo que llamaré, de manera genérica, ‘administración de poblaciones’: el manejo por los ciudadanos particulares, bajo regímenes republicanos, de grupos demográficos (sobre todo en el siglo XIX) que no son considerados aptos para un trato cotidiano inherente a la igualdad ciudadana. Por lo general, se alude a poblaciones que son clasificadas de incivilizadas.

La problemática se inscribe en una amplia discusión que trata sobre las diferentes formas que puede asumir la ciudadanía según los contextos históricos. Desde un cruce de varios enfoques (de clase, étnicos, raciales y de género), algunos autores han levantado el problema de la ciudadanía, concebida no sólo como modalidad de inclusión e igualitarismo —inherente a su discurso universalista—, sino de una construcción histó-

rica que puede teñirse de significados de dominación, dependiendo de los conflictos sociales y las relaciones de fuerza¹. Problema que es pertinente para países poscoloniales que, como la república del Ecuador, incluyen significativas poblaciones indígenas en condiciones de supeditación.

En los Andes y Mesoamérica, los llamados ‘indios’ (hombres y mujeres) consiguen hoy en día un papel protagónico en los movimientos sociales. Irrumpen en el espacio público, redefinen la escena política nacional y provocan coyunturas políticas con un viso doblemente paradójico. Por una parte, son movimientos que surgen cuando la arquitectura de la ciudadanía y de la representación republicanas están por conmemorar dos largos siglos de construcción totalmente consolidada. Por otra parte, dichos movimientos ocurren cuando la opinión pública de los ‘ciudadanos del sentido común’ (noción que se precisa más adelante), había llegado al convencimiento (una suerte de consenso nacional entre los sectores dominantes) que los indígenas constituían poblaciones casi desaparecidas o, en el mejor de los casos —como algunos antropólogos se apuraban por catalogarlas— eran “pueblos testigos” de un pasado ya ido; culturas ‘fósiles’ o comunidades campesinas arrinconadas en remontadas “regiones refugio”². En suma, bajo la sombra de la ciudadanía, los indígenas se habían convertido en poblaciones invisibles, desprovistas de protagonismo social, con menguado aporte económico o cultural a la nación y, desde luego, carentes de toda relevancia política. Integraban una suerte de residuo histórico; pueblos y culturas que se desvanecían furtivamente por una puerta abierta hacia la integración nacional, la globalización, los movimientos migratorios, la urbanización y, sobre todo, el proceso de ‘mestizaje’. Este último sobre todo, conlleva la incorporación en sí, por los propios grupos indígenas, de la imagen ideal del ciudadano blanco-mestizo nacional.

Para enfocar este problema he adoptado una modalidad de narración que no intenta deshilvanar una intriga³ histórica pero sí, en cambio, proceder por asociaciones entre tres niveles distintos de análisis. En un

1 Ver Mann (1987:339-354), Thurner (1997); Turner, B. (1990: 189-217); Pateman (1988: 101-127).

2 Ver Caso (1971); Ribeiro (1969); Aguirre Beltrán (1989).

3 Sobre la noción de intriga, hilo organizador del relato histórico ver Ricoeur (1983) y J. Rancière (1992 *passim*).

primer nivel, se parte del relato de dos coyunturas. Cada una imprimió una huella perdurable en el proceso de formación de la ciudadanía en el Ecuador. Luego, en un segundo plano se intercalan, suspendiendo el hilo de esa historia, dos tipos de 'enlaces' que conectan con otros temas. Su objetivo es anudar una red de vinculaciones que asocie, por una parte, ambas coyunturas con, por otra parte, dos clases de problemas. Conceptual el primero, responde a la necesidad de pensar la variante paradójica de una forma ciudadana que se construye, al mismo tiempo, como una administración de poblaciones; práctico el segundo, dimana del proceso de leer los archivos y de escribir la historia de una ciudadanía en su acepción de trato cotidiano de subordinación, en un contexto republicano y poscolonial. Son problemas que la realidad social impone al historiador desde el pasado y desde el presente, cuando intenta descifrar y analizar los documentos que tiene ante los ojos.

Las dos coyunturas de la narración se ubican en la primera mitad del siglo XIX (1843 y 1857), conciernen a la constitución de la ciudadanía por iniciativa estatal. La primera desempolva un fracaso sepultado como uno más de tantos olvidos en el camino de la gesta nacional. En efecto, el recién fundado Estado nacional intentó en 1843 ampliar la igualdad jurídica ciudadana y extenderla a todas las poblaciones de la República, incluyendo a las indígenas. Pretendía, así, concretar el principio de igualdad. Sin embargo, tuvo que echar marcha atrás sacudido por una rebelión social encendida por la población blanco mestiza, sobre todo por las clases populares, integrantes de la categoría de los ciudadanos de facto del sentido común.

En cambio, la segunda coyuntura (1857) obtuvo un éxito perdurable: sin conflictos, el parlamento votó la *igualación* (sic) legal de los indígenas al resto de los ecuatorianos. Sin embargo, la nivelación jurídica no suprimió el gobierno de poblaciones. Al contrario, la actualizó; sobrevino un cambio en el sistema de dominación⁴. Se pasó de una modalidad expli-

4 La noción de dominación la tomo de Foucault (1987), (la dominación) "es una estructura global de poder cuyas ramificaciones y consecuencias se las puede seguir hasta la trama más tenue de la sociedad; sin embargo, al mismo tiempo, es una situación estratégica más o menos lograda y consolidada en un enfrentamiento de largo alcance histórico entre adversarios" (op. cit.: 321).

cita de gestión, concentrada en las instituciones del Estado (una actualización de la República de Indios colonial), a una forma republicana, descentrada hacia una periferia difusa y variopinta de “campos de fuerza” (Bourdieu) ubicados en la esfera particular privada. A partir de esa coyuntura, se implantó una dominación de indígenas específicamente inscrita en el sistema ciudadano: compatible con sus principios y leyes. En suma, en 1857 se delegó el manejo de dichas poblaciones indígenas —de los no ciudadanos de facto, del sentido común— a instituciones ciudadanas (patriarcales y patrimoniales) en los confines del Estado.

A mi entender, dichas coyunturas destacan aspectos cruciales de la arquitectura de la ciudadanía, a la vez teóricos e históricos. En el ámbito pragmático de la vida cotidiana, el contenido efectivo que impregna a esta relación social es el resultado de un proceso histórico. Política, social y culturalmente, la significación de la ciudadanía en el tráfico inmediato y diario depende de los campos, las coyunturas y las relaciones de fuerza en los que se cimienta. Dicho en otras palabras, bajo determinadas circunstancias, puede integrar o generar modalidades de dominación de aquellas poblaciones clasificadas como no ciudadanas por algún marcador simbólico. Una clasificación originada en percepciones mentales de origen colonial, propia de la población ‘legítima’ por criterio de raza y atributos políticos y culturales; vale decir, en su sentido pragmático, la formación de la ciudadanía es un componente del *mundo del sentido común*. Se vincula a las formas de pensamiento y al sistema de *habitus*, ambos históricamente constituidos e incorporados por los dominantes en el período colonial; actualizados y reinventados en el republicano⁵.

Ese enfoque me guía a formular planteos teóricos que, en los ‘enlaces’ sobre las utilidades de la noción de ciudadanía, trato de asociar con la narración histórica. Efectivamente, a lo largo de la investigación que realizo sobre las relaciones entre la formación del Estado republicano y las

5 Adelanto que utilizo la noción de “mundo del sentido común” en la definición de Bourdieu: “...un fondo de evidencias compartidas por todos que garantiza, dentro de los límites de un universo social, un consenso primordial sobre el significado del mundo...” (1997: 118-119) y de Geertz, en el sentido de un conjunto de pensamientos, históricamente constituido y relativamente organizado, que se niega en tanto tal y se presenta como producto inmediato, sin reflexión, de la experiencia (1986:94-97).

poblaciones indígenas en el siglo XIX, un hecho se me hizo cada vez más patente. Ceñirse a una definición de la ciudadanía en términos convencionales (jurídicos y políticos), la convertía en una noción reductora, centrada casi exclusivamente en las relaciones entre las poblaciones y el Estado; apreciación válida para el contexto del sistema político ecuatoriano y que quizá tenga alguna validez para otros países de la región con numerosas poblaciones indígenas.

En un sistema político que implantó una igualdad jurídica relativamente temprana, extendida a todos los habitantes (masculinos) del país, en los estudios históricos queda sin elucidar el problema de un tipo de dominación descentrada del Estado y delegada a una periferia de poderes privados; en dos palabras, una forma implícita de subordinación llevada a efecto pragmáticamente. Es lo que ocurrió luego de 1857 en el Ecuador y se prolongó casi hasta nuestros días. El tema, a lo sumo, podía interpretarse como un asunto que concierne al trato intersubjetivo entre individuos; una intolerancia que sería consecuencia de emotividad interétnica. En todo caso, no era un asunto pertinente para la historia de la construcción política republicana. Ahora bien, ¿qué instrumentos conceptuales son operativos para entender teóricamente este problema?

La posibilidad que exploro en este ensayo consiste en orientar el análisis hacia una noción de ciudadanía concebida en el sentido de campo de fuerza de los agentes sociales en la esfera pública y el mercado, por ello, fue necesario descolocarla de una ubicación signifiante esencializada, focalizada en el Estado y resituarla en un contexto de estrategias cotidianas e inmediatas de poder entre las poblaciones. A su vez, aprovecho las advertencias de Foucault contra las insuficiencias de una explicación jurídica del poder (que calza tan bien con la ciudadanía concebida sólo en función de derechos y obligaciones) y la propuesta de dar cuenta de ciertos fenómenos de dominación en cuanto a una 'administración de poblaciones' (Foucault 1999:174-197). Por último, en estas páginas también recojo dos propuestas teóricas de la crítica feminista a lo político. Por una parte, hecho mano al planteo que interroga la dominación que anida en el mito del contrato social, en la noción formal de ciudadanía y que implica el deslinde de lo público y lo privado (Pateman); por otra, utilizo la sugerencia de que las formas de dominación crean un "más allá constitutivo", un ámbito de exterioridad donde se sitúa al "otro" para constituir al sujeto dominado y, a su vez, al que domina (Butler).

El último tema de los ‘enlaces’ que suspenden el hilo narrativo de las coyunturas históricas para anudar cabos en temas conexos, tiene que ver con la representación política de los indígenas. Esto me conduce al fenómeno de ‘invisibilización’ de las poblaciones en la esfera pública política durante la construcción de la ciudadanía en el siglo XIX. Problema que está directamente vinculado a las condiciones de una presencia y un discurso legítimos de los agentes sociales en lo político. Se formula dos preguntas puesto que los indígenas son un grupo de poblaciones empujadas hacia un confín de la esfera pública ciudadana, supeditados al ámbito de poderes privados particulares⁶ y situados en ‘un más allá constitutivo’, un lugar de ‘desdefinición’. En primer lugar, en esas condiciones, ¿cómo se ejecuta la representación ante el Estado de este tipo de poblaciones (al fin y al cabo: de sujetos) en un sistema ciudadano? En segundo lugar, ¿qué significado puede otorgar el historiador a documentos donde aquellas poblaciones ‘desdefinidas’ emergen en los archivos elevando ‘representaciones’ dirigidas a los funcionarios? ¿En qué sentido interpretar esos documentos que están redactados por intermediarios ciudadanos, agentes sociales que ponen en la boca y en el papel las palabras de los indígenas? ¿Quién habla y qué dice? Finalmente, cierro este ensayo en ese tema, introduciendo la noción de una forma de representación ventrilocua y el problema de la transescritura; ambas atañen a la escritura de la historia.

Los ciudadanos contra la igualdad universal

Habían transcurrido trece años desde la fundación de la república del Ecuador⁷, cuando en 1843, el primer Presidente (Juan José Flores) traza un cuadro sombrío de las rentas fiscales en su mensaje anual al parlamento: constata la bancarrota del recién creado Estado nacional. La flamante

6 Prefiero en este trabajo la noción de ‘esfera particular’ a la usual y genérica de ‘esfera privada’, para destacar que su construcción y significados siguen vías específicas en los Andes, recogiendo la sugerencia de A. Lempérière para Nueva España (1998:72-76).

7 Los territorios y las poblaciones de la Real Audiencia de Quito fueron organizados en Estado nacional independiente en 1830, al desmembrarse la República de Colombia (1822) que comprendía los distritos coloniales de la Capitanía de Venezuela, el Virreinato de Nueva Granada y la Real Audiencia de Quito.

burocracia desde hace meses sigue impaga y las autoridades carecen de fondos para obras públicas. El mandatario solicita a los senadores y diputados, los primigenios ‘representantes’ en la historia del país, que voten una ley para salir del atolladero económico.

Hay que recaudar fondos y son dos las propuestas de impuestos que sugiere, no solamente, explica, para solucionar la crisis fiscal, sino, además, para resolver una contradicción política “penosa y flagrante” (sic.): una injusticia que anida en los principios medulares de la República. En efecto, sus dos propuestas de recaudación fiscal eliminan una distinción política —enraizada en la época colonial— que la fundación de la República no eliminó: una clasificación de poblaciones⁸. Por un lado, están los ‘criollos’ o blanco-mestizos hispano hablantes que el Estado reconoce como los ciudadanos legítimos; por el otro, están los indígenas. Los primeros, los miembros, por así llamarlos, ‘naturales’ de la República, con derechos históricos obvios, contextuales e implícitos, asentados en el mundo del sentido común de los fundadores del Estado nación. Sin embargo, a pesar de ser ciudadanos, esta ‘parte’ de ecuatorianos no abonan impuestos personales y, advierte el Presidente, en casi “nada contribuyen al mantenimiento del Estado”. Los segundos son los “contribuyentes indígenas”, los hombres adultos de las poblaciones dominadas que pagan un ‘tributo o contribución’ (un impuesto per cápita) en dinero por el hecho tautológico de ser clasificados por la República bajo el estatuto, precisamente, de indígenas.

El mandatario formula una disyuntiva al parlamento. La primera opción consiste en abolir pura y simplemente la “contribución personal”, el tributo que sufragan los indígenas y reemplazarlo, en buena lógica republicana “por otros impuestos que pesen sobre todos los ciudadanos a proporción de sus haberes”. La segunda alternativa sería una generalización de la ‘contribución personal de indígenas’, (el tributo a fin de cuentas) a los ciudadanos: “...extiéndase aquella contribución a la parte del pueblo

8 En 1821, en el fragor de las guerras de la Independencia, se decretó que “ellos (los indígenas) quedan en todo iguales a los demás ciudadanos y se regirán por las mismas leyes” (Ley del 4 oct. 1821; *Leyes de Colombia: 1821-1827*; ABFL/Q). En 1828 fue restablecido el tributo por S. Bolívar aludiendo que era en beneficio de los indígenas y porque ellos así lo pedían (“Considerando 2º y 3º”, decreto del 15 de octubre de 1828). Registro Oficial, *Índice del Registro Oficial de la República de Colombia, 1828-1829*; Imprenta V. Espinal, Caracas 1840; pp.156-163, ABFL/Q.

que está inhibida de ella (la población blanco mestiza, se entiende), para que generalizada de este modo se concilien dos grandes intereses: el de la justicia en abolir un mal principio, y el de la necesidad (del Estado) que nos fuerza a cubrir el déficit... ”⁹

Con ambas propuestas se recaba ingresos para continuar la construcción del Estado republicano. Al mismo tiempo, se instaura el principio de igualdad (fraterna y patriarcal) ciudadana entre las diferentes poblaciones de la República. Las propuestas eran transformadoras. Ambas quebraban la columna que vertebraba la dominación colonial heredada de España: se suprimía la ‘contribución de indígenas’, el rebautizado tributo de indios. Era un vínculo tendido en el primer siglo de dominación colonial (hacia 1570 en el Perú) entre la Corona española y los pueblos colonizados. Imponía coherencia a una arquitectura compleja de vínculos materiales y simbólicos de dominación previos a la fundación de la República. La propuesta del Presidente brotaba de los ideales que habían guiado a la Independencia de España: la utopía liberal derivada de la Ilustración y de las revoluciones norteamericana y francesa. Se trataba de construir un nuevo orden político racional, hacer ‘tabla rasa de la historia’ y erigir el Estado del pueblo soberano. Una República de libres e iguales individuos, construida sobre los principios ciudadanos con carácter universal.

Una vez decretada la recaudación del impuesto en 1843¹⁰, ocurrió un hecho que visto con ojos de hoy -desde las categorías ya constituidas de los sistemas nacionales del presente- resulta una paradoja histórica. Una rebelión violenta recorrió la región más habitada del país¹¹. Salvo la capi-

9 Informe del Gral. J. J. Flores, Presidente de la República al Senado. *Gaceta del Ecuador*, 24/1/1841, vol. 1841-1842; ABPL/Q. La situación fue antes denunciada por el Ministro del Interior en 1835: “...se obliga entre nosotros al miserable Indígena a contribuir con tres pesos cuatro reales al Estado y ...los propietarios no contribuyen con nada”. Ligera exposición que el Ministro... del Interior (José Miguel Gonzales)... presenta a la Convención Nacional en 1835, Impresa en Quito a 20/7/1835. ABFL.

10 Lei de impuestos, *La Gaceta del Ecuador*, 20/8/1843.

11 Llamo ‘blanco-mestizo’ al grupo social que durante la colonia era clasificado en diferentes ‘castas’ jurídicamente definidas. Bajo la República, este grupo heterogéneo se autoidentifica de ‘blanco’ y así aparece en los textos estatales y las clasificaciones censales. El calificativo ‘blanco-mestizo’ lo utilizo en tanto que es un orden de clasificación correlativo al de ‘indígena’, que utilizaba el Estado y se sigue utilizando hoy en día en la vida cotidiana. Actualmente, las que eran poblaciones de ‘indios’ se autodenominan de ‘indígenas ecuatorianos’ en sus organizaciones y discursos.

tal de la República, lugar de vida doméstica y actividad política de los ‘notables’ (sobre todo terratenientes) y de las clases dominantes populares —los grupos blanco mestizos urbanos— donde no hubo combates, la quemazón revolucionaria cundió por las aldeas, pueblos y ciudades del centro al norte de la Sierra. El Presidente ordenó al Ejército sofocar la insurrección, hubo combates, muerte y destrucción. Los ánimos se apaciguaron con un nuevo decreto. La insurrección al fin cedió; el gobierno se echó para atrás. Derogó la ley que generalizaba la contribución de indígenas a toda población ‘blanca’, masculina y adulta: a los ciudadanos de hecho y derecho, para el sentido común y el Estado¹².

Al mismo tiempo, la recaudación del tributo fue mantenida para los indígenas, los que desde siempre (desde hace tres siglos), venían pagando al Estado en su condición de ‘sujetos’. En efecto, hasta mediados del siglo XIX, el Estado republicano se financió con esta recaudación en una cifra fluctuante en torno al 30% de los ingresos totales (Van Akken 1983). En palabras de un ministro de Interior y Hacienda, la República subsistía gracias a un impuesto basado en una “desigualdad tan escandalosa y tan contraria *con la forma de gobierno* que hemos adoptado...” (énfasis mío)¹³. Por las connotaciones que tiene, conviene intercalar que el adalid de la igualdad, el ministro del Interior (el primero en la historia del Ecuador), es un destacado terrateniente: posee el obraje de Pinaquí y varias otras haciendas en Otavalo. Desde luego, en sus fundos, pero también en la casa doméstica en Quito, desde hace generaciones su familia manejaba el saber colonial que era imprescindible para gobernar numerosos indígenas¹⁴.

Enlace

Al tratar sobre la ciudadanía conviene tener en mientes que, en el umbral del siglo XIX, la noción estaba en formación a escala mundial. Era a la vez una noción abstracta (un principio) que dimanaba de la teoría del contrato

12 *La Gaceta Extraordinaria*, 2/9/1843; *La Gaceta del Ecuador*, 24/9/1843; ABFL.

13 *Exposición del Ministro Secretario de Estado presentada al Congreso 1º Constitucional del Ecuador, 1831*, Imp. del Gobierno, 1831. *Ligera Exposición que el Ministro de Estado en los Departamentos del Interior, Relaciones Exteriores y Hacienda, presentada a la convención Nacional en 1835*; Imp. del Gobierno, 20/7/1835, Quito. ABPL.

14 El Dr. José Felix Valdivieso, Ministro de lo Interior, posee varias haciendas en la provincia de Imbabura. Gob-Min. 31/12/1842 y 16/9/1843.

social y una apelación concreta y cotidiana, un saludo revolucionario. Ambas vertientes afirmaban una igualdad simbólica y una adhesión voluntaria (de individuos responsables guiados por la razón) a un sistema político, por oposición al antiguo régimen de estamentos atribuidos por nacimiento (Sewell, William H. Jr. 1988). En el Ecuador, la ciudadanía cubría, en sus comienzos, un arco difuso de significados. Sin embargo, conforme se consolida el nuevo sistema político y avanza el siglo hasta el presente, prevalece una construcción juricista en el significado de esa noción.

En las primeras décadas de la República habría que distinguir un abanico de significados extendido entre dos extremos: por un lado, el amplio y pragmático regido por el sentido común de la población sensible a la Independencia (aquella que comparte un 'mundo de la vida' y siente empatía hacia revolución); y, por otro lado, el restrictivo, los derechos que son progresivamente codificados en las leyes republicanas, sobre todo los políticos. Al inicio los dos coinciden difusamente; pasado el fervor revolucionario divergen¹⁵.

La utilización amplia derivaba del sistema de *habitus* y otorgaba un trato ciudadano de *facto* a todos los hombres que reunían tres rasgos: ser adultos, blanco-mestizos e hispano parlantes. Era el grupo colonial que se reconocía a sí mismo racional, civilizado y blanco, sensible a la revolución de la Independencia. Esta utilización incluía a las mujeres blanco-mestizas, aunque en una situación de subordinación paterna y conyugal, por oposición a las mujeres indígenas, excluidas en tanto que miembros de una población no ciudadana.

Al mismo tiempo, el uso enraizado en el sentido común descartaba de la igualdad, como indiscutible y obvio, a los indígenas en el comercio diario entre los ecuatorianos. En cambio, en el texto de las leyes, se atenuó la exclusión puesto que no exceptuaba directamente a los indígenas, categoría que había desaparecido. Restringía el goce de derechos de representación para ocupar cargos públicos (ser electores y electos) a la posesión de una propiedad de cierto monto, bajo el modelo censatario. Se añadieron a esta limitación otras restricciones. Por ejemplo, se excluía a las personas en condición de subordinación laboral y se exigía la calidad de

15 Sobre la utilización amplia del término y las posteriores codificaciones, sobre todo los preámbulos de las leyes: *Leyes de Colombia 1821-1827*, op. cit.

“vecino” (Quintero 1978:73). Desde luego, las leyes que otorgaban plenos derechos a los ciudadanos (activos) se referían exclusivamente a los hombres y ratificaban una doble exclusión: de las mujeres y de los indígenas (hombres y mujeres). En segundo lugar, durante las primeras décadas de la República, el término ciudadano se confunde en muchos textos semioficiales con la palabra ‘ecuatoriano’. Utilización estatal y política amplia, casi cotidiana, en la cual rige ante todo el sentido común sobre la codificación jurídica, por ejemplo, en los juicios verbales de los tenientes parroquiales por anotaciones inmediatas de mano de los escribientes. El ‘ciudadano’, un tal, es una designación caligrafiada al apuro, sin mayor reflexión y obvia, guiada por un reconocimiento (una identificación práctica y contextual) de los participantes en el momento y lugar del ritual¹⁶. Al descorrerse el siglo, la definición jurídica estricta se impone en el significado y uso de la noción; cambia el uso cotidiano derivado del sentido común. Las anotaciones de los escribientes así lo destacan. La ciudadanía se convierte preponderantemente en un concepto abstracto con un referente jurídico, definido en función del Estado que legalmente ‘reconoce’ derechos a ciertos grupos de individuos y excluye a los demás (los analfabetos, no propietarios, las mujeres). La ciudadanía del sentido común se desvanece del intercambio explícito, sobre todo de la apelación cotidiana de los inter pares. Sin embargo, por así decir, su uso pragmático cobra mayor vigencia y estructuración en el sentido común. En el trato de los ciudadanos y los indios, en efecto, rige una matriz de clasificación no explicitable ni teorizable, encubierta y englobada en el mundo de la vida, puesta en práctica por las astucias invisibles del sentido común.

bbb

Las paradojas de la igualdad

Para comprender la rebelión de los ciudadanos es necesario detenerse en la manera cómo los sectores ‘populares’ de los blanco-mestizos quizás percibieron el intento de generalizar la ‘contribución’ de indígenas bajo el

16 Juicios verbales de los tenientes políticos de las parroquias del cantón Otavalo. Años 1839-46. Not. 1º EP/J 1º(1843-46; 701), AH/IOA.

nombre de 'contribución personal de blancos' (tal como la llama el gobernador de Imbabura incurriendo en un *lapsus*) y, por ese medio, implantar el principio de igualdad.

Los relatos oficiales y los esporádicos escritos de los rebeldes coinciden: se sublevaron porque presintieron que, en realidad, solapadamente, bajo el pretexto de una 'contribución general' (un impuesto per cápita extendida a todos los ecuatorianos y no solo a los indígenas) y de una extensión de la igualdad, el gobierno pretendía imponerles el pago de lo que, por analogía simbólica con el 'tributo de indios' colonial, calificaron en sus panfletos de un 'tributo de blancos'¹⁷.

La utilización expresa de la palabra tributo para referirse de manera despectiva a la 'contribución general', homologa significaciones históricas que se traslapan. Indica ciertas percepciones mentales y sensibilidades, un sentido común en cuanto a las jerarquías sociales y étnicas de los ciudadanos rebeldes. Para los sublevados, la homologación con la palabra 'tributo' engloba el significado de la transgresión de un umbral moral por parte del gobierno (Thompson 1984:65-66). En efecto, los 'pobres' de los poblados andinos configuraban grupos sociales que, en un contexto poscolonial, a la vez calzan y desentonan con la noción gramsciana de 'subalternos'. Son dominados, pero en el seno de los dominantes coloniales: campesinos blanco-mestizos con escuetas tierras en las goteras de los pueblos y caseríos; asalariados y artesanos; comerciantes ambulantes, arrieros y detallistas; jornaleros y sirvientes. Comparten una situación colonial común: se reconocen no indios. Estrategia de distinción que reproduce una frontera étnica en la densa red de intercambios cotidianos con las poblaciones y, al mismo tiempo, delata una proximidad de vida con los comuneros. Tratan a diario y se vinculan (en un plano social y emotivo plagado de ambigüedad y ambivalencia) con indígenas que están bajo su férula, ya sea como inferiores o parientes rituales. En ciertas coyunturas, apelan a la unidad para tejer alianzas contra los hacendados o el Estado.

La nivelación de derechos decretada por el Estado repercutía en estos sectores pobres y medios y, sobre todo, se puede sospechar, en nuevos grupos sociales emergentes en los pueblos. Aludo a aquellas franjas de fa-

17 Gob-Min. 16/8/1843 (y panfleto anexo); 16/9/1843.

milias ubicadas en una cercanía no discernible a la condición de indio que aprovechan la transformación del sistema colonial y optan por una estrategia sigilosa de desclasificación étnica. Debido a su propia proximidad cultural y generacional (siendo bilingües, hijos de vínculos mixtos o con antepasados comuneros), estos estratos sociales reforzaban sus estrategias simbólicas y materiales de distinción y alejamiento de la situación de indio en los poblados y el campo.

Es significativo, por ejemplo, que en la primera década de la República, todavía bajo el rigor del período tributario, los legisladores pretendan asentar criterios para una reclasificación de las poblaciones debido, como argumentan, a la indigencia “que va tocando los pueblos”. El propósito es impedir abusos y controlar los montos que cobra la Iglesia por la celebración de matrimonios y entierros. Para lo cual, los parlamentarios elaboran un “Arancel de Derechos Parroquiales”. Quedan definidas cuatro clases de poblaciones y deben pagar variables montos de dinero según su estatuto y rango. Dichas clases son: la primera, “los que antes se conocían con el nombre de españoles”; la segunda clase, “los que se denominaban motañeses”; una tercera, “los indígenas”; y la cuarta, los “esclavos y libertos”¹⁸.

La categoría intermedia entre la primera clase de “los antes españoles” y la tercera de los “indígenas”, pone escollos al proceso de identificación. En efecto, ¿cómo reconocer a los “montañeses”? Además, el arancel omite a un grupo importante, percibido sin conjeturas por las matrices de clasificación que operan en el sentido común: los ‘mestizos’. El asunto es encontrar respuesta a un problema concreto y cotidiano. Los párrocos y los sacristanes deben precisar las identidades étnicas y raciales para, entonces, determinar los montos que habrán de cobrar a cada cual por las dos usuales ceremonias. La ley abre confusión en cuanto a los estratos intermedios. Un diocesano solicita al ministro que se especifique quiénes deben ser considerados ‘mestizos’. El Consejo de Ministros responde en una circular: “...que se tengan por mestizos aquellos que tengan sus abuelos indígenas”¹⁹. La clarificación se atasca en una nueva arista, previsible por lo demás: otro prelado de la Iglesia ruega una nueva clarificación sobre la di-

18 *Gaceta del Ecuador*, 18/4/1839. ABFL.

19 *Ibid.*: 26/9/ 1842; ABFL.

ferencia (jurídica) que media entre los “montañeses”, a los que la ley se refiere, y los “mestizos” de la comunicación del Consejo de Ministros. Nueva reunión del gobierno, segunda ronda de precisiones y, desde luego, mayor embrollo: el Consejo declara “que no existe la diferencia” entre montañeses y mestizos y que “sirva de regla general que todo mestizo que se halle sujeto a pagar la contribución personal de indígenas, corresponde a la tercera clase”. Vale decir que, con fuerza de ley y estricta incoherencia burocrática, se verifica una identidad paradójica: los mestizos que pagan la contribución personal, dejan de serlo y pertenecen a la clase de los indígenas²⁰. Es, precisamente, la lectura que hicieron los blancos pobres de los pueblos un año más tarde, cuando el gobierno pretendió generalizar el principio de igualdad ante la ley. Consideraron que si pagaban una contribución personal, como lo venían haciendo las poblaciones indígenas, de hecho serían a su vez indígenas para la República; por consiguiente, se rebelaron contra una igualación paradójica de corte colonial que les cambiaba de identidad y les degradaba de ciudadanos al estatuto de indios.

El absurdo que se manifiesta al intentar determinar con precisión las clases de población enumeradas en el arancel, viniendo de altos funcionarios tenidos a ceñirse a una lógica jurídica, descubre una brecha por la que filtra un hecho social. No se trata de una incapacidad o un error burocrático; se evidencia una divergencia, tal vez una cierta aberración marginal en el sentido o quizás una contradicción entre, por una parte, el ordenamiento de las clases y estatutos de poblaciones por el Estado y, por otra, las estrategias de catalogación urdidas por el sentido común en los intercambios cotidianos. Son dos principios diferentes de funcionamiento en cuanto a la ciudadanía. El uno se rige por definiciones jurídicas que requieren minuciosas precisiones y comprobaciones fehacientes de las identidades para normar las relaciones de los ciudadanos entre sí y con el Estado; el segundo principio, el ciudadano, emplea esquemas de percepción mentales que son matrices de estrategias de ordenamiento en las relaciones de fuerza de la vida inmediata. El principio estatal establece (y requiere) escalas fijas y técnicas reiterativas de identificación con el propósito de reconocer identidades que son concebidas como inmutables; el sentido co-

20 Ibid.: 10/10/1842; ABFL. Las “informaciones”, las “comunicaciones”, “instrucciones” de los ministros a los gobernadores y demás funcionarios tenían valor de “cuasi leyes”, eran un cuerpo legislativo “menor”.

mún, en cambio, juega con una relatividad en las identidades que varían según las situaciones de poder: la validez de la identificación práctica queda delimitada a los contextos cotidianos del intercambio social, al aquí y ahora del trato cotidiano.

A fin de cuentas, el levantamiento de los blancos en 1843 acontece, según parece, cuando el Estado intenta implantar su visión de una igualdad ciudadana universal desde las leyes (el parlamento y el ejecutivo). La iniciativa ultraja un consenso primario atado por una mentalidad y sensibilidad compartidas. La ciudadanía era, en efecto, percibida desde la perspectiva del mundo del sentido común poscolonial como un privilegio de jerarquía social y racial, un *inter paris* entre dominantes, de ninguna manera constituía una igualdad universal.

Hay indicios que permiten sospechar que, en la primera mitad del siglo XIX, con la transición al sistema republicano, con el cambio de las leyes, la organización de un nuevo aparato estatal, el reemplazo de funcionarios y la creación de circunscripciones; por último, con algunas modificaciones que se dieron en la estructura agraria, como la venta de los ejidos; se trastocaron las relaciones de fuerza entre las poblaciones. Ocurrió un proceso de ampliación y resignificación (mental y estructural) de las gradaciones étnicas. Sin duda, en los pueblos, grupos de personas de diferentes estatutos se entrecruzan; también en las comunidades indígenas donde se instalan blancos entre indios; y, tal vez, hasta en el marco estricto de las haciendas afluyen mestizos que se ‘indianizan’ e indios que se ‘mestizan’²¹. Brotan intuiciones difusas de la documentación: por los problemas de identificación que intentan solucionar los funcionarios, se tiene la impresión de que en esas décadas hubo modificaciones en las estrategias de distinción simbólica. Se dan, según parece, condiciones propicias para una distensión de las categorías y para que surjan nuevos grupos sociales²².

21 Me refiero, en visión antropológica del presente al pasado, por ejemplo a la ‘gente del camino’: los campesinos que se instalan al borde del camino ‘real’ entre Cayambe e Ibarra, en las cercanías de Olmedo y la Esperanza, entre las haciendas.

22 Un ejemplo: el Corregidor de Otavalo pide instrucciones para ejecutar una resolución del Ministro quien insiste en que se cobre, a pesar de lo establecido en leyes anteriores, la contribución de indígenas “a los hijos legítimos de indios casados con blancas y a los hijos naturales o espúrios de indias, aunque sus padres sean blancos”. El Corregidor afirma que, efectivamente, en el cantón hay “esa clase de personas”. Gob-Min. 29/9/1838.

Parece ser que, esas 'clases' que se constituyen o redefinen, son vistas (metáfora de clasificación visual y de reconocimiento de identidad) como no indígenas por el sentido común de los ciudadanos²³. El pago de una 'contribución general' colocaba a estos grupos, por la fuerza de la situación, en un mismo plano que los indígenas. El Estado difuminaba la frontera étnica que trazaba el sentido común e imponía una nivelación hacia abajo. Por lo tanto, la igualación debió resentirse en el 'pueblo' como una detestable imposición, un acto ilegítimo del Estado cuando, precisamente, había sectores sociales que desplegaban sus más denodados esfuerzos para distinguirse de los indios tributarios. Al hacerlo, tornaban más ambigua y menos polarizada la matriz binaria de ordenamiento entre blancos e indios. Tal como denuncia uno de los rebeldes, para esa numerosa 'parte del pueblo' (es la noción que utiliza el propio Presidente en su discurso aludiendo a los ecuatorianos de facto), la contribución personal implicaba que tarde o temprano caerían en la necesidad de 'concertarse en las haciendas'²⁴. Efectivamente, para abonar el impuesto, los 'blancos pobres' tendrían que trabajar en calidad de gañanes conciertos. Quedarían 'adscritos' y 'esclavizados' a los dueños de las tierras por generaciones, con esposa e hijos incluidos. Siendo ciudadanos legítimos del sentido común, el Estado los reconvertía, por la fuerza de la ley, en indios²⁵.

23 La constitución de nuevos sectores, o su redefinición, es más perceptible en la segunda mitad del siglo XIX, luego de la abolición del tributo. Se observa, por ejemplo, en algunas parroquias, mediante la reconversión de las autoridades cacicales en ciudadanos: tenientes políticos, jueces o tinterillos. Palomeque (1992).

24 Gob-Min; 16/8/1843; 22/10/1843. Escrito adjunto en el legajo, elaborado por uno de los levantados (N. Acosta), parroquia Puntal.

25 La igualación fiscal republicana no era del todo nueva: hubo antecedentes coloniales. Las reformas borbónicas en la segunda mitad del siglo XVIII pretendieron implantar un sistema ciudadano, pero, en la práctica, los caciques fueron excluidos y negados en su calidad de vecinos (Palomeque 1999). Dichas leyes también intentaron cambiar la base impositiva del sistema colonial de recaudación y establecer una modalidad que no diferenciaba las poblaciones americanas. Esta política provocó rebeliones en los pueblos. Así, ya en 1788 en la región de Riobamba, tuvo lugar una gran sublevación liderada por los llamados 'mestizos' que, según un informe, era una población bilingüe que vivía en los pueblos y ciudades. Se debatía por ubicarse del otro lado de la situación de indio y eximirse del tributo. Es de imaginar que la memoria popular de aquella rebelión en contra de la nivelación hacia abajo debió reverberar 60 años después, en las palabras y actos de sublevación de los blancos mestizos de 1843. Ver Moreno Yáñez (1985). (Agradezco la observación a M. Thurner).

Para 1847, el circuito económico que eslabona, por medio del tributo, al Estado con las haciendas y las poblaciones indígenas, era una institución colonial ancestral y consolidada²⁶. Es un circuito que aprovecha ventajas relativas de lo engorroso que era para los habitantes de los pueblos conseguir dinero contante y sonante en una economía agraria, bien que mal, con restringida circulación monetaria, un amplio sector de autoconsumo y otro de trueque²⁷. Obviamente, los propietarios de tierras disponían de moneda, ya sean grandes, medianos o pequeños. Abastecían a los centros urbanos; vendían sus cosechas por dinero.

Por su parte, desde la Colonia, el Estado conoce y usufructúa de ese circuito; el republicano también hecha mano a esa tecnología estatal en la primera mitad del siglo XIX. Cuando un peón indígena (jefe de familia) se compromete en una hacienda como gañán concierto, no tarda en aparecer el cobrador de la contribución de indígenas en el patio de hacienda. Exige los libros de socorros, revisa la lista de conciertos y pide al dueño de la tierra (con amenaza de coacción si incumple) que sufrague, cada semestre, el tributo del trabajador que ahora reside con mujer, hijos y animales, en sus fundos²⁸.

La 'condición adscripticia' del indio

Sin embargo, no fue unilateral la obligación económica de abonar el tributo de los gañanes, una imposición fiscal impuesta a los hacendados por el Estado. Hubo una contrapartida política. La República otorga a los dueños de fundos un reconocimiento legal de prácticas territoriales de ejercicio del poder. Al abonar el tributo de sus trabajadores indígenas, el Estado republicano adjudica a los hacendados una modalidad de gobierno en

26 Gob-Min; Informe del Corregidor M. Chiriboga; 17/8/1843.

27 Por ejemplo, una solicitud de los indígenas de Cotacachi (Prov. Imbabura), fijada anónimamente en la puerta del Cabildo, protesta y amenaza de levantamiento y explica que "... ahora nos asujetamos al pago de estos tributos que no tenemos de a donde, porque estos tributos es causa para nosotros esclavizarnos ante los patrones y padecer nuestros hijos y nuestras mujeres maltratadas de nuestros patrones... ni poder hallar la plata de los tributos..." (Correspondencia del Gob. de Imbabura, 5/7/1839; ANHQ). Sobre ese circuito, en el ámbito cotidiano: Libro de demandas del Teniente Político de San Luis, EP/J, 2º(1841-1843;672) c.34; AH/IOA.

28 *Gaceta del Ecuador*, 3/11/1842, ABPL.

la circunscripción de un espacio y sobre el conjunto de sus habitantes indios. Una circular, por consiguiente, una cuasi ley del Ministro de lo Interior define la llamada 'condición adscripticia' de los peones indígenas en los fundos²⁹. En su médula, consiste en una suerte de delegación de la soberanía republicana a un 'patrón ciudadano' para el gobierno de las poblaciones agrupadas en comunidades de hacienda arraigadas en su propiedad privada.

Con la adscripción, el Estado reconocía una formación de poder de origen colonial³⁰. La hacienda era una instancia de dominación encuadrada en modalidades consuetudinarias de reciprocidad desigual entre el patrón y los indígenas. Por ejemplo, los peones apenas si podían abandonar a los patrones y, su esposa e hijos (hombres), en caso de viudez, no gozaban del derecho de libertad para decidir radicarse en otra hacienda³¹. Salvo excepción, se sujetaban al poder tutelar del propietario. A su vez, el patrón ciudadano se 'hacía cargo' de 'sus' indígenas: les garantizaba una reproducción generacional y les cubría con su influencia social protectora. Ejercía una forma de justicia interna (de 'patio de hacienda') personal y sus atribuciones administrativas se prolongaban en el arco del ciclo individual, del doméstico y el generacional de los habitantes de la hacienda. Por último, presidía el calendario ritual y sus actos de poder revestían connotaciones sacras en los rituales (Guerrero 1991: *passim*).

El circuito del tributo que aquí esquematizo estuvo destinado a las poblaciones conquistadas, a excepción de los caciques. Concernía a los 'sujetos' americanos del rey de España, no a los 'criollos' ni las 'castas' que no

29 *Reglamento de concertaje* dado por el Ministro de lo Interior el 18/nov./1831. Solic-Min., 1831

30 Compárese esta situación poscolonial con las características que destaca E. Hobsbawm de la constitución del Estado nacional en los países centrales, donde se eliminan los cuerpos de poderes intermedios y se establece un vínculo directo entre individuos y Estado: "En síntesis, el Estado gobierna una 'población' (people) territorialmente definida; lo hace en tanto que institución 'nacional' suprema de gobierno sobre sus territorios, mientras sus funcionarios llegan cada vez más hasta los modestos habitantes de los pueblos más minúsculos" (Hobsbawm 1990:80).

31 Manuela Toacaza vda. de Martín Sisa contra el Sr. Francisco Carcelén; Indíg., Notaría 6º, 1832. ANHQ. "El Protector de indígenas a nombre de los menores hijos de Alejo Gualca, pidiendo se los declare libres del concertaje celebrado con el Sr. A. Mora", EP/J, 1º (1843-46:720). AH/IOA.

pagaban esa contribución. A inicios de la República, la rebelión de los pobres contra un 'tributo de blancos' significaba que los ciudadanos 'populares' (se sabe taxativamente que las 'personas notables' de algunos pueblos no participaron en la rebelión³²) rechazaban con violencia la generalización de una igualdad paradójica: compartir, bajo el régimen ciudadano, el antiguo estatuto colonial inherente a las poblaciones de 'indios'.

En síntesis, con la universalización del principio de igualdad, la República degrada de su rango y jerarquía colonial a los 'ciudadanos populares'. Anula un orden de gradaciones sociales que, para el 'mundo del sentido común', impregna de significados concretos a la ciudadanía y la homologa a una preeminencia social, racial y de civilización. Convierte a los ciudadanos 'blancos pobres' en 'sujetos del Estado' puesto que les obliga a insertarse en el ámbito de poder particular de los hacendados, como ocurre con los indígenas³³.

Las poblaciones invisibles de la República

El peso de la demografía

En cifras cuantitativas, durante las primeras décadas de la República, ¿qué poblaciones abarcaba y cuáles excluía la noción de ciudadanía del sentido común? En los procesos de construcción de una ciudadanía poscolonial, la importancia de esta pregunta resalta al considerar las implicaciones históricas futuras que pueden acarrear ciertas desproporciones demográficas entre los habitantes de un territorio. Es un problema que hay que enmarcar en la perspectiva de los conflictos sociales que se suscitan entre poblaciones coloniales (dominantes y dominadas) en la construcción del Estado nacional. Con la Independencia, algunos grupos sociales devie-

32 Gob-Min, 16/9/1843.

33 La bibliografía sobre la ciudadanía republicana en América Latina es inabarcable. Sin embargo, el problema de 'la administración de poblaciones de sujetos del Estado', (poblaciones indígenas, afroamericanas o asiáticas) a lo sumo se menciona como una 'exclusión' social temporal, consecuencia del estancado desarrollo del sistema ciudadano, siguiendo el trabajo clásico de T. H. Marshall.

nen ciudadanos y otros 'sujetos'. Están sometidos a un nuevo orden político que hace funcionales y que redefine las antiguas jerarquías étnicas o raciales. Sea cual fuere la forma política que adopten los conflictos, las alianzas que se anuden y el resultado que se obtenga a lo largo de dichos procesos, las relaciones poscoloniales entre poblaciones son un tema ineludible de la historia nacional (Marx, A. 1998:267-277); sobre todo, si lo que interesa es comprender un sistema ciudadano y una formación de dominación, no tanto desde el Estado, sino a partir del sentido común.

Hacia 1846, alrededor de 700.000 habitantes vivían en lo que fue el recorte territorial de la Real Audiencia de Quito. En el censo correspondiente a dicho año, los funcionarios de la República contaron y tabularon a los ecuatorianos en un significativo abanico de rangos que obedecen a criterios étnicos, raciales y jurídicos. Se los presenta en los cuadros estadísticos en la siguiente disposición que, de por sí, indica grados de preeminencia social: 'blancos': 41%; 'indios': 52%; 'mulatos libres': 4%; 'mulatos esclavos': 1%; 'negros libres': 1%; 'negros esclavos': 1%³⁴. Significativa continuidad: en la primera mitad del siglo XIX, los censos republicanos adoptan, con pocas modificaciones, las categorías y las escalas sociales, étnicas y raciales que aparecen en los 'formularios de padrones' coloniales, al menos desde el año 1779; a saber: "blancos y mestizos"; "indios"; "libres varias colores"; "esclavos varias colores"³⁵.

Plagadas de errores (por excesos y ausencias), antes que reflejo de una supuesta demografía de los habitantes, las cifras de los censos deben ser leídas como una imagen cuantitativa que el Estado, imagen que el Estado, apoyándose en el halo positivista que emana de los guarismos, pretende difundir entre los sectores sociales instruidos; vale decir, el corto cenáculo de los lectores del *Diario Oficial*. Quizá su funcionalidad implícita, si la tuvo, no fuese burocrática sino política. Suscita un acto de lectura y de comunicación ciudadanas. La publicación de esas cifras, su revisión y los comentarios que debió estimular en los lugares públicos y en el ámbito doméstico, nutrían de evidencias a las percepciones mentales del público ciudadano y contribuían a su consolidación. En cierta medida, se legiti-

34 Censo General de Población 1846; Serie: Empadronamientos ANHQ.

35 Padrón hecho el año 1779 del número de Almas con distinción de Sexos, Estados, Clases y Párvulos que habitan en esta Provincia de Quito. Serie Empadronamientos, ANHQ.

maba el proceso de construcción de la República en el mundo del sentido común. El Estado aportaba una prueba de la realidad objetiva. Producía en cifras la existencia de ecuatorianos, ratificaba sus diferencias étnicas y raciales y, al hacerlo, delineaba el objetivo de la construcción: el proceso civilizatorio. Creaba un hecho imaginario que los ciudadanos podían confrontar y juzgar puesto que confirmaba aquellas certezas supuestamente engendradas por la sabiduría de la experiencia cotidiana de la vida.

La actividad de contarse (en la doble acepción de numerarse y narrarse) para ensamblar los cuadros de la nación en cifras, otorga una existencia inmediata y sensible al grupo social que se numera y recuenta a los 'otros': construye a los ciudadanos del sentido común y traza la línea de diferencia de los 'sujetos'. El Estado y sus ciudadanos verifican la realidad imaginada. El 'pueblo demográfico' plasma en la objetivación de columnas de guarismos desplegados dentro de las fronteras nacionales ideales: por lugares, pueblos y ciudades; por provincias, cantones y parroquias. Los censos, sobre todo en el siglo XIX, parecen ser, antes que nada, actos de naturaleza ritual cuya principal funcionalidad (implícita) quizás sea la de dibujar una representación simbólica de la nación en la imaginación social. En el acto de lectura, los ciudadanos (blanco-mestizos) constatan su realidad, tal como la construye el *Diario Oficial* -el lugar de la palabra pública y legítima del Estado- en los cuadros numéricos que imprime. La colectividad se lee y se comenta a sí misma. Al reconocerse a sí misma, crea un tiempo sincrónico y un relato: el censo crea un hecho público y ciudadano, una narración de tipo nacional vivida colectivamente.

Sea como fuere, esas cifras se convierten en una suerte de demografía imaginaria y, por su propio carácter ficticio, la ordenación de poblaciones que el Estado efectúa con las cifras puede servir de 'índice' cualitativo al problema de la construcción colectiva de ciertos esquemas mentales de clasificación. Una formación ciudadana del sentido común, el dios de la máquina que opera en la gestión de poblaciones en la esfera particular y la vida cotidiana³⁶.

Aquel 41% de las personas, bautizándose de 'blancos', constituyen el grupo demográfico inserto por excelencia en el ideal ciudadano de la primera mitad del siglo XIX. De acuerdo al propio formulario de clasificación

36 Sobre lo poco fiable de los censos, ver Lucena Samoral.

forjado por los funcionarios del Estado para el censo, que está guiado por criterios de distinción emanados de un 'significado compartido sobre el mundo'³⁷, aquel 41% fue la población que se otorgó a sí misma, simultáneamente, el lugar preeminente de la ciudadanía y de una igualdad *inter parís* jerárquica frente a los demás habitantes. En la clasificación del censo, coincidían las catalogaciones del 'mundo del sentido común' y las normas del Estado. Los 'blancos', representados por los encuestadores, se instituían en el grupo histórico que legítimamente se numeraba a sí mismo; por consiguiente, estaban en pleno derecho de identificar, cuantificar y jerarquizar a las otras poblaciones. El procedimiento inaugurado tuvo vigencia hasta un siglo después, a pesar de ser inconstitucional. En 1947, las *Instrucciones especiales para los enumeradores* del Censo General de Otavalo, definen el procedimiento y los criterios de contarse e identificar:

*Raza.- Anotará (el enumerador) 'Blanca', cuando vista la indumentaria que ordinariamente acostumbremos y tenga la piel rosada o blanca (el entrevistado); 'Mestiza', cuando observe que ha habido cruzamiento con la indígena; 'Indígena', cuando vista de indio y sea el quichua su idioma materno (énfasis mío)*³⁸.

Recalco que las instrucciones fueron pensadas y estuvieron dirigidas a enumeradores de la municipalidad del cantón que, desde luego, se incluyen en un obvio 'nosotros': en la igualdad de los que vestimos "la indumentaria que ordinariamente acostumbremos", los que nos vemos (metáfora visual de las estrategias de clasificación) de piel rosada o blanca. La identidad propia, de sí mismo como 'blanco' (que se construye en ese proceso), fija tanto el parámetro de referencia necesario (aunque siempre implícito), como el de la producción de los formularios del censo, del procedimiento de identificación de los enumeradores y de la posibilidad de clasificar y cuantificar a los otros habitantes en una gradación étnica y racial.

37 La incorporación automática de un principio de visión y de división comunes en un grupo social, de estructuras cognitivas y evaluativas idénticas o similares "...es el fundamento de un consenso prereflexivo, inmediato, sobre el sentido del mundo; consenso que es el origen de la experiencia del mundo como 'mundo del sentido común'" (Bourdieu 1997:206).

38 Censo General de Otavalo. Instrucciones especiales para los enumeradores (5/10/1947); Serie: Municipalidad, caja(1)B. AH/IOA.

En el siglo XIX, en los cuadros diseñados para imprimirse en el *Diario Oficial*, se ubicaba siempre a los 'blancos' al inicio de las columnas de guarismos. En uno de aquellos documentos, un funcionario deja alzar vuelo a su imaginación. Aprovecha las columnas de cifras y dibuja el frontispicio de un templo griego o romano; improvisa una metáfora y esboza una figuración de la República censada. De izquierda a derecha, el orden de las columnas que sostienen la arquitectura adquiere significado porque abre una sucesión jerárquica, siempre precedida por las cifras de los 'blancos', el fiel del proceso de identificación³⁹.

Cuando se elaboró el censo del año 1846, esta población 'blanca' agrupaba una abigarrada minoría de lengua española, aunque probablemente una mayoría de 'blancos' también debió expresarse fluidamente en quichua. Gozaba de un estatuto colonial privilegiado, a pesar de que en su seno cundían desigualdades abismales de tipo económico, cultural y en el ejercicio del poder. Era la población en el seno de la cual, a fines del siglo XVIII y comienzos del XX, fermentó la sensibilidad revolucionaria de la Independencia. En el fragor de la guerra adquirió la conciencia de fundar una nueva sociedad, un sistema político distinto y un hombre nuevo: la República, el sistema representativo y el individuo ciudadano (Guerra 1993:319-350).

En cambio, aquel 51% de 'indios', aunque incluidos entre los ecuatorianos por el Estado, en la mentalidad y las estrategias sociales de los ciudadanos (de los 'blancos') quedaba del otro lado de la frontera étnica. La línea imaginaria que marcaba la diferencia del 'ser racional' (expresión utilizada en el lenguaje corriente hasta hoy en día) y la civilización; o sea, habitantes que estaban en un más allá de la igualdad ciudadana. Los 'indios', la mayoría de los ecuatorianos, se convierten en sujetos republicanos que los ciudadanos van a civilizar⁴⁰.

Los delegados de aquellos 'blancos' cifrados en los censos, sus 'notables' (grandes hacendados serranos y obrajeros; plantadores de cacao y co-

39 Censo de la Provincia de Pichincha, año 1840; Concejo Municipal de Quito, 28/9/1840; Serie Empadronamientos, ANHQ.

40 Los indígenas, en algunas regiones, ofrecieron resistencia al nuevo sistema, en otras dieron significados propios al movimiento y trazaron múltiples 'respuestas' (Turner, en prensa). En algunas regiones apoyaron indistinta y alternativamente a los 'criollos pioneros' y las tropas coloniales hispánicas (Lynch 1986; Méndez s/f).

merciantes importadores; jurisperitos y escritores), se reúnen en ‘asambleas constituyentes de la República’ y fundan el parlamento del Ecuador en 1830. Se atribuyen una incuestionable función de ‘representantes del pueblo’ o de la ‘República’⁴¹; elaboran el mito fundacional en la forma de un cuerpo de normas legales: redactan la Constitución Política del Estado. Idealmente, el poder soberano de los ciudadanos se plasma en ese ‘cuerpo’ jurídico que inventa una identidad: la nación de ecuatorianos en el marco de una cartografía. Dicho acto de institución de la República en lo simbólico (códigos jurídicos y rituales) suprime a los ‘indios’ de lo real. Los raya de la narración política sobre el presente y el futuro ideal de la nación y los inhibe en el imaginario: de la iconografía y las representaciones utópicas⁴². Es un hecho político que goza de un consenso ciudadano obvio e implícito: contextual. El mito constitucional inventa a las poblaciones exteriores a lo racional y civilizado, una categoría de poblaciones siempre presente en bajorrelieve, aunque integraban la mayoría demográfica a lo largo del siglo XIX y quizás lo fueron hasta mediados del XX⁴³. Dicho acto ritual origina al ‘extraño interno’ y lo convierte en un referente oculto y fantasmal de la figura del ciudadano. Forja una figura tácita e indefinible: el ‘sujeto indio’ de la República. Conceptualmente, ese ‘extraño’ es un espacio en blanco constitutivo de la soberanía de las leyes republicanas, un ámbito externo pero inherente a los principios del ‘pueblo legítimo’ (blanco-mestizo) que se otorga un sistema político en deliberación y común acuerdo⁴⁴. El sujeto indio se ubica en una ‘zona de indiferencia entre interior y exterior’ de la ciudadanía formal y las leyes. Franja de indefinición que deja libre arbitrio a los juegos de poder que despliega el sentido

41 Ambos términos aparecen alternativamente en las constituciones de la República del Ecuador, desde 1830 hasta hoy en día.

42 Enfoco aquí la situación de las poblaciones de indios, porque es mi tema. Habría que realizar investigaciones centradas en las otras poblaciones excluidas: mujeres, mulatos(as), negros(as). A mi conocer, el único historiador del Ecuador en el siglo XIX que se refiere a los indios en tiempo presente es P. F. Cevallos: les dedica una sección en el tomo sobre “Costumbres”, dedicado a lo no político: a la vida cotidiana y el folclor (Cevallos: s/f y s/l).

43 Ver Knapp (1991); Zamosc (1994).

44 “La relación de excepción expresa, por lo tanto, simplemente la estructura original y formal de la relación jurídica. La decisión soberana sobre la excepción es, en este sentido, la estructura político-jurídica originaria a partir de la cual adquiere su significación só-

común en los intercambios cotidianos y particulares; o sea, entre ciudadanos y poblaciones indígenas.

La 'desdefinición' de los indios tributarios con la eliminación de la contribución personal indica que una relación de fuerza cunde en el plexo de la formación de la ciudadanía. Consiste en el proyecto histórico de troquelar a las poblaciones indígenas en ecuatorianos que exhiban la faz del ciudadano blanco-mestizo, único referente imaginable del individuo racional. En efecto, la República no rompió con una continuidad de larga duración, entre el proceso colonial de cristianización y el proceso nacional de civilización⁴⁵.

La ampliación de la ciudadanía

Compulsar las proporciones demográficas en el proceso de formación de la República conduce a enlazar asociaciones con un problema más complejo y, sin duda, menos patente. ¿Cambia la forma de dominación cuando se amplían los derechos?; es decir, ¿de qué manera se administran las poblaciones de 'sujetos indios' bajo un sistema ciudadano generalizado? El problema se presenta en la segunda mitad del siglo XIX.

En efecto, en 1857, el parlamento ecuatoriano aprobó una ley que suprime el estatuto de 'indígena tributario' y establece la igualdad: "...queda abolido... en la República el impuesto conocido con el nombre de contribución personal de indígenas, y *los individuos de esta clase* (los indígenas) *quedan igualados a los demás ecuatorianos* en cuanto a los deberes y derechos que la carta fundamental (la Constitución de la República) les impone y concede" (énfasis y añadido míos)⁴⁶.

45 N. Elías explica los vínculos entre "el proceso civilizador", la expansión colonial y la formación de los estados nacionales en el siglo XVIII-XIX: "Con el ascenso de la burguesía, este concepto de civilización se convierte en la quintaesencia de la nación, en la expresión de la autoconciencia nacional" (1987:95). "La conciencia de la propia superioridad, la conciencia de esta 'civilización' sirve de justificación de la dominación que ahora van a ejercer cuando menos aquellas naciones que se han convertido en conquistadores-colonizadores y, con ello, en una especie de clase alta para una parte considerable del mundo extraeuropeo" (ibid.:96). Por otra parte, la contradicción entre el principio universal de la ciudadanía, la dominación colonial y proceso civilizador es un problema que el pensamiento liberal intentó conciliar de alguna manera a comienzos del siglo XIX. Ver J. Stuart Mill (1994:203 y ss.).

46 Ley del Parlamento, 21 de octubre de 1857. (Transcrita en Costales Samaniego y Piedad Peñaherrera s/f.:697).

Para ilustrar el problema de la nueva formación de dominación que se instaura con la igualación ciudadana, enfoco un sector importante de los dominados: el enjambre de jefes de familia que vivían en las tierras de hacienda. En los Andes, la hacienda fue una formación de poder fuertemente institucionalizada en el siglo XIX, tanto porque el Estado le reconoce como una propiedad privada donde el dueño ejerce una soberanía delegada, como porque está dotada de una forma de poder institucionalizada. Además, alcanzó en el Ecuador una importancia indiscutible sobre el control de tierras y habitantes durante algo más de tres largos siglos. Por estas razones, la hacienda procura un ejemplo traslúcido de aquellos cambios que, en la periferia del Estado, confluyen con la abolición del estatuto de indígena contribuyente y la extensión de la ciudadanía, a mediados del siglo XIX.

Enlace

Para el historiador, el caso de las haciendas ofrece una ventaja mayor. Al ser una forma de dominación institucionalizada, le entrega una masa de documentación amplia y variada, lo que no ocurre con otras formaciones de poder inmersas en el sigilo documental propio a la esfera particular. Un ámbito donde pululan juegos de poder pero que apenas dejan trazas escritas, no tanto por una imposición de discreción o una necesidad de misterio, sino por simple disfuncionalidad de las marcas escriturales en las negociaciones del tráfico intersubjetivo. Las formaciones de poder no institucionalizadas habitan un 'mundo' (el contexto del sentido común) delimitado por los parámetros de una inmediatez brumosa y evanescente; sus dimensiones son fijadas por la temporalidad efímera de los intercambios orales y gestuales. No requieren registros que impongan una permanencia a los actos y trasciendan a las huellas talladas en la memoria subjetiva de los actores; relatos orales irrecuperables para el historiador a dos siglos de distancia. Tal es el caso, por ejemplo, de las estrategias de dominación simbólica entre cierto tipo de vecinos de los pueblos que son intermediarios en los rituales domésticos de los comuneros. Me refiero, por ejemplo, a los llamados 'fundadores de un santo'; o el compadrazgo: el parentesco ritual desigual entre familias blancas e indígenas; los acuerdos de 'al partir' de tierras y ganados entre los comerciantes con tienda o chichería en el pueblo y los comuneros.

En estas formas de ejercicio de poder apenas si el historiador intuye los envites y las intrigas. Se originan en la delegación de soberanía que efectúa el Estado hacia la esfera de lo particular. En esa dimensión de lo así definido como no político puesto que privado, aparecen estrategias de dominación cuya significación en el campo social es contextual y su realización fugaz en el tiempo. Al modo de las palabras en los actos de habla, las estrategias cotidianas cobran sentido recién en el momento de la exteriorización. Caído el telón impenetrable de un siglo y medio de alejamientos en cuanto a lo que fueron las vivencias cotidianas en el mundo de la vida del pasado, al historiador ubicado en el presente, esa distancia le extraña de las lógicas que debieron regir las acciones de esos coevos en su diario trajinar. Apenas si consigue imaginar aquellos campos de la dominación étnica (inmediata y personal) del pasado cuyos gambitos y enroques se juegan en el tablero de lo particular. Sabe de su existencia por atisbos e intuiciones que se ceban con las vivencias del trabajo de campo y en palabras que escucha desde un presente antropológico. En cambio, son excepcionales y escuetas las trazas fehacientes del pasado que extracta de los archivos.

bbb

En 1857, o sea, en el cruce de estrategias que se da en aquel año con la supresión del estatuto de indígena y la ampliación de la igualdad, hay que tener en cuenta al menos dos procesos que parecen sobredeterminarse. En la segunda mitad del siglo, se condensan ambos y organizan una nueva estrategia de dominación étnica. El primero sigue el cauce de la propia lógica que preside la organización del Estado republicano: la extensión universal de la igualdad obedece a los principios que sustentan su construcción y funcionamiento. El segundo proceso deriva de los intereses económicos de los hacendados, quienes aprovechan la coyuntura de igualación para librarse del pago del tributo al Estado.

Desde el punto de vista de la organización, resultaba una violación 'bárbara' (sic) de los preceptos constitucionales mantener un impuesto (el tributo) destinado exclusivamente a ciertas poblaciones y eximir a los ciudadanos. Por principio, todos los ecuatorianos (masculinos) debían gozar de similares derechos y obligaciones; tenían que contribuir con un impuesto al fisco: "...los ciudadanos a proporción de sus haberes y fortunas" deben aportar al mantenimiento del Estado, advierte el Ministro⁴⁷. Ninguna

razón válida podía justificar que se exija a una 'parte del pueblo' un tributo que venía del antiguo régimen, ahora, en los nuevos tiempos políticos de la revolución de Independencia. En la visión de los fundadores de la República, la clasificación de indio pertenecía al registro de la lógica colonial; un principio exógeno y contrario a la autoreferencialidad de los principios ciudadanos y las normas del nuevo Estado.

El descarrío aparece, sobre todo, en los procedimientos del aparato de justicia. Bajo el sistema tributario republicano, los indígenas estaban vinculados por un triple estatuto: eran a la vez ecuatorianos, poblaciones de tributarios y "personas miserables"⁴⁸. Contradictoria y ambigua, esta última categoría sirvió para encajar a los sujetos indios en un estatuto de tutela estatal que al mismo tiempo los excluía y los integraba en la lógica de los códigos ciudadanos. La justicia del Estado reconocía a las poblaciones subordinadas en tanto que ecuatorianos, pero los declaraba incapacitados para el ejercicio de sus derechos ciudadanos por un hecho colonial: eran indígenas. Por lo tanto, se dictó un conjunto de procedimientos jurídicos de excepción y se reorganizó un cuerpo, "protectores de indios"⁴⁹, para que los "miserables" fuesen 'representados' en lo jurídico y en lo político, en las cortes de justicia y ante el Estado. La condición jurídica de poblaciones tributarias o contribuyentes imponía una relación entre el Estado y los indígenas que implicaba estratos de instituciones y cuerpos de funcionarios intermediarios: requería de una organización burocrática y una codificación legal destinada al gobierno de poblaciones⁵⁰. En pocas palabras, la situación de indígena estaba reñida con la lógica de la República y chocaba contra una de sus piedras angulares: el régimen republicano de representación en el cual, en principio, no se debían intercalar cuerpos intermediarios de carácter tutelar entre los ecuatorianos y el Estado⁵¹.

47 Discurso del Presidente de la República, Gral. J. J. Flores, ante las Cámaras, *Gaceta del Ecuador*, 24/1/1841. ABFL.

48 Ver las leyes sobre la contribución personal de 1828, 1851 y 1854. La condición de *miserables*, aplicada a los indígenas, fue suprimida por un fallo de la Corte Suprema de Justicia dictado el 30/3/1876; Serie Indígenas, ANHQ. Sobre el estatuto, ver Guerrero (1996).

49 Ibid.

50 Ver las leyes sobre la contribución personal de indígenas de 1828 a 1854; op.cit.

51 Una síntesis (aunque elude la exclusión de las poblaciones indígenas) de la historia de la representación política republicana en América Latina se encontrará en F. X. Guerra (1994:1-35).

En segundo lugar, por más disparatado que pueda parecer, la extensión de los derechos a los indígenas coincidió con los intereses económicos de los hacendados. De hecho, cuando se votó la abolición del tributo, no opusieron resistencia, no argumentaron en contra; más bien hubo amplio consenso en un parlamento donde los terratenientes eran quienes mandaban⁵². ¿Cómo se puede comprender ese acuerdo silencioso? A mi parecer, conviene retornar al circuito económico que enlazaba al Estado con las haciendas por medio del tributo. En páginas anteriores, se indicó que el fisco cobraba a los hacendados la tasa de la contribución que, por persona, correspondía a los indígenas puesto que habitaban dentro de sus propiedades. Con la abolición del circuito tributario, los dueños de fundos se ahorran el pago de ese impuesto que, por lo demás, el Estado se apresuraba a exigirles anticipadamente cada vez que requería de fondos, ya sea por penuria económica o por necesidad de enfrentar gastos extraordinarios, tal como las guerras con Colombia o Perú, o las frecuentes revoluciones. A pesar de que los hacendados, sin duda, se resistían y trampeaban, resultaba menos aleatorio y rendía más el recaudar en los fundos que intentarlo en las comunidades, informaba el Corregidor de Otavalo⁵³.

Hay que tener en cuenta, además, que para mediados del siglo –y tal vez antes– las haciendas habían consolidado redes propias, casi endógenas, de reclutamiento, conservación y reproducción de los peones indígenas. El circuito del tributo ya no les debió parecer imprescindible para retener y conseguir gañanes. Los patrones de fundo habían ganado autonomía frente al Estado y, sin embargo, seguían aportando la contribución personal de indígenas a las arcas fiscales.

Por su parte, hasta fines del siglo XIX, la República siguió reconociendo la ‘adscripción’ de los trabajadores a las haciendas⁵⁴. Esto signifi-

52 La ley fue votada por simple elaboración en una comisión parlamentaria, casi sin discusión. Serie: Actas de la Cámara de Representantes; 1856-57, ABFL. La correspondencia del Gobernador de Imbabura al Ministro trae reiterada información. Un ejemplo entre muchos: con la revolución de 1835 "...es necesario se penetre (Usted) que a los indígenas sueltos en común (de comunidad) no se les puede cobrar su contribución hasta pasado junio, ...pero los enhacendados por sus indígenas conciertos han estado pagando la contribución" (29/5/1835).

53 Debates parlamentarios, 21/11/1855; Serie: Actas de la Cámara de Representantes; ABFL.

54 Reglamento de trabajadores asalariados, Concejo Municipal de Ibarra, 1879; Gob-Min.; 15/5/1880.

ba que, en parte *de facto* y en parte *de jure*, se había legalizado la práctica de gobernar como ‘cosa particular’ a las poblaciones que residían dentro de la circunscripción de las haciendas, incluyendo a las comunas colindantes. Aún, una actividad legislativa como era formular y aprobar normas sobre los ‘contratos laborales’ entre patrones y peones, fue delegada a los pequeños concejos municipales de los cantones, y su ejecución remitida a los funcionarios subalternos en las parroquias, como los tenientes políticos. Con las leyes municipales, los legisladores atribuyeron potestad a aquellas instituciones situadas en una indefinible y oscilante separación entre lo público y lo particular. Obviamente, en estos organismos locales se escuchaba con vigor la voz de los hacendados locales y desinhibía la voluntad de los vecinos de los pueblos⁵⁵. Con lo cual, sin discusiones políticas ni leyes específicas, por el acto indirecto de extender la igualdad universal a las poblaciones indígenas, el Estado central otorgó facultades propias de la soberanía a la esfera particular de los ciudadanos (que, por lo demás, de esta manera se constituye) y la relegó a los confines de lo público-estatal⁵⁶.

Enlace

La delegación de soberanía hacia la esfera privada particular formula una pregunta que reenvía a las formas históricas (procesos y estructuras) que puede adoptar la ‘administración de poblaciones’ en un sistema ciudadano de tipo poscolonial, en los sentidos temporal y procesal de ese término. Con mayor precisión, levanta el problema de la dominación cuando se generaliza la igualdad ciudadana de derechos a poblaciones consideradas por el sentido común (de los dominantes, desde luego) como incivilizadas. En tanto que variante histórica, se trata de un “Estado de dominación” (Foucault), casi se podría decir, contrapuesto a un sistema de tipo ‘apartheid’ puesto que la astucia de estas formas de dominación de-

55 Reglamentos de trabajadores asalariados de Cotacachi, *idem* para Otavalo e Ibarra; Gob-Min, 1897.

56 En Bolivia, en 1880 hubo una discusión parlamentaria que tiene en común con la ecuatoriana el hecho de que la abolición del tributo parece coincidir con los intereses de la clase terrateniente (Írurozqui 1996:724 y ss.)

legadas hacia lo privado (el mundo del sentido común) consiste, justamente, en que no impiden el acceso a la igualdad ciudadana desde el Estado, por medios jurídicos instrumentales y políticos; o sea, una exclusión formal y definida.

En una situación de tipo 'apartheid', el gobierno de los 'sujetos' (los *de facto* no ciudadanos) atañe al ámbito de lo público-estatal. Exige, como en la situación tributaria -antes de mediados del siglo XIX-, un cuerpo legal, un aparato administrativo y hasta circunscripciones geográficas (rurales y urbanas) asignadas a los grupos sociales no ciudadanos. El gobierno de esas poblaciones integra la preocupación ciudadana por el 'bien común': su administración es parte de la 'cosa pública'. En efecto, convendría investigar si, tal vez, cuando un sistema republicano erige un 'muro' jurídico infranqueable entre ciudadanos y 'sujetos', la dominación requiere que el Estado asuma directamente al menos seis funciones que parecen ineludibles: un sistema de identificación y un proceso de empadronamiento; la ubicación, el seguimiento, la protección y la represión de aquella 'parte del pueblo' excluida. Por consiguiente, el 'Estado de dominación' que se configura de acuerdo al modelo del 'apartheid', ubica el manejo de estas 'tecnologías de gobierno' de poblaciones en el núcleo de la esfera pública-estatal. Por consiguiente, dicho gobierno se convierte en una baza del campo de conflictos políticos entre los ciudadanos⁵⁷.

bbb

La dominación y la esfera particular

La abolición del tributo republicano y la extensión de la igualdad ciudadana desata una curiosa 'estrategia de poder'. Descentrado con respecto al eje público-estatal, se configura un campo ciudadano de ejercicio del poder sobre los indígenas; en realidad, emerge una esfera privada de dominación étnica. En el Ecuador, el gobierno de poblaciones no es una 'cosa pública'

57 La referencia a Foucault resulta aquí imprescindible en cuanto a la "administración", las "tecnologías" de gobierno de "poblaciones", los "estado de dominación" y las "estrategias de poder" (1994:21-36; 1994:646, 651; 728). Sobre el apartheid, ver A. Marx (op.cit.:81-119).

desde la segunda mitad del siglo XIX y desaparece de lo político hasta los levantamientos indígenas que en 1990 y 1994 paralizan al país (sobre los que regresaré más adelante).

Más aún, esta 'estrategia de poder' descentrada del Estado aparenta la desintegración de las funciones que cumplen las 'tecnologías administrativas'; a primera vista, la dominación desaparece. Sin embargo, estudiados los cambios más en detalle y si se enfoca la periferia del Estado, lo que ocurre con la extensión de la ciudadanía es que la República se desentiende del gobierno de los indígenas. Con la abolición del tributo se suprime el estatuto, el código clasificador (jurídico) y el aparato burocrático de intermediarios que permitía al Estado reconocer e identificar a los indígenas contribuyentes. Las poblaciones se tornan omisas ante lo público-estatal. La nueva estrategia desplaza el gobierno de poblaciones hacia la esfera particular donde funciona no gracias a 'tecnologías' jurídico estatales, sino por medio de 'saberes' del sentido común.

Enlace

A partir de 1857, el historiador azorado y desolado constata una amnesia de archivo: el olvido desvanece la memoria oficial del Estado. En los archivos nacionales de la capital de la República (los de gobierno, el parlamento y los tribunales de justicia) se eclipsa casi por completo la palabra 'indígena' o 'indio' del vocabulario oficial. En las estanterías, hay un vacío de la Serie Indígenas; en la escritura de los documentos queda abierto un espacio para los sobrentendidos contextuales. La igualdad ciudadana borra las palabras que señalaban, en los 'instrumentos' de gobierno (correspondencia, informes y comunicaciones; leyes, decretos y reglamentos) que las medidas concernían tan solo a 'una parte del pueblo': a los llamados 'indios' o 'indígenas'. La información se vuelve indiscernible en cuanto se refiere a los ciudadanos o los 'sujetos'. Así por ejemplo, en los censos desaparecen las columnas que ordenaban y jerarquizaban al cuerpo (simbólico y demográfico) de los 'ecuatorianos'⁵⁸ en tres grandes categorías: los 'blancos', los 'indios' y los 'negros'.

58 Desde 1830 hasta hoy en día, las constituciones políticas se dictan, según los años, en nombre del 'pueblo' o de la 'nación' ecuatoriana.

Luego de la abolición de la esclavitud y la supresión del tributo, las cifras de los censos, unificadas y homogéneas, atestiguan un hecho de orden natural en tanto biológico. Delinean un contorno del cuerpo nacional organizado de acuerdo a tres componentes anteriores a la historia y la institución constitucional: enumeran 'hombres', 'mujeres' y 'menores'. Cristalizan la imagen de la nación asimilada a un grupo biológico, por ende sin diferencias y unitario. La extensión universal de derechos ciudadanos posee un efecto de naturalización en los registros oficiales, en la memoria y en el discurso de las tablas cuantitativas de lo real de la República.

Sin embargo, cuando el historiador sale de la capital de la República y desiste de los archivos nacionales, descubre, entre sorprendido e intrigado, que la desmemoria casi no afecta a los textos elaborados en la periferia. Recobran colorido las especificaciones de 'indios' o 'indígenas' en los escritos apilados en locales que nadie considera ni como 'documentos' ni como 'archivos', respectivamente; es decir, en la correspondencia entre pequeños funcionarios, en los libros de los tenientes políticos, en las actas de sesiones del concejo municipal, en los legajos de la justicia de primera instancia, en los libros de socorros de hacienda. Son textos en los que las palabras escritas se enfardan dentro de sobrentendidos. Su significado deviene aleatorio y contextual, remite a las estrategias cotidianas de los ciudadanos y los sujetos. En la periferia, en los límites de lo público-estatal y el umbral que da hacia el ancho mundo del sentido común, la ficción unitaria y homogénea del cuerpo de la nación se desnaturaliza. En el trajinar cotidiano reaparecen las categorías de poblaciones y su jerarquía: los blancos ciudadanos, los sujetos indios y negros.

Bajo la nueva forma de administración de poblaciones, el Estado utiliza una tecnología de comunicación que es propia de los procedimientos usuales del sentido común. Los funcionarios se comunican entre diferentes niveles e instancias; descifran y codifican los textos escritos. La descodificación sucede en las comunicaciones que van del centro a la periferia y, sobre todo, cuando se ejecutan las medidas previstas en las leyes y cuasi leyes. Los funcionarios reinsertan las palabras elididas; el procedimiento no exige una voluntad atenta ni una conciencia laboriosa. El desciframiento es un acto pragmático de interpretación y, por ende, pasa inadvertido por obvio. En los confines de lo público-estatal, una misma ley será descifrada (comprendida) en un sentido o en otro, en lo que respecta a ciudadanos e indios, de acuerdo al contexto de la situación del momento. Las categorías

elididas son reinsertadas por los funcionarios, los concejales, los abogados, los dueños de fundo; en fin, los vecinos de los pueblos. Las medidas se aplican según los casos, a la 'cara' de las personas, en esa periferia entretejida por una abigarrada maraña de poderes locales y particulares. Las categorías reinsertadas por una lectura desde el sentido común tienen un efecto performativo, reclasifican: escogen sin cavilaciones ni laboriosidad las poblaciones de las que se habla y sobre las que se obra.

En cuanto a la codificación, acontece en la comunicación que fluye en sentido contrario, de la periferia al centro. Los funcionarios menores, los tenientes políticos por ejemplo, relatan acontecimientos en sus informes y en la correspondencia hacia sus superiores inmediatos, los jefes políticos. El canal obligatorio sigue luego el recorrido de las instancias del Estado, escalón por escalón. Al final, cuando se compara el relato de un teniente político y el informe sobre el incidente que llega al despacho del Ministro de lo Interior, resalta que apenas si quedan las categorías que especifican a las poblaciones. El lenguaje escrito de los tenientes políticos y sus referencias explícitas (recalcadas y precisas), cercanas a las tonalidades del habla que vibra en el trato cotidiano, se difumina al subir de instancias. Es un colorido que llega desvaído al final del circuito. El Estado impone en la lengua de la comunicación escrita la lógica de los principios universales que rige el vocabulario de la ley.

Por consiguiente, cada escalón de la burocracia, conforme se acerca o aleja de la periferia al centro, es un lugar de procesamientos de escritura donde intervienen el sentido común y la lógica de la ley. En los conflictos de la vida cotidiana (entre ciudadanos y sujetos) rigen ante todo las clasificaciones pululantes del sentido común; en el plexo del Estado (el sistema jurídico) impera la lógica unificadora de los códigos ciudadanos⁵⁹.

bbb

La delegación de potestad de la República hacia las haciendas propone la modalidad más institucionalizada y, sin duda, sofisticada de gobierno par-

59 Comparar el lenguaje de la correspondencia de los gobernadores provinciales (de entrada y salida) a los ministros con aquella que recibe, por ejemplo, del jefe político cantonal o de los tenientes en las parroquias en el siglo XIX. Gob-Min; Reg.Civil, Correspondencia del Jefe Político, Otavalo (1873-1942).

cular de poblaciones; es, desde luego, la más evidente en la documentación. La hacienda es una formación de poder consolidada desde el siglo XVII, dotada de códigos simbólicos y calendarios de rituales. Dispone de refinados mecanismos de represión, resistencia y consenso; se ubica en una geografía que es una referencia de identidad para un ciudadano y una población. Además, rasgo invaluable para el historiador, su funcionamiento requiere un escribiente que lleve, día a día, un libro de registro de los 'ocurrimientos'. En fin, sin sombra alguna de duda, por definición, los fundos integran la esfera de la propiedad privada. A lo largo de la constitución del Estado nacional en el siglo XIX, los hacendados adquieren una autonomía patriarcal en el manejo de tierras y personas; ámbito de lo particular que cobra amplitud frente al Estado aún luego de la Revolución Liberal (1895)⁶⁰.

Aunque el caso de las haciendas es el más perceptible por la centralidad en el control de poblaciones y su visibilidad documental; sin embargo, no fue la única formación particular a la que se encargó de la gestión étnica. En realidad, casi todo lo que concierne a los indígenas fue descentrado hacia los confines del Estado. Fue a parar en manos de una nebulosa de poderes heterogéneos en cuanto a historia y organización. Dichos poderes exhiben el rasgo común de no ser estatales o de serlo ambiguamente y, en algunas coyunturas, se enfrentan a instancias centrales (Clark 1994:53-86). Ubicados ya sea en el plexo del dominio privado de los particulares (así, la hacienda, los compadrazgos, los fundadores, los vínculos de 'al partir', los lazos de deuda y parentesco) o ya en los umbrales, donde lo que es público-estatal y lo que atañe a los particulares, se torna una franja indiscernible y ambigua. Es lo que se constata, de manera ejemplar, en algunos escritos elaborados en los recortes seccionales inferiores, las parroquias y los cantones. En esos relatos, el deslinde que separa la cosa pública de la propia es una ficción del Estado central, un deslinde que no se respeta ni siquiera en sus formas (Guerrero 1989).

Sintetizo los cambios que se perciben en la forma de administración de poblaciones, con la abolición del tributo y la igualación. Se sugieren con cierta anterioridad a 1857 y, en la segunda mitad del siglo se destacan con ímpetu:

60 Un ejemplo entre otros: una escolta con misión de sacar peones indígenas de la hacienda de Pinsaqui (Otavalo) para construir un camino público, retorna "estropeada" por los sirvientes del patrón, comunica el Jefe Político al Ministro, quien se abstiene de tomar medidas. Gob-Min. 1/11/1873.

- s La generalización de derechos ciudadanos provoca una suerte de acto político de encantamiento: oculta a los indígenas en un más allá, en una ‘desdefinición’⁶¹. Se desplazó el gobierno de poblaciones desde el denso núcleo de lo público-estatal, hacia el plexo disgregado de lo privado; de las leyes y lo político hacia el sentido común y lo particular. En torno a los indígenas se traza un polígono de fuerzas entre los ciudadanos: su control devino una apuesta en los juegos de poder propios de la esfera particular⁶². Por último, hubo una delegación de la dominación a una periferia múltiple de poderes patriarcales⁶³, cotidianos y heterogéneos. Aparece un Estado de dominación regido por las estrategias de clasificación sigilosas y afelpadas del sentido común; la supeditación se ejerce por violencia simbólica. La República logra con una jugada varios objetivos a la vez. En primer lugar, preserva la pureza de los principios ciudadanos en su código constitucional. En segundo lugar, entrega el problema del orden de acceso (personal y privado) a las poblaciones indígenas a la competencia e intercambios entre ciudadanos. Dicho acceso era un requisito de la reproducción (material y simbólica) del grupo social dominante, en tanto se constituye en ciudadano en el siglo XIX, como un grupo *inter parís* unido en el sentido común por un tácito ‘contrato original’: la dominación étnica⁶⁴.
- s La esfera particular no se construye ni define tan solo en un proceso de diferenciación frente a lo público-estatal. No se deslinda en un ámbito de sociabilidades familiares, autocentrado en la ‘intimidad’ del hogar y consagrado a los asuntos de la propiedad de un indivi-

61 Pateman (op.cit.: 281-282) analiza el “ocultamiento” de las mujeres con la constitución de la dicotomía (un deslinde arbitrario) de público-político y privado no político.

62 Recojo las sugerencias de Pateman que incluye en lo público al Estado y la sociedad civil, mientras lo privado es un ámbito del poder patriarcal y conyugal. Dicha división proviene de una institución imaginaria (liberal) de la sociedad política (el contrato social entre los *frater* previo un contrato sexual (tácito) de control de las mujeres. Como la autora advierte, la clasificación sexual en géneros es una clave de exclusión de las mujeres fuera del campo político (op. cit.:102-103).

63 Para Habermas, la “pequeña familia patriarcal” es, en Europa, el núcleo formativo de lo privado (1994:8-9)

64 Sobre la noción de un contrato de sujeción previo y tácito al social fraterno, Pateman (1995:10-13).

duo particular (Ariès 1989:19 y ss.). Amojona un terreno de estrategias entre los ciudadanos y con respecto a los 'sujetos'; articula lo particular (doméstico y patriarcal) y el ámbito 'desdefinido' de los indígenas (el comunal)⁶⁵. Este polígono de estrategias entre las poblaciones y los ciudadanos es una suerte de holgura, una franja de vacío legal, un más allá de lo público. Cae fuera de los principios que organizan la dicotomía entre lo público y lo particular y, al fijar un parámetro exterior, deviene constitutivo de los fundamentos de la República de ciudadanos. El ámbito comunal y el estatuto de indígena se convierten en una "zona de indiferencia o de excepción sin localización" (Agamben op.cit.: 27-28) para el Estado, los códigos legales y el discurso político. Se instituye la legitimidad de la construcción de la ciudadanía como un proceso de civilización de los sujetos.

- s Se implanta una nueva economía de dominación menos costosa que descarga al Estado de las funciones administrativas. Precisamente, no utiliza 'tecnologías de gobierno' que requieren códigos jurídicos; tampoco exige una burocracia y menos aún procedimientos escritos de identificación, seguimiento y registro de los indígenas. En esa multiplicidad de poderes particulares se practica saberes de dominación difusos, incorporados en la sociabilidad familiar y la vida cotidiana entre ciudadanos. Desde luego, apenas dejan huellas documentales en los archivos; pertenecen a lo obvio y contextual de un 'mundo de la vida'. Son 'saberes coloniales' erigidos en una estructura de habitus, 'hechos cuerpo' con la socialización de una generación a la siguiente y la transmisión de la experiencia de dominación durante siglos. Esos saberes constituyen el 'mundo del sentido común' de un grupo social dominante de origen colonial que funda un orden político nuevo.

65 La noción de desdefinición es aplicable al estatuto de los indígenas. Así, por ejemplo, las comunidades indígenas (tierras, habitantes y autoridades) dejaron de existir en las leyes al abolirse el tributo. Recién fueron reconocidas legalmente en 1937, un siglo luego de la fundación de la República. Durante todo ese período existieron en tanto que un sobrentendido contextual para los ciudadanos y un vacío legal para el Estado (Guerrero, A.; 1989:349-353).

s ¿Qué ocurre con los conflictos entre ciudadanos e indios bajo un tipo de gobierno de poblaciones descentrado? Menciono dos aspectos. El primero, al pasar la dominación a los circuitos de lo particular, los conflictos se naturalizan: aparentan convertirse en escaramuzas entre personas individuales (hombres⁶⁶) blanco-mestizos e indígenas y se 'eufemizan'. Se convierte en 'dominación simbólica' y, por consiguiente, en 'resistencia cotidiana' a la opresión. La carga de violencia de las estrategias de dominación se disimula en los atributos de la subjetividad de los ciudadanos y los sujetos y el recorrido de las historias particulares. En apariencia, depende de la emotividad, la personalidad y el talante de cada individuo ciudadano del que se trate, del tipo de vínculo que le une a un indígena.

El segundo aspecto es correlativo al anterior. La nueva forma de dominación elude la problematización de los conflictos entre ciudadanos e indígenas: éstos no llegan a ser una 'cosa pública' sino de manera episódica. Adoptan el viso de roces y antagonismos comunes a las 'relaciones interétnicas', a grupos con 'diferencias de cultura' y a las mentalidades de intolerancia entre 'grupos humanos'; mejor dicho, pertenecen, en una visión deshistorizada, al terreno de los odios y afectos entre grupos 'humanos'. En todo caso, no son percibidos en su contenido político. La nueva forma de dominación encubre el uso sistemático y colectivo de la violencia por los ciudadanos en las estrategias cotidianas.

s Por último, "con la asimilación de la política a la vida pública" (Butler 1995:55), las relaciones entre ciudadanos e indígenas (y entre indígenas) se convierten en un ámbito de 'exclusión esencial'. Son un espacio de relaciones sociales y de conflictos que bordea lo público-estatal en confines 'contingentes'; o sea, según las coyunturas, ese ámbito puede irrumpir temporalmente en la esfera pública y luego desaparecer sin más. Es lo que ocurría, por ejemplo, con los le-

66 Las mujeres blanco-mestizas (también excluidas de la ciudadanía) son un grupo dominado de los dominantes pero que ocupan posiciones preponderantes, por delegación masculina, en el campo de fuerzas frente a los indígenas en sustitución de sus padres o esposos. El tema de la exclusión de las mujeres, hijas y esposas de los ciudadanos, es de singular importancia en las formas de dominación descentradas del Estado y en la dominación étnica.

vantamientos indígenas en las haciendas y las rebeliones en las comunidades (Ibarra 1993: *passim*). Una vez sofocada la insurrección con la intervención de la 'fuerza pública', las relaciones entre ciudadanos e indígenas retornaban al sigilo de los asuntos privados de los particulares. Con esto, quiero destacar que su presencia en la arena política no es inherente ni constitutiva, rasgo contrapuesto a la naturaleza que adquieren los conflictos públicos entre los ciudadanos y sus litigios con el Estado que, por definición, integran la 'cosa pública'. Por sí misma, la ciudadanía se constituye en la vía de esta exclusión. Por su formación histórica, es una relación de dominación que instituye un 'afuera indígena', una exterioridad originaria conformada por las poblaciones carentes de racionalidad: los 'sujetos' no civilizados de la República.

Ampliar los puntos del anterior listado de cambios está fuera de las proporciones de este ensayo. Sin embargo, juntos desembocan en un último problema que engrana con la constitución de la ciudadanía: ¿Qué forma puede adoptar la representación de los 'sujetos' en un sistema ciudadano? ¿Qué características adquieren los discursos de los 'sujetos indios' en esta variante de formación de dominación? ¿Concretamente, qué dicen al historiador los documentos donde 'hablan' los sujetos indios?

Los ciudadanos ventrílocuos de los dominados

En un sistema ciudadano de exclusión, en el cual los dominados quedan relegados a un ámbito contingente, ni público ni privado, se presenta una pregunta. ¿Cuáles son los canales por los que se establece la comunicación entre el Estado y las poblaciones? Es decir, ¿de qué manera son representadas en lo público-estatal? ¿Cómo intervienen los ciudadanos en este proceso de representación de los 'sujetos'?

Aún sí no los reconoce y diluye su presencia en el ambiente de la igualdad ciudadana, el Estado republicano no puede escuetamente desconocer la existencia de las poblaciones. Entre los ciudadanos, los juegos de poder centrados en torno al gobierno de indígenas son cruzados por vectores de conflictos que estructuran lo político cotidiano. También son estructurantes para el Estado en la periferia: en los cantones y parroquias son

peleas que integran lo que es político. Hay que tener en cuenta que los funcionarios locales necesitaban del acceso a los indígenas para el propio funcionamiento del Estado. Reclutaban trabajadores para el mantenimiento de los centros urbanos y las obras viales, de las comunicaciones y el transporte. Además, entre las atribuciones de la justicia del Estado estaba, desde inicios de la República, aquella de ejercer una distanciada supervisión de lo que ocurre en la esfera particular. Les concierne la función de velar por la integridad de la familia, la permanencia del vínculo conyugal y la herencia de los ciudadanos. La atribución de una capacidad de vigilancia estatal en la potestad recelosa de lo particular se extiende a las relaciones que negocian los ciudadanos con los indígenas, en el sentido que el Estado debe también ejercer una protección de las poblaciones, aún si lejana y excepcional, como atestiguan los juicios de menor cuantía acumulados en los archivos notariales.

Por consiguiente, de alguna manera se tienden vínculos de comunicación y representación desde las poblaciones hacia lo público-estatal. Puesto que los 'sujetos' son desconocidos en la esfera pública, por algún circuito de intermediarios y en determinadas circunstancias, los conflictos engendrados por las escaramuzas de la dominación consiguen llegar al despacho de los funcionarios del Estado. Efectivamente, en su recorrido por los archivos, el historiador constata que los litigios aparecen en los legajos judiciales como demandas incoadas a su nombre o como 'solicitudes' enviadas a los agentes del gobierno. Es así como, esos conflictos llegan a ser conocidos por la cadena de funcionarios: los jueces, los ministros y excepcionalmente el mismo presidente de la República. En determinadas coyunturas locales, ciertos conflictos, tanto entre ciudadanos e indígenas, como entre los 'sujetos', traspasan el dominio de lo particular y se convierten en un asunto que atañe a las instancias del Estado.

Enlace

Para tratar el problema de la representación de los 'sujetos', conviene dar un salto desde un pasado anterior a un presente inmediato, del siglo XIX a finales del XX. La referencia a la actualidad se vuelve imprescindible porque, en efecto, a siglo y medio de la fundación de la República del Ecuador, dos grandes 'levantamientos indígenas' paralizaron al país, en 1990 y 1994, cada uno durante casi un mes. En esos actos colectivos, 'la población indí-

gena⁶⁷ se convierte en un agente político. Me refiero a las decenas de miles de personas que, al despuntar el alba, salen de sus comunidades rurales e irrumpen en los espacios públicos; o sea, cortan las carreteras nacionales, paralizan los mercados de las ciudades, manifiestan en las calles; ocupan las radioemisoras y los canales de televisión. En las carreteras y plazas de las ciudades, por los medios de comunicación masiva, los dirigentes hablan a los indígenas, a los ciudadanos y al gobierno. Masas y dirigentes inauguran un hecho político sin precedentes en la historia del país.

Con esos dos actos multitudinarios, ubicados en un indefinible umbral entre manifestación política y ceremonia ritual, se instituye un agente social en la esfera pública: emerge el movimiento de los 'indígenas ecuatorianos'. Su irrupción rediseña el campo político. El movimiento elabora un discurso propio y discute con las fuerzas políticas (partidos, grupos de presión, intelectuales, sindicatos, iglesia). Los indígenas delegan su representación a intelectuales dirigentes (hombres y mujeres) que, en la coyuntura, hablan sobre "los pueblos y nacionalidades indígenas del Ecuador", reclaman derechos y denuncian la opresión. La denuncia incluye aspectos del "interés general del pueblo" ecuatoriano: su discurso no se restringe a los intereses de los indígenas. Rechazan la opresión en general (de indígenas, campesinos y pobres urbanos ciudadanos); sugieren medidas de política económica nacional; elaboran proyectos de leyes para un reconocimiento oficial (en la Constitución de la República) de las lenguas y culturas; exigen tierras de cultivo; protestan contra la caída del nivel de vida; solicitan servicios sociales; por último, se declaran un 'pueblo' autónomo que comprende varias 'nacionalidades' ecuatorianas, cuyas autoridades y lenguas deben ser reconocidas por la República. Más aún, asocian a la población afroecuatoriana en sus organizaciones, participan en los actos políticos y son incluidos en el discurso político.

67 Recorro al singular, 'la población', porque hoy en día, lo que eran 'las poblaciones' (en plural) dominadas del siglo XIX, conforma hoy un grupo social unificado en cuanto a una "comunidad imaginaria" (B. Anderson) que se define a sí misma de 'indígena'. Sin provocar confusión, se puede aseverar que hoy existe, en el imaginario social de la población indígena y la ciudadana, el perfil unitario 'del indígena ecuatoriano', con escasos matices de índole regional. Por lo demás, el 51% de indígenas en 1847, es ahora una minoría en el país, entre un 15 y a lo sumo 25%. Sin embargo, en las zonas rurales de algunas provincias de los Andes sigue siendo mayoritaria (Zamosc, L.; op.cit.)

Durante los dos levantamientos, los dirigentes indígenas agrupados en un organismo 'nacional' unitario⁶⁸, tuvieron que ser recibidos por el Presidente y sus ministros en la sede del gobierno: en el antiguo palacio colonial de Carondelet. Se iniciaron largas sesiones de negociación que, día tras día, fueron difundidas en la radio y la televisión. Este hecho, la difusión masiva de la negociación y las intervenciones de los dirigentes indígenas, trastocó el imaginario nacional. Por primera vez en la historia de la República, los ecuatorianos miraban (presencia física y discursos) a indígenas afirmar sus propios planteos y negociar mano a mano y en público con los grandes poderes reales: los representantes del gobierno, de los terratenientes y de los industriales; de la iglesia y los militares.

Para la opinión pública, los indígenas son, en la actualidad, un agente social imprescindible y moderno ubicado en el plexo de lo político. Sus organizaciones se cuentan entre las principales fuerzas del país. Están dirigidas por representantes (intelectuales) de origen rural y urbano que han elaborado un discurso original⁶⁹. Con los levantamientos, los 'sujetos' rompen las barreras de la esfera particular y sobrepasan los límites de la resistencia cotidiana a la opresión. Pasan a la acción pública, se convierten en agentes políticos nacionales.

bbb

Retorno al siglo XIX para comprender la importancia de la irrupción de los indígenas en la esfera pública actual durante los levantamientos. Es un hecho que repercute en el problema de la representación de las poblaciones elididas (de 'sujetos') en un sistema ciudadano. En efecto, con los dos 'levantamientos indígenas' (1990 y 1994) se constata que hubo un punto de quiebre en la historia, entre el pasado colonial y la construcción republicana.

Anteriormente mencionado, un aspecto céntrico del 'Estado de dominación' republicano radicaba precisamente en que, con la institución de la ciudadanía a mediados del siglo XIX, las poblaciones indígenas devinie-

68 Fundada hace una década y media, la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador coordina al menos 17 organizaciones provinciales de la Sierra del Ecuador.

69 Sobre los levantamientos indígenas de 1990 y 1994, entre otros títulos, ver: León, J. (1994); Guerrero, A. (1995:51-75; s/f:83-103).

ron un 'afuera constitutivo', un 'en medio' de la 'binaridad' pública y particular. El proceso de exclusión situó a los indígenas en una suerte de tercer dominio, un circuito 'desdefinido' de dominación con claros orígenes coloniales que había sido reinscrito en los principios de la República. En esta situación, no venía al caso plantear el problema de una representación propia ni de la legitimidad del discurso de los indígenas puesto que, simplemente, no existían. Las palabras emitidas por sus dirigentes tradicionales (los caciques y curagas) resonaban ininteligibles cuando alcanzaban a las instituciones públicas centrales y a las fuerzas políticas. Para los ciudadanos que manejaban el discurso público y legítimo eran balbuceos de poblaciones aún incivilizadas. Carecían de la lógica, la forma y el contenido para que pudieran insertarse en la discusión de la cosa pública de la República.

Lo que 'dicen' las poblaciones, por la boca de sus representantes (en el sentido de una presencia, una delegación y un discurso) adquiere sentido apenas en el limen de la esfera particular: en las efímeras coyunturas de dominación y resistencia cotidianas; en suma, en el tráfico cotidiano. Es un discurso translúcido para el sentido común de quienes interactúan en los gambitos personalizados que se urden en haciendas, en unidades domésticas, en municipalidades, en las oficinas de los funcionarios locales. Es el discurso (verbo y gesto ritualizados) constitutivo de los agentes sociales en aquellas formaciones de poder en la periferia del Estado⁷⁰. En estas circunstancias, conviene retornar a la pregunta inicial: ¿de qué manera logran los indígenas una representación en lo político ciudadano? ¿Quién habla y qué dicen los documentos donde aparecen los indígenas? ¿En qué sentido puede el historiador interpretarlos?

Enlace

El historiador revisa documentos de litigios locales en un archivo; por ejemplo, desempolva la correspondencia que despacha un funcionario a su superior, a mediados del siglo XIX, el gobernador de la provincia de Imba-

70 Ver un análisis de este discurso hecho de gestos, lugares y palabras en mi trabajo sobre la dominación en las haciendas (1991).

bura al ministro de Gobierno. Hojea una acumulación de actas conservadas en una carpeta titulada: Solicitudes. En jerga burocrática, son quejas, problemas o conflictos que los indígenas exponen ante una autoridad determinada del Estado. Leo uno de esos documentos que inicia con la siguiente frase:

*José M. de la Cruz Gobernador de indígenas... ante Usted respetuo -
samente por sí y por los demás digo:...*⁷¹

La frase incluye un error gramatical obvio que aquí destaco. En correcta gramática debería decir “por mí... digo”; es decir, la redacción debería establecer una concordancia con la primera persona. Corresponde a la unidad de acción que indica que la misma persona ejercita dos acciones simultáneas: la de quien habla y aquella de quien escribe. Sin embargo, en el escrito se lee *por sí*, la tercera persona, y luego *digo*, la primera persona; o sea, ‘la persona’ (gramatical) del pronombre y la del verbo no concuerdan. En una correcta redacción hay dos alternativas: “por mí... digo”, cuando una misma y sola persona habla y redacta; o sino, “por sí... dice”, cuando intervienen dos personas: una que habla y la otra que escribe.

El error en la concordancia de ‘la persona’ (gramatical) despliega una incógnita en cuanto a la persona (histórica) que realiza, por una parte, el acto de habla y, por otra, el de escritura. En efecto, ¿quién ‘dice’ en el documento? ¿El que habla o el que escribe?

Es evidente que el gobernador de indígenas no redacta con su puño y letra la representación, como en tantas otras ‘solicitudes’. Para dirigirse al funcionario y ‘decir’ su problema acude a un intermediario que ‘le da escribiendo’. Expresión ésta (‘dar haciendo’, ‘dar viendo’, ‘dar hablando’) usual en los Andes ecuatoriales todavía hoy en día cuando alguien solicita a otra persona un favor. Se la emplea en tono de súplica, sobre todo en una relación jerárquica entre conocidos o clientes para que intervenga de intermediario ante terceros que no están al alcance. Deambula, en el texto que repaso, un agente social (un escriba) que, aunque imprescindible para ‘dar diciendo’ y ‘dar escribiendo’, sin embargo, permanece velado y,

71 Gob-Min., Solicitudes 1856.

obstante, está presente en las líneas de la frase; más precisamente, en el error de concordancia. Si se observa el final del documento, como es lógico, quien firma la representación es la autoridad indígena, quien 'dice', no el escriba que redacta. ¿Qué tareas cumple este intermediario que, al fin y al cabo, permite al gobernador de indígenas dirigirse a un funcionario estatal y que éste se entere del problema? ¿Cómo trabaja el intermediario que le facilita el acto de representar ante el Estado 'por sí y los demás'?

Aunque pueden parecer evidentes y acertadas, conviene despejar algunas respuestas a la incógnita. La función del escriba (de quien elabora el documento) no deriva tan sólo del manejo de la escritura y de pasar la expresión oral del gobernador a la escrita, exigida por el Estado. El gobernador de indígenas tal vez era alfabeto, algo bastante común en los dirigentes étnicos de la primera mitad del siglo XIX. Bien que mal podía redactar por propia mano una explicación del problema. La función del escriba tampoco proviene de una imposición de traducción, la obligación de verter el 'decir' del gobernador (la lengua de las poblaciones) al idioma oficial. En este caso preciso, trasladar el quichua ágrafo al español escrito de la República y la ciudadanía.

El intermediario ignoto se encarga, fuera de las anteriores actividades, de otras dos funciones menos patentes. Conviene explicitarlas aquí porque le atañen en sumo grado al historiador. En primer lugar, el escriba redacta y, al hacerlo muta, deviene un 'ventrílocuo'. 'Hace hablar' a un 'sujeto', a la autoridad indígena, a un no ciudadano desprovisto de voz en la esfera pública política y la estatal. Reelabora la historia que oye (y que carece de legitimidad) y, a su vez, 'dice' el problema en el código del Estado. Ensambla un discurso legal y legítimo, por consiguiente, inteligible en lo político; audible para cualquier ciudadano. En segundo lugar, es el artífice de una estrategia de representación al redactar la 'solicitud'. Cumple ambas funciones en tanto que posee una reconocida presencia en la esfera pública y maneja el 'sentido del juego' del campo político (Bourdieu). Conoce del Estado y a los funcionarios: traza una estrategia en la narración legítima.

El escriba es un ciudadano para el Estado y el sentido común y, desde luego, una persona no indígena. En Otavalo, los intermediarios que he encontrado (según la información que gotea de los archivos) eran, por lo general, profesionales de la escritura y frotados en los códigos legales: notarios, secretarios y consejeros de la municipalidad, escribientes de los

juzgados. Conocían los meandros de la ley y las querencias del Estado. Además, reconocían a los funcionarios del cantón y de la provincia, seguramente, por cara y nombre de pila.

Precisamente, el historiador, al leer la 'solicitud' constata que el documento no reproduce las palabras proferidas a viva voz por la autoridad indígena en el despacho del escriba. El desliz sintáctico de la frase expresa una brecha entre lo dicho y lo escrito. "Por sí": alude a las palabras que caligrafía el escriba; "digo": el escribiente hace hablar en la solicitud al gobernador indígena, se expresa ante el funcionario escogido para recibir la queja: actúa de ventríloco. El agente intermediario, por lo tanto, no transcribe ni tan sólo traduce; cuando cumple su tarea, realiza una actividad más compleja. Desarrolla una práctica que consiste en un acto que puede llamarse de 'transescritura'. Con esa noción me refiero a que no solamente transcribe en tinta y papel lo que escucha; tampoco solo acota su tarea a traducir del quicha al español; ni, menos aún, limita su actividad a redactar una narración circunstanciada de los hechos. En su práctica destacan tres aspectos principales: uno, redacta la solicitud en una forma conveniente a los rituales estatales; segundo, urde un discurso escrito apropiado al objetivo de la representación a partir de lo que le cuentan; y, por último, asocia los dos aspectos anteriores a un tercero: decide a qué instancia y funcionario concretos y precisos se debe dirigir el 'traslado', en el sentido de argumentar y entregar la 'solicitud' para que impacte.

Los tres aspectos apuntan a un solo objetivo. La intención de la solicitud es, al fin y al cabo, provocar un efecto performativo: pretende lograr una intervención del Estado en el campo del problema. Por consiguiente, el texto (en su intención y narración) busca prologar el alcance del escrito más allá de las palabras. Pretende implicar a los funcionarios y políticos en un juego de fuerzas local: en la historia que cuenta el gobernador de indígenas y 'los demás', los comuneros. La estrategia del ciudadano escriba consiste en transmutar ese 'lio de indios' (de 'sujetos') en una cosa política.

Si se tiene en cuenta las características de la 'transescritura', el historiador no descubre en el documento las palabras, el discurso ni la intención que exteriorizó en su momento el gobernador de indígenas en el despacho del escriba. Lo que tiene ante sus ojos es una narración refractada por intermediaciones. Conforme transita de un medio de condición determinada a otro de distinta, adquiere significados divergentes: en el recorrido desde el 'mas allá' indígena al político ciudadano. En realidad, no hay

palabras originales ni un relato de verdad que buscar en las 'solicitudes'. Por más que el historiador ensaya reinterpretaciones del documento con el empeño de recuperar las palabras desvanecidas del gobernador de indígenas, se le interponen recurrentes opacidades. Cada una intercala otros significados. El proceso se inicia en una situación previa a la intención y el momento en que, todavía en su comunidad, el gobernador toma la decisión de acercarse al despacho del escriba para 'decir' lo que cree conveniente manifestar ante el Estado. Las mutaciones de significado seguirán en cadena hasta la elaboración final de un documento; hasta el momento en que el escriba redacta una narración que considera conveniente y eficaz. Cuando inventa el hilo de la argumentación y escoge al funcionario a quien conviene dirigir la solicitud.

Las palabras originales y las intenciones primarias se desvanecieron para siempre en la noche del pasado; las que permanecieron escritas fueron inventadas por el proceso de 'transescritura'. No hay palabras auténticas más allá del texto escrito. Precisamente, el documento le presenta al historiador algo distinto. Le ofrece una suerte de semejanza geométrica de un acto político. Con el gesto de redacción, el escriba delinea en el texto, en bajorrelieve, el polígono local de fuerzas a una escala escritural. En primer lugar, sigue el eje del conflicto que 'dice' la autoridad indígena 'por sí y los demás', pero sitúa el punto de fuga del litigio en los confines externos de lo comunal: en obtener la intervención del funcionario estatal (un juez, el jefe político, un ministro, quizás el mismo presidente) en esa 'tierra de nadie' de las poblaciones 'desdefinidas', colocadas entre la esfera particular ciudadana y la pública. Para alcanzar ese objetivo, el escriba requiere de un saber de baquiano: conoce la topografía del terreno político en el cantón. En segundo lugar, calcula los vectores (intereses y fuerzas) presentes en torno al asunto y, entonces, orienta el punto de fuga del texto hacia una agente social clave: lo dirige a una autoridad o instancia precisa del Estado. Al redactar tiene en mientes a una persona o lugar sensibles (por su propio juego de poder) al relato que imagina. Por lo tanto, para desempeñarse de estrategia, el ventrílocuo tiene que ser un jugador avezado, alguien que ocupa o que tuvo una posición cercana al juego de intereses locales, los conflictos, las animosidades personales, las redes familiares. Conoce de primera mano, por experiencia personal, urdir gambitos de ataque o defensa; puede analizar con fineza las posiciones de los agentes sociales y proponer alianzas. En una palabra, posee una 'destre-

za' política incorporada (un habitus) que vuelca en el escrito. Es la regla del arte de la transescritura.

Dejo sin clausura este texto. Quedan sueltas las incógnitas que delimitan el complejo proceso de juegos de poder, las clientelas necesarias y las reciprocidades desiguales que implica la transescritura, además del perfil personal y social del ventrílocuo. Tampoco me prolongo en las consecuencias que acarrea en el ámbito político: la forzosa transformación de los conflictos cuando emergen en la esfera pública; por ejemplo, la divergencia prismática de la cadena de intermediarios estatales; las diferencias de significado que median entre el juego del gobernador de indígenas y el juego del escriba. Lo que el historiador puede 'leer' en los documentos no es el timbre de la voz del gobernador de indígenas sino el problema de las estrategias de representación de los dominados sin voz (legítima) y las condiciones de su audibilidad en una esfera ciudadana y estatal.

Bibliografía

- Agamben, G. 1997. *Homo Sacer. Le pouvoir souverain et la vie nue*, París: Seuil.
- Aguirre Beltrán, G. 1989. *Regiones de refugio*; México, D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Ariès, Ph. 1989. Introducción, en G. Duby (ed.) *Historia de la vida privada*, Tomo III, Madrid: Taurus.
- Bourdieu, Pierre. 1997. *Méditations Pascaliennes*, París: Seuil.
- Butler, J. 1995. Contingent Foundations, en S. Benhabib, et. al. *Feminist Contentions: A Philosophical Exchange (Thinking Gender)*, Routledge.
- Cevallos, Pedro Fermín. S/F. *Historia general del Ecuador*, Costumbres T. IV, Quito (ed. facsímil, s.l.).
- Caso, Alfonso. 1971. *La comunidad indígena*, México: Sep-setentas.
- Clark, K. 1994. Los indios, el Estado y la ley: los trabajos públicos y la pugna por el control de la mano de obra en el Ecuador del período Liberal, *Memoria*, No. 4, pp.53-86.
- Costales S., Alfredo y Piedad Peñaherrera. s/f. *Historia Social del Ecuador*, Tomo III, Quito: Instituto Ecuatoriano de Antropología e Historia.
- Elías, Norbert. 1987. *El proceso de la civilización. Investigaciones sociológicas y psicogenéticas*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, M. 1987. Deux essais sur le sujet et le pouvoir; en H. Dreyfus & P. Rabinow, *M. Foucault, Un parcours philosophique*, París: Gallimard.
- Foucault, M. 1994a. Cours du 14 janvier 1976, en *Il Faut Défendre la Société*, París: Gallimard-Seuil.
- Foucault, M. 1994b. La gouvernementalité, en *Dits et Ecrits*, Vol. III, París: Gallimard.
- Foucault, M. 1994c. L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté, en *Dits et Ecrits*, Vol. IV, París: Gallimard
- Foucault, M. 1999. La Gubernamentalidad, en: *Estética, ética y hermenéutica*, Madrid: Paidós (Angel Gabilondo, editor y traductor).
- Geertz, C. 1986. Le sens commun en tant que système culturel, en *Savoir local, savoir global*. París: PUF.
- Guerra, F. X. 1993. Mutaciones y victoria de la nación, en F. X Guerra, *Modernidad e independencias*, México: Fondo de Cultura Económica.

- Guerra, F. X. 1994. The Spanish-American Tradition of Representation and its European Roots, *Journal of Latinamerican Studies*, vol.26, Part 1, feb. (pp.1-35).
- Guerrero, A. 1989. Curagas y tenientes políticos, *Revista Andina*, Año 7, No. 2, Dic.
- Guerrero, A. 1991 *La semántica de la dominación*, Quito: Libri Mundi.
- Guerrero, A. 1995. Le soulèvement indigène national de 1994: discours et représentation politique, *Problèmes d'Amérique Latine*, N.19, oct.-déc., pp.51-75; París: La Documentation Française.
- Guerrero, A. 1996. De protectores a tinterillos: la privatización de la administración de poblaciones indígenas; en H. Bonilla (ed.) *Las sociedades indígenas en Mesoamérica y los Andes*, Colombia: Universidad de Santander; INAH-México.
- Guerrero, A. 1993. De sujetos-indios a ciudadanos-étnicos: de la manifestación de 1961 al "levantamiento" de 1990: la desintegración de la administración étnica, en Varios Autores, *Democracia, etnicidad y violencia política en los países andinos*, Lima: Instituto de Estudios Peruanos (IEP) - Instituto Francés de Estudios Andinos (IFEA).
- Hobsbawm, E. 1990. *Nations and Nationalism since 1780, Programme, Myth, Reality*; Cambridge University Press.
- Irurozqui, Marta. 1996. Ebrios, vagos y analfabetos, el sufragio restringido en Bolivia, 1826-1952, *Revista de Indias*, vol. LVI, N°. 208.
- Knapp, G. 1991. *Geografía Quichua de la Sierra del Ecuador*, Quito: Abya Yala.
- Lempérière, A. 1998. República y publicidad a finales del antiguo régimen (Nueva España), en F. X. Guerra, A. Lempérière, et al., *Los espacios públicos en Iberoamérica. Ambigüedades y problemas, siglos XVIII-XIX*, México: Fondo de Cultura Económica.
- León, J. 1994. *El levantamiento indígena: de campesinos a ciudadanos diferentes*, Quito: CEDIME.
- Lucena Samoral, M. La población del Reino de Quito en la época del Reformismo Borbónico: circa 1784, *Revista de Indias*, vol. LIV, No. 200.
- Lynch, J. 1986. *The Spanish American Revolutions, 1808-1826*, Nueva York.
- Mann, M. 1987. Ruling class strategies and citizenship; *Sociology*, vol.21, (pp. 339-354)
- Marx, A. 1998. *Race and Nation. A comparison of the United States, South*

- Méndez, Cecilia. 1991. Los campesinos, la Independencia y la iniciación de la República: el caso de los iquichianos realistas; en Enrique Urbano, *Poder y Violencia en Los Andes*; Lima: Centro Bartolomé de las Casas
- Moreno Yáñez, S. 1985. *Sublevaciones indígenas en la Audiencia de Quito*; Quito: PUCE.
- Palomeque, Silvia. 1992. Estado y comunidad en la región de Cuenca en el siglo XIX. Las autoridades indígenas y su relación con el Estado; en Heraclio Bonilla (comp.), *Los Andes en la encrucijada. Indios, comunidades y Estado en el siglo XIX*. Quito: Libri-Mundi, Flacso.
- Palomeque, Silvia. 1999. El sistema de autoridades de 'pueblos de indios' y sus transformaciones a fines del período colonial. El Partido de Cuenca; en: Menegus, M. y otros (ed.), *Dos décadas de investigación en América Latina. Homenaje a C. S. Assadourian*. México: El Colegio de México, UNAM, CIESAS, Instituto Mora.
- Pateman, C. 1988. The Fraternal Social Contract, en J. Keane (ed.), *Civil Society and the State, New Perspectives*. Londres: Verso
- Pateman, C. 1973. Feminist critique of the public/private dichotomy, en S.I. and Gaus, G.F. Benn (editor) *Public and Private in social Life*, Londres: Croom Helm.
- Quintero, Rafael. 1978. El carácter de la estructura institucional de representación política en el Estado ecuatoriano del siglo XIX, *Revista Ciencias Sociales*, vol. II, N° 7-8.
- Rancière, J. 1992. *Les noms l'histoire. Essai de poétique du savoir*, París: Seuil.
- Ribeiro, D. 1969. *Las Américas y la Civilización*, vol. I, "Los pueblos testimonio"; Buenos Aires: Centro Editor.
- Ricoeur, P. 1983. *Temps et récit*, vol. II, París: Seuil.
- Sewell, William H. Jr. 1988. Le citoyen/la citoyenne: Activity, Passivity, and the Revolutionary concept of Citizenship, en Colin Lucas (editor), *The French Revolution and the Creation of Modern Political Culture*, vol. 2: The Political Culture of the French Revolution. Oxford: Pergamon Press.
- Stuart Mill, J. 1994. *Del Gobierno Representativo*, Madrid: Technos.
- Thompson, H. P. 1984. La Economía 'moral' de la multitud en la Inglaterra del siglo XVIII, en H. P. Thompson, *Tradición, revuelta y conciencia de clase*, Barcelona: Editorial Crítica.

- Thurner, M. 1997. *From Two Nations to One Divided. Contradictions of Nation-Building in Andean Peru: The Case of Huaylas*, Duke University Press.
- Thurner, M. (en prensa) Los indios y las repúblicas, ca. 1830-1880; en *Historia de América Latina*, vol. V: *La creación de las repúblicas y la formación de la nación*, J. Manguashca, ed., UNESCO (en prensa).
- Turner, B. 1990. Outline of a theory of citizenship, *Sociology*, vol.24, (pp. 189-217)
- Van Akken, M. 1983. La lenta expiración del tributo indígena en el Ecuador, *Revista Cultura*, VI, N°.16.
- Zamosc, L. 1994. *Estadística de las áreas de predominio étnico de la Sierra ecuatoriana. Población rural, indicadores cantonales y organizaciones de base*. Quito: Abya Yala.

Archivos y Series Consultadas

- Gob-Min.:** Serie Correspondencia del Gobernador de Imbabura al Ministro de lo Interior (o de Gobierno), Archivo Nacional de Historia (ANHQ), Quito.
- Solic-Min.:** Serie Solicitudes al Ministro de lo Interior, (ANHQ).
- Indig.:** Serie Indígenas, ANHQ.
- Not.:** Serie Notarias del Cantón Otavalo, Archivo Histórico del Instituto Otavaleño de Antropología e Historia, (AH/IOA).
- Reg.Civil:** Correspondencia del Jefe Político de Otavalo.

Bibliografía temática

Bibliografía Temática

Abercrombie, Thomas

- 1991 Articulación doble y etnogenésis, en *Reproducción y transformación de las sociedades andinas*, Frank Salomon y Segundo Moreno Yáñez (editores). Quito: Abya-Yala

Albán G., Ernesto, Alberto Andrango (comps.)

- 1993 *Los Indios y el Estado-País: Pluriculturalidad y Multietnicidad en el Ecuador: Contribuciones al debate*. Quito: Abya Yala.

Almeida, Ileana (comp.)

- 1988 *En defensa del pluralismo y la igualdad: los Derechos de los pueblos indios y el Estado*. Quito: Abya-Yala

Almeida, Ileana; José Almeida; Simón Bustamante y otros

- 1991 *Indios: una reflexión sobre el levantamiento indígena de 1990*. Quito: El Duende, Abya-Yala

Almeida, José

- 1983 Política educativa y etnicidad. *Ecuador Debate* 2, Quito: CAAP, pp. 83-98

Almeida, José; Hernán Carrasco; Luz María de la Torre A.

- 1993 *Sismo étnico en el Ecuador: Varias Perspectivas*. Quito: Abya-Yala, CEDIME

Almeida, José

- 1995 *Identidades indias en el Ecuador contemporáneo*. Quito: Abya-Yala

Alonso, Ana María

- 1994 The politics of space, time and substance: state formation, nationalism and ethnicity. *Annual Review of Anthropology* (23) 379-405

Alta, Virginia (comp.)

- 1998 *Memoria del coloquio: Pueblos indígenas y Estado en América Latina*. Quito: Abya-Yala, Universidad Andina Simón Bolívar

Andrango, Alberto

- 1986 *Cómo indígenas tenemos nuestros planteamientos políticos. Ecuador Debate* 12, Quito: CAAP, pp. 247-260

Ayala Mora, Enrique (editor)

- 1992 *Pueblos indios, Estado y Derecho*. Quito: ILDIS, CORPEA, Taller Cultural Causanacunchi, Corporación Editora Nacional

Baud, Michiel;, Kees Koonings y otros

- 1996 *Etnicidad como estrategia en América Latina y el Caribe*. Quito: Abya-Yala

Barrabas, Alicia

- 1994 *Religiosidad y resistencia indígenas hacia el fin del milenio*. Quito: Abya-Yala

Bebbington, Antonio (comp.)

- 1992 *Actores de una década ganada: tribus, comunidades y campesinos en la modernidad*. Quito: Abya-Yala

Becker, Marc

- 1995 *Indigenismo and Indian Movements in Twenty-Century Ecuador*. Paper prepared for presentation at the XIX International Congress of the Latin American Studies Association. Washington D.C., September.

Becker, Marc

- 1997 *Class and Ethnicity in the canton Cayambe: the roots of Ecuador's modern indian movement*. Lawrence, University of Kansas. Ph.D. University of Kansas

Belote, Linda

- 1978 *Indian-White Relations in Saraguro, Ecuador*, Ph.D. University of Illinois, Urbana.

Belote, Linda

- 1984 *Suffer the Little Children: Death, Autonomy and Responsibility in a Changing "Low Technology" Society*. *Science, Technology & Human Values* 9(4): 35-48.

Belote, Linda y Jim Belote

- 1989 *Gender, Ethnicity and Modernisation: saraguro Women in a Changing World*; en *Multidisciplinary Studies In Andean Anthropology*. V.J. Vitzhum, ed. Ann Arbor: Michigan Discus-

- Boll, Vicente; Mario Cornejo; Ximena Costales
1997 *Identidad Indígena en las ciudades*. Quito: Fundación Hanns Seidel
- Bottasso, Juan; Mauricio Guerre; Manuel Chiriboga
1995 *Del indigenismo a las organizaciones indígenas*. Quito: Abya-Yala
- Botero Villegas, Luis Fernando
1993 Luchas simbólicas en los conflictos por la tierra en Chimborazo. Quito: FLACSO. Tesis para la Maestría en Antropología
- Burgos Guevara, Hugo
1997 *Relaciones Interétnicas en Riobamba: dominio y dependencia en una región indígena ecuatoriana*. Quito: Corporación Editora Nacional
- Butler, B.
1981 *Indigena Ethnic Identity and Ethnic Identity Change in the Ecuadorian Sierra*. Ph.D. dissertation. Ann Arbor: University Microfilms
- Campesinado indígena y desafíos de la modernidad*.
1993 Quito: IDRC, CAAP, CELA
- Carrasco, Hernán; Carola Lentz
1985 *Mariano, Alfonso, José, Lorenzo, Manuel: Migrantes campesinos de Licto y Flores*. Quito: Abya-Yala
- Carrasco, Hernán
1993 Democratización de los poderes locales y Levantamiento Indígena, en CEDIME (ed.) *Sismo Étnico en el Ecuador*, Quito: CEDIME
- Casagrande, J.
1981 Strategies for Survival: The Indians of Highland Ecuador, en N. Whitten (editor), *Cultural Transformations and Ethnicity in Modern Ecuador*. Urbana: University of Illinois Press
- CDDH
1996 *Levantamiento indígena y la cuestión nacional*. Quito: Abya-Yala.
- Cervone, Emma
1996 The Return of Atahualpa. Ethnic Conflict and Indian Movement in Ecuadorian Andes. Ph.D. Dissertation, University of St. Andrews.

Cervone, Emma

1998 *Mujeres contracorriente: voces de líderes indígenas*. Quito: ACDI, CEPLAES

Cervone, Emma; Fredy Rivera (editores).

1999 *Ecuador racista: Imágenes e Identidades*. Quito: FLACSO

Colloredo-Mansfeld, Josef Rudolf

1999 *The Native leisure class: consumption and cultural creativity in the Andes*. Chicago: The University of Chicago Press

CONAIE

1988 *Las nacionalidades indígenas del Ecuador. Nuestro proceso organizativo*. Quito: Tinkui, CONAIE

CONAIE

1990 Declaración de Quito y resolución del encuentro continental de pueblos indígenas. Quito: 17-21 de julio de 1990. Congreso Internacional de Americanistas 1997. Memorias. Quito: Abya-Yala

Cornejo Menacho, Diego (coord.)

1991 *Indios y el Estado-país: pluriculturalidad y multiétnia en el Ecuador: Contribuciones al debate*. Quito: Abya-Yala

Crain, Mary

1989 *Ritual, memoria popular y proceso político en la Sierra ecuatoriana*. Quito: Abya-Yala

Crain, Mary

1991 Poetics and politics in the Ecuadorian Andes: Women's narratives of death and devil possession. *American Ethnologist*, 19(1): 67-89.

Crespi, Muriel

1981 St. John the Baptist: the ritual looking glass of hacienda Indian ethnic and power relations. N.E. Whitten (ed.) *Cultural transformations and ethnicity in modern Ecuador*. Urbana: University of Illinois Press

Chiriboga, Manuel

1986 *Crisis económica y movimiento campesino e indígena*. Cuzco: CBC

Chiriboga, Manuel

1987 Movimiento campesino e indígena y participación política en el Ecuador: la construcción de identidades en una sociedad heterogénea. *Ecuador Debate* 13, Quito: CAAP, pp. 87-122.

Ehrenreich, Jeffrey

- 1989 *Contacto y conflicto. El impacto de la aculturación entre los Coaiquer del Ecuador*. Quito: Abya-Yala, Instituto Otavaleño de Antropología

Endara Tomaselli, Lourdes

- 1993 *El marciano de la esquina: imagen del indio en la prensa ecuatoriana durante el levantamiento de 1990*. Quito: Abya-Yala, Equipo DDH

Falconí, Fidel

- 1992 *Fuerzas armadas y movimiento indígena: la visión de las Fuerzas Armadas en el Ecuador*. Quito: FLACSO. Tesis de Maestría en Ciencias Políticas.

Ferraro, Emilia

- 1996 *Mercados y Cultura en la Sierra Norte del Ecuador*. *Ecuador Debate* 38. Quito: CAAP

Figueroa Pérez, José Antonio

- 1994 *Tiempo, espacio y poder: Políticas étnicas, conceptos culturales y acciones rituales*. Quito: FLACSO. Tesis de Maestría en Antropología

Fock, N.

- 1981 *Ethnicity and Alternative Identification: an Example from Cañar*, en: N. Whitten (editor), *Cultural Transformations and Ethnicity in Modern Ecuador*. Urbana: University of Illinois Press

Frank, Erwin (comp.)

- 1984 *Los Políticos y los Indígenas: diez entrevistas a candidatos presidenciales y máximos representantes de partidos políticos del Ecuador sobre la cuestión indígena*. Quito: Abya-Yala, ILDIS

Fuentealba, Gerardo

- 1985 *Comida como práctica simbólica y ritual: una aproximación a la cultura indígena y proceso de cambio*. *Ecuador Debate* 9, Quito: CAAP, pp. 183-200

Guerrero, Andrés

- 1989 *Curagas y tenientes políticos*. *Revista Andina* (7) 2: 349-354.

Guerrero, Andrés

- 1991 *La Semántica de la dominación: el Concertaje de Indios*. Quito: Ediciones Libri-Mundi.

Guerrero, Andrés

- 1994 Una imagen ventrilocua: el discurso liberal de la desgraciada raza indígena a fines del siglo XIX, en Blanca Muratorio (editora), *Imágenes e imagineros. Representaciones de los indígenas ecuatorianos. Siglos XIX y XX*. Quito: FLACSO.

Guerrero, Andrés

- 1995 El levantamiento indígena de 1994: discurso y representación política, *Memoria* N°. 5, Quito: Instituto de Historia y Antropología Andinas.

Guerrero Arias, Patricio

- 1993 *El saber del mundo de los cóndores. Identidad e insurgencia de la cultura andina*. Quito: Abya-Yala

González Casanova, Pablo (comp.)

- 1985 *Historia Política de los campesinos latinoamericanos*. México: Siglo Veintiuno Editores

Gräf, Monika

- 1990 Endogener und gelenkter Kulturwandel, in *ausgewählten indianische Gemeinden des Hochlandes von Ecuador*. Muenchen: Tudov

Grusell, Helena; Ingela Johansson

- 1995 Unity within Diversity? Mobilization of the Indigenous People in Ecuador, Through CONAIE to Reach Influence in National Politics. Suecia: Universidad de Uppsala

Guarderas Recalde, Elina

- 1981 *Algunos aspectos del pensamiento indígena de las comunidades de El Lirio, Salamalag Chico, Salamalag, San Francisco y Salamalag Grande*. Quito: Pontificia Universidad Católica del Ecuador

Gutmann, Margrit; Alfonso Arellano Hernández; Etienne Sammain; Lucia Kilian Aranda y otros.

- 1997 *Ideología, cosmovisión y etnicidad*. Quito: Abya-Yala

Hamilton, Sarah

- 1990 *The two-headed household: gender and rural development in the Ecuadorian Andes*. Pittsburgh: University Pittsburgh Press

Ibarra, Alicia

- 1987 *Los indígenas y el Estado en el Ecuador. La práctica neoindigenista*. Quito: Abya-Yala.

Ibarra, Hernán

- 1999 Intelectuales indígenas, neoindigenismo e indianismo en el Ecuador. *Ecuador Debate* 48. Quito: CAAP, pp. 71-94

Iturralde, Diego

- 1981 Nacionalidades étnicas y política cultural en Ecuador. *América Indígena* 3 (4) 387-397

Jijón, Victor Hugo; Rodolfo Stavenhagen

- 1996 *El levantamiento indígena y la cuestión nacional*. Quito: Abya-Yala

King, Kendall

- 1997 Language, revitalisation in the Andes: Quicha Instruction, Use and Identity in Saraguro Ecuador. Disertación de Ph.D., University of Pennsylvania.

Knapp, G.

1991. *Geografía Quichua de la Sierra del Ecuador*. Quito: Abya-Yala

Lema, A., Patricio Germán

1995. *Otavalos: cultura y tradición milenarias*. Quito: Abya-Yala

Lentz, Carola

- 1985 Estrategias de reproducción y migración temporaria, indígenas de Cajabamba, Chimborazo. *Ecuador Debate* 8. Quito: CAAP, pp. 194-215

Lentz, Carola

- 1988 Zwischen 'Zivilisation' und 'eigener Kultur'. Neuen Funktionen ethnischer Identität der indianischen Arbeitsmigranten in Ecuador. *Zeitschrift für Soziologie* (1): 34-46

Lentz, Carola

- 1991 Traditionelles Selbstbewusstsein der Konservatismus der Indio-Frauen in Ecuador, en Martina Kampmann y Yolanda Koller-Tejeiro (editoras). *Madre Mia! Kontinent der Machos? Frauen in Lateinamerika*. Berlin: Elefanten Press.

Lentz, Carola

- 1994 Die Konstruktion kultureller Andersartigkeit als indianische Antwort auf Herrschaft und ethnische Diskriminierung- eine Fallstudie aus Ecuador, en Max P. Baumann, *Kosmos der Anden*, München: Diederichs, pp.412-446.

Lentz, C.

an Indian Migrant Village in Highland Ecuador, en Joanne B. Eicher (ed.), *Dress and Ethnicity*, Oxford (Berg.), pp. 269-293.

Lentz, Carola

1997 *Migración e Identidad étnica*. Quito: Abya-Yala

León Trujillo, Jorge

1994 *De campesinos a ciudadanos diferentes: el levantamiento indígena*. Quito: Abya-Yala, CEDIME

López, A. K.

1993 La demanda indígena de la pluralidad y multiétnicidad: el tratamiento de la prensa, en Diego Cornejo M. (comp.) *Los indios y el Estado-país*. Quito: Abya-Yala

Macas, Luis

1992 *El levantamiento indígena visto por sus protagonistas*. Quito: Instituto Científico de Culturas Indígenas

Martínez, Rodrigo

1994 *La educación como identificación cultural y la experiencia de la educación indígena en Cotopaxi*. Quito: Abya-Yala

Masson, Peter

1983 Aspectos de "cognición" y "enculturación" en el habla interétnica. Términos de referencia y tratamientos interétnicos en Saraguro, Ecuador. *Ibero-Amerikanisches Archiv* 9(1): 73-129.

Meisch, Lynn

1998 Why do they Like Red? Beads, Ethnicity and Gender in Ecuador; en Lidia Sciama, Joanne B. Eicher, eds. *Beads and Bead makers. Gender, Material culture and Meaning*. Oxford: Berg; pp. 147-175.

Mires, Fernando

1992 *El discurso de la indianidad*. Quito: Abya-Yala, ALAI

Montes del Castillo, Angel

1989 *Simbolismo y poder: Un estudio antropológico sobre el priostazgo en una comunidad andina*. Barcelona: Anthropos

Mora Romo, José; Fredy Rivera Vélez

1984 *Etnia en el Ecuador: situaciones y análisis*. Quito: Centro Andino de Acción Popular

Moreno Yáñez, Segundo

1992 *El levantamiento indígena del Inti Raymi de 1990*. Quito: FESO, Abya-Yala

Moscoso, Martha (editora)

1996. *Y el amor no era todo... Mujeres, imágenes y conflictos*. Quito: Abya-Yala, DGIS (Holanda)

Muratorio, Blanca

- 1981 Protestantism, Ethnicity and Class in Chimborazo, en N. Whitten (editor), *Cultural Transformations and Ethnicity in Modern Ecuador*. Urbana: University of Illinois Press

Muratorio, Blanca

- 1991 *The Life and Times of Grandfather Alonso. Culture and History in the Upper Amazon*. New Brunswick: Rutgers University Press

Muratorio, Blanca

- 1994 Diálogo de mujeres, Monólogo de poder: Género y la Construcción del Sujeto Colonial en la Alta Amazonía. *Andes. Antropología e Historia* 6: 241-263

Muratorio, Blanca

- 1995 Amazonian Windows to the Past: Recovering Women's Histories of the Ecuadorian Amazon, en Rayna Rapp y Jane Scheider (editores), *Articulating Hidden Histories. Exploring the Influence of Eric R. Wolf*. Berkeley: University of California Press, pp. 322-335

Naranjo, M.

- 1981 Political Dependency, Ethnicity in Modern Ecuador, en N. Whitten (editor). *Cultural Transformations and Ethnicity in Modern Ecuador*. Urbana: University of Illinois Press

O'Connor, Erin

- 1995 Men and Women Indians and the State: Elite Discourses in date 19th and Early 20th Century Ecuador. Paper prepared for delivery at the XIX International Congress of the Latin American Studies Association. Washington D.C. September 28-30

Powers Vieira, Karen

- 1994 *Prendas con pies: migraciones indígenas y supervivencia en la Audiencia de Quito*. Quito. Abya-Yala

Radcliffe, Sarah y Sallie Westwood

- 1999 *Rehaciendo la Nación: lugar, identidad y política en América Latina*. Quito: Abya-Yala.

Ramón, Galo

1987 *La Resistencia andina. Cayambe 1500-1800*. Quito: Centro Andino de Acción Popular (CAAP)

Rival, Laura

1992 *Social Transformations and the Impact of Schooling on the Huaorani of Amazonian Ecuador*. Ph.D. Dissertation. University of London.

Rival, Laura

1996 *Formal Schooling and the Production of Modern Citizens in the Ecuadorian Amazon*, en Bradley A. Levinson y alter, *The Cultural Production of the Educated Person*, State University of Nueva York Press.

Rival, Laura

1997 *Modernity and the Politics of Identity in an Amazonian Society*. *Bulletin of Latin America Research*, Vol. 16, N° 2, (pp. 137-151).

Rivera Vélez, Fredy

1988 *Guangudos, identidad y sobrevivencia: obreros indígenas en las fábricas de Otavalo*. Quito: Abya-Yala

Rodríguez, Germán

1999 *La sabiduría del Kóndor: un ensayo sobre el saber andino*. Quito: DINEIB, Proyecto EBI-GTZ, Abya-Yala

Salomon, Frank

1981 *Weavers of Otavalo*, en: N. Whitten (editor), *Cultural Transformations and Ethnicity in Modern Ecuador*. Urbana: University of Illinois Press, pp. 420-449

Salomon, Frank

1981 *Killing the Yumbo: A Ritual Drama of Northern Quito*, en: N. Whitten (editor), *Cultural Transformations and Ethnicity in modern Ecuador*. Urbana: University of Illinois Press, pp. 162-208

Sánchez-Parga, José

1984 *La cuestión étnica: realidades y discursos*, en José Mora Romo, Fredy Rivera y otros, *Etnia en el Ecuador. Situaciones y análisis*. Quito: Centro Andino de Acción Popular (CAPP)

Sánchez-Parga, José

1986 *Etnia, Estado y la formación de clase*. *Ecuador Debate* 12, Quito: CAAP, pp. 25-78

Sánchez-Parga, José

- 1989 *Faccionalismo, organización y proyecto étnico en los Andes*. Quito: Centro Andino de Acción Popular (CAAP)

Sánchez-Parga, José

- 1994 *Población indígena del Ecuador: entre censos y estimaciones*. Santiago de Chile: Estudios sociodemográficos de pueblos indígenas.

Sánchez-Parga, José; Manuel Chiriboga; Galo Ramón; Andrés Guerrero

- 1984 *Estrategias de supervivencia de la comunidad andina*. Quito. Centro Andino de Acción Popular (CAAP).

Santana, Roberto

- 1982 En la Sierra del Ecuador: reivindicaciones étnicas y agrarias; el caso de un movimiento indígena, en *Indianité, ethnocité, indigénisme en Amérique Latine*. Toulouse: Editions du Centre National de la Recherche Scientifique pp. 205-219

Santana, Roberto

- 1984 *La cuestión indígena en el Ecuador*. Quito: Centro de Investigación de la Realidad Ecuatoriana

Santana, Roberto

- 1995 *¿Ciudadanos en la etnicidad? Los indios en la política o la política en los indios*. Quito: Abya-Yala

Selvestrone, Melina

- 1994 The Politics of Culture: Indigenous Peoples and the State in Ecuador, en Donna Lee Van Cott (editora), *Indigenous People and Democracy in Latin America*. Nueva York: St. Martin's Press

Schmit, Marilee

- 1998 Ethnicity, culture continuity and socioeconomic process: recent works in Ecuadorian Ethnology and Ethnography (Review Article); *LARR*, Vol. 23, N°. 3, (pp.238-247).

Stark, I.

- 1981 Folk Models of Stratification and Ethnicity in the Highlands of Northern Ecuador, en N. Whitten (editor). *Cultural Transformations and Ethnicity in Modern Ecuador*. Urbana: University of Illinois Press

Stiles, Thomas

- 1996 *Almost Heaven: The Fiesta Cargo System among the Saragu-*

in the Evangelical Church. Disertación de Ph.D., Trinity International University.

Stutzman, R.

1981 El Mestizaje: an All-inclusive Ideology of Exclusion. En: N. Whitten (editor). *Cultural Transformations and Ethnicity in Modern Ecuador*. Urbana: University of Illinois Press

Tobar Bonilla, Guadalupe

1985 Natabuela: un caso de resistencia y adaptación cultural de la indumentaria indígena. *Cultura 7* (21) pp. 243-281

Torres Espinosa, Carlos de la

1996 *El racismo en Ecuador: experiencias de los indios de clase media*. Quito: Centro Andino de Acción Popular (CAAP)

Torres Galarza, Ramón

1995 *Políticas estatales y pueblos indígenas*. Quito: CAAM

Trujillo, Jorge

1987 Movimiento campesino e indígena y participación política. *Ecuador Debate 13*, Quito: CAAP, pp. 123-128

Ulcuango, Neptalí

1993 *Historia de la organización indígena en Pichincha*. Quito: Abya-Yala

Voces de los Andes

1988 *Testimonios de mujeres indígenas y campesinas*. Cuenca: Mujer, Imágenes y Testimonios

Walter, L.

1981 Ethnicity, Economy and the State in Ecuador. *Development Research Series No. 3*, Aalborg University Press

Walter, L.

1981 Otavaleño Development, Ethnicity, and National Integration, *América Indígena*, 41(abril-junio), pp.310-37.

Weismantel, Mary J.

1994 *Alimentación, género y pobreza en los Andes ecuatorianos*. Quito: Abya-Yala

Whitten, N.

1981 Afterword, en N. Whitten (editor), *Cultural Transformations and Ethnicity in Modern Ecuador*. Urbana: University of Illinois Press

Wurgler, Mirna

- 1989 Kulturelle Identität und Sozialer Wandel: Frauen in Saraguro, Ecuador. Zwischen kulturellem Selbstverständnis und personelischer Eigenständigkeit, Tesis de licenciatura, Universidad de Zurich.

Wray, Natalia

- 1989 La constitución del movimiento étnico-nacional indio en Ecuador. *América Indígena* 49(1): 77-99

Yáñez del Pozo, José

- 1988 *Yo declaro con franqueza. Memoria Oral de Pesillo-Cayambe*. Quito: Abya-Yala

Zalamea, Lucía

- 1984 Conflictos religiosos en las comunidades indígenas de la Sierra. *Ecuador Debate* 5, Quito: CAAP, pp. 125-133

Zamosc, L.

- 1994 Estadística de las áreas de predominio étnico de la Sierra ecuatoriana. Población rural, indicadores cantonales y organizaciones de base. (mimeo) San Diego: Universidad de California

Zamosc, L.

- 1994 Agrarian protest and the Indian movement in the Ecuadorian Highlands. *American Research Review* 21 (3): 37-69

Ziolkowski, Marinsz (comp).

- 1987 *Ecuador indígena: simbolismo y cotidianidad*. Quito: Abya-Yala

Andrés Guerrero Barba

Realizó sus estudios en Francia, donde obtuvo los siguientes títulos: Sorbonne, Faculté des Lettres et Sciences Sociales, Paris; nivel: Licence ès Lettres en Sociologie (1967) ; Université de Paris-VIII, Vincennes; nivel: Maîtrise en Sociologie (1970) ; Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales, Paris; Estudios para un Doctorat de l'Université (1977).

Ha obtenido las siguientes becas de investigación: Fellowship, Social Sciences Research Council and the American Council of Learned Societies (SSRC), New York (1984-1985); Fellowship, John S. Guggenheim Memorial Foundation, New York (1987-1988); Fellowship, Woodrow Wilson Center, Washington (1994-1995); Fellowship, Rockefeller Foundation/IEP (2000).

En 1998 obtuvo el Premio Nacional Pío Jaramillo Alvarado de Ciencias Sociales, otorgado por FLACSO Ecuador y Honorable Mention de la Conference on Latin American History Prize Committee, por el trabajo "The Construction of a Ventriloquist's Image: Liberal Discourse and the 'Miserable Indian Race' in late 19th. Century Ecuador", publicado en *Journal of Latin-American Studies* (1997).

Ha ocupado los siguientes cargos académicos: Chargé de Cours Université de Paris-VIII, Vincennes; Coordinador Académico de la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO), Sede Quito; Coordinador Regional, Grupo de Trabajo e Investigación (GTI) Etnia, Clase y Nación, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO); Profesor invitado, Universidad Complutense de Madrid, Facultad de Ciencias Políticas y Sociología, Departamento de Historia II; Profesor-Investigador Internacional de la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO), Sede Ecuador; Profesor invitado al seminario de doctorado en antropología; Universitat Rovira i Virgil, Departament de Geografia, Historia i Filosofia, Tarragona (España)(para el 2do. semestre en el año 2000).

Sus principales publicaciones incluyen temas de historia, antropología, sociología, ciencias políticas: *La hacienda precapitalista en Ecuador*, Quito: Ed. Universidad Central del Ecuador, 1976; Renta diferencial y vía de disolución de la hacienda precapitalista en el Ecuador, *Caravelle, Cahiers du Monde Hispanique et Luso-Brésilien*, n.28, Université de Toulouse, Francia, 1977; *Los oligarcas del cacao (1890-1810)*; Quito: Editorial El

Conejo, 1980, Segunda edición, 1983; *Hacienda, capital y lucha de clases andina*; Quito: Ed. El Conejo, 1983; Segunda edición 1985; *Tenientes políticos y curagas: la ley del Estado y la ley de la costumbre*, Quito: Ed. El Conejo, Col. Suyus, 1990; *De la economía a las mentalidades: estructuras y conflictos agrarios*; (compilación de artículos publicados con un inédito), Quito: Ed. El Conejo, 1991; *La semántica de la dominación: el concertaje de indios*; Quito: Editorial Libri Mundi, 1991; La desintegración de la administración étnica en el Ecuador. De 'sujetos-indios' a 'ciudadanos-étnicos': de la manifestación de 1961 al levantamiento indígena de 1990, en (autores varios): *Democracia, etnicidad y violencia política en los países andinos*, Instituto de Estudios Peruanos (IEP)-Instituto Francés de Estudios Andinos (IFEA), Lima, 1993; Una imagen ventrílocua: el discurso liberal de la "pobre raza oprimida" a fines del siglo XIX (Ecuador) en: Blanca Muratorio (coor.): *Imágenes e Imagineros. Representaciones de los Indígenas Ecuatorianos Siglo XIX y XX*, Quito: FLACSO-Abya Yala, 1994; Equateur: discours et représentation politique des indigènes, *Problèmes d'Amérique Latine*, n° 19, oct.-dic 1996, París (pp.52-72); The Construction of a Ventriloquist Image: Liberal Discourse and The 'Miserable Indian Race' in late 19th century Ecuador, *Journal of Latin American Studies*, vol.29, Part III, Oct 1997, Londres (p.1-36); De sujetos indios a ciudadanos étnicos. De la manifestación de 1961 al levantamiento indígena de 1990, *Replika*, március 1998, 29.szám (pp.97-104). Budapest (traducido al húngaro); Administration of Dominated Populations under a regime of Citizenship: The Case of Postcolonial Ecuador"; presentado en el seminario: "The Forging of Nationhood and the Contest over Citizenship, Ethnicity and History", SEPHIS (South-South Exchange Programme for Research on the History of Development; Univ. of Rotterdam, Holanda) (En prensa).

Artículos

Fuga desde abajo: Cambios individuales de identidad étnica en el sur del Ecuador* **

LINDA SMITH BELOTE¹
JIM BELOTE

Abstract

Aunque el cambio individual de identidad étnica en los Andes es común, generalmente requiere de movilidad geográfica y de ocultamiento, o se produce en contextos en donde están presentes grupos étnicos 'intermedios' o de fronteras étnicas débilmente definidas. Este es un estudio de caso detallado de la parroquia biétnica de Saraguro, al sur ecuatoriano, donde la 'transculturación' de un status étnico fuertemente definido de 'indígena' hacia el de 'blanco', no requiere cambiar de lugar de residencia ni de apartmentar; es favorecida por los miembros del grupo dominante (blancos) y es llevada adelante especialmente por individuos que se localizan en los nive-

* Versión original en inglés, publicado en *Social Forces*, vol. 63, No. 1, Sept. 1984, bajo el título "Drain from the Bottom: individual ethnic identity change in Southern Ecuador". Traducción al español por Alvaro Alemán.

** Agradecemos de manera especial la ayuda financiera prestada, en varias fases de este estudio, por la Universidad de Illinois, por el Instituto Nacional de Salud Mental, por el Consorcio de Universidades del Medio Oeste para Actividades Internacionales. También expresamos nuestro agradecimiento a Gary L. Downey, Pierre van der Berghe y Willie Melton por sus valiosos comentarios y críticas. Esta es una versión sustancialmente revisada y actualizada de un artículo presentado originalmente en el Congreso Internacional de Americanistas en 1979. Dirección de correspondencia para Linda Smith Belote, Department of Social Sciences, Michigan Technological University, Houghton, MI 49931.

1 Universidad de Minnesota Duluth.

les socioeconómicos más bajos de la sociedad indígena. A pesar de la apertura de las fronteras étnicas, el porcentaje de 'transculturación' de indígena a blanco ha sido bajo y hoy está declinando aún más.

La mezcla social, cultural y biológica de los pueblos de orígenes europeos² y americanos después de la Conquista española del imperio inca ha dejado un complejo legado de etnicidad en las naciones modernas de Perú, Ecuador y Bolivia. Aunque algunos grupos de la región suelen ser clasificados bajo categorías que a un norteamericano podrían parecerle 'raciales', tales como 'blanco', 'indio' o 'indígena'³ y 'mestizo', y a pesar de que los rasgos físicos como la piel clara, el pelo y el color de los ojos generalmente son preferidos en lugar de rasgos más oscuros, el fenotipo no es la característica determinante de la pertenencia a un grupo étnico en los Andes (cf. Adams 1959; Casagrande 1974; Fuenzalida; Stutzman; van den Berghe 1975; Walter 1981) ni, para el caso, en la mayor parte de América Latina (Aguirre Beltrán; Harris, Morner; Pitt-Rivers; van den Berghe 1978; Wagley y Harris).

Por tanto, las fronteras interétnicas se mantienen y se manipulan no por los mitos de la raza biológica, sino por la selección local de realidades y mitos ligados a factores sociales, culturales, políticos y económicos que han variado ampliamente a través del tiempo y el espacio andinos. Esta selección particularizada de mitos y realidades desemboca, muchas veces, en situaciones donde no hay un acuerdo universal sobre quién es qué. Por ejemplo, un grupo que se autoidentifica como blanco puede ser clasificado como mestizo o cholo⁴ por las elites de un centro urbano cercano (ver Adams 1959; Escobar; Fuenzalida; Stark; Stutzman; van den Berghe y Primov).

2 En algunas zonas la mezcla también incluye elementos africanos o asiáticos (Mörner, Vásquez, Whitten, 1974).

3 Puesto que 'indio' usualmente implica un criterio peyorativo en Latinoamérica, utilizamos en su lugar el término más neutral 'indígena'. En la actualidad, el término 'indígena' es utilizado ampliamente como un autoreferente general por los miembros de los grupos nativos.

4 Como término de clasificación grupal, 'cholo' se utiliza en una variedad de formas en los Andes: 1) como sinónimo de mestizo; 2) para un grupo de gentes marginales que existen en el 'limbo cultural' entre los mundos indígena y mestizo y; 3) para una identidad étnica plenamente desarrollada con su propia integridad sociocultural que no es ni india ni mestiza (Aguirre Beltrán; Bourricaud; Brownrigg 1972; Crespi; Masson 1977, 1983; Mayer; Stark). De acuerdo a van den Berghe y Primov, el término 'cholo' muchas veces es mal utilizado.

No debe sorprender que esta complejidad haya generado diversas respuestas por parte de investigadores sociales del escenario andino. Algunos autores desestiman los componentes étnicos de las categorías 'blanco', 'mestizo', 'cholo' e 'indígena', y se ocupan, en su lugar, de la estructura de clase de la diferenciación social andina (ver Fuenzalida; Mayer). Otros conciben la etnicidad como un principio organizativo fundamental en la formación de los grupos, principio que debe ser reconocido en adición a las correlaciones de clase u otras dimensiones (eg. Casagrande 1981; Naranjo; van den Berghe y Primov). Por otro lado, Fock enuncia que los indígenas deben ser vistos como constituyentes de grupos étnicos, mientras que los blancos o los mestizos, orientados hacia la aceptación de estructuras centrales nacionales de dominación política, económica, social y cultural, deberían ser vistos como miembros constitutivos de categorías no étnicas, regionales o nacionales (ver Brownrigg 1977; Salomon 1982, para revisiones breves de reciente literatura andina sobre este tema).

En lugares del mundo en donde el fenotipo y la descendencia son el principal criterio para la pertenencia grupal, las fronteras entre los grupos son permeables solamente para pocos individuos que tienen características físicas limítrofes, y que pueden obviar la identificación de su ascendencia mudándose a destinos en donde no son conocidos. En los Andes, por contraste, la movilidad étnica grupal *no* está restringida a un pequeño número de individuos con características físicas limítrofes. En su lugar, ha habido una larga y diversa historia de cambios de identidad étnica emprendidos por un vasto número de individuos o por grupos, cambios que han ocurrido repentinamente o a lo largo de grandes períodos de tiempo (Bourricaud; Crespi; Early; Escobar; Fuenzalida; van den Berghe y Primov)⁵.

El cambio grupal con frecuencia ha tenido lugar *in situ* (por ejemplo, una comunidad indígena puede transformarse en una comunidad mestiza o blanca después de años o de generaciones). El cambio indivi-

5 En los Andes, al igual que en otros lugares de 'Indoamérica' varios intelectuales y dignatarios oficiales han intentado 'abolir' a los indios, al declararlos campesinos y al promocionar un acercamiento integracionista/asimilacionista —o, como Whitten 1976, van den Berghe y Primov proponen, 'etnocida'— hacia la diversidad étnica (Erasmus; González Navarro; Rubio Orbe; Stutzman, Walter 1981; Aguirre Beltrán ha señalado, sin embargo, que las ideologías o los programas de integración/asimilación en el ámbito nacional no son necesariamente un factor importante en la mayoría de los casos de cambio de identidad étnica en los niveles locales.

dual, sin embargo, generalmente ha requerido movilidad espacial, incluyendo el distanciamiento de los grupos socialmente significativos para el individuo (van den Berghe 1968). Este tema será ampliamente elaborado más adelante.

Con fronteras étnicas tan abiertas, la movilidad ocupacional o de clase de los indígenas se ha visto acompañada, casi siempre, por una pérdida de la identidad indígena (van den Berghe y Primov); pocas excepciones a esta norma general han sido reportadas desde el Perú (Adams 1959) y el Ecuador (Villavicencio); en Mesoamérica, estas excepciones pueden ser más comunes (Colby y van den Berghe 1961).

La zona de Saraguro, ubicada en el sur de los Andes ecuatorianos, es de especial interés para los estudios de etnicidad y cambio de identidad étnica por varias razones. En primer lugar, la condición de miembros, las identidades y las fronteras entre grupos étnicos están marcadas claramente en el contexto local. Segundo, la zona de Saraguro es una de las pocas en los Andes en donde el cambio individual de identidad étnica se lleva a cabo con el conocimiento y el consentimiento de los miembros de todos los grupos involucrados; el ocultamiento y la movilidad espacial no son necesarios. Tercero, la mayoría de los individuos que cambian provienen de los niveles socioeconómicos más bajos de sus respectivos grupos de origen. Cuarto, hoy en día, la movilidad de clase de los indígenas no requiere del abandono de la identidad étnica. Y, finalmente, a pesar de la apertura de las fronteras étnicas, el porcentaje de movilidad étnica ha sido sumamente bajo y probablemente está declinando. Por tanto, este es un detallado estudio de caso de los cambios individuales de identidad étnica *in situ* y de los contextos en que éstos ocurrieron.

La zona de Saraguro tiene una población fuertemente dividida en dos grupos étnicos cuyos miembros se autoidentifican, y son identificados por los demás, como 'indígenas' o 'blancos'. Tenemos registros de 85 individuos de la zona que cambiaron sus identidades étnicas y su pertenencia grupal étnica. De estos, 76 'indígenas' de nacimiento, se convirtieron en 'blancos'; 9 'blancos' de nacimiento cambiaron su identidad para convertirse en 'indígenas'.

Los datos sobre los que se basa este trabajo fueron recolectados en el transcurso de 19 años, entre 1962 y 1981. Durante este lapso, vivimos en la zona de Saraguro un total de cinco años, primero como voluntarios del Cuerpo de Paz y, después, como antropólogos. La profundidad longitu-

dinal de nuestra investigación nos permitió conocer bien a varias personas que cambiaron su identidad étnica, y también conocer a estas personas antes y después de su transformación. También nos ha permitido la observación directa de los diversos contextos en los cuales la transformación de identidad étnica ha ocurrido.

En la región hay aproximadamente 15000 indígenas, autodenominados y reconocidos por los 'otros' como 'saraguros'. Mientras que todos comparten varias características —en particular símbolos de demarcación fronteriza en el vestido y el peinado— que los diferencian de todos los demás grupos (indígenas y no indígenas) del Ecuador, en este trabajo sólo nos ocuparemos, en el nivel local, de los 3000 o más saraguros que viven en la parroquia de Saraguro y de los aproximadamente 1800 blancos que viven entre ellos.

El país al que el pueblo Saraguro pertenece es una nación exportadora de banano y petróleo, aproximadamente del tamaño de Colorado, con una población de alrededor de 8.000.000 de habitantes. Al igual que otras naciones andinas, este es un país largamente afectado por una severa desigualdad económica y étnica. Por lo general, los indígenas ocupan el fondo de los sistemas de estratificación tanto económica como étnica. Y aquellos que son a la vez pobres e indígenas, en Ecuador son frecuentemente víctimas del abuso, la opresión y la degradación (ver Burgos, Crespi, Maynard, Villavicencio, Whitten). Casagrande (1981:261) ha señalado que estos comportamientos están "institucionalizados a tal punto que esto sorprendería a muchas personas oprimidas de otros sitios".

Sin embargo, en la zona de Saraguro, los indígenas tienen en propiedad la mayor parte de la tierra; además, ocupan una posición de relativa estabilidad con relación al resto de la población rural ecuatoriana y, en promedio, tienen una posición económica más fuerte que la de los blancos de la parroquia. Esta fuerza económica, como lo demostraremos, es un factor importante que subyace tanto a la naturaleza del cambio de identidad étnica en la zona, así como a un patrón de relaciones indígenas-blancos que es inusual en el Ecuador.

'Transculturación'

Para los fines de este trabajo se define 'transculturación' como un cambio de pertenencia, más o menos rápido, de un grupo étnico a otro por un in-

dividuo que, en el proceso, altera los indicadores significativos de su identidad étnica y —con o sin el uso del ocultamiento— es aceptado por los miembros del grupo receptor como uno más de ellos. La ‘transculturación’ es una acción llevada a cabo por un individuo sobre la base de decisiones conscientes y elecciones hechas por él.

Utilizaremos el término ‘transculturación’, con cierto refinamiento en la definición, en forma bastante similar a como ha sido utilizado en otros estudios latinoamericanos (ver Buitrón; Masson 1977; Ortiz—apoyado por Malinowski; Taylor), y como el término más incómodo ‘transculturalización’ ha sido utilizado por Hallowell⁶.

‘Transculturación’ es un término menos comprensivo que ‘aculturación’ o ‘asimilación’, términos utilizados de varias formas en las ciencias sociales. Estos se refieren a procesos que *ocurren* a individuos o grupos, tanto como a las acciones decididas por individuos. Adicionalmente, estos términos generalmente describen procesos de cambio a largo plazo, antes que procesos de corto plazo⁷. La ‘transculturación’ es, entonces, un proceso que ocurre *dentro* de los contextos más amplios de la aculturación y la asimilación.

Los términos como ‘blaqueamiento’ (Whitten 1976), ‘cholificación’ (Bourricaud), ‘indianización’ (Hallowell), ‘ladinización’ (Siverts, siguiendo a Pitt-Rivers), y ‘mestizaje’ (Escobar), que han sido utilizados para denotar cambios de identidad étnica, son demasiado amplios para nuestros fi-

- 6 Otros investigadores sociales se han servido de este término de distintas maneras. Para Francis, “transculturación” virtualmente es un sinónimo de ‘aculturación’ y es uno de los cuatro niveles interdependientes en el proceso de asimilación. Oberem utiliza “transculturación” como parte del título de un libro sobre los cambios culturales experimentados por un grupo nativo en una situación de contacto cultural. No define el término y además parece utilizarlo como sinónimo de ‘aculturación’ en sus 5 ó 6 apariciones a lo largo de 400 páginas de texto. Para Adams (1956, citado en Aguirre Beltrán), la “transculturación” se refiere sólo a la ‘aculturación’ de grupos, mas no de individuos. Y Rubio Orbe utiliza “transculturación” para describir un movimiento de elementos culturales —no de personas— desde un grupo a otro.
- 7 Mientras que los antropólogos son más susceptibles a usar ‘aculturación’ y ‘asimilación’ como términos del mismo nivel, para describir características de las relaciones étnicas, los sociólogos son más susceptibles a definir la ‘aculturación’ como un subnivel (Francis) o un subproceso (Gordon) de asimilación. No nos ocuparemos de este tema en el presente trabajo y utilizaremos ‘aculturación’ para referirnos al aprendizaje de la cultura de otro grupo y ‘asimilación’ para referirnos a cualquier aspecto que apunte a la incorporación institucional (ej.: ocupacional, política, educativa, etc.) al interior de otro grupo étnico.

nes, al igual que los términos 'aculturación' y 'asimilación'. Aquellos también incluyen cambios de grupo, cambios individuales, así como cambios de largo y corto plazo. De la misma manera, son demasiado específicos en referencia a grupos particulares como para ser utilizados con fines analíticos generales. Adams (1956) ha sugerido que la transformación de la identidad étnica *individual* puede ser referida en términos de 'movilidad social'. Obviamente, este último término tiene demasiados usos en las ciencias sociales como para restringirlo en su definición. Otras expresiones como 'deviene' se utilizan comúnmente para describir el cambio de identidad étnica, por ejemplo, "los kachins 'devinieron' en shans" (Leach). Pero estas palabras son demasiado generales para ofrecer un marco conceptual preciso.

Uno de los términos utilizados con frecuencia en la literatura para denotar un cambio individual de identidad étnica es 'pasar por'. 'Pasar por' es una forma velada de 'transculturación'. 'Pasar por' es una estrategia de evasión a través de la cual el integrante de un grupo minoritario oprimido intenta escapar de las consecuencias de su condición inferior, al tomar secretamente la identidad y adoptar la pertenencia a otro grupo. El 'pasar por' viene acompañado del temor a ser descubierto "que puede destruir todo el esquema de adaptación" (Simpson y Yinger 1972:208). Las posibilidades de ser descubierto se reducen al trasladarse a otra área.

Mientras que el 'pasar por' ha sido utilizado con frecuencia para referirse al cambio de identidad entre los negros norteamericanos, quienes fenotípicamente son lo suficientemente 'blancos' como para penetrar en el medio 'blanco', éste también se ha utilizado en la literatura latinoamericana para describir el traslado individual a través de fronteras étnicas (por ejemplo, Mörner; Siverts, Van den Berghe 1968, 1975; Van den Berghe y Primov; Wagley y Harris). En América Latina tiene las mismas connotaciones de temor a ser desenmascarado que en cualquier otra parte. Van den Berghe afirma que "atravesar la frontera étnica es básicamente una función de la movilidad geográfica. El indígena que no abandona su lugar de nacimiento casi nunca 'pasa por'" (1968:517). Siverts comenta, "atravesar la barrera étnica. . . requiere una transposición completa, que involucra el abandono del hogar, la familia y toda una forma de vida" (1969:111). Burgos, Butler, Casagrande (1974), Crespi, Villavicencio y Whitten (1976) describen prerequisites similares en una variedad de áreas ecuatorianas además de Saraguro. En Saraguro, por contraste, el cambio individual de iden-

tividad étnica tiene lugar sin necesidad de secretos, engaños o movilidad espacial. El ‘pasar por’ no es, por lo tanto, un término apropiado para analizar la situación de Saraguro. El cambio de identidad étnica en Saraguro es, por lo tanto, una ‘transculturación’ deliberada.

La gente del área de Saraguro tiene sus propias expresiones para describir la ‘transculturación’. La más común es, “él se hizo blanco”. Otras son “ella se ha vuelto blanca”; “ella era indígena antes, ya es blanca”; y “ya se viste de blanco”. Expresiones similares son utilizadas para describir la ‘transculturación’ de blanco a indígena.

Fuga desde abajo

La ‘transculturación’ y otras formas de cambio de identidad étnica están generalmente asociadas al ascenso en términos sociales (por ejemplo Colby y Van Den Berghe 1961; Van Den Berghe y Primov). Sin embargo, no necesariamente se da un movimiento ascendente en cada dimensión social. En el caso de Saraguro, por ejemplo, todos los blancos que han transculturado al status de indígena, han descendido en la escala de la jerarquía étnica del Ecuador (para, como demostraremos, mejorar su situación económica). Algunos indígenas que han cambiado de identidad para casarse con blancos han renunciado, en parte, a su posición económica para poder adquirir una posición étnica más elevada. En otras palabras, mientras que los seres humanos generalmente hacen sus elecciones y actúan de acuerdo con lo que ellos perciben como sus intereses, las elecciones hechas y las acciones tomadas pueden requerir el trocar el movimiento ascendente dentro de ciertas dimensiones, por un movimiento descendente dentro de otras. Por tanto, si bien los individuos que asumen un cambio de identidad étnica, lo hacen en espera de mejorar la situación general de su vida, nosotros no podemos asumir que ello significará un ascenso en todas las dimensiones sociales significativas.

La ‘transculturación’ y otras formas de cambio de identidad étnica están también asociadas a la “fuga continua de los mejor educados y los miembros más talentosos de un sistema tradicional” (Holloman 1975:29). Barth afirma que las personas “pueden intentar pasar por y pretender ser incorporadas en . . . la sociedad industrial. Si los innovadores culturales son exitosos, su grupo étnico se desvinculará de su fuente de diversificación interna y probablemente se mantendrá como un conservador en tér-

minos culturales, como un grupo étnico articulado débilmente y de bajo rango en el sistema social más amplio” (1969:33). Koenig reporta que a raíz de la mejoría en su situación económica, a algunos pobladores maya de Belice les ha sido posible “efectuar una transición de ser ‘indio’ a exigir una identidad étnica española” (1980:9). El significado de este informe es que los miembros exitosos de la comunidad étnica maya abandonaron su propia comunidad, y al hacerlo, la debilitaron. Casagrande (1972) y van den Berghe y Primov han señalado claramente las consecuencias negativas para el grupo étnico originario de la ‘fuga’, a otros grupos, de los miembros más capaces, ambiciosos y de mejor nivel educativo. La ‘fuga de cerebros’ desde el Tercer Mundo hacia el mundo occidental es una situación análoga en el ámbito internacional.

Pero el cambio de pertenencia de un grupo étnico a otro no siempre involucra a los individuos más talentosos, ricos o ambiciosos. Mayer sugiere la posibilidad de una ‘fuga desde el medio’: aquellos ubicados en el ápice estarían satisfechos con su condición al interior del grupo; aquellos ubicados en la base no contarían con los medios para cambiar exitosamente. Barth explica que el cambio de identidad de los *pathans* a *kohistanis* o *baluch* ocurre entre aquellos que perdieron sus tierras, aquellos que “en competencia con los líderes pathan en el ofrecimiento de hospitalidad y de obsequios, tendrían un desempeño muy pobre” pero como *kohistani* o *baluchs* son juzgados por estándares diferentes a los que pueden adecuarse con éxito (1968:131). Barth (1961) también analiza una situación similar entre los *basseris*. Siverts anota sobre este proceso en México: “hay un flujo constante a la ciudad de miembros sin éxito de un pequeño grupo de comunidades hacia el sur y el este de San Cristóbal Las Casas”. Barth y Siverts están describiendo lo que hemos llamado “fuga desde abajo”.

La ‘fuga desde abajo’ se aplica a la situación de Saraguro. La mayoría de los individuos que han cambiado de identidad provienen de los estratos socioeconómicos más bajos de su grupo étnico nativo. Y, muchas de estas personas han cambiado por razones similares a las mencionadas para los *pathans*. Por tanto, la ‘transculturación’ en Saraguro no ha desembocado en el debilitamiento del grupo indígena. Los saraguros más capaces, talentosos, educados y ambiciosos no han tenido que desechar su identidad étnica para alcanzar sus intereses individuales en la actualidad, y, muy pocos lo hacen. Mayor elaboración sobre estos asuntos se hará más adelante en este artículo.

El contexto Saraguro

La parroquia de Saraguro es una región de empinadas laderas y terreno accidentado que varía en elevación desde aproximadamente 1900 metros hasta 3300 metros. La principal área habitada está situada entre los 2300 y los 2750 metros sobre el nivel del mar. Al ser parroquia y cabecera cantonal, el pueblo de Saraguro sirve como centro comercial, religioso y administrativo de la región. La carretera Panamericana atraviesa el pueblo, conectándolo con las ciudades de Loja (capital de la provincia, Loja, a la que pertenece Saraguro), sesenta kilómetros hacia el sur, y Cuenca (capital de la provincia de Azuay), ciento sesenta kilómetros hacia el norte.

Grupos e identidades étnicas: los blancos

Todos los 1600 habitantes de Saraguro son blancos. Se refieren a sí mismos y se les conoce como: 'los blancos de la plaza' (o 'blancos del centro') y como 'saragurenses', en contraste con la denominación 'saraguros', un término utilizado exclusivamente para indígenas. Por lo general, los saragurenses intentan adoptar la moda de la ciudad, hablan sólo en castellano (excepto aquellos que han cambiado de identidad) y prefieren actividades y ocupaciones no manuales (no siempre logradas), tales como administración de almacenes, empleos estatales, profesiones, o producción de artesanías. Pocos habitantes del pueblo poseen cantidades significativas de tierra agrícola en la parroquia, aunque algunos poseen extensas propiedades al oeste de la parroquia donde se cultiva trigo para el mercado, con resultados favorables. En Saraguro, las oportunidades económicas son limitadas, y muchos de sus habitantes se ven en la necesidad de llevar una vida muy modesta; algunos inclusive deben recurrir a la mendicidad y al hurto para subsistir. Muchos jóvenes saragurenses con talento y ambición abandonan el área para buscar mejor fortuna en otros lares, y merman, de esta manera, el más valioso recurso de la comunidad blanca. Algunas de estas personas son el orgullo de la comunidad, al convertirse en exitosos escritores, sacerdotes, educadores, políticos o administradores en otras partes del Ecuador.

Además de los blancos locales, existe un pequeño número de blancos rurales, aproximadamente unos 200, que también residen en la parro-

quia. Se autodenominan y las personas se refieren a ellos como 'blancos del campo' o 'campesinos', un término cuya acepción local es la de 'habitantes rurales no indígenas'. Estos blancos son agricultores que viven en comunidades predominantemente indígenas. Sus patrones de subsistencia son básicamente idénticos a los de sus vecinos indígenas, descritos a continuación.

Si bien, los campesinos no siguen las tendencias de la moda y normalmente visten ropa cómoda, barata y producida industrialmente (a veces junto con ponchos o faldas tejidos en casa), la vestimenta no siempre ofrece una línea demarcatoria clara entre blancos rurales y habitantes del pueblo; que exista una tenue línea divisoria entre estos grupos no es sorprendente: ningún miembro de estos grupos realiza esfuerzos notables por diferenciarse de los otros. Todos son 'blancos' en una región numéricamente dominada por 'indígenas' y, por lo tanto, sienten un vínculo común y de identidad. Al interior de la sociedad blanca local, las distinciones simbólicas y estructurales que existen están dadas por diferencias económicas antes que por diferencias campo-ciudad. A pesar de que existen marcadas desigualdades entre blancos, el área de Saraguro no tiene un sistema urbano de estratificación, similar al descrito para la ciudad de Cuenca por Brownrigg (1972), como tampoco los rigurosos patrones de opresión (de 'blancos' por 'blancos') basados en diferencias extremas de control de los recursos productivos (tierra y trabajo) que han existido por mucho tiempo en el resto de la provincia de Loja (cfr. Galarza).

Grupos e identidades étnicas: los indígenas

En Saraguro, al igual que en otras áreas del Ecuador tales como Otavalo (Villavicencio; Walter 1981), Salasaca (Casagrande 1981) y Cañar (Fock), la frontera simbólica entre indígena y blanco está muy marcada para ambos sexos por el peinado, el vestido y el lenguaje. Con pocas (y temporales) excepciones, todos los indígenas saraguros llevan su pelo en una larga y única trenza (*jimba*), en una variedad de estilos. Ningún otro pueblo en la región lleva el cabello de esta manera.

Hasta la década del 70, la vestimenta masculina incluía pantalones cortos de lana de color negro, tejidos a mano, *cushma* (túnica) y poncho. La vestimenta femenina, tejida a mano, también negra, incluía la *pullera*

(enagua larga y completa) sobre la que se usaba un *anacu* (falda envolvente plisada), y una *lliclla* (una chalina). Otros artículos de la vestimenta, tales como blusas bordadas, correas, joyería y sombreros prensados de lana eran adquiridos a los fabricantes blancos en el pueblo. A finales de la década del 70, la ropa indígena sufrió varios cambios significativos: la *cushma* fue reemplazada por camisas hechas en fábrica y los pantalones cortos, ponchos, *anacus* y *pulleras* se fabricaban con materiales sintéticos en lugar de lana. Las mujeres empezaron a usar con mayor frecuencia 'sacos' para reemplazar a la tradicional *lliclla* y; los sombreros de paja y fieltro substituyeron a las formas anteriores y; zapatos, botas y sandalias cubrieron los pies descalzos de la década del 60.

Es importante mencionar que la incorporación de algunos elementos de la tecnología moderna y de los sistemas nacionales de intercambio económico no ha menoscabado la fuerza de la identidad étnica saraguro. Por el contrario, en la determinación de los símbolos de su identidad étnica, los saraguros han sido capaces de responder selectivamente a las nuevas y cambiantes condiciones económicas. No obstante, los pantalones negros cortos para los hombres, y las faldas negras plisadas para las mujeres, continúan siendo indicadores significativos de la identidad de este grupo étnico.

También el lenguaje se ha convertido en otro importante indicador étnico. La mayoría de los indígenas ahora son bilingües, y hablan tanto el español como el quichua (conocido localmente como *inga*). A finales de la década del 60 había indígenas jóvenes que ya no aprendían quichua, pero, en la década del 70 se dio un resurgimiento del quichua como un importante símbolo de autoidentificación y de orgullo étnico. Hacia la década del 80, en Saraguro, se desarrollaron programas de alfabetización en quichua que contaban con el apoyo del Gobierno Nacional. Si por cualquier razón, el vestido y el peinado pierden fuerza como marcas étnicas, el conocimiento del quichua puede surgir como el principal signo de etnicidad.

Desde mucho tiempo atrás, los saraguros han practicado una agricultura de subsistencia y la crianza comercial de ganado. La tierra y el ganado representan la riqueza personal. La familia nuclear promedio, de 3 a 6 miembros, posee más de diez hectáreas de tierra. Sólo una pequeña parte se dedica a la agricultura de subsistencia y la tierra restante a pastizales y bosques. Los saraguros, a más de poseer la mayor parte de la tierra de la parroquia, más de la mitad de ellos controla tierras en los bos-

ques tropicales de la alta ribera amazónica, al otro lado de la cordillera oriental. Ellos han venido colonizando esta área, el Oriente, desde fines del siglo diecinueve, para expandir su capacidad ganadera (Stewart et al.). La tierra en posesión de los saraguros es suficiente para suplir las necesidades de subsistencia de la comunidad y proveer de ingresos a los hogares mediante el comercio de ganado y productos lácteos. La mayor parte de los hogares posee de ocho a diez cabezas de ganado, muy pocos tienen más de cuarenta cabezas o menos de tres o cuatro.

Los saraguros no solamente están ubicados en niveles razonables de acuerdo a los estándares del medio rural ecuatoriano, sino que además, poseen una buena parte del poder económico colectivo en la región; característica que comparten con algunos de los grupos otavaleños del norte del Ecuador (Casagrande 1977; Salomon 1973; Villavicencio; Walter 1981).

Hasta la década del 70, la ganadería y la agricultura eran asumidas como partes integrales del ser indígena. Había pocas alternativas razonables: la mayoría de las otras ocupaciones estaban reservadas a los blancos. Antes de la década del 70, algunos padres de familia saraguros pensaban seriamente (algunos lo llevaron a la práctica) en educar a sus hijos como blancos para que pudieran participar en una gama más amplia de elección de carreras. Estaban muy conscientes de la realidad ecuatoriana que Casagrande ya señaló en 1974, "hasta donde yo conozco, ningún indígena ha alcanzado relevancia pública o profesional en el Ecuador y a la vez retenido su identidad indígena. No hay médicos, abogados, ingenieros, autores u oficiales públicos electos que sean indios" (1974:7). (cfr. van den Berghe y Primov para consideraciones similares en el Perú).

Pero las condiciones empezaban a cambiar, especialmente en el sistema educativo ecuatoriano. En 1970, cuatro hombres y seis mujeres jóvenes saraguros dejaron la zona en búsqueda de instrucción superior. Las aspiraciones profesionales de estas personas incluían: médicos, abogados, educadores, enfermeras, monjas y un antropólogo. Para cada uno de ellos, el plan de acción a largo plazo era regresar a su hogar y trabajar profesionalmente para su comunidad, para ayudarlos y, sobre todo, para demostrar que era posible ser indígena y 'algo más', y no sólo agricultor.

A finales de la década del 70 y a principios de la década del 80, un gran número de indígenas había decidido seguir esta estrategia y muchos habían retornado ya a la zona de Saraguro. Una docena o más son ahora profesores de colegios primarios y secundarios locales, y varias do-

cenos son educadores en programas de alfabetización quichua tanto en Saraguro como en otras partes del país. La expansión de los programas de salud rural ha llevado a un considerable incremento en el número de enfermeras auxiliares profesionales. Algunos saraguros ocupan actualmente cargos no agrícolas en el gobierno y otras agencias estatales en zonas fuera de Saraguro. Otros saraguros están obteniendo títulos universitarios en Leyes, Medicina, Veterinaria y Enfermería. Similares desarrollos se dan entre los indígenas de Otavalo (Walter 1981). Todos los estudiantes saraguros, tanto en casa como fuera de la región, han mantenido su identidad indígena (usando las marcas del vestido y peinado antes mencionados).

El mantenimiento de esta identidad fuera del lugar natal implica un juego de dificultades y oportunidades. Como miembros de una minoría nacional oprimida y denigrada, son sujetos de prejuicio y discriminación en cualquier momento. Sin embargo, su especificidad, habilidad y orgullo les ha proporcionado un espacio de aceptación en algunos sectores de la sociedad ecuatoriana. Los saraguros, junto a indígenas de áreas excepcionales como Otavalo, son apreciados como valiosos símbolos de la herencia indígena ecuatoriana, y, como tales, son receptores de los beneficios provistos por un cierto 'emblemismo' selectivo que prevalece en la sociedad nacional hoy en día. Más aún, como los otavalos, es probable que reciban estos beneficios y un trato general más digno fuera de su zona natal (Villavicencio).

Otro grupo de saraguros se ha dirigido hacia ocupaciones no agrícolas de menor nivel en la propia zona de Saraguro. Ahora dedican la mayor parte de su tiempo a ocupaciones tales como la construcción de viviendas, las contrataciones, el tejido comercial, y al trabajo como mano de obra semi-calificada en proyectos estatales, tales como la construcción de carreteras. Uno de los factores responsables de esta expansión de ocupaciones no agrícolas es el desarrollo de la economía ecuatoriana que, desde 1972, exporta cantidades significativas de petróleo. Si bien, esta expansión ha traído un sinnúmero de problemas al país, incluso una elevada inflación, también llevó a mejores niveles de remuneración en muchas ocupaciones. Así, por ejemplo, mientras que un trabajador de carretera en el área de Saraguro ganaba el equivalente de US\$0.75 diarios en 1970, hacia 1981 sus ingresos eran de US\$5 al día. Ahora, varios indígenas calculan que pueden tener un mejor nivel de vida trabajando como empleados antes que dedi-

cados a la agricultura y ganadería, lo que no ocurría para el indígena promedio hace diez años.

Todos estos cambios ocupacionales han colocado al indígena en una posición de competencia directa con los blancos por los escasos recursos económicos del área. Esta asimilación ocupacional, empero, ha reducido mucho la presión para la 'transculturación' de indio a blanco. Los saraguros ya no sienten la necesidad de la 'transculturación' como medio para participar en una gama más amplia de ocupaciones no agrícolas.

Si bien hay un proceso de asimilación educacional y ocupacional, otras barreras étnicas se mantienen, algunas apoyadas por los indígenas, otras por los blancos. Aunque superan numéricamente a los blancos en la parroquia, los indígenas aún no han logrado penetrar la estructura política parroquial. No tienen mayor participación en las estructuras familiares y en la vida social de los 'blancos'. Por otro lado, los indígenas mantienen un sistema de fiesta/cargo religioso muy elaborado que evidencia la variedad de sus valores culturales y comportamientos, y, que además, asegura la diversa red de relaciones individuales en un dominio exclusivo, étnico y claramente limitado (J. Belote y Belote 1977a, b).

Relaciones étnicas

Las relaciones étnicas en Saraguro son moderadas por la fortaleza económica de los saraguros. Existe una fuerte competencia entre los blancos para acceder a la riqueza indígena a través de la venta al menudeo de artículos, manufacturas artesanales, así como por la provisión de servicios y préstamos con intereses altos. El maltrato excesivo a los clientes indígenas pondría en riesgo la posición competitiva de los vendedores blancos, proveedores de bienes y servicios. Su riqueza ha permitido, entonces, a los saraguros escapar de los peores aspectos de las relaciones indígenas-blancos, frecuentemente encontrados en otras partes del Ecuador.

La fuerza local de un grupo étnico, sujeto de humillación y discriminación en la sociedad nacional, ha llevado a la expresión de una gran ambivalencia en las actitudes de los 'blancos' y en la conducta hacia los saraguros. Algunos blancos plantean que los saraguros son superiores a otros grupos indígenas ecuatorianos, incluso en términos no econó-

cos. Por ejemplo, algunos blancos sostienen que los saraguros descienden de la realeza inca. Por otro lado, los saraguros son considerados como 'carentes de civilización' y 'rústicos', 'superreligiosos', o como 'siempre borrachos' e 'inmorales', 'tacaños' y 'vagos', etc. El mismo 'tendero' que, en cierto momento, afirmaría que los indígenas son tan deshonestos que uno nunca debería permitirles la entrada en su casa, y que jamás les prestaría dinero; en otro momento, presta dinero u otorga crédito, sin ninguna garantía, a un indígena que él o ella apenas conoce, o le deja a cargo del almacén o casa mientras está fuera. De acuerdo a los diversos contextos y las personas involucradas, entonces, a los indígenas se les puede o no pedir bruscamente que realicen alguna tarea menor, o que se sienten en la parte posterior del bus; pueden o no ser atendidos en orden de llegada en un almacén u oficina; pueden o no estar sujetos al uso de epítetos o formas coloquiales de trato verbal; y pueden o no sufrir abuso a manos de la autoridad, o ser humillados por los niños blancos. Si, por un lado, numerosas instancias de interacción, relativamente equitativas, pueden tener lugar entre indígenas y blancos en el área de Saraguro; por otro, ningún indígena puede estar seguro de cómo será tratado en un contexto blanco. Por tanto, los indígenas han tenido que desarrollar una variedad de estrategias para manejarse en este contexto. Algunos presentan una actitud humilde, deferente y sumisa hacia los blancos; otros intentan ignorar, dignamente, cualquier intento por degradarlos; unos emplean el sentido del humor para desviar formas indeseables de atención, mientras que un número creciente de indígenas resiste agresivamente a ser tratado como un ciudadano de tercera. Y, por supuesto, algunos han adoptado la estrategia de 'transculturación' en un intento por obtener el respeto, la dignidad u ocupación que creen no podrían obtener como indígenas⁸.

8 Para más detalle sobre las relaciones étnicas en Saraguro ver Belote; Masson (1977; 1983); y Schmitz. Para ver patrones similares de respuesta indígena (excepto por transculturaciones obvias y exitosas) a la opresión no indígena en otro lugar, ver Villavicencio. Burgos da un excelente recuento de sumisión o repliegue como respuesta a la opresión étnico-económica en la provincia de Chimborazo, y Muratorio detalla la emergencia del movimiento protestante indígena como una reacción que se está desarrollando ante esta situación en la misma región.

La 'transculturación' de indígena a blanco: la perspectiva del blanco

Al ser interrogados sobre la diferencia entre ellos y los blancos, los indígenas responden constantemente: 'la ropa'. Los blancos tienden menos a mencionar el vestido y usualmente citan características de comportamiento, concluyendo: 'nosotros somos civilizados'. Pero, con claridad, el vestido y el peinado son las principales fronteras reconocidas por miembros de los dos grupos. Por ejemplo, en 1967 la orden franciscana abrió una escuela primaria exclusivamente para indígenas. La forma de vestir era el único criterio de admisión. Algunos blancos del pueblo preferían la educación religiosa para sus hijos, pero sus solicitudes de admisión fueron rechazadas; así como también la solicitud de una mujer indígena para su hijo que había cambiado de identidad (a blanco), aunque la hermana mayor (que no lo había hecho) asistía a la misma escuela. Aunque la frontera se verbaliza de distintas maneras, ambos grupos están más o menos de acuerdo en el camino para volverse blanco: un indígena debe cumplir con los requisitos culturales y de comportamiento de un blanco, además de cambiar su vestido y peinado. Aunque el proceso de decisión que lleva al cambio de ropa y peinado es muy complejo, el acto físico en sí es bastante simple. Muchos indígenas, obviamente, poseen los requisitos culturales necesarios: hablan un español de aceptable a excelente, tienen vasto conocimiento general de la cultura y la sociedad del blanco. En realidad, muchos indígenas son esencialmente biculturales en su conocimiento y habilidad para funcionar en los dos sistemas étnicos; son mejores conocedores de la sociedad dominante de lo que los miembros de esa sociedad lo son acerca de ellos (cfr. Butler; van den Berghe 1968). Para usar una frase acuñada por McFee en referencia a ciertos *pies-negros* aculturados, ellos son "150 por ciento hombres" (o mujeres). El conocimiento saraguro se debe, en parte, al hecho de que ellos pasan más tiempo en el 'terreno' del blanco —en sus tiendas, oficinas, calles y aun en sus casas— de lo que los blancos en los espacios indígenas. Pocos blancos (mendigos, ladrones y oficiales de la ley son excepciones notables) han puesto alguna vez el pie en un hogar indígena.

Una de las características más interesantes de la situación de los saraguros es que muchos blancos desean que los indígenas se vuelvan blancos. Los saraguros no son, utilizando la terminología de Barth (1969),

unos “parias” a quienes se les ha negado la condición de miembros de la población dominante. Existen algunas razones para la aceptación de la ‘transculturación’ de indígena a blanco por parte de los blancos.

En primer lugar, los blancos no tienen duda alguna de que los valores culturales y de comportamiento que ellos valoran son inherentemente superiores a aquéllos de los indígenas. Cuando un indígena se vuelve blanco, esto se percibe como un reconocimiento tácito de la superioridad de la cultura del blanco. Aún más, esto le concede al blanco un mayor margen de control social informal sobre el comportamiento de este individuo: el individuo que cambia de grupo acepta comportarse de una manera aceptable y comprensible para los miembros del grupo anfitrión.

Por supuesto, por sí solo, el factor mencionado no es suficiente para explicar la predisposición de los blancos a aceptar a los indígenas ‘transculturados’ en su seno. En cualquier sistema étnicamente estratificado, el grupo dominante se sentirá culturalmente superior, sin que esto lleve a la aceptación de los ‘transculturados’ del grupo dominado. Son las condiciones económicas la base de la aceptación de los indígenas que mudan de identidad por parte de los blancos. En primer lugar, la fuerza económica de los indígenas ha impedido que éstos sufran la doble desventaja que la mayoría de los grupos indígenas del Ecuador sufre: ocupar la posición más baja en los estratos económicos y étnicos. Muchos blancos se encuentran en la incómoda posición de ser más pobres que los representantes locales de un grupo nacionalmente oprimido e irrespetado. Si los indígenas se volvieran blancos, esta incomodidad desaparecería.

La riqueza de los saraguros es, a veces, exagerada a ojos de los blancos. Un blanco que observa a los indígenas en la feria de ganado de los domingos puede apreciar como los indígenas, una vez vendido su ganado, se alejan del pueblo con el equivalente de cientos de dólares en sus alforjas. El blanco, que conoce a pocos indígenas personalmente, no tiene por qué saber que es muy raro que un indígena por sí solo pueda acumular suficiente ganado para realizar ventas de esa magnitud. La percepción, en cierto modo imprecisa, sobre la riqueza de los indígenas se combina con la percepción de que los indígenas no son buenos consumidores, no gastan o no invierten su riqueza en los bienes de consumo disponibles en las tiendas y mercados del pueblo. Esta impresión no es completamente equivocada. Lo que los indígenas compran regularmente en las tiendas son artículos de bajo costo, tales como: panela, sal, kerosén,

licor de contrabando, velas, piola, cintas, cigarrillos, fósforos y analgésicos. Al revisar el inventario de una típica tienda, vemos que estos artículos constituyen una pequeña parte del total de sus existencias. La mayoría de los otros artículos son adquiridos por el pequeño grupo de blancos del lugar. El tipo de existencias no pretende ahuyentar a los indígenas. Por el contrario, los tenderos blancos están dispuestos a aceptar una mayor clientela indígena. De hecho, desde 1970, los indígenas han empezado a adquirir artículos más costosos tales como ropa, radios, cocinas, alimentos enlatados. Aun así, persiste la impresión que los indígenas comprarían más si fueran blancos. La idea que mientras más individuos cambien de identidad, más dinero se gastará en las tiendas y mercados locales, contribuye a que la población blanca acepte a los indígenas que deseen hacerlo⁹.

Las condiciones económicas afectan la aceptación de la 'transculturación' en otro nivel. Se percibe a los indígenas (con cierta razón) como reacios a trabajar como empleados o sirvientes, a menos que estén en serias dificultades financieras, por tanto, se cree que si adoptan la identidad blanca pueden convertirse en una fuente de mano de obra barata en el área. Por el contrario, los indígenas pudientes tienen una visión diferente de la 'transculturación': los blancos más pobres los aceptarían mejor como empleadores. En ocasiones, los indígenas contratan blancos para realizar trabajos manuales. El ser reducido a realizar una labor manual es muy incómodo para un blanco y hacerlo para un indígena es doblemente humi-

9 Así como los saraguros, los otavaleños del norte del Ecuador son un grupo indígena diferenciado que incluye un significativo número de individuos relativamente ricos y bien educados. A diferencia de los saraguros, cuya riqueza se basa en las tierras y el ganado, la riqueza de los otavaleños se ha basado en la producción y distribución de textiles y otras artesanías (ver Casagrande 1977; Collier y Buitrón; Parsons; Rubio Orbe; Salomon 1973; Villavicencio; Walter 1981); para una visión de los grupos otavaleños más pobres ver Butler. A diferencia del área de Saraguro, los no indígenas del área de Otavalo son generalmente reacios a la 'transculturación' de indígena a blanco o mestizo, principalmente porque estas transformaciones a gran escala lesionarían la importante industria turística local que se basa en el atractivo del vestuario, las costumbres y la producción de artesanías indígenas (Villavicencio). Mientras que, por contraste, en el área de Saraguro, el turismo ha tenido un impacto económico menor por estar ubicado en una región remota. Sólo unos pocos no indígenas han lucrado directamente del 'folclore' de la vida Saraguro (cfr. Friedlander).

llante. En una ocasión, un indígena que había contratado una cuadrilla de trabajadores blancos para desbrozar un solar en el Oriente despertó una mañana después de una borrachera y descubrió que le habían cortado el pelo. Entonces, su cuadrilla de empleados 'malanochados' le hizo saber que le habían cortado el pelo para 'hacerle blanco' como ellos, y, por lo tanto, un empleador más aceptable (por el contrario, Butler ha encontrado que en Otavalo el corte de la trenza por no indígenas está motivado por el deseo de degradar al indígena, no de cambiar su identidad étnica). El indígena saraguro rechazó este intento de 'transculturación' forzada y soportó su cabeza rapada con gran bochorno hasta que su pelo alcanzó la longitud suficiente para ser trenzado nuevamente.

Los indígenas que cambian de identidad y que demuestran un manejo adecuado de los patrones culturales de los blancos y que logran, al menos, un estándar de vida moderado, rápidamente son incorporados en muchos ámbitos de la sociedad blanca. Se convierten en candidatos políticos, asisten a recepciones y bailes de los blancos, participan en las celebraciones del santo patrono del pueblo, se casan con blancos, etc. La diferencia en el comportamiento de la gente del pueblo hacia los 'transculturados', antes y después de su cambio de identidad, es notable. Los informantes dan cuenta de muchas ocasiones en donde fue evidente un trato igualitario; nosotros fuimos testigos de varias, como la siguiente, que en 1970, registró uno de nosotros:

Compré mi boleto de bus en Cuenca y abordé. Una vez dentro, y sentado frente a mí, encontré a un hombre a quien conocía bien. Había sido 'blanco' por solo dos años. Me preguntaba si apreciaba poder sentarse en la parte delantera del bus, un privilegio nuevo para él. Junto a él se sentó otro pasajero. También lo conocía. Tenía la reputación de ser una de las personas más intolerantes de Saraguro. Me divertí al pensar cuál habría sido su reacción si su vecino aún hubiese sido un indígena. Saludó a su vecino amigablemente y le preguntó por su destino. Cuando la respuesta que recibió fue "Saraguro", reflexionó por un momento y le preguntó si quizá tenía algún negocio en ese lugar. El transculturado respondió que Saraguro era su hogar. Entonces le preguntó si tal vez vivía en una de las comunidades aledañas (y mencionó algunas comunidades de blancos). Su respuesta fue: "No, vivo en Quisquinchir" (una comunidad predominantemente indígena). "Y, ¿cómo se llama su papá? Quizá lo conozca". El transculturado dio el nombre de su padre, añadiendo que efectiva-

era conocido, puesto que en varias oportunidades le había solicitado préstamos. “Ah, sí” fue la respuesta. “¿Desde cuándo es Ud. blanco?”, sin perder el pulso, sin ningún distanciamiento notorio. Los dos pasajeros continuaron conversando amigablemente a lo largo del viaje y, al apearse juntos, se desearon un buen día y se dieron la mano. El trato fue formal a lo largo de toda la conversación.

Aunque los blancos acepten a los ‘transculturados’ medianamente bien, es innegable que existe un cierto estigma unido al abandono reciente de la identidad indígena. Pocas personas ofrecen esta información de forma voluntaria, como parte de su biografía personal en una conversación casual. Al menos una persona cambió su apellido indio por el de su esposa (apellido blanco) para liberarse a sí mismo y a su descendencia de cualquier vestigio de su origen (cfr. Goffman). Como indicamos anteriormente, el estigma se reduce en la medida en que las conductas culturales y económicas se aproximen a los estándares blancos.

La ‘transculturación’ de indígena a blanco: la respuesta indígena a la apertura

De los 76 indígenas ‘transculturados’ y que conocimos, 67 cambiaron su identidad étnica una sola vez (hasta 1981) y nueve, más de una. Trataremos primero el caso de estos últimos.

Ya mencionamos el caso del adulto que fue sometido a un cambio forzoso de identidad debido a un corte de pelo. Este caso revela tanto el fuerte deseo por parte de ciertos blancos de incorporar indígenas a su grupo, como también la percepción de que la ‘transculturación’ es poco más que una simple cuestión de cambio de peinado y vestido; percepción bastante inexacta en la mayoría de los casos. Pero, para tres personas que tienen empleos ocasionales fuera de Saraguro ha sido así. Estas personas han seguido un patrón de oscilante biculturalismo, en el cual mantienen su identidad indígena mientras están en el área de Saraguro, pero cambian su vestido y peinado cuando están en su lugar de trabajo (el único varón de este grupo esconde su trenza dentro del cuello de su camisa para ocultar su identidad indígena). Esta “conmutación cultural” ha sido observada en mayor escala en Guatemala (Colby y van den Berghe 1969; van den Berghe 1968) y entre los salasacas de Ecuador por Casagrande (1981).

Una mujer saraguro se convirtió en 'blanca' por corto tiempo durante su adolescencia cuando fue a vivir en Loja, retomó su identidad poco después de regresar a Saraguro. Finalmente, pocos años más tarde, tras su matrimonio con un blanco, volvió a cambiar, probablemente por última vez.

Cuatro indígenas vivieron un proceso de 'transculturación' y permanecieron en este grupo entre 2 y 14 años antes de retomar su identidad indígena (también en este caso, quizás por última vez). Tres de los cuatro eran hombres que retomaron su identidad para casarse con mujeres indígenas.

Sesenta y siete indígenas han optado por la 'transculturación' a blanco y parecen haber asumido esta transformación de manera permanente. El cuadro 1 presenta algunas características de este grupo; las más destacadas son: a. el número de hombres y mujeres 'transculturados' ha sido casi igual (34 hombres, 33 mujeres); b. la mayor parte (51) proviene de las comunidades de Lagunas y Quisquinchir; c. la mayoría de ellos (53) lo hicieron en el área de Saraguro o del Oriente, donde eran conocidos; d. aproximadamente un tercio se trasladó al pueblo de Saraguro; y, e. más de la mitad (36) lo hicieron en edades entre los 16 y 20 años de edad. Ahora, examinaremos con mayor detalle éstas y otras características de los 67 indígenas que adoptaron nueva identidad.

Cuadro 1**Transculturados: de indígena a blanco (una vez) - a 1981.**

	Hombre (N=34)	Mujer (N=33)
Lugar de nacimiento (comunidades indígenas)		
Quisquinchir (todos los barrios)	14	16
Lagunas (todos los barrios)	12	9
Tuncarta	1	3
Otros	7	5
Lugar de cambio		
Área de Saraguro	22	18
Oriente	5	8
Otro (Quito, Loja, Guayaquil, etc.)	7	7
Residencia actual*		
Pueblo de Saraguro	14	10
Comunidad de origen	10	9
Principalmente en el Oriente	6	7
Otro	4	7
Edad al momento del cambio		
0-10	4	3
11-15	4	4
16-20	17	19
21-25	2	1
26-35	2	0
Más de 35	0	3
Desconocido	5	3

* Incluye el lugar de última residencia de cuatro personas fallecidas.

El número casi igual de hombres y mujeres oculta diferencias importantes que motivan a decidir la 'transculturación'. Es cierto que las relaciones entre sexos al interior de la sociedad indígena son relativamente igualitarias en comparación con el conjunto de la sociedad ecuatoriana (L. Belote y Belote 1979); sin embargo, los hombres, particularmente los hombres pobres, son más proclives a buscar ocupaciones alternativas en la sociedad 'blanca' ya que ésta ofrece mayores oportunidades de empleo a hombres que a mujeres. Por tanto, la necesidad de buscar una ocupación no-indígena ha sido un estímulo para la 'transculturación', más en el caso de los hombres que en el de las mujeres. En el caso de las mujeres, la 'hipergamia' es evidente. Para los miembros de la sociedad dominante es más aceptable que mujeres del grupo subordinado se casen hacia 'arriba' que lo hagan los hombres. Solamente un indígena varón mudó de identidad para casarse con una mujer blanca, mientras doce mujeres lo hicieron para casarse con hombres blancos. Los trece reportaron haber realizado el cambio en su día de bodas. Las tres mujeres que tomaron la decisión después de los treinta y cinco años, lo hicieron para contraer nupcias con blancos. Las tres eran viudas y sus esposos anteriores habían sido indígenas. Por tanto, más de un tercio de las mujeres fueron motivadas a hacerlo por el matrimonio; la proporción en el caso de los hombres es sólo de uno en treinta. Se debería anotar que en el lugar existen sólo tres o cuatro matrimonios en los que hombre y mujer mantienen identidades étnicas distintas. Estas uniones son consideradas 'feas' tanto por los blancos como por los indígenas, que opinan que uno de los dos debería cambiar hacia la identidad étnica del otro.

La mayor parte de quienes han optado por la 'transculturación' provienen de dos comunidades que rodean al pueblo de Saraguro. Por tanto, los residentes de estas comunidades han tenido una permanente interacción con los blancos del pueblo y han podido aprender sobre el comportamiento de los blancos, sus estilos de lenguaje y otros patrones de conducta más rápida y fácilmente que los indígenas nativos de las otras cinco comunidades de la parroquia. En otras palabras, ellos tuvieron mayor probabilidad de obtener el *background* bicultural que facilitó su 'transculturación'. La mayoría de los 'transculturados' que permanecieron en sus comunidades originales tiene hogares cerca de los límites del pueblo, en la comunidad de Quisquinchir.

Casi todos los 'transculturados' sobrellevaron su transformación en lugares donde eran conocidos: el área de Saraguro y el Oriente. Las catorce personas que cambiaron su identidad en otras áreas no abandonaron su lugar de origen para hacerlo en secreto, sino en búsqueda de mejores oportunidades económicas; y, entonces, encontraron más cómodo asumir una identidad no-indígena fuera de su área natal. Aquellos que regresan a Saraguro de visita lo hacen como blancos, de manera muy abierta. El secreto, la falsedad y el traslado a sitios distantes no son prerequisites para el cambio de identidad étnica entre la gente de Saraguro.

Solamente cerca de un tercio de quienes cambiaron de identidad se mudó al pueblo de Saraguro y la mayoría de ellos no conservó tierra en sus comunidades. Cerca de la mitad de aquellos que permanecieron en sus comunidades conservaron sus tierras y ganado; la otra mitad retuvo su tierra pero dejó de criar ganado. Aquellos que fueron a vivir en otros lados (excepto al Oriente), tarde o temprano se deshicieron de sus tierras y su ganado. Los que fueron al Oriente se mantuvieron como propietarios de tierras y criadores de ganado. Por tanto, aproximadamente dos tercios de los 'transculturados' dejaron de obtener ingresos de la economía de mercado a través de la crianza de ganado. Las nuevas ocupaciones de aquellos que dejaron la cría del ganado incluyen: tenderos, panaderos, costureras, carpinteros, asistentes de carpintería, empleados públicos, sirvientes, cocineros, tejedores, sastres, subcontratistas, obreros no especializados y un cuatrero. Algunos han logrado un éxito moderado, otros continúan luchando para lograr el abastecimiento mínimo necesario de alimentación, vestido y vivienda de sus familias.

Más del setenta y cinco por ciento de los 'transculturados' llevaron a cabo su transición alrededor de los veinte años —y la mayoría de ellos se concentra en la categoría de edad 16-20 años (cfr. van den Berghe y Primov). A los veinte años, un joven o una joven saraguro está en capacidad de evaluar su futuro al interior de la comunidad indígena puesto que ya a la edad de 7 u 8 años ha empezado a acumular rebaños de ganado, cuando sus padrinos o padres le obsequian vacas reproductoras. Para la época en que sus hijos se conviertan en jóvenes, los padres deberán haber adquirido suficientes bienes para proveer a los hijos de parcelas agrícolas que serían un anticipo de la herencia. Algunos padres fracasan. Casi todos los padres y madres saraguro han trabajado arduamente para aprovisionar a sus descendientes, no obstante, la mala suer-

te (el mal clima, las enfermedades del ganado, el robo, las condiciones del mercado y asuntos legales) o la crianza de demasiados hijos, impide que algunos puedan ofrecer a su descendencia un comienzo decoroso para sus vidas. La mayor parte de jóvenes ‘transculturados’ pertenece a este grupo de personas con poca proyección de un futuro aceptable al interior de la comunidad indígena.

La mayoría de jóvenes menores de dieciséis años optaron por la ‘transculturación’ debido a estímulos similares. A muchos de ellos se les facilitó el camino puesto que contaban con hermanos mayores que ya lo habían hecho. Solo se ha dado un par de casos en que niños han sido cambiados por decisión directa de sus padres. En uno de ellos, a principios de la década del 60, un saraguro que contaba con medios adecuados, cambió de identidad a su hijo para que éste recibiera una buena educación y niveles de instrucción que, hasta ese momento, habían sido de exclusivo acceso para los blancos. Otros padres de familia habían considerado la misma opción hacia fines de la década del 60 y principios de la del 70. Sin embargo, en este momento el sistema educativo tanto a escala local como nacional, empezaba a abrirse para los indígenas. Si esto no hubiese sucedido, es muy probable que muchos padres saraguro de buena situación económica, habrían alentado a sus hijos a cambiar de identidad; y los habrían apoyado en la búsqueda de niveles de educación superior que les permitiera lograr ocupaciones profesionales. Esto habría resultado en una ‘fuga desde arriba’. No sucedió.

Excepto por algunas personas que optaron por la ‘transculturación’ para casarse con blancos y de unos cuantos, como el caso del niño antes mencionado, todos los indígenas transformados en blancos pertenecían a los niveles socioeconómicos inferiores de la sociedad indígena saraguro: eran personas que habrían experimentado dificultades no sólo para mantenerse a sí mismos y a sus hijos a través de la vía tradicional agrícola-ganadera de los indígenas, sino que habrían tenido mayores inconvenientes para obtener prestigio en el “ofrecimiento de hospitalidad y generosidad” (Barth 1968), que forma parte importante en la organización de la vida de los saraguros. Al cambiar de identidad, no sólo que abrieron nuevas oportunidades ocupacionales —que en esa época no existían para los indígenas— sino que se excluyeron de las exigentes obligaciones y requerimientos de la vida indígena. Y aún, al intercambiar su status de indígena por aquel de blanco pobre, sintieron que habían sido aceptados co-

mo miembros (aunque a un nivel muy bajo) del grupo nacional étnico dominante.

Un comentario frecuente de los indígenas que gozan de estabilidad económica es que aquellos que cambiaron de identidad son un pequeño grupo de personas que no son de 'lo mejor'. Una adolescente, al ser preguntada sobre si ella pudiese hacer el cambio, fue más enfática: "Claro que podría, pero si lo hiciera me recogería el pelo en un moño (que estaba de moda), llevaría medias de nylon, tacones altos, un vestido chic, maquillaje y me pavonearía por el pueblo. No me convertiría en una campesina ni nada por el estilo. Los que lo hacen no tienen orgullo". Después se rió y dijo: "Yo podría hacer todo eso, pero no lo voy a hacer; no me volvería una blanca por nada en el mundo".

De la misma manera que la riqueza de los indígenas es sobredimensionada por los blancos, también la pobreza de los blancos es, con frecuencia, exagerada por los indígenas. La presencia de mendigos y ladrones blancos, y la densidad poblacional 'blanca' contribuyen a esta percepción, así como también el hecho de que ha habido una 'fuga desde arriba' en la sociedad blanca. El número importante de blancos que han tenido éxito fuera de la región no ha sido lo suficientemente visible para los indígenas, como para incidir en su percepción de la realidad y el potencial del grupo blanco.

Finalmente, queremos ubicar la 'transculturación' en el contexto del alto valor que los saraguros otorgan a la individualidad y autonomía personal. Estos valores se extienden a hombres y mujeres, niños y adultos (y se manifiestan, por ejemplo, en débiles patrones de liderazgo y de organización comunitaria), e incluyen un énfasis en el concepto de propiedad individual antes que familiar o cooperativa. Si bien, la presión social informal puede ser un móvil poderoso de conformismo entre los saraguros; a los individuos, incluyendo en un grado sorprendente a los padres, no se les concede el derecho a tomar decisiones en nombre de otros individuos. En el curso de la 'transculturación', muchos de los que cambiaron su identidad étnica lo hicieron en contra del deseo de sus padres y de otros miembros de su familia y amigos. Pero, no han sido desheredados, despreciados o impedidos de mantener las relaciones que ellos deseaban al interior de la comunidad indígena. Tienen el derecho, como seres humanos autónomos, de llevar a cabo la decisión de la 'transculturación'. Sin embargo, pocos han encontrado esta opción lo suficientemente atractiva como para ejercer ese derecho.

'Transculturación' de blanco a indígena

Hemos registrado nueve personas con identidad étnica blanca que optaron por una identidad indígena¹⁰; eran miembros de dos familias de orígenes distintos, provenientes de fuera del área, que se asentaron en distintas comunidades indígenas de Saraguro. Ambas familias eran relativamente pobres y ambas fueron adoptadas por los indígenas quienes les otorgaron vestido, alimentación y vivienda a cambio de trabajo.

Los miembros de ambas familias, finalmente, se encontraron en condiciones de comprar algo de tierra y de adquirir cierto grado de seguridad económica e independencia. Sin embargo, para entonces, una de las madres y algunos de los hijos ya habían optado por una identidad indígena o estaban vacilantes. Una joven adolescente, por ejemplo, normalmente vestía ropa tanto campesina como indígena, bastante haraposa. Mas cuando acudimos a su hogar para fotografiarla, ella pidió prestado el *anacu* nuevo de una vecina para verse bien en la fotografía.

Para 1981, una de las madres y todos los hijos se habían convertido en indígenas, todos los hijos se habían casado con indígenas y su pertenencia a la comunidad indígena era absoluta.

Con estas dos familias tenemos una 'fuga desde abajo' inversa. Las personas involucradas afirmaron que la pobreza y la escasez de otra ropa que no fuera aquella provista por sus bienhechores indígenas, constituyeron los principales incentivos para la 'transculturación'. Es importante anotar, además, que al ser gente de afuera, estas personas no contaban con redes primarias de relaciones con los blancos, las cuales podrían haberse visto forzadas o rotas por el cambio de identidad étnica. Al contrario, fueron "asimilados estructuralmente" (Gordon 1964) al interior de los niveles primarios de la sociedad indígena saraguro, después de llegar a la zona, y esto llevó a la 'transculturación' de la mayoría de ellos.

10 Mientras que la 'transculturación' de blancos o mestizos hacia una identidad indígena es bastante extraña en América Latina, sí ocurre en otros lugares (Colby y van den Berghe 1969; van den Berghe y Primov).

La ‘transculturación’ y el resurgimiento de la identidad étnica

Una de las características sobresalientes del cambio individual de identidad étnica en la zona de Saraguro ha sido que las personas que cambian de una identidad a otra son aceptadas por los miembros del nuevo grupo sin falsedad, secreto o movilidad geográfica, y sin la necesidad de cortar todos los vínculos sociales previos. Por esta razón, hemos utilizado el término ‘transculturación abierta’.

A pesar de la apertura de las fronteras étnicas en la zona de Saraguro, la frecuencia de la ‘transculturación’ no ha sido alta. De los 3000 saraguros que viven en la parroquia hemos registrado sólo 76 que han pasado por alguna forma de ‘transculturación’ de indígena a ‘blanco’ en un período de más de 20 años. Aunque pueden existir otros casos que no conocimos, es razonable asumir que sólo una proporción pequeña de la población indígena, probablemente menos del 5 por ciento, ha optado por una identidad blanca.

El bajo índice de ‘transculturación’, a pesar de la apertura permitida por el grupo étnico dominante, se debe a varios factores. Con seguridad, no es fácil para las personas experimentar una transformación tan radical como la ‘transculturación’ (abierta o solapada). El ser aceptados en un contexto étnico distinto depende de su habilidad para cumplir adecuadamente con los símbolos y conductas del nuevo grupo, una habilidad de la cual no pueden estar seguros hasta después de haberse comprometido con la transformación. Más aún, la ‘transculturación’ supone un debilitamiento (sino un completo abandono) de varios vínculos primarios previos con parientes, amigos y vecinos. Aun donde las fronteras étnicas están abiertas, la gente no está dispuesta a abandonar su grupo étnico a menos que perciba una clara ventaja a su favor.

Como hemos demostrado, en Saraguro, los individuos más inclinados a la ‘transculturación’ provienen de los niveles más bajos de la sociedad indígena. Al no sentirse satisfechos con su posición en esa sociedad, esperan mejorar sus vidas al convertirse en miembros del grupo dominante, donde, al menos, no sufrirán el estigma de pertenecer a un grupo étnico minoritario. Hemos denominado a este esquema de ‘transculturación’, “fuga desde abajo”.

Dos factores emergentes, que se refuerzan mutuamente, han contribuido a mantener tanto los bajos índices de ‘transculturación’ en Sara-

guro, como el declive en los índices ya bajos. Estos son: (1) un resurgimiento de la conciencia étnica y del orgullo y, (2) la apertura reciente de oportunidades educativas y ocupacionales en el Ecuador para los indígenas que se presenten como tales.

El incremento de la conciencia étnica, del orgullo y la seguridad entre los grupos indígenas en el Ecuador —que implica el ingreso de los indígenas en los campos político, económico y educativo, en el ámbito nacional—es, fundamentalmente, un fenómeno de las dos últimas décadas (cfr. Directorio de la Federación Shuar; Villavicencio; Walter 1981; Whitten 1976; Zallez y Gortaire). Entre los saraguros, esta 'etnogénesis' (Singer) supone la selección, en una gama siempre cambiante, de características simbólicas, materiales y de comportamiento que no sólo reforzarán su etnicidad sino que también los capacitará, como indígenas, para adaptarse y competir exitosamente en el mundo moderno (para más detalles sobre algunos factores que inciden en la emergencia de un proceso de etnogénesis saraguro, ver L. Belote y Belote 1981).

Una etnicidad resurgente significa que mientras unos denigran su condición étnica, los mismos indígenas han empezado a ver de manera hostil a aquellos que abandonan el grupo; ya no se les considera individuos en búsqueda de 'mejorar', sino personas que traicionan a su pueblo (cfr. Villavicencio, para un esquema similar en Otavalo). Más aún, la redefinición de la 'indianidad' (p. e., ya no sólo como campesinos), implícita en el proceso de etnogénesis, combinada con la asimilación educativa y ocupacional que ha sido permitida en el Ecuador, supone que los saraguros más capaces y ambiciosos estarán más dispuestos a permanecer al interior de su grupo, aún cuando podrían cruzar las fronteras étnicas relativamente permeables. Como hemos indicado anteriormente, una incipiente 'fuga desde arriba' fue inhibida por la apertura de oportunidades educativas y ocupacionales para los indígenas de Saraguro, a finales de la década del 60 y a principios de la década del 70. Al mismo tiempo, ocupaciones de bajo nivel se abrieron para los indígenas.

No es sorprendente que el índice de 'transculturación' haya declinado a medida que la fuerza de la identidad étnica saraguro y el orgullo crecían, y en la medida en que los saraguros se insertaban, cada vez más, en las instituciones de nivel nacional. De los 76 indígenas que cambiaron su identidad, sólo seis lo hicieron entre 1972 y 1981; todos los restantes, menos cuatro, en las dos décadas anteriores a 1972. Una

significativa 'fuga desde arriba' se postergó; la 'fuga desde abajo' casi se ha detenido.

Si bien la asimilación educativa y ocupacional de los saraguros, alrededor de la última década, ha reforzado la etnicidad saraguro (de manera similar a aquella reportada por Steele respecto de algunos indios de Norteamérica) y ha incrementado la capacidad de los saraguros para competir en el mundo moderno, hay problemas potenciales tanto de origen interno como externo.

Internamente, la naciente diferenciación entre los saraguros podría generar diferencias profundas de clase, o a través del desarrollo de elites ocupacionales, políticas y educativas por un lado, y de 'pobretones', por el otro.

Si hacen frente a esa dificultad, si el status indígena continúa elevándose, si los indígenas se apropian de la estructura política local (lo que por cantidad les estaría permitido), y si los indígenas continúan insertándose en la estructura ocupacional local hasta dominarla (lo que pronto les será permitido vistas sus conquistas educativas y económicas), entonces el flujo local de 'transculturación' de indígena a blanco, desde abajo o desde cualquier lugar en el sistema, seguramente se mantendrá por debajo de los niveles ya de por sí bajos de la última década. De hecho, las relaciones entre blancos e indígenas en Saraguro continuarán cambiando.

Pero Saraguro no existe en un vacío. Sujeto a los constreñimientos externos, existe en un contexto en el cual, actualmente, la economía nacional se sustenta en la riqueza petrolera, controlada por una estructura nacional de poder que alberga al menos personas que simpatizan con el desarrollo de la potencialidades indígenas (cfr. Whitten 1981)¹¹. Cambios en la economía nacional o en la estructura de poder en el Ecuador podrían tener repercusiones en todo el país. Y la ecología de las relaciones étnicas en Saraguro se vería alterada aún más.

11 No podemos predecir con certeza si el apoyo, o por lo menos la tolerancia, a la etnicidad y al poder indígena emergente continuará en el Ecuador, o si se verá reemplazado por una reacción devastadora en su contra, como es el caso de Guatemala (cfr. Brintnall; Davis).

Bibliografía

Adams, R.

- 1956 Ladinización en Guatemala. En J. Arriola (ed.), *Integración social de Guatemala*. Guatemala: S.I.S.G.
- 1959 *A Community in the Andes: Problems and Progress in Muqui-yauyo*. University of Washington Press.

Aguirre Beltrán, G.

- 1979 *Regions of Refuge*. Washington: Society for Applied Anthropology.

Barth, F.

- 1961 *Nomads of South Persia*. Little, Brown.
- 1969a Introduction. En F. Barth (ed.), *Ethnic Groups and Boundaries*. Little, Brown.
- 1969b Pathan identity and its Maintenance. En F. Barth (ed.), *Ethnic Groups and Boundaries*. Little, Brown.

Belote, L.

- 1978 Prejudice and Pride: Indian-White Relations in Saraguro, Ecuador. Disertación de Ph.D., University of Illinois. Ann Arbor: University Microfilms.

Belote, J. y L. Belote

- 1977a The Limitation of Obligation in Saraguro Kinship. En R. Bolton y E. Mayer (eds.), *Andean Kinship and Marriage*. Washington: American Anthropological Association.
- 1977b El Sistema de Cargos de Fiestas de Saraguro. En M. Naranjo, J. Pereira y N. Whitten (eds.), *Temas sobre la Continuidad y Adaptación Cultural Ecuatoriana*. Quito: Pontificia Universidad Católica del Ecuador.
- 1979 Saraguro Women: Sexual Equality in the Andes?. Ponencia presentada en la Reunión Anual de American Anthropological Association.
- 1981 Development in Spite of Itself. En N. Whitten (ed.), *Cultural Transformations and Ethnicity in Modern Ecuador*. University of Illinois Press.

Bourricaud, F.

- 1967 *Cambios en Puna*. México: Instituto Indigenista Interamericano.

Brintnall, D.

- 1983 The Guatemalan Indian Civil Rights Movement. *Cultural Survival Quarterly* 7 (winter): 14-16.

Brownrigg, L.

- 1972 The Nobles of Cuenca. Disertación de Ph.D., Columbia University. Ann Arbor: University Microfilms.
- 1977 Ethnology, South America: Highlands. En D. Martin (ed.), *Handbook of Latin American Studies*: No. 39. University of Florida Press.

Buitrón, A. y B. Salisbury Buitrón

- 1947 *El Campesino de la Provincia de Pichincha*. Quito: Instituto Nacional de Previsión.

Burgos, H.

- 1970 *Relaciones Intertétnicas en Riobamba*. México: Instituto Indigenista Interamericano.

Butler, B.

- 1981 Indígena Ethnic Identity and Ethnic Identity Change in Ecuadorian Sierra. Disertación de Ph.D., University of Rochester. Ann Arbor: University Microfilms.

Casagrande, J.

- 1972 Closing Vicious Circles: An Ecological Model for Understanding Population Biology in Indian Communities of Highland Ecuador. Ponencia presentada en la reunión anual de American Anthropologist Association.
- 1974 To be or Not to Be an Indian –In Ecuador. Ponencia presentada en el XLI Encuentro del Congreso Internacional de Americanistas.
- 1977 Looms of Otavalo. *Natural History* 86 (Octubre): 48-59.
- 1981 Strategies for Survival: The Indians of Highland Ecuador. En N. Whitten (ed.), *Cultural Transformations and Ethnicity in Modern Ecuador*. University of Illinois Press.

Colby, B. y P. van den Berghe

- 1961 Ethnic Relations in Southeastern Mexico. *American Anthropologist* 63:772-92.
- 1969 *Ixil Country*. University of California Press.

Collier, J. y A. Buitrón

- 1949 *The Awakening Valley*. University of Chicago Press.

- Crespi, M.
1975 When Indios Become Cholos: Some Consequences of the Changing Ecuadorian Hacienda. En J. Bennet (ed.), *The New Ethnicity: Perspectives from Ethnology*. West.
- Davis, S.
1983 The Social Roots of Political Violence in Guatemala. *Cultural Survival Quarterly* 7 (winter): 4-11.
- Directorio de la Federación Shuar
1976 *Federación de Centros Shuar: solución original a un problema actual*. Sucúa: Centro de Investigación y Documentación Cultural Shuar.
- Early, J.
1975 The Changing Proportion of Maya Indian and Ladino in the Population of Guatemala, 1945-1969. *American Ethnologist* 2 (Mayo): 261-69.
- Erasmus, C.
1968 Community Development and the Encojido Syndrome. *Human Organization* 29:314-20
- Escobar, G.
1970 El mestizaje en la Región Andina: el caso del Perú. En F. Fuenzalida et al. *El Indio y el poder en el Perú*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- Fock, N.
1981 Ethnicity and Alternative Identification: an Example from Cañar. En N. Whitten (ed.), *Cultural Transformations and Ethnicity in Modern Ecuador*. University of Illinois Press.
- Francis, E.
1976 *Interethnic Relations: An Essay in Sociological Theory*. Elsevier.
- Friedlander, J.
1975 *Being Indian in Hueyapan: A Study of Forced Identity in Contemporary Mexico*. St. Martin's.
- Fuenzalida, F.
1970 Poder, raza y etnia en el Perú contemporáneo. En F. Fuenzalida et al. *El Indio y el Poder en el Perú*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- Galaraza, J.
1976 *Los campesinos de Loja y Zamora*. Quito: Ediciones Solitierra.

- Goffman, E.
1963 *Stigma*. Prentice-Hall.
- González Navarro, M.
1970 Mestizaje in Mexico during the National Period. En M. Mörner (ed.), *Race and Class in Latin America*. Columbia University Press.
- Gordon, M.
1964 *Assimilation in American Life*. Oxford University Press.
- Hallowell, A.
1963 American Indians, White and Black: the Phenomenon of Transculturation. *Current Anthropology* 4:519-31.
- Harris, M.
1964 *Patterns of Race in the Americas*. Walker.
- Holloman, R.
1975 Ethnic Boundary Maintenance, Readaptation, and Societal Evolution in the San Blas Islands of Panama. En L. Despres (ed.), *Ethnicity and Resource Competition in Plural Societies*. Mouton.
- Koenig, E.
1980 Ethnicity: the Key Variable in a Case Study of Language Maintenance and Language Shift. *Ethnicity* 7:1-14.
- Leach, E.
1965 *Political Systems of Highland Burma*. Beacon.
- McFee, M.
1972 The 150% Man, a Product of Blackfeet Acculturation. En H. Bahr, B. Chadwick y R. Day (eds.), *Native Americans Today: Sociological Perspectives*. Harper & Row.
- Malinowski, B.
1947 Introduction. En F. Ortiz, *Cuban Counterpoint: Tobacco and Sugar*. Knopf.
- Masson, P.
1977 Cholo y China: Contenidos situacionales de dos términos interétnicos en Saraguro (Ecuador). *Journal de la Société des Américanistes* 64:107-14.
1983 Aspectos de 'cognición y enculturación' en el habla interétnica: Términos de referencia y tratamiento interétnicos en Saraguro (Ecuador). *Ibero-Amerikanisches Archiv*, N.F. 9 (1): 73-129.

- Mayer, E.
 1970 *Mestizo e indio: el contexto social de las relaciones interétnicas*. En F. Fuenzalida et al., *El Indio y el Poder en el Perú*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- Maynard, E.
 1965 *Colta: Indians in Misery*. Cornell University Press.
- Mörner, M.
 1967 *Race Mixture in the History of Latin America*. Little, Brown.
- Muratorio, B.
 1981 *Protestantism, Ethnicity and Class in Chimborazo*. En N. Whitten (ed.), *Cultural Transformation and Ethnicity in Modern Ecuador*. University of Illinois Press.
- Naranjo, M.
 1981 *Political Dependency, Ethnicity and Cultural Transformations in Manta*. En N. Whitten (ed.), *Cultural Transformation and Ethnicity in Modern Ecuador*. University of Illinois Press.
- Oberem, U.
 1980 *Los Quijos: Historia de la transculturación de un grupo indígena en el Oriente ecuatoriano*. Otavalo: Instituto Otavaleño de Antropología.
- Ortiz, F.
 1947 *Cuban Counterpoint. Tobacco and Sugar*. Knopf.
- Parsons, E.
 1945 *Peguche: A Study of Andean Indians*. University of Chicago Press.
- Pitt-Rivers, J.
 1975 *Race, Color, and Class in Central America and the Andes*. En N. Yetman and C. Steele (eds.), *Majority and Minority: The Dynamics of Racial and Ethnic Relations*. Allyn & Bacon.
- Rubio Orbe, G.
 1956 *Punyaró*. Quito: Casa de la Cultura Ecuatoriana.
- Salomon, F.
 1973 *Weavers of Otavalo*. En D. Gross (ed.), *Peoples and Cultures of Native South America*. Natural History Press.
 1982 *Andean Ethnology in the 1970s: a Retrospective*. *Latin American Research Review* 16 (2):75-128.

- Schmitz, H.
1977 Interethnic Relations in Saraguro (Ecuador) from the Point of View of an Anthropology of Communication. *Sociologus* 27 (1):64-84.
- Simpson, G. y J. Yinger
1972 *Racial and Cultural Minorities: An Analysis of Prejudice and Discrimination*. Harper & Row.
- Singer, L.
1962 Ethnogenesis and Negro-Americans Today. *Social Research* 29 (Winter):422-32.
- Siverts, H.
1969 Ethnic Stability and Boundary Dynamics in Southern Mexico. En F. Barth (ed.), *Ethnic Groups and Boundaries*. Little, Brown.
- Stark, L.
1981 Folk Models of Stratification and Ethnicity in the Highlands of Northern Ecuador. En N. Whitten (ed.), *Cultural Transformations and Ethnicity in Modern Ecuador*. University of Illinois Press.
- Steele, C.
1975 The Acculturation/Assimilation Model in Urban Indian Studies: A Critique. En N. Yetman y C. Steele (eds.), *The Dynamics of Racial and Ethnic Relations*. Allyn & Bacon.
- Stewart, N., J. Belote y L. Belote
1976 Transhumance in the Central Andes. *Annals of the Association of American Geographers* 66 (Septiembre):377-97.
- Stutzman, R.
1981 El Mestizaje: an All-inclusive Ideology of Exclusion. En N. Whitten (ed.), *Cultural Transformations and Ethnicity in Modern Ecuador*. University of Illinois Press.
- Taylor, A.
1981 God-wealth: The Achuar and the Missions. En N. Whitten (ed.), *Cultural Transformations and Ethnicity in Modern Ecuador*. University of Illinois Press.
- Van den Berghe, P.
1968 Ethnic Membership and Cultural Change in Guatemala. *Social Forces* 46 (4):514-22.
1975 Ethnicity and Class in Highland Peru. En L. Despres (ed.),

- 1978 *Race and racism: A Comparative Perspective*. Wiley.
- Van den Berghe, P. y G. Primov
1977 *Inequality in the Peruvian Andes: Class and Ethnicity in Cuzco*. University of Missouri Press.
- Vásquez, M.
1970 Immigration and Mestizaje in Nineteenth-century Peru. En M. Mörner (ed.), *Race and Class in Latin America*. Columbia University Press.
- Villavicencio, G.
1973 *Relaciones Interétnicas en Otavalo, Ecuador*. México: Instituto Indigenista Interamericano.
- Wagley, C. y M. Harris
1964 *Minorities in the New World*. Columbia University Press.
- Walter, L.
1981a *Ethnicity, Economy and the State in Ecuador*. (Development Research Series no.3). Aalborg University Press.
1981b Otavaleño Development, Ethnicity and National Integration. *América Indígena* 41 (Abril-Junio):319-37.
- Whitten, N.
1974 *Black Frontiersman: A South American Case*. Halsted.
1976 (Con la asistencia de M. Naranjo, M. Santi Simbaña y D. Whitten) *Sacha Runa: Ethnicity and Adaptation of Ecuadorian Jungle Quichua*. University of Illinois Press.
1981 Afterword. En N. Whitten (ed.), *Cultural Transformations and Ethnicity in Modern Ecuador*. University of Illinois Press.
- Zallez, J. y A. Gortaire
1978 *Organizarse o Sucumbir: la Federación Shuar*. Sucúa: Centro de Documentación, Investigación y Publicaciones Shuar.

Tiempo de fiesta; larga vida a la fiesta: Ritual y conflicto étnico en los Andes*¹

EMMA CERVONE²

Abstract

El estudio de las fiestas, en el contexto de las culturas andinas, muchas veces ha desembocado en el estudio del poder. Las relaciones sociales de poder se manifiestan por medio del simbolismo y el rito. El presente artículo analiza El Festival de la Cosecha, que se lleva a cabo anualmente en la parroquia rural de Tixán, en los Andes ecuatorianos centrales. Es una celebración indígena instaurada por una organización indígena secundaria llamada Inca Atahualpa. Los actos rituales están fuertemente relacionados con el conflicto interétnico que durante siglos ha caracterizado la interacción social de tres grupos étnicos (indios, chagras y mestizos), en pugna por mantener o avanzar en su ejercicio del poder. El análisis se centrará en la interacción étnica que se desarrolla durante la fiesta, con el objetivo de establecer límites étnicos de carácter simbólico. La fiesta se convierte en el escenario de un conflicto en donde la cultura y la identidad étnica

* Versión original en inglés, publicada en *Anthropos* 93, 1998: 101-113 bajo el título "Festival Time, Long Live the Festival: Ethnic Conflict and Ritual in the Andes". Traducción de Álvaro Alemán.

1 Un extracto más corto de este artículo se incluyó como parte de una presentación ofrecida en el XX Congreso Internacional de LASA en Guadalajara, México, en abril de 1997. Es una versión revisada del primer capítulo de mi disertación doctoral: "The Return of Atahualpa. Ethnic Conflict and Indian Movements in the Ecuadorian Andes" (1996).

2 Emma Cervone. Doctora en Filosofía (1996, St Andrews, Escocia) Catedrática en Antropología en la Universidad Católica del Ecuador, Quito, trabajo de campo en el Ecuador.

nica se reifican para convertirse en armas de autovalidación (empoderamiento). En ese juego, aun las manifestaciones culturales que pertenecen al campo del 'otro' se utilizan simbólicamente para reclamar los derechos indígenas. (Ecuador, culturas andinas, políticas de etnicidad, identidad, religión, conflicto interétnico, tácticas y estrategias del débil).

En 1982, en la parroquia rural de Tixán, en los Andes centrales del Ecuador, dos misioneros españoles iniciaron la celebración de una misa especial por la cosecha en honor a Dios. Desde entonces, esta celebración ha ganado más y más peso para los grupos indígenas de la parroquia, transformándose en una fiesta que tiene dos días de duración. Siempre ha caracterizado a la interacción social un estado de conflicto interétnico entre tres grupos distintos: indios, chagras y mestizos.

La población blanco-mestiza vive en el centro parroquial, en el pueblo, mientras que los indios y chagras viven en las comunidades aledañas, en las montañas. 'Chagra', en Tixán, es un término despectivo dirigido a los campesinos mestizos que se agrupan en comunidades. Existen cuatro comunidades chagras en la zona, además de otra, a medias india y a medias chagra. Estos tres grupos siempre han luchado entre sí para ejercer poder y control en el ámbito local. Tradicionalmente, los mestizos, como representantes de la sociedad civil blanca que siempre ha gobernado, han controlado todos los nichos de poder en el ámbito parroquial y se han considerado superiores en términos raciales. Esta situación se empieza a modificar a partir de las leyes de Reforma Agraria (en 1963 y 1972) las que acarrearán cambios estructurales profundos en los asentamientos rurales, tanto en el ámbito político como en el económico. La creación de la organización indígena de segundo grado³ Inca Atahualpa, en la parroquia, consolidó este proceso, y la organización misma se convirtió en representante oficial de los indios y en la defensora de sus derechos.

En el caso que está siendo estudiado, las relaciones de poder y el conflicto interétnico convergen y se manifiestan en el festival, por medio de rituales. En esta ocasión, la confrontación no se lleva a cabo dentro del

3 Las organizaciones de segundo grado (OSG) al interior del movimiento indígena ecuatoriano son organizaciones que agrupan a comunidades indígenas en el ámbito de las parroquias rurales. Una parroquia es la unidad administrativa más pequeña en la división del territorio nacional.

mismo contexto cultural, como en el caso de las batallas rituales descritas por Platt (Platt 1986), sino que tiene que recurrir a códigos culturales, distintos y diversos, para alcanzar una efectividad simbólica. Cualquier acto ejecutado y cualquier símbolo utilizado durante el festival por los grupos dominados: indios y chagras, adquiere significado solamente si se relaciona con el juego interétnico de poder, y sólo si se interpreta como táctica o estrategia adaptada para ganar, simbólicamente, la batalla contra el 'otro', el mestizo.

De acuerdo con esto, la identidad étnica entra en juego en el festival, para delimitar las fronteras étnicas entre los grupos en conflicto y para crear conciencia étnica entre los miembros del mismo grupo. El festival es uno de los momentos en que las poblaciones indígena y chagra de Tixán declaran abiertamente sus diferencias en la plaza pública. Por medio de un proceso de etnogénesis, la construcción de una identidad colectiva ocurre durante el festival, lo que constantemente se renueva por medio de las modificaciones que se introducen anualmente en el acontecimiento festivo.

El conflicto interétnico, sin embargo, no sólo se manifiesta durante el festival: aparece en cualquier interacción social que involucre a miembros de los distintos grupos étnicos. Las transacciones comerciales, las relaciones rituales de parentesco, las invitaciones o las conversaciones revelan una tensión interétnica que puede convertirse en un conflicto si se produce un malentendido. Inclusive en el nivel individual, los intereses no son únicamente materiales, ya que ingresan al ámbito de juegos de poder y se convierten en un signo del poder que maneja un individuo ante otro. Si se trata de un indio o una india que vence en una batalla simbólica, éste o ésta habrá demostrado a su oponente étnico que es capaz, que no es inferior.

A pesar de esto, el festival tiene una característica que la interacción interétnica cotidiana no demuestra: conciencia. Durante las celebraciones se produce un discurso; en este caso específico, un discurso político que se dirige al 'otro' para exigir el derecho a ser reconocido y respetado como tal. Si, de acuerdo con Foucault (citado por Howard- Malverde 1989-1990), los enunciados de un discurso se relacionan con una red de asertos "previamente dichos, no dichos y después dichos", en el caso analizado, el discurso emitido por los grupos étnicos dominados se relaciona con una red de aseveraciones que pertenecen a dos universos culturales distintos: por un lado, el universo blanco-mestizo, y, por otro, el universo

indígena. De acuerdo con esto, el discurso mencionado produce el efecto doble de amplificación y de *'boomerang'*: alcanza al 'otro', pero regresa a la colectividad que lo produjo, donde crea una conciencia étnica que re-actualiza la pugna.

Uno de los elementos sobre los cuales se edifica este discurso creciente de concientización es la identidad étnica: la cultura, por medio de sus propias manifestaciones como: el vestido, la música y el lenguaje, se reifica y adquiere, en el contexto del festival, un valor simbólico.

El Festival de la Cosecha en Tixán

La historia y el desarrollo del Festival de la Cosecha, en su forma actual, ayudarán a delinear los juegos de autovalidación (empoderamiento) que ocurren en el ámbito parroquial.

Como lo demuestran estudios acerca de diversas realidades en el Ecuador realizados por Crain (1989), Crespi (1981), Guerrero (1991a), Guerrero Arias (1993), Salomon (1981b) y Thurner (1993), los momentos rituales se convierten en la ritualización de las relaciones de poder existentes entre los actores sociales que participan en ellos. Las fiestas que estos autores analizan, en los distintos contextos nacionales, son: los festivales de San Juan, de santos patronales, La Mama Negra y la Yumbada. Sin embargo, algunos de ellos se refieren a fiestas cuyo origen es precolonial y son ejemplos de la reinención practicada durante los cambios estructurales que se manifestaron a lo largo de siglos. En el caso de Tixán, el Festival de la Cosecha es una invención reciente que incorpora elementos ancestrales y que ritualiza un conflicto en el que los actores sociales que participan de él alteran anualmente sus relaciones de poder. Estos cambios se reflejan en las variaciones que se introducen en el festival de un año al otro.

La fiesta hoy en día

La fiesta se lleva a cabo en la plaza central, a mediados del mes de agosto. Dura dos días y medio. Empieza el viernes por la tarde con una inauguración, en la que el presidente del comité de organización de las fiestas

y los líderes de Inca Atahualpa dan la bienvenida a todos y presentan el programa. La fiesta se extiende durante el sábado y el domingo, con diferentes actos.

Generalmente, la celebración se inicia un sábado, con un torneo intercomunitario de fútbol en el que participan equipos de otras OSG de la provincia y del poblado de Tixán. Es el único evento en el que participan los habitantes del pueblo, a más de la misa. Los partidos se juegan hasta la tarde, mientras el programa continúa con los dos primeros concursos señalados en la agenda de las fiestas: las competencias de música y de acordeón. Los participantes en la primera de estas lides son grupos indígenas que representan a varias comunidades afiliadas a Inca Atahualpa. Cada grupo está integrado por un coro femenino y tres o cuatro músicos varones que presentan canciones especialmente preparadas para la ocasión. Todos los miembros del grupo llevan los mismos colores. Las canciones que se presentan, todas ellas en quichua, hablan del festival y alaban las hazañas de Inca Atahualpa, agradecen a sus líderes y al párroco, padre Pedro Torres, por haber convertido la fiesta en realidad.

Los protagonistas del segundo concurso son hombres, indios o chagras, cuya destreza con el acordeón —un instrumento muy popular entre la población indígena quichua— les llevará a disputar el primer, segundo y tercer premios.

El festival continúa con la primera tarde de toros: uno de los eventos más esperados del festival. La lidia se desenvuelve en una plaza improvisada en la plaza central. Se suelta un toro o dos, y muchos toreros improvisados (varones) ingresan juntos al espacio cerrado para provocar a los animales con cualquier objeto a su alcance: un abrigo, una chaqueta, un poncho. Apenas el animal reacciona, los toreros se aprestan a huir, a la mayor velocidad posible, para buscar protección en las barreras de madera que cierran el espacio. Los más audaces de entre estos hombres se harán acreedores al premio: una colcha con un motivo tejido en terciopelo que representa una escena de la corrida y el nombre del anfitrión que la otorga. Su belleza reside en la selección y combinación de colores fuertes y en las piedras brillantes que la decoran.

El domingo es el último día de la fiesta y está lleno de eventos. Se inicia con la misa que se celebra en la plaza, al aire libre; un coro de catequistas indígenas canta en quichua mientras que un coro de tixaneñas, que forman el consejo administrativo del convento, lo hace en español. La

misa culmina con la bendición que da el sacerdote a las ofrendas de trigo y cebada, en forma de cruces, que los niños indígenas acarrearán en sus espaldas. La misa es la otra actividad en la que participan abiertamente los habitantes del pueblo; por lo menos algunos de ellos. Lo siguiente es la procesión de San Francisco de Asís, patrono del poblado, en que la efigie del santo es llevada por el pueblo mientras que el cortejo se va conformando con todos los participantes, incluidos los grupos de baile indígena y chagra que competirán por la tarde. En 1992, el párroco padre Pedro Torres también organizó una procesión de niños indígenas que desfilaron mientras entonaban una melodía tradicional quichua llamada *jahuay* y que significa 'levantarse'.

Las demás competencias se realizan después del almuerzo comunitario, que se sirve a todos los participantes e invitados en el patio del convento. La banda de pueblo acompaña a los danzantes en el concurso de baile; los sacerdotes contratan a la banda para que haya música durante todos los días del festival. Los temas musicales que se tocan generalmente son muy conocidos, de modo que puedan ser de utilidad tanto para los grupos de danza popular de la provincia como para los grupos locales.

En este evento, la presencia de los chagras, aparentemente silenciosa, se hace evidente. Antes de este evento, ya han estado presentes y activos, mezclados con los demás y formando así parte del público variopinto. Sin embargo, en este concurso sus diferencias se observan con claridad. En los grupos de chagras, los hombres visten pantalones oscuros y camisas blancas, y las mujeres, faldas plisadas y blusas bordadas; vestimentas muy diferentes de aquellas utilizadas por los grupos indígenas, que, generalmente, consisten en prendas típicamente indias, como: ponchos y zamarras para los hombres, y faldas de lana teñidas, blusas y chales para las mujeres. En el concurso, los participantes mestizos parecen hacer el mayor de los esfuerzos para brillar públicamente. En 1992, la comunidad chagra de San Francisco ganó el cotizado primer premio al danzar lo que ellos calificaron como 'nuestros bailes'.

Una segunda corrida de toros cierra el festival hasta el próximo año. Otros eventos acompañan los tres días del festival: la preparación y el ofrecimiento de chicha y pan por parte de personas previamente designadas.

Otro elemento que debe ser señalado es que, durante el festival, ninguna prenda occidental aparece entre los hombres, sólo ponchos. Los chales y las faldas teñidas predominan entre las mujeres, éstas son de prefe-

rencia antiguas y tejidas a mano. Bellos collares largos adornan sus cuellos, y cintas coloridas adornan los sombreros de las jóvenes solteras. El espacio ritual del festival es también una oportunidad para renovar los lazos de amistad, de compadrazgo o de acuerdos de cualquier tipo, por medio de la tradición generalizada del 'chupe', una palabra que se aplica a la repartición de bebidas alcohólicas, a gran escala, entre amigos.

La Preparación del Festival

Los preparativos empiezan tres meses antes del festival y la iniciativa está en las manos de la organización parroquial indígena 'Inca Atahualpa', que introduce la planificación del festival en la agenda de una de sus asambleas. Todas las comunidades afiliadas a la organización y divididas en comisiones se involucran en los preparativos. Uno de los principales eventos, en este sentido, es el almuerzo comunitario que se prepara en la casa grande, llamada 'el convento', donde reside el sacerdote local. Para esto, las comunidades que forman parte de una comisión en particular deben proveer la comida; es decir, los ingredientes (papas, cordero, arroz) para su preparación. Otros actos populares como: las corridas de toros, la música, los concursos de baile y la misa son encargados a comisiones que tienen, además, la encomienda de identificar a los sacerdotes del festival venidero.

El sistema de priestazgo, o de obligaciones, tiene su origen en la Colonia (Abercrombie 1991). Consiste en la distribución de obligaciones rituales y de responsabilidades entre los miembros de una colectividad, de acuerdo al prestigio social de que gozan. Las responsabilidades rotan y, generalmente, se establecen con un año de anticipación. En el Ecuador, en la época de la hacienda⁴, el priestazgo era un mecanismo que mantenía incólume una situación de reciprocidad desigual: los sacerdotes eran designados por los terratenientes de entre los trabajadores indígenas, quienes, entonces, se endeudaban con los terratenientes para financiar sus obligaciones rituales (Guerrero 1991; Guerrero Arias 1993).

4 En el régimen de hacienda una persona o familia era propietaria de una extensión territorial amplia y todas las familias indias que vivían dentro del perímetro de la propiedad debían trabajar de manera gratuita a cambio de autorización para establecer su residencia. Esto terminó con la primera Ley de Reforma Agraria en 1963.

En el caso del Festival de la Cosecha, existen responsabilidades organizativas que se distribuyen entre los miembros de la junta directiva de Inca Atahualpa. Sus líderes integran el comité organizador cuyo presidente, un cargo creado en 1994, es designado coordinador general. Los demás miembros también tienen que preparar determinadas actividades como la música, los grupos de danzantes y el concurso de acordeón (este último fue introducido por el párroco en 1992). Es necesario ubicar a personas para que sirvan como jurados en estas competencias y para que donen premios. Los jurados son todas personas conocidas; por ejemplo: miembros de organizaciones no gubernamentales que trabajan con Inca Atahualpa, o autoridades parroquiales y cantonales, incluso ciudadanos provenientes de Riobamba, la capital provincial. Los catequistas indígenas, supervisados por el párroco, se encargan de la organización de la misa y la procesión.

Los sacerdotes que más se involucran en la fase de preparación participan financiando los costos de algunos eventos, como: la lidia de toros, las bebidas y el pan que preparan los mismos donantes. Por lo general, los sacerdotes son indígenas (individuos o comunidades enteras); inclusive Inca Atahualpa puede convertirse en el sacerdote de las corridas o de la bebida. Sin embargo, en los últimos tres años, gente ajena a la comunidad también ha participado en el sacerdotazgo. En 1992, el premio para el mejor torero fue donado por el presidente del Consejo Cantonal.

La creación del festival y sus ancestros indígenas

Para entender lo que el Festival de la Cosecha representa, es necesario considerar dos elementos: el cambio de política de la Iglesia Católica y los contenidos ceremoniales que acompañan a la cosecha entre los quichuas de Tixán.

En 1968, fecha del Concilio de Obispos Latinoamericanos en Medellín, el debate sobre la religión campesina indígena se abrió en el seno de la Iglesia Católica. El objetivo era intentar comprender la religión indígena, más allá de cualquier interpretación de sincretismo religioso que redujera la religión indígena a un nuevo culto derivado de las religiones católica e indígena, o que la entendiera como la yuxtaposición de distintos elementos religiosos. Desde esta fecha en adelante, de hecho, la política de la Iglesia Católica en América Latina siguió a la Teología de la Libe-

ración, lo que implicó un compromiso político por parte de los agentes pastorales así como una opción preferencial por los pobres. En este punto, el debate se abrió a la evangelización, entendida como un arma de liberación para el pueblo, que desembocaba en un reconocimiento de lo que después se definió como religiosidad popular: una manifestación específica del sentimiento religioso popular en el que ‘popular’ hace referencia a los estratos sociales más pobres y marginados. Los cultos indígenas y las reinterpretaciones del Catolicismo se entienden, así, como expresión de la religiosidad popular.

De acuerdo a estas premisas, el Festival de la Cosecha se realizó por primera vez en el poblado de Tixán en 1982, por la iniciativa de dos misioneros españoles: Antonio y María del Carmen, mejor conocidos como los ‘Cuquis’. Estas personas decidieron involucrar a la población de toda la parroquia, indios y mestizos, en un acto de acción de gracias a Dios por los productos de la cosecha.

De acuerdo con el mensaje de la fe cristiana —a pesar de la eliminación de la recolección de primicias (los primeros frutos) dispuesta por el arzobispo Leonidas Proaño (mejor conocido como el Obispo de los Pobres)—, la cosecha debía tener un momento de acción de gracias a Dios por los productos cosechados, y esto debía demostrarse simbólicamente, de acuerdo a la palabra de Dios dada en la Biblia, por medio de las ofrendas de la cosecha. Los contenidos simbólicos de las primicias se mantuvieron, no obstante de la abolición de ciertos tipos de prácticas altamente ofensivas. Esto fue resuelto en Tixán por los ‘Cuquis’, quienes crearon un acto público de acción de gracias.

De acuerdo con esto, el padre Pedro Torres, párroco de Tixán desde 1985 hasta febrero de 1993, contribuyó al desarrollo del festival, convirtiéndolo, gradualmente, en lo que es hoy en día. El padre clarifica el significado de la cosecha a partir de la Biblia. Dios debe ser honrado, y la cosecha compartida entre toda la gente para ayudar a aquellos que no tienen suficiente para su subsistencia, como es el caso de los quichuas y los *chaladores*⁵. Estas afirmaciones son un buen ejemplo de la reinterpreta-

5 Del verbo *chalana*, la acción de buscar los residuos o sobrantes de la cosecha que los cosechadores dejan en los campos como resultado de su despreocupación u olvido. Esta tarea generalmente la realizan las mujeres y los niños, y lo que se recoge es para uso familiar.

ción de ciertas prácticas indígenas de cosecha ilustradas con las palabras de la Biblia. De acuerdo con este punto de vista, el Festival de la Cosecha deviene en una fusión de las tradiciones indígena y cristiana, y cumple con dos objetivos a la vez: en primer lugar, revalorizar y, en segundo, rescatar elementos de la cultura y de la cosmovisión indígena por medio de una práctica evangelizadora que respeta a la cultura indígena y, por lo tanto, no desemboca en prácticas aberrantes o destructivas.

Con respecto al rescate de la cosmovisión indígena, el Festival de la Cosecha no puede ser considerado una 'invención'. El *jahuay* es un elemento importante que constituye el vínculo simbólico entre el festival mismo y la cosecha; es un canto ancestral que acompaña al momento más importante de la temporada agrícola: la cosecha. Es un canto muy antiguo que, de acuerdo con la gente, siempre ha acompañado la cosecha del trigo y la cebada en tierras tanto comunitarias como privadas. En el caso de las privadas, por lo menos en el presente, la cosecha es un momento ritual en el que todos tienen un papel que cumplir: los hombres siegan, las mujeres recolectan y ayudan a formar las pilas. Los líderes comunitarios dirigen el trabajo, el presidente ofrece chicha y alienta a las personas en el trabajo. El *jahuay*, una palabra quichua que significa 'levantarse' fue anteriormente, como lo ha demostrado Guerrero Arias (Guerrero Arias 1994:31), un grito de guerra entre los puruhaes, un grupo étnico que pobló la parte norte de la provincia de Chimborazo. Es un canto sagrado que acompaña al trabajo de los hombres en la cosecha; uno de ellos, llamado el *paqui*⁶, entona el canto inicial y los demás responden en coro.

Además de las voces agudas y repetidas, los cantos están compuestos por doce versos entonados por el *paqui*, a los que todos los demás responden. Las palabras de los versos están dirigidas a los dueños de haciendas: se les pide que ofrezcan chicha y pan, y también están dirigidas a Dios, dándole las gracias por los productos de la cosecha (ver también Thurner 1993). El momento más importante es el principio, cuando se pide a las montañas que escuchen el canto y lo reproduzcan para que to-

6 La palabra *paqui* en quichua significa 'algo roto', según la interpretación de Guerrero Arias, el cantante *paqui* del *jahuay* es aquel que rompe el silencio (Guerrero Arias 1994:31).

das las comunidades sepan que se está cosechando y para que hagan lo mismo. Tal vez la palabra *jahuay*, en su significado de 'levantarse', sea un pedido al propio canto para que se levanten las montañas. Durante los días de la cosecha en que se escucha el canto, los trabajadores empiezan a producir un eco sugestivo a lo largo de toda la zona, como si los tonos altos del canto estuvieran atrapados en el interior de los nevados y rebotara su eco del uno al otro. El *jahuay* es como la proclamación del festival: anuncia el tiempo de la cosecha, pero también significa que el festival se acerca.

Otro antecesor indígena es el *buluay*, un término quichua que significa 'terminación', 'culminación'. Es el momento culminante de la cosecha; es el festival y la alegría que acompaña el final del largo trabajo, la última minga; es la demostración de gratitud por lo que se recibe. El día del *buluay* desaparecen las últimas manchas amarillas de cebada y trigo que daban color a las colinas de Tixán en el verano.

De acuerdo con varios testimonios, aun antes de la hacienda, esta celebración se llevaba a cabo en el último día de la cosecha. Por lo general, cuando cualquier actividad agrícola se completaba, seguía una celebración. El amo o patrón de la cosecha constantemente vigila y observa a los trabajadores: es él quien ofrece la comida y la bebida. El *paqui* lidera a los cosechadores: es él quien dirige el canto y la siega del grano; los demás le siguen. En la cosecha de cebada se forman grupos que compiten entre sí para ver quién completa primero su labor (ver también Thurner 1993). Los cargadores, llamados en quichua *aparijcuna*, proceden con su tarea y, generalmente, reciben la ayuda de las mujeres, quienes están encargadas de formar las pilas y pacas. Entre ellos hay uno que va adelante, el *punta purij*. Esta persona no permite que nadie se le adelante. Es responsable por la energía, el espíritu y los esfuerzos de los demás cargadores; su tarea es muy importante y, por lo tanto, es muy cotizado. Los *chaladores*, normalmente niños, los siguen, arrastrando las partes cortadas para así recolectar todo el sobrante. Todo lo que recojan será para su hogar. En los tiempos de la hacienda, solían hurtar gavillas y por ello eran perseguidos por el dueño avaro. Los animales también están presentes, aprovechan la situación para pastar en el campo raso.

La ritualización de las actividades agrícolas por medio de festivales convierte a la cosecha en una gran celebración: hay música y mucho para beber y para comer. Es el día de la abundancia.

Toda la responsabilidad y los rituales que acompañan a la cosecha en el día del *buluay* se hacen evidentes para todos los presentes. Los derechos y las obligaciones de todos en la comunidad han sido reconfirmados; las tareas agrícolas han sido terminadas; todos han disfrutado y, ante todo, los valores comunitarios y culturales han sido reforzados.

Por medio del canto y de la minga, el *jahuay* y el *buluay* de los ancestros se vuelven significativos en el presente y refuerzan valores tales como la participación colectiva y la unión de todos. No cabe duda de que la cosecha es el momento más importante en las vidas de las comunidades indígenas de Tixán: el momento más temido pero también el más esperado en el calendario agrícola. La trascendencia de este momento se marca por la celebración que acompaña al trabajo, especialmente en el último día.

La transformación del festival

Desde 1985 en adelante, con la llegada del padre Pedro, el festival empieza a cambiar. Nuevos elementos se introducen constantemente y se añaden a la simple celebración de la misa. Desde 1989 en adelante, el festival dura dos días: el segundo sábado y domingo de agosto, fechas que caen exactamente en la mitad de la temporada de cosecha (junio a septiembre). Desde 1993 en adelante, el festival dura dos días y medio.

Sin embargo, para llegar a este punto, ha sucedido algo muy importante: el festival deja de convocar a todos y se convierte en propiedad exclusiva de los *runas* (palabra quichua que significa 'gente' y que es utilizada por los blanco-mestizos, de manera despectiva, para referirse a los indios): la participación creciente y masiva de las comunidades conduce a un repliegue gradual de los 'blancos' del poblado. Adicionalmente, puesto que los indios se han convertido en 'alzamenteros' (rebeldes), ya no es posible reírse de ellos, como solía suceder en el pasado.

Entonces, en esos dos días, los indios se toman el pueblo. El repliegue no ha sido repentino. Desde 1986/87 en adelante, los tixaneños empezaron a disminuir los montos de sus ofrendas para el almuerzo comunitario. Participaban únicamente en la preparación de la misa con la colaboración de las damas que formaban el comité administrativo del convento. En 1988, la recientemente aparecida organización indígena Inca Atahual-

pa se hace cargo de las actividades de preparación, desplazando inclusive a los pastorales que tenían como encomienda la misa. Los tixaneños abandonaron su prerrogativa: la preparación del pan.

El contenido religioso es insuficiente para explicar la participación creciente de los indios en el festival. El padre Torres, de hecho, convenció a los quichuas para que celebraran su antigua tradición festiva de San Pedro, no en la plaza central, sino en las comunidades, dados los casos de abusos que sufrían los indios por parte de los mestizos, durante los dos días del festival. Era el momento de confrontación ritual entre áreas y comunidades indígenas opuestas que luchaban para ganarse la plaza al entrar en ella cabalgando a velocidad. El desplazamiento de la celebración de San Pedro, que ocurrió más o menos en 1986, determinó la transformación del Festival de la Cosecha en una fiesta quichua. Sin embargo, esta vez la confrontación no era entre comunidades indígenas sino entre dos grupos étnicos distintos.

Las batallas rituales se encuentran muy extendidas entre las culturas indígenas de los Andes. Cristóbal de Molina (1989) menciona que existieron batallas rituales entre los *anan* (que significa 'arriba') y los *urin* ('abajo'), las mitades del imperio Inca. En quichua se llaman *pugllay* (*punllay*, en la variante local de Tixán), que significa 'juego'. La dimensión lúdica se debe a su ritualización; sin embargo, esto no impide que sean verdaderas batallas. Su presencia en fiestas de cosecha y en rituales del *Inti Raymi* se puede explicar, de acuerdo con la interpretación de Hopkins (1982), al ser ellas mismas ritos conectados con la fertilidad de la tierra; la sangre humana derramada es necesaria para asegurar una buena cosecha (Hopkins 1982: 176). Sin embargo, Tristan Platt (1986) ofrece una explicación más compleja: las batallas rituales, *tinkui* en aymara, en el caso de los machas de Bolivia, responden a una lógica de oposiciones complementarias que dividen el espacio político y social aymara. Por medio de las batallas rituales, las mitades (*moities*) reafirman su identidad, su diferencia y su complementariedad, al mismo tiempo. El canalizar el conflicto hacia el rito es un esfuerzo para controlarlo y ratificar así la cohesión social.

En Tixán, la toma de la plaza durante el festival de San Pedro enfrentaba a dos sectores opuestos: Galte y Tixán, aunque nunca llegó a los extremos de la violencia. Estos sectores formaban parte de dos de las más grandes haciendas del sector: Moyocancha en Tixán y Galte-Tipin en Pal-

mira. En el presente, la rivalidad intercomunitaria ha sido desplazada por una confrontación étnica que enfrenta a los indígenas con los blanco-mestizos. Es posible que un festival haya reemplazado gradualmente al otro, transfiriendo el conflicto interno interétnico del uno al otro y adquiriendo, por lo tanto, otros sentidos.

Los indios se toman la plaza

Para comprender los significados que ha adquirido el festival en el ámbito del conflicto interétnico es necesario considerar la administración estratégica de ciertos elementos típicos sobre los cuales los indios construyen sus identidades.

Indios, chagras y mestizos, todos están presentes en el festival, como participantes o como observadores. Es este mecanismo de inclusión/exclusión el que determina las identidades en juego. Los indios 'se toman' la plaza, y Tixán se convierte en un espacio simbólico para el conflicto étnico en esos días. El lugar ha funcionado generalmente como el criterio necesario para definir la identidad de una manera específica: la palabra 'tixaneño/a' se refiere a los habitantes blanco-mestizos originales del poblado. En esta ocasión, sin embargo, es obvio que este lugar también les pertenece a otros: Tixán les pertenece a los indios. La toma empieza con la preparación: todos los eventos son organizados por los *runas*. En segundo lugar, todos los eventos deben ser una demostración de su incuestionable validez cultural. Sus bailes, sus cantos, su vestido y su presencia masiva en el pueblo son elementos que hablan por sí mismos. Marcan y confirman su diferencia de los demás.

Otro elemento sobre el que debe enfatizarse es el vestido. Durante los días de fiesta, los participantes lucen sus vestimentas más preciadas. Ponchos blancos antiguos, sombreros de lana redondos, faldas de lana decoradas con fajas tejidas a mano, collares resplandecientes, cintas coloridas en sus cabellos y sombreros; básicamente ropa que sólo se ve en ocasiones especiales como ésta. Esto es a lo que los indios se refieren como "el vestido que hace a la cultura". La vestimenta envía un mensaje étnico y de reclamo hacia los demás. Este uso de la vestimenta se convierte en una táctica que se insinúa en el espacio de los otros, quienes se convierten en espectadores desde sus propios hogares.

Es más, no se trata sólo de ropa nueva o festiva sino de vestimentas cargadas con significación histórica. Su mensaje simbólico se deriva del hecho de que los vestidos han sido simplificados y reducidos a un 'tipo' fijo, una suerte de folclorización indígena que ha llegado a definir el vestido típico de la zona. Sin embargo, no se trata de la "invención de una tradición inexistente" (Hobsbawm y Ranger 1983): es la ropa del pasado, pero su uso en el presente le confiere un nuevo significado (Benjamin 1969). La vestimenta representa, en esta ocasión, un vínculo simbólico con un pasado que ellos no quieren olvidar; un pasado que fue interrumpido brutalmente pero que sobrevivió. En este sentido, la memoria colectiva, este "flujo. . . abierto a la dialéctica del recuerdo y el olvido. . . un vínculo vivo hacia el presente eterno" (Nora citada por Rappaport sf:24), es utilizada para recordar la historia. Como Rappaport demuestra en el caso de los reclamos de los paes en Colombia, la historia puede ser utilizada en el presente como una forma de autovalidación (empoderamiento) (Rappaport 1990: 20). La memoria de esta historia sirve para justificar la lucha en el presente, para otros y también para ellos mismos. No sólo para ser vistos, sino también para reconocerse ellos mismos. Los ponchos, los sombreros, las faldas de los ancestros son fantasmas que regresan para aterrorizar a sus enemigos como las armaduras vacías que entablan viejas batallas mientras bailan al ritmo de nuevas músicas y confirman su existencia. Por lo menos por esos dos días, el pasado es un vehículo para demostrar el poder alcanzado, ahí, en el pueblo, enfrente de todos.

La idea de realizar el festival en la plaza central no fue de ellos, aunque todos los participantes conocen su razón de ser. Es por la misma razón que los indios que 'visten' su cultura se encuentran ahí bailando, cantando y jugando. Los diversos concursos también son parte del juego de disputas del festival. La música y las canciones siempre acompañan a las manifestaciones rituales indígenas en Tixán: bodas, bautizos, carnavales. Es un elemento más que hace a la cultura y, por lo tanto, refuerza, delimita y afirma su identidad: esto es indígena y quien no lo comparta, quien no esté ahí, no es indio.

A esto se añade un elemento adicional: la religión indígena reclamada por medio del *jahuay*. Con esto, ellos desean recobrar el ancestro indígena, como ha afirmado el padre Torres. De esta manera, representada en la plaza pública, la religión indígena se convierte en un arma de autovalidación (empoderamiento). Esta relación entre religión y poder en socieda-

des arcaicas (Benavides 1989:6) no es nada nuevo dentro de las culturas indígenas andinas. Su mitología mesiánica (Burga 1988; Ossio 1973), que trata el mito del regreso del Inca, y su milenarismo han constituido una utopía política para movimientos rebeldes en el pasado, como Túpac Amaru, en Perú, en 1781 (Flores Galindo 1978: 178), y en el discurso revolucionario de Sendero Luminoso, en ese mismo país (Benavides 1989). Adicionalmente, la religión como un sistema que insiste en las diferencias (Benavides 1989: 5) se convierte, en el contexto analizado, en un elemento más que define la identidad, la identidad de los quichuas.

En el festival participan otros actores: los chagras. Ellos participan activamente en el concurso de baile y compiten por el premio deseado. Ellos también están presentes para reclamar algo: su existencia y su identidad. La cultura de los quichuas, en este caso el baile, se considera una expresión de su propia cultura, la de los comuneros mestizos: una expresión que marca su diferencia de otros mestizos que han sido dejados fuera, de aquellos que son sólo espectadores. Adicionalmente, el vestido de los danzantes, muy distinto de aquel utilizado por los quichuas, marca una línea de separación entre los chagras y el pueblo indígena. No se trata de folclore, como en el caso de los grupos de baile blanco-mestizos del pueblo o como en el caso de los de las ciudades, donde el vestido se inspira, obviamente, en el vestido tradicional indígena. El vestido de los chagras no es una copia del vestido indígena. Es su propio vestido tradicional y, por medio de estos elementos (el vestido y el baile), los chagras desean forjar una identidad en la cual estén capacitados para reconocerse a sí mismos no como *mishus* (blancos), que es la forma india despectiva para hacer referencia a ellos, no como “indios que se creen blancos”, como los definen los mestizos del pueblo, sino como chagras.

No obstante, su participación junto con los quichuas tiene otras explicaciones. En otras ocasiones, como en los ritos quichuas que se llevan a cabo en el Día de los Muertos, los chagras no participan. La creencia de que las almas llegan a alimentarse ese día, y que, por lo tanto, se hace necesario preparar comida para ofrecérsela en la iglesia, es considerada por los chagras como superstición. Su presencia, entonces, en el Festival de la Cosecha puede tener implicaciones diversas. En primer lugar, es una fiesta inspirada por la palabra de la Biblia y, aparentemente, no por las creencias indígenas. En segundo lugar, es también un festival para los del campo y ésta es una identidad que los chagras comparten con los quichuas de

Tixán. Su procedencia, su cercanía con el entorno rural, los une con los indios y los diferencia de los tixaneños, ante los cuales, en la plaza pública, también reclaman su identidad. En tercer lugar, teniendo orígenes rurales, y siendo campesinos comunados, han ganado el derecho de ser miembros de la organización. Pertenecen a Inca Atahualpa y, en el festival, lo que se reclama pertenece a todos sus miembros; todos deben estar presentes. El reconocimiento de la legitimidad de Inca Atahualpa esta vez proviene de otro de los grupos en juego: los chagras.

Como hemos sugerido anteriormente, en el festival de San Pedro que se celebraba antes, un conflicto intercomunitario ritualizado se encapsulaba en la 'ganancia' de la plaza. No obstante, esta dimensión de la lucha ritual no se ha perdido por el desplazamiento. Los concursos del Festival de la Cosecha, los torneos de fútbol intercomunitarios, que ahora se extienden a lo largo del año, son prácticas rituales, expresiones de tensiones étnicas e interétnicas. La música, el baile, las canciones sirven para demostrar a los habitantes del pueblo que los indios y los chagras están ahí. Reafirman simultáneamente sus rivalidades y compiten entre sí por los trofeos. Les ganan la plaza a los *mishus* y ganan también premios a sus vecinos.

En lo que concierne a la rivalidad interétnica, se deben contemplar dos dimensiones: la autoridad establecida y la interacción étnica. Otro aspecto relevante del festival de San Pedro era la confrontación con las autoridades locales. Esta ritualización de la dominación, que Guerrero (1991) define como la 'semántica de la dominación', está bien documentada en relación con los festivales de San Juan, en Imbabura, en la Sierra norte y en Cañar, en la Sierra sur (Crain 1989; Crespi 1981; Guerrero 1991). A través de una forma de reciprocidad ritual, el sistema de autoridad y poder local se reafirma y refuerza, una vez más, moviéndose en el campo del conflicto étnico: en Tixán, el oficial civil parroquial cobraba una entrada a la plaza, pero proveía una banda; se le entregaba la pierna del toro, pero él proveía las barreras. Lo que representaba era el poder de los *mishus* y del Estado; era él mismo el lugar simbólico donde se desarrollaba el conflicto étnico, mientras que el pueblo servía como el escenario simbólico de un conflicto de distinto orden: un conflicto intercomunitario.

En el Festival de la Cosecha, la confrontación entre las autoridades no ha sido eliminada sino que se expresa de una forma completamente distinta. Las reglas del juego han cambiado y el oficial parroquial, al igual que todos los *mishus* del pueblo, recibe el mensaje reclamatorio a través

del lenguaje ritual del festival. La autoridad pública ya no es la partida opuesta en el conflicto: su exclusión de participar en el festival es una expresión de rechazo. La reciprocidad desigual ya no se acepta: el oficial civil parroquial ya no provee al festival de algo vital para el desarrollo de las actividades festivas, como eran las barreras para la lidia de toros. Con todo, los indios desean obligarlo de alguna manera (por ejemplo, ofreciendo uno de los premios de los concursos), sólo porque esta obligación es como un reconocimiento del valor oficial y simbólico del festival. Él ya no tiene poder sobre los quichuas: Inca Atahualpa existe ahora y los *runas* están ahí para demostrarlo.

La exclusión es parte de un juego que tiene reglas que han sido establecidas a lo largo de siglos, que son producto de la historia. Como muestra Bourdieu, la práctica está alimentada por un *habitus* inconsciente, fruto de una historia que crea condicionamiento (1991: 92). La categoría de condiciones, históricamente definidas, que producen el *habitus*, en el caso de Tixán, se puede entender como un conflicto étnico en donde el sector indígena es aquel que se defiende a sí mismo. Este conflicto entre indios y *mishus* también ha alimentado tácticas y estrategias de resistencia que no indican la realidad de donde provienen. Por ejemplo, las manifestaciones festivas y rituales pueden disfrazar situaciones conflictivas y mecanismos de resistencia. Es como un estado permanente de guerra fría, con batallas que se ganan y se pierden. En el Festival de la Cosecha todos disfrutan, todos se divierten, pero, al mismo tiempo, se demarcan territorios, se definen espacios, se establecen balances.

La autoexclusión también forma parte del juego: como demuestra De Certeau (De Certeau 1988: 17), una de las armas del débil es entrar en un juego establecido por el orden dominante y utilizarlo para resistir. En este caso, los indígenas revierten a la exclusión y la autoexclusión que siempre han sufrido, como un arma no sólo de resistencia sino también de autovalidación (empoderamiento), obligando a los otros a que retrocedan simbólicamente. Adicionalmente, la eficacia simbólica de esta operación queda garantizada por el hecho de que se mueve en el mismo campo semántico que aquel en el que se están revirtiendo los polos. Esto es lo que se puede definir como la cara oculta del conflicto; esta tensión étnica que no termina en una ruptura.

Esto no significa que no ocurran explosiones y exabruptos. Hay momentos en los que las contradicciones dejan atrás sus posibles disfraces o

máscaras, especialmente debido a la situación de opresión almacenada en la memoria. Es esta memoria la que regresa como una imagen fantasmagórica, como un relámpago que ciega y que aparece, y quebranta el frágil equilibrio (Benjamin 1969).

La sospecha, la desconfianza, el temor constante de ser amenazado y atacado, sentimientos generados por la naturaleza misma del conflicto, pueden explotar durante el festival, asistidos por un estado generalizado de ebriedad. Aun cuando el conflicto no significa una incomprensión permanente, la sospecha permite que la menor provocación sea capaz de producir reacciones violentas que destruyen toda esperanza de comprensión. Esta sospecha es también parte del *habitus* de exclusión que ha alimentado a las prácticas y al comportamiento social desde el principio, desde las primeras memorias. En este sentido, es necesario entender a la exclusión y a la autoexclusión no como hechos concretos sino como un juego en el cual las dos dimensiones son manipuladas por parte de los grupos en pugna, para confrontarse al mismo tiempo que se defienden.

Gracias a elementos como la manipulación de la vestimenta, la representación de la religión indígena, la ritualización de la rivalidad y la imposición de la autoexclusión a los otros, las identidades étnicas han sido construidas y marcan una frontera simbólica, un '*propre*' en la terminología de De Certeau (De Certeau 1988: xix), desde donde lanzar sus ataques. La identidad étnica se reifica, así, por medio de demostraciones como: el baile, el vestido, la música y la religión, y se convierte en el elemento que legitima la práctica social.

De acuerdo con la interpretación de la práctica social que ofrece Bourdieu, los actores no están conscientes de los *habitus* que generan y que alimentan sus sentidos prácticos; esto es lo que el autor define como '*docta ignorantia*'; es decir, un modo de conocimiento práctico que no encapsula o implica un conocimiento de sus principios generativos (Bourdieu 1991:114).

A pesar de ello, de dar cuenta de un acto simbólico de reclamación, la práctica festiva adquiere un cierto nivel de conciencia. Tal vez, su naturaleza lúdica no se desenmascare, pero el nivel de *docta ignorantia* se reduce por medio del discurso. Un discurso político que hace evidentes ciertos contenidos del festival. Una conciencia indígena común se evidencia en esta ocasión ritual: conciencia de la identidad de los quichuas frente a los *mishus* del pueblo. Esta identidad se reclama a medida que los quichuas se toman el festival y que demuestran su cultura a los tixaneños, en la plaza pública.

Inca Atahualpa se toma el pueblo

El mensaje insurgente, sin embargo, no sólo se dirige a los 'otros': por medio de las voces de los líderes de Inca Atahualpa, se amplifica y regresa como un *boomerang* a los oídos de los indios que lo asimilan y repiten. Sus cantos son para la organización, a la que agradecen por lo que ha alcanzado. Tal como el canto *jahuay* hace eco entre las colinas y comunica a todos que hay cosecha, de la misma manera las palabras de los líderes de Inca Atahualpa hacen eco entre las viejas edificaciones de la plaza para comunicar que el momento para mostrarse ha llegado. Esta vez no es un canto sino la voz amplificadora del verdadero ganador de la plaza: Inca Atahualpa.

Si el Festival de la Cosecha se ha convertido en un festival para los quichuas, si han tenido éxito en tomarse el espacio simbólico del conflicto, esto es gracias a la organización. Inca Atahualpa se fundó formalmente en 1988. El proceso de hacerse cargo del festival, que ya había empezado, se consolidó desde 1989 en adelante, cuando los tixaneños también perdieron su participación en el festival: el hacer pan. Este fue el primer año en que las responsabilidades organizativas se distribuyeron por medio de comisiones, cada una responsabilizándose por un evento. Se organizaron nuevos actos, como la tarde de corridas de toros y los concursos de acordeón. Desde 1990 en adelante, el primer torneo intercomunitario de fútbol se organizó; todo esto fue hecho por Inca Atahualpa. Los líderes llaman a los consejos comunitarios por lo menos tres meses antes del festival para nombrar las comisiones. Con este objetivo, también crearon un comité organizador dirigido por un presidente. No son sólo los quichuas quienes muestran sus rostros a los *mishus*, sino la organización en pleno. La fuerza de los *runas* se hace visible mediante un cuerpo definido: una institución con estatutos legales y el poder de convocar a sus seguidores, lo que demuestra en el caso del festival.

Además de su tarea organizativa, hay otro mecanismo que le permite a Inca Atahualpa reafirmar su legitimidad y su rol de liderazgo: el ser uno de los sacerdotes. La organización ofrece trago a todos los presentes, y algunos de sus líderes son sacerdotes de la corrida de toros. Tienen la obligación de ofrecer, de dar: mientras más generosa la oferta más grande el prestigio ganado. Adicionalmente, este mecanismo no se limita simplemente a involucrar a la organización como un cuerpo de poder, sino tam-

bién a sus líderes, especialmente al presidente, quien tiene que confirmar su legitimidad al 'dar'.

Sin embargo, la 'entrega' de Inca Atahualpa no sólo se expresa por medio de objetos materiales. Otra forma de demostrar su poder e influencia es por medio de su facultad de pedir donaciones y premios para el festival. Los voluntarios, representantes de organizaciones no gubernamentales, administradores de bancos, autoridades cantonales, asisten al festival, participando y ofreciendo premios debido a sus conexiones con el trabajo de Inca Atahualpa. Todos ellos funcionan como instrumentos que incitan los celos entre los *mishus*, y que muestran a todos hasta dónde alcanzan los contactos y la habilidad de suscitar obligaciones rituales de Inca Atahualpa.

Dado este prestigio, también ha logrado la colaboración de algunos tixaneños como priostes. La invitación a participar, asociada con la participación de afuereños, deviene en un honor o, al menos, una manifestación de atención especial. Enfrentados con un pedido de Inca Atahualpa, se hace difícil rehusarse, puesto que la negativa puede ser interpretada como un insulto. Ésta es otra demostración de la fuerza de todos; una vez invitados a hacer una donación de premios, negarse se hace imposible.

Ésta es una de las reglas del juego; el mismo juego que existe en la fricción y en las confrontaciones de la vida diaria. Una de las formas de ritualizar la tensión es por medio de 'dar', ofrecer algo con la convicción de que el receptor no puede negarse. Es de esta forma que, aunque sólo en ciertas circunstancias, se tiene éxito al ejercer poder sobre la oposición, al imponerle una obligación que no se percibe como una demostración de fuerza. El ofrecimiento de trago, de bebidas alcohólicas en general, tiene la característica de ser, en toda circunstancia, festiva o no, un instrumento de autovalidación (empoderamiento).

En este sentido, y de acuerdo con la definición de De Certeau según la que una estrategia es un esfuerzo por delimitar el espacio de uno dentro del espacio de otro (De Certeau 1988: 36), Inca Atahualpa no sólo que delimita su espacio sino que también lo representa.

En el ámbito de los reclamos contra los otros, la organización interviene hasta en la administración de la vestimenta. Todos los miembros de la banda que representa a Inca Atahualpa utilizan ropa especial: ponchos blancos, sombreros de lana blancos que refuerzan e institucionalizan la tendencia a la folclorización que se discutió anteriormente. A través de es-

tos elementos, Inca Atahualpa juega un papel clave en el proceso de etnogénesis por medio de 'simplificaciones' y reclamos ('nuestros bailes', 'nuestra música', 'nuestra vestimenta'). Los valores culturales indígenas se crean al manifestarse ante los demás, y esta creación tiene su base en las diferencias que definen las identidades por dentro. Este mecanismo también es utilizado por los chagras. El proceso de etnogénesis en el contexto del Festival de la Cosecha define las tres identidades en juego: la indígena, la chagra y, por exclusión, la de los espectadores: los 'blancos'.

Con todo, Inca Atahualpa enfrenta a los tixaneños, y también a su propia gente. El Festival de la Cosecha se ha convertido en el festival de la organización en todo aspecto: por un lado, públicamente reclama una identidad quichua y, por otro, afirma su legitimidad como un cuerpo de poder. La defensa de la identidad es una de las armas en el juego de reclamos políticos ante el poder de los *mishus*, y la capacidad de convocatoria tanto como la habilidad organizativa son una afirmación de fuerza ante sus propias bases. No sólo es un juego exclusivamente interétnico, sino, también, intraétnico; sus reglas son comprendidas, compartidas y respetadas por todos: quichuas, *mishus* y chagras rurales, por igual. Así pueden establecerse o romperse las comunicaciones, debido a la repartición de campos semánticos. Estos campos permiten estrategias y tácticas, y alimentan las prácticas.

Los mecanismos señalados previamente cumplen la doble función de acumular prestigio ante los demás y ante sus propios grupos de base. El ser anfitriones es también una forma de obligación: se hace necesario responder a esta generosidad con reciprocidad. La habilidad de involucrar a autoridades, afuereños y a ciertos tixaneños en el festival, como donantes y jueces, es un instrumento para alcanzar prestigio a los ojos de quichuas y chagras.

Toda esta demostración de prestigio y de fuerza por parte de Inca Atahualpa también se dirige hacia otros espectadores: los representantes de otras organizaciones indígenas cantonales. Entre todas éstas existe rivalidad y competencia. En la ocasión de los Festivales de la Cosecha de 1993 y 1994, la rivalidad fue desfogada por el tercer torneo intercomunal de fútbol en el que, por primera vez, compitieron equipos de las cuatro organizaciones. La palabra 'intercomunal', entonces, no hace referencia en este caso a las comunidades, sino a los diversos sectores indígenas del cantón, representados por sus respectivas federaciones. No sólo que los qui-

chuas de Tixán participaron, sino también aquellos que los representaban: el equipo de fútbol Inca Atahualpa.

Más allá de las estrategias adoptadas por la organización, existen también estrategias adoptadas por los líderes con sus fines políticos propios. Utilizan el espacio del festival para adquirir prestigio mediante los mecanismos rituales. En 1994, el priestazgo y la organización del festival se utilizaron como mecanismos en la campaña electoral, lo que es muy común al mundo indígena de los Andes, como lo han analizado varios autores (ver, por ejemplo, Gow 1973; Izo 1991; Lentz 1986; Platt 1986, 1987).

El sistema de responsabilidades rituales está vinculado cercanamente al campo político. El mismo sistema de priestazgo como mecanismo para la redistribución de los bienes en el nivel comunitario, es la base sobre la cual se construye el prestigio social de los priostes (Botero 1991; Carrasco 1982; Rueda 1982).

Todos estos elementos confirman el hecho de que el Festival de la Cosecha es el festival de Inca Atahualpa. La organización ha tomado las riendas del evento y lo ha convertido en su obra maestra: el escenario simbólico del poder hacia adentro o hacia afuera.

En 1993, el padre Torres salió de Tixán. Su partida significó cambios, sobre todo en la actividad de Inca Atahualpa, que tenía en él un aliado sumamente importante. Su ausencia se sintió también en el Festival de la Cosecha.

En el primer año, esto se sintió más en el ámbito organizativo. Desde 1993 en adelante, el festival incluyó dos tardes de toros ofrecidas por los líderes de Inca Atahualpa, así como el triangular de 'ecuavoley' en el cual participaron dos comunidades y un equipo local. Los eventos principales se llevaron a cabo en una plataforma nueva, construida en la plaza de Tixán para el festival de San Juan.

Adicionalmente, una verbena popular se introdujo por primera vez en el programa, y tuvo lugar en el salón municipal con la participación de los Hermanos Pinta, dos músicos indígenas de la comunidad de La Pacífica. Las bebidas de la verbena fueron ofrecidas por un grupo de damas del pueblo, y todos participaron. Las verbenas populares, de hecho, son manifestaciones particulares de fiesta en Tixán, aunque en estas ocasiones hay bandas musicales y un 'discomóvil'.

La misa fue poco concurrida, el espacio sacro en la plaza estaba casi vacío, y la participación en el desfile fue pobre. Inclusive, el concurso

de grupos de baile tuvo pocos participantes, con la excepción de los chagras. En el torneo de fútbol, también participaron equipos de fuera de la parroquia: uno, proveniente de un grupo indígena del cantón Guamate, y otro, de una organización barrial de Riobamba. Otro elemento nuevo fue la creación del presidente del comité organizativo, una designación que se introducía por primera vez en el festival indígena, mientras que siempre ha estado presente en la organización de los festivales mestizos del pueblo.

Parecería que el festival ha empezado a orientarse más hacia el pueblo: ahora hay verbenas populares en las cuales los tixaneños participan con bebidas ofrecidas por las damas. Inclusive ciertos criterios organizativos característicos de los festivales mestizos han empezado a asimilarse, tal es el caso del presidente del comité organizativo. Por otro lado, se mostró menos interés hacia eventos culturales más tradicionales como los concursos de acordeón y de baile.

Reflexiones

¿Están, entonces, los quichuas de Tixán ‘mestizándose’? Una respuesta puede darse al hacer referencia a la metáfora de la ‘peluca’ utilizada por De Certeau. En Francia, la metáfora de la peluca se refiere a la práctica de algunos trabajadores mediante la cual pasan el tiempo en el que deberían estar trabajando, y por el cual se les paga, en sus propias ocupaciones o pasatiempos. Esto es a lo que De Certeau se refiere como la ‘táctica del consumo’: tomar ventaja del espacio, de una actividad, una manifestación, de un discurso pronunciado por el dominante, asimilándolo y convirtiendo la desventaja en una ventaja (De Certeau 1988: xvii-xix). La cultura popular, en general, protesta y se defiende de esta manera.

Parecería que esto es lo que le ha pasado al Festival de la Cosecha. El discurso oficial de Inca Atahualpa denuncia, ante todos, las condiciones contra las cuales los quichuas deben luchar y resistir. A pesar de las diversas matrices que han llevado a la formulación de dicho discurso, se ha producido un proceso de asimilación que ha desembocado en una conciencia del conflicto étnico. Esto se puede considerar como parte de una estrategia implementada por un cuerpo de poder legalizado, la organización, y hecha pública ante sus bases, con ocasión del festival.

A pesar de ello, en las prácticas diarias de conflictos 'invisibles', ciertos mecanismos intervienen y se insinúan en el campo del poder de los demás, mientras que reutiliza sus productos para sus propios fines, redefiniendo, de esta manera, las relaciones de poder existentes. Estos mecanismos se recuperan y se ritualizan con ocasión del festival. El hecho de confrontar, por un lado, a los tixaneños en la plaza pública y, por otro, abrirse a ellos, como sucede en la vida diaria, por medio de la asimilación de ciertos códigos culturales, les permite a los quichuas conquistar nichos simbólicos de poder que previamente les habían sido proscritos. Han podido conquistar simbólicamente no sólo la plaza sino el salón municipal; nadie, ninguna de las autoridades *mishu* les puede negar acceso. Una vez más, todo esto ha ocurrido gracias a la intervención de la organización.

No es posible hablar, al menos en este contexto, de un proceso de mestizaje sino más bien de diversas formas de enfrentar y administrar el conflicto interétnico de los quichuas de las comunidades de Tixán. Si estas adaptaciones no se entienden como tácticas de consumo, sería necesario concluir que en pocas décadas los indios habrán modificado su universo cultural por completo, incluyendo su sistema de representaciones simbólicas.

Bibliografía

Abercrombie, Thomas

- 1991 To be Indian, To be Bolivian. "Ethnic" and "National" Discourses of Identity. En G. Urban y J. Sherzer (eds.), *Nations States and Indians in Latin American*; pp. 95-130. Austin: University of Texas Press.

Benavides, Gustavo

- 1989 Religious Articulations of Power. En G. Benavides y M. W. Daly (eds.), *Religion and Political Power*; pp. 1-12. New York: State University of New York Press.

Benjamin, Walter

- 1969 Theses on the Philosophy of History. En H. Ardent (ed.), *Iluminations*: 255-279. New York: Schocken Books.

Botero V., Luis Fernando (ed.)

- 1991 *Compadres y priostes*. Quito: Abya-Yala.

Bourdieu, Pierre

- 1991 *El sentido práctico*. Madrid: Taurus Ediciones.

Burga, Manuel

- 1988 *Nacimiento de una utopía. Muerte y resurrección de los Incas*. Lima: Instituto de Apoyo Agrario.

Carrasco A., Eulalia

- 1982 Descripción y breve análisis de la fiesta religiosa andina. En M. V. Rueda (ed.), *La fiesta religiosa campesina* (Andes Ecuatorianos); pp. 45-67. Quito: Ediciones de la Universidad Católica.

Cervone, Emma

- 1996 The Return of Atahualpa. Ethnic Conflict and Indian Movement in Ecuadorian Andes. [Ph. D. Dissertation, University of St. Andrews, St. Andrews].

Crain, Mary M.

- 1989 *Ritual, memoria popular y proceso político en la Sierra ecuatoriana*. Quito: Ediciones Abya-yala.

Crespi, Muriel

- 1981 St. John the Baptist. The Ritual Looking Glass of Hacienda Indian Ethnic and Power Relations. En N. E. Whitten (ed.), *Cultural Transformations and Ethnicity in Modern Ecuador*; pp. 447-505. Urbana: University of Illinois Press.

De Certeau, M.

1988 *The Practice of Everyday Life*. Berkeley: University of California Press.

Flores Galindo, Alberto

1978 Apuntes sobre las ocupaciones de tierras y el sindicalismo agrario 1945-1964. *Allpanchis* 11/12: 175-185.

Foucault, Michel

1992 *Microfísica del poder*. Madrid: La Piqueta.

Gow, David

1973 El impacto de la reforma agraria sobre el sistema de cargos. *Allpanchis* 5: 131-157.

Guerrero, Andrés

1991 *La semántica de la dominación. El concertaje de indios*. Quito: Libri Mundi.

Guerrero Arias, Patricio

1993 *El saber del mundo de los cóndores. Identidad e insurgencia de la cultura andina*. Quito: Ediciones Abya-Yala. (Colección Antropología Aplicada, 5)

1994 Música y danza en Chimborazo. *Revista CCE Riobamba* 19: 11-136.

Hobsbawn, E. J., y T. Ranger (eds.)

1983 *The Invention of Tradition*. Cambridge: Cambridge University Press.

Hopkins, David

1982 Juego de enemigos. *Allpanchis* 17/20: 170-181.

Howard-Malverde, Rosaleen

1989-1990 "Willapaakushayki" or the Speaking of History. Quechua Representation of the Past from Central Perú. [mimeo]

Izko, Xavier

1991 Poderes ambiguos. Ecología, política y ritual en el altiplano central de Bolivia. En H. Urbano (comp.), *Poder y violencia en los Andes*; pp. 299-339. Cusco: Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de Las Casas. (Debates Andinos, 18)

Lentz, Carola

1986 De regidores y alcaldes a cabildos. Cambios en la estructura socio-política de una comunidad indígena de Cajabamba/Chimborazo. *Ecuador - Debate* 12: 189-212

Molina, Cristóbal de

- 1989 Relación de las fábulas y ritos de los Incas. En H. Urbano y P. Duviols (eds.), *Fábulas y mitos de los Incas*. Madrid: Historia 16. (Crónicas de América, 48)

Ossio A., Juan M.

- 1973 *Ideología mesiánica del mundo andino*. Lima: Ediciones de Ignacio Prado Pastor.

Platt, Tristan

- 1986 Mirrors and Maize. The Concept of *yanantin* among the Macha of Bolivia. En J. V. Murra, N. Wachtel, y J. Revel (eds.), *Anthropological History of Andean Politics*, pp. 228-259. Cambridge: Cambridge University Press.
- 1987 Entre *ch'axwa* y *muxsa*. Para una historia del pensamiento político aymara. En T. Bouysse-Cassagne, O. Harris, T. Platt y V. Cereceda (eds.), *Tres reflexiones sobre el pensamiento andino*; pp. 61-132. La Paz: Hisbol. (Biblioteca Andina, 1)

Rappaport, Joanne

- 1990 *The Politics of Memory. Native Historical Interpretation in the Colombian Andes*. Cambridge: Cambridge University Press. (Cambridge Latin American Studies, 70)
- n.d. Reinvented Traditions. The Heraldry of Ethnic Militancy in the Colombian Andes. Baltimore: University of Maryland. [mimeo]

Rueda, Marco Vinicio

- 1982 *La fiesta religiosa campesina (Andes ecuatorianos)*. Quito: Ediciones de la Universidad Católica.

Salomon, Frank

- 1981a Weavers of Otavalo. En N. E. Whitten (ed.), *Cultural Transformations and Ethnicity in Modern Ecuador*; pp. 420-449. Urbana: University of Illinois Press.
- 1981b Killing the Yumbo. A Ritual Drama of Nothern Quito. En N. E. Whitten (ed.), *Cultural Transformations and Ethnicity in Modern Ecuador*; pp. 162-208. Urbana: University of Illinois Press.

Turner, Mark

- 1993 Peasant Politics and Andean Hacienda in the Transition to Capitalism. An Ethnographic History. *Latin American Research Review* 28/3: 41-82.

El costo de la vida: deuda e identidad en los Andes ecuatorianos. La fiesta de San Juan en Pesillo*

EMILIA FERRARO

(La cultura) dirige nuestra atención hacia la sociedad como un todo, e insiste en que no puede ser reducida a lo económico o a lo político. Esto no implica un nuevo 'culturalismo', en el cual la 'cultura' se vuelva más importante que la economía política: por el contrario, obliga a examinar la intersección entre las instituciones políticas y económicas y el resto de la vida cotidiana... lo que necesitamos evitar es no sólo la presunción de que 'lo cultural' representa una esfera separada, sino también de que es causalmente secundaria... (P.Worsley)

Introducción

Todo empezó en el invierno de 1993. Vivía yo, en ese entonces, en Cayambe, trabajando en las comunidades indígenas de la zona norte, por la parroquia Olmedo. Caminando por los estrechos *chaquiñanes* que dibujan el paisaje andino de la zona como culebras esbeltas y sinuosas, conversando con las mujeres en las reuniones semanales o en las cocinas oscuras y ahumadas, alrededor del fogón que nos daba amparo del frío seco y cortante, y en un sinnúmero de otras actividades ordinarias y cotidianas, la fiesta de San Juan aparecía en las conversaciones, ya sea como recuerdo de tiempos pasados y tal vez un poco añorados por los mayores, ya sea como referencia temporal del año ("antes o después de San Juan...").

* Artículo inédito.

Así fue que me nació la obvia curiosidad de conocer más sobre este evento que tanta importancia parecía tener en la vida de mis compañeros indígenas; de poder asistir, yo también, por una vez, a esta fiesta memorable, mencionada en viejos documentos y recordada ya en 1865 —y también antes— por su magnificencia y por su violencia al mismo tiempo, cuando “todos estaban bien armados con garrotes y trancas para estar listos en caso de batalla(...); todas las animosidades y resentimientos mutuos, todo el rencor y las envidias que han sido acumuladas durante el año, son combatidos en estas ocasiones” (Hassaurek 1967:169, citado por M. Crain 1989:193). Cuando “a la aurora del 24 de junio, el Día Grande, grupos de familias de toda la hacienda, disfrazados y arreglados, empezaban a juntarse en las afueras del patio. Acompañadas por los hombres que llevaban las lanzas, las mujeres conducían los caballos ricamente adornados, que llevaban la rama y al joven preadolescente, llamado ‘inocente’, quien recitaría la loa” (M. Crespi 1981:498. Traducción mía del inglés original). Una celebración que parecía romper con todos los parámetros sociales, invirtiendo la realidad y los roles sociales, y cuya desatada violencia era tal que su fama y su temor llegaban mucho más allá de sus confines geográficos.

Sin retroceder tanto en el tiempo, todavía escuchaba yo, con mucha frecuencia, los cuentos de los mayores, *exhuasipungueros* o hijos de *exhuasipun-gueros* entonces nacidos en la hacienda y crecidos en ella una buena parte de sus vidas, quienes hablaban con emoción y —me parecía— con cierta nostalgia, de cuando, en el ‘tiempo de los arrendatarios’, del ‘gringo Hans’ sobre todo (posiblemente el último arrendatario antes de la desarticulación de la hacienda por la Reforma Agraria de 1964), por San Juan se solían matar varias cabezas de ganado para dar carne a todos, y la chicha se ‘regaba’ en abundancia. Y, por un momento, esos días volvían, evocados por los cuentos de mis informantes, sus ojos relucientes, y a mí también me parecía poder tocar materialmente la excitación y el fervor que los acompañaban; e, invariablemente, desaparecida la magia del recuerdo, los cuentos concluían con un “bonito era; ya no es así”, dejándome el sabor amargo de haberme perdido algo único.

Sin embargo, la fiesta de San Juan seguía celebrándose en la zona, y por más que los comentarios generales apuntasen a una declinación de la fiesta, muchos eran los cuentos divertidos de la gente joven sobre las formidables borracheras que parecían acompañar preponderantemente a la fiesta.

Me parecía que había una contradicción: la opinión del sacerdote de la zona —profundo conocedor de la historia y de la cultura local— así co-

mo de muchos otros, era que la fiesta había perdido ya su fuerza e importancia, y que se mantenía sólo como un momento lúdico, sin mayor relación con el resto de la vida en el año. Sin embargo, la gente manifestaba todavía mucho entusiasmo al hablar de esta fiesta, y se preparaba, de un año a otro, con mucha impaciencia: “como decimos por aquí, papas andan y estamos ya contando los meses. Ya, ya mismo llega San Juan, que faltan 12 meses...11 meses...En el nuevo año decimos «ya son 6 meses que faltan para seguir bailando...»” (J. M., Pesillo, julio de 1997)¹. De la misma forma, en varios momentos del día, frecuentemente observaba a las mujeres seguir con sus ojos atentos y sus manos firmes —cuando las manos no estaban ocupadas en otras tareas— los hilos de dibujos complejos sobre un pedazo de tela empolvada, hechos con maestría y ligereza insospechadas por dedos acostumbrados a tareas de otra dureza, que iban asumiendo la forma de lindas flores o pájaros de colores brillantes y alegres: así creaban las blusas que estrenarían en la fiesta. Los migrantes pedían permiso y volvían de las ciudades para asistir, y, ‘como siempre’ —un agrónomo de la zona me decía—, alguien perdía parte o toda su cosecha, por emborracharse y descuidarse del trabajo, o por no poder contar con la ayuda de suficientes vecinos y parientes. Los agrónomos y técnicos que trabajaban con las ONG de la zona sabían, por ejemplo, que entre finales de mayo y julio sería muy difícil respetar los cronogramas de las actividades programadas, y yo misma he visto en mi trabajo que los planes operativos anuales —programados y aprobados en diciembre— tenían que ser preparados respetando el hecho de que en la ‘época de San Juan’, las actividades irían a un ritmo visiblemente más lento.

Las expectativas y preparación para la fiesta actual no correspondían, entonces, a la imagen ‘decadente’ que salía de las comparaciones con el pasado, o también con las descripciones hechas de la misma fiesta en otras zonas de la Sierra norte.

Así que cuando el verano llegó, y con él un nuevo San Juan, yo también me preparé a participar, para así poder formarme una opinión personal, de primera mano, sobre este evento del cual había leído y escuchado tanto, y que me reservó no pocas sorpresas y me proporcionó tantos estímulos para mi reflexión que aún no acabo de ‘digerirlos’.

1 Las entrevistas con fecha de 1997 han sido recogidas por Juan Serrano.

El 24 de junio: Día Grande

Empiezo en este día la descripción de la fiesta, porque así lo hace la gente cuando habla de San Juan. Y porque en este día también empiezan las descripciones de la mayoría de aquellos que la han analizado antes que yo, al punto que en el sentir general del país, la fiesta de San Juan coincide y se agota en las celebraciones del 24 de junio. Esta apreciación se hace necesaria porque, en el transcurso de este trabajo, veremos cuan engañosa puede revelarse una perspectiva semejante.

Las 12 comunidades² indígenas de la zona de la investigación, que gravitan alrededor de Pesillo, en la parroquia Olmedo, han elegido un comité central que se ocupa de los asuntos de interés común (electrificación, agua potable, etc.). Este comité es también el 'prioste principal' de la fiesta, pues la organiza y se encarga de preparar la comida y distribuirla a todos los participantes. Este comité se encarga de costear la fiesta y de organizar su programa, mientras que "todo lo que es chicha, bebida —la 'boda', que decimos—, hace la comunidad. Cotizamos un capital de fondo para los gastos, para atender a los que presentan rama o colcha para los to-

2 Se trata de las comunidades al margen occidental del río La Chimba. No todas son comunidades legalmente reconocidas; se trata más bien de 'sectores' de Pesillo, pertenecientes anteriormente a la antigua hacienda Pesillo, propiedad de los padres mercedarios. En 1906, por la Ley de Manos Muertas, todas las propiedades eclesiásticas fueron expropiadas por el Estado: la hacienda fue subdividida en 5 haciendas menores —de las cuales Pesillo era solamente una— bajo la administración del organismo estatal de la Asistencia Social. Después de la Reforma Agraria de 1964, la tierra fue totalmente dividida entre los indígenas: de forma directa, entregando los *huasipungos* a sus *huasipungueros*, e indirecta, a través de la entrega y/o compra colectiva por parte de cooperativas deliberadamente creadas por el Estado con este propósito (C. Furche 1980; C. Landázuri 1980). Pesillo actualmente es una comunidad con reconocimiento jurídico; en sus alrededores gravitan los sectores legalmente reconocidos como parte de Pesillo. Pero, en muchos casos, estos sectores se perciben a sí mismos como 'separados' y se autodefinen como 'comunidad' independientemente del status jurídico. Los mismos habitantes de Pesillo frecuentemente hacen la misma distinción. Sin embargo, la preparación conjunta de la fiesta de San Juan, que se celebra en el patio externo de la vieja casa de la hacienda Pesillo, así como el hecho de que, en muchos casos, los sectores deban necesariamente recurrir a la comunidad de Pesillo para sus compras, por ejemplo, o que la mayoría venda la leche de sus vacas a la quesería de Pesillo, administrada en asociación y definida como pertenecientes a toda la comunidad — "pues es de nosotros" —, atestiguan que los lazos entre el 'centro cívico' y sus sectores todavía son muy fuertes.

ros. Y para todos, porque lo que es chicha y trago es público, no sólo para los que donan” (J. M., Pesillo 1997).

Por la mañana del 24, la misa selló el comienzo de las celebraciones ‘oficiales’: celebrada predominantemente en quichua, era muy concurrida y los presentes participaban con cantos, siempre en quichua: “la imagen de San Juan Bautista era de nuestros antepasados, la tenemos ahí (en la iglesia) de año tras año, para recordarle. Toda la comunidad y el comité central le pasan la misa a San Juan (...) en los programas que realizamos año tras año, primero está la misa, después de la misa el baile, el trago...Sin la misa no hay fiesta tampoco, porque siempre hay que acercarse a la misa, siquiera a ver” (J.M., Pesillo, 1997). Al terminar, la efigie del Santo, engalanada, fue llevada en procesión por el patio, al que se asoman tanto la iglesia como la vieja casa de hacienda. El patio, lleno de gente y cuadrillas que ya danzaban, presentaba para la ocasión una tarima, donde un jurado —conformado por ‘personalidades’ y autoridades de la comunidad y blanco-mestizas (por ejemplo el director de una radio de Cayambe, un técnico de la mayor ONG de la zona)— tomaría asiento para ver mejor el desfile y juzgar al ganador; y una ‘plaza de toros’ de madera que hospedaría una corrida en la segunda parte del día. También había vendedoras de empanadas y hornado, mientras que los cuartos de la vieja casa de hacienda que dan al patio, convertidas actualmente en tiendas y licorerías, iban a quedar abiertos todo el día para atender al público.

La procesión no era muy larga: encabezada por el sacerdote, la efigie recorrió el perímetro del patio, abriéndose un espacio entre la gente que se santiguaba a su paso y guardaba silencio por un momento; y después de haber ‘dado la vuelta al ladrillado’, volvió en la iglesia por la puerta lateral. En la iglesia, el Santo iba a quedar hasta la noche, cuando volvería a su lugar, al costado derecho de la iglesia, junto a San Miguel y la Virgen, hasta la próxima celebración.

El final de la procesión marcó el comienzo de los festejos, con cantos y bailes, y dio comienzo al programa del día, cuyo momento central era representado por la ‘entrada’ y desfile de los sectores, y por la entrega de la rama de gallos.

Aunque con menos énfasis que en un pasado aún reciente, la fiesta se caracterizaba por la presencia de disfraces: hombres disfrazados de mujeres o que llevaban en la cara unos antifaces; y, sobre todo, las máscaras

típicas de San Juan: *chinucas*, *aruchicos*, el *diablouma*³. La atmósfera era de tipo carnavalesco, alegre e irreverente; con chistes y bromas, sobre todo, de tipo sexual, que pasaban de una boca a otra con voz cada vez menos clara y firme, por el mucho trago. La música y las coplas acompañaban rítmica e incesantemente todo momento de la fiesta; su tono y la letra presentaban abiertamente un carácter fuertemente sexual y una constante contraposición entre mujeres y hombres⁴.

La entrada de las comunidades y la entrega de la rama de gallos

Los sectores y las organizaciones particulares estaban reunidos a la entrada de la comunidad, en el cruce del camino que desde Olmedo –pueblo mestizo– conduce también a Turucucho y a los demás sectores indígenas. Los dos centros, Olmedo y Pesillo, son geográficamente muy cercanos, separados sólo por cerca de 2 km.: ubicados uno a continuación del otro parecen casi prolongarse el uno en el otro. Sus habitantes mantienen relaciones sociales y económicas constantemente, y, sin embargo, la fiesta de San Juan es cuidadosamente preparada y celebrada separadamente por los mestizos de Olmedo y los indígenas de las comunidades aledañas, que, en esta ocasión, nunca se mezclan entre ellos. Nunca como en San Juan me pareció aquella corta distancia geográfica tan marcada e insuperable. Los grupos se estaban preparando para caminar ha-

3 Para una detallada descripción de estos personajes, ver AA.V., 1991; P: Guaña et al., 1992, en la bibliografía.

4 Transcribo aquí unas pocas coplas de San Juan, como ejemplo:

1. *Quisiera tener un carro/ como el que tiene el Gobierno/ para llevarle a mi suegra/ a las puertas del infierno.*
2. *¡Ay, aquí está la galladita!/ la gallada de Muyurco/ así son las solteritas/ jari jari donde quiera/ jari jari con cualquiera .*
3. *Los solteros de este tiempo/ son como la granadilla/ no se conforman con una/ sino con una cuadrilla.*
4. *Lucero de la mañana/ salí que te quiero ver/ alumbrame la ventana/ para verle a mi mujer.*
5. *A las mujeres de este tiempo/ no les gusta leche fría/ les gusta leche caliente/ mandada por tubería.*

Para una lista más larga de estas coplas, véase AA.VV.1991. M. Crain reporta, por ejemplo, que en la parroquia de Angochahua, la fiesta de San Juan tiene también un carácter de iniciación sexual (Crain 1989).

cia el centro de la comunidad y 'entrar' al patio externo de la hacienda. Cada grupo era reconocible por un detalle —el color de los pañuelos o de los sombreros, unas cintas de colores, etc.— que lo distinguía de los otros. Encabezado por un líder, precedido a su vez por un *diablouma*, cada grupo empezó su marcha danzante y colorida, en una 'procesión' lenta y ordenada, cantando y bailando separadamente al toque de las guitarras de los *aruchicos*, de modo que desde una cierta distancia daba la impresión de una larga 'serpiente' danzante que confería a todo el recorrido la misma cualidad surrealista de evento danzante que Sallnow identifica como fundamental en los peregrinajes de los Andes (M. Sallnow 1991). La 'procesión' procedía ordenada y cuidadosamente, casi como si estuviera 'marcando' el territorio y los espacios, dibujando un mapa, no solamente geográfico sino étnico también, tomando distancia de los espacios de Olmedo, pueblo mestizo, y así reclamando y ratificando una pertenencia geográfica y étnica diferente.

Acercándose a Pesillo, la música se hizo más intensa. El *diablouma* abría camino entre la muchedumbre con un acial, y cada grupo entró al patio, uno detrás de otro, ordenadamente, esperando su turno para llegar al centro y delante de la tarima, frente a los miembros del jurado, para presentar su número entre las aclamaciones de los presentes, en una misma secuencia para todos. Una vez acabado el desfile, el jurado tardó un poco de tiempo para votar y decidir cuál era el grupo ganador. Aclamado entre los aplausos y gritos, el grupo recibió de las manos del presidente del comité central el premio: una copa ofrecida por..., y repitió su número, seguido por los grupos que quedaron segundo y tercero. Observando a los otros grupos, me pareció adivinar en la cara de sus miembros algo de desilusión y frustración, que se hizo evidente en la actitud abiertamente molesta de un líder quien reclamaba y acusaba al jurado de no ser imparcial, y que enseguida fue calmado por los otros líderes, quienes le apoyaron veladamente con comentarios a media voz. La competición tenía, entonces, una carga mayor de la que parecía: no era solamente 'entretenimiento', sino que llevaba consigo una importancia relacionada tal vez con el prestigio de todo el grupo y, sobre todo, de su líder, como sus gestos de enfado parecían demostrar. Supe después, que la mayoría de grupos se prepara a lo largo del año para esta competición y la frustración de ver todos los esfuerzos de un año 'quemados' en pocos minutos me apareció más comprensible.

Ya en los tiempos de los padres mercedarios, la entrada al patio la hacía cada grupo familiar, encabezado por el jefe del *huasipungo*, junto con el *diablouma*, quien “tenía que ser el primero en entrar; el más fuerte para aguantarse todo” (R.V., Ayora, 1997), con el objetivo de “ganar el patio” por cualquier medio. Así que estas entradas se resolvían en luchas violentas y sangrientas entre los distintos sectores (M. Crespi, 1981:489). En realidad, la ‘toma del patio’ parece ser un elemento común a los festivales de todas las regiones andinas, así que algunos ven en ella una versión ‘revisada y corregida’ del tradicional *tinqui*: aquella lucha simbólica entre parcialidades y mitades rivales, típica de los Andes (cf. M. Crain 1989; R. Kaarhus 1989; Bastien 1978; Gose 1994; Cervone 1996; Bourque 1994). Algunos sugieren, también, que su presencia en los festivales de la cosecha puede tener relación con la fertilidad de la tierra: la sangre humana ‘regada’ sobre la tierra sería esencial para su fertilidad (Cervone 1996; Gose 1994; también T. Platt 1987a; O. Harris 1989).

Hoy en día, los grupos entran al patio de Pesillo bailando y cantando, en vez de peleando, pero la ceremonia guarda su carácter competitivo en la medida en que cada grupo hace el mayor esfuerzo posible para atraer sobre sí mismo la atención del jurado y así promoverse a sí mismo y ganar prestigio a los ojos de las autoridades y de todos los presentes. Entonces, el patio guarda todavía, su carácter de ‘arena’ de disputa del poder entre localidades distintas, que siguen midiendo su prestigio y fuerzas, ya no en términos de violencia física, sino de baile, música y elegancia: se había convertido, así, en una ‘abstracción’.

Durante el desfile, después del baile, algunos grupos aprovechaban para entregar una rama de 12 gallos al propio comité central, finalizando así un acto empezado el año anterior, cuando —siempre durante San Juan— el grupo, a través de un representante, le había pedido un gallo con el tácito compromiso de devolverle 12 al año siguiente. Los gallos estaban atados a un caballo ricamente adornado —6 por cada lado— conducido por una joven muchacha elegantemente vestida o por el responsable del grupo. La rama era entregada entre los cantos y aplausos de los miembros del grupo, y aceptada por el presidente del comité.

En el pasado, estos líderes eran individuos, jefes de familias; mas hoy en día, es casi imposible encontrar en Pesillo ofertas individuales de la rama, que, por el contrario, vienen ofrecidas por grupos, sectores, organizaciones locales.

El pedido del gallo abre una serie de intercambios entre los miembros de los grupos involucrados: el gallo recibido será llevado a la casa del prioste y, a los pocos días, cocinado ('gallo caldo'). En esta comida participarán todos los miembros del grupo/sector etc., aceptando así, ellos también, el compromiso de devolver un gallo o una ayuda de cualquier tipo — en trabajo, animales y hasta dinero— para la organización de la rama del año siguiente.

Un festival de hacienda

El ritual de la entrega colectiva de la rama de gallos —tanto en el pasado como en tiempos más recientes— ha sido generalmente contextualizado dentro del espacio 'global' de la hacienda (físico, social, económico, político y simbólico) antes y después de la Reforma Agraria de 1964.

Estos análisis van desde unas tempranas consideraciones del ritual en términos de subordinación indígena al hacendado (Parson 1945; Buitrón 1964), a una más avanzada lectura en términos de resistencia silenciosa y lucha de clase —ritualmente expresada a través de la inversión simbólica del orden social y de la jerarquía establecida (M. Crain 1989) —, hasta una visión de más amplio aliento por parte de A. Guerrero (1991a), quien interpreta los rituales de la 'entrada al patio' y la sucesiva 'entrega colectiva de la rama de gallos' como actos que celebran la superioridad del terrateniente con respecto a sus trabajadores, quienes, de esta forma reconocen, aceptan y, entonces, ratifican las posiciones sociales recíprocas. El intercambio ritual de 1 gallo por 12 al año siguiente representa, claramente, según este autor, la reciprocidad desigual vigente dentro del orden jerárquico de la hacienda, mientras que la aceptación por parte del terrateniente de iniciar y costear la fiesta expresa la otra cara de esta reciprocidad desigual: aquella 'generosidad institucionalizada' que no se puede separar del ejercicio del poder en los Andes. Mas la visión amplia de este autor sobre la hacienda como orden no solamente económico, sino también político y simbólico, lo lleva a profundizar su análisis afirmando que la actual celebración de San Juan representa, igualmente, la respuesta indígena a los cambios violentos y repentinos que les han afectados en las últimas décadas, en un intento de reconstruir, en el nivel imaginario, un mundo estable y coherente que integre pasado y presente, y que dé legitimidad a las relaciones sociales que de otra forma permanecerían arbitrarias (1991a:33-39).

Ya sea que se lea esta fiesta como respuesta a la nueva ética del trabajo en las nuevas haciendas capitalistas (M. Crain 1989) o como 'tradicción reinventada' y no 'costumbre inconsciente', según la definición de Obswam (A. Guerrero 1991a), en estas interpretaciones el eje estructurante de la celebración de San Juan sigue siendo representado por las dinámicas sociales entre sus participantes. En efecto, estos análisis se han centrado casi exclusivamente en las relaciones de producción expresadas ritualmente entre los participantes de la fiesta. Así se ha privilegiado el carácter de 'espejo de la sociedad' que la fiesta, sin duda alguna, contiene; reflejo de las dinámicas ritualizadas y ritualmente expresadas, entre los participantes y la autoridad central.

Coherentemente con esta visión, la atención principal de los analistas se ha centrado, hasta ahora, casi exclusivamente en los rituales en acción durante el 'Día Grande' (el 24 de junio) en el patio de la hacienda; sobre todo, en la entrega colectiva de la rama, descuidando las otras múltiples dinámicas que se dan alrededor del acto 'central', y que representan, a mi parecer, espacios esenciales para una comprensión profunda de esta celebración. De hecho, la coexistencia de distintas facetas en esta celebración y la condensación de múltiples significados, le confieren una complejidad que torna parcial toda interpretación que se fundamente exclusivamente en el cambiante contexto socioeconómico, escondiendo y matizando, por ejemplo, su profundidad histórica y sus otras facetas, igualmente importantes.

Efectivamente, la desestructuración de la hacienda y la mecanización de la agricultura habían llevado, por un lado, a una mayor necesidad de trabajo especializado; por otro lado, el continuo cambio de gerencia de la cooperativa podía haber conllevado a una 'desfuncionalización' del ritual de la rama. Hasta ese entonces, San Juan parecía haber protegido ritualmente y avalado el contexto hegemónico de la hacienda, articulando su organización jerárquica a través del lenguaje, de la ideología y de los rituales católicos; ofreciendo así a ambas partes —a los indígenas *huasipun-gueros* y a los blancos— un camino mutuamente tolerable hacia sus respectivos objetivos. Pero cuando desapareció la figura misma del hacendado, desapareció también la razón principal de la existencia de la entrega de la rama, una de cuyas principales funciones era la de traer a los prios-tes ventajas, que de otra forma no habrían podido obtener. El cambio continuo de los gerentes de la cooperativa llevó a que los altos costos de la ra-

ma no fueran ya compensados por sus ventajas, en vista de la breve duración de sus cargos y, por lo tanto, de su poder. De hecho, Crespi informa que en 1972/73, la rama central fue entregada por última vez a los gerentes de la cooperativa y a los funcionarios del IERAC, y que desde entonces no hubo ya entrega central, por decisión común de todas las partes (M. Crespi, 1981:499)⁵.

Esta misma posición era compartida por algunos de mis compañeros no indígenas que trabajaban en la zona, y, sobre todo, por el sacerdote quien, como ya dije, conoce muy bien la zona: frente a mi desilusión, todos intentaban consolarme repitiendo que los fuertes gastos que la fiesta implica, y la nueva mentalidad 'empresarial' de los indígenas impedían 'despilfarrar' tanto dinero en una fiesta. Buscaban explicaciones de tipo económicas relacionadas al cambiante contexto general. Sin embargo, yo permanecía muy perpleja. Mis datos de campo contrastaban con estas conclusiones, confirmando que la ceremonia de la rama en Pesillo se había dado año tras año, sin excepción: "desde el tiempo que yo he llegado a darme cuenta —y voy cargándome 37 años de vida ya— ha sido durante todo el tiempo la tradición de las festividades. No es cierto que durante algunos años de la cooperativa no se haya hecho fiesta, esto es mentira... antes que no había el comité central, se daba (la rama) a la cooperativa. La coope-

5 En el tiempo de los padres mercedarios, la entrega de la rama de gallos al sacerdote/hacendado era obligatoria, así como todas las otras 'ofrendas' (por ejemplo las 'primicias'). Éstas terminaron de ser obligatorias y se volvieron voluntarias, cuando la hacienda pasó a la administración estatal. Con la división del latifundio en 5 haciendas menores, cada grupo familiar empezó a enfocar su atención ritual hacia los arrendatarios de la hacienda en la que vivía. Alrededor de 1950, la Asistencia Social terminó con estas ceremonias hacendatarias, rechazando su tradicional rol de 'recibidor' de la rama de gallos, e iniciador de la ceremonia sucesiva. Este proceso de declinación del ritual de la rama culminó bajo la administración corporativa de la cervecería, que decidió subir los jornales pero abolir los socorros y las otras distribuciones ceremoniales. Fue en este momento cuando los indígenas empezaron a dirigirse hacia sus compadres blanco-mestizos para seguir con la ceremonia de la entrega de la rama, desplazando su atención de un único recibidor dominante hacia muchos recibidores. Después de la Reforma Agraria, la cooperativa asumió totalmente la responsabilidad de la administración de la tierra entregada por el Estado, así como los costos económicos de la celebración de San Juan, utilizando, al principio, los fondos comunes y después buscando fuentes externas. Simultáneamente, los gerentes del IERAC, coadministradores de la cooperativa, importaron nuevas formas de entretenimiento y los rituales de la rama y el de San Juan en general, registraron una dramática declinación (Crespi 1981).

rativa administraba la rama de gallos, distribuía comida, chicha, trago, atendía a los que presentaban la rama” (J.M., Pesillo 1993).

Arriesgo una hipótesis. Efectivamente, con la Reforma Agraria se intensificó aquel proceso de ‘descentralización’ del ritual que había empezado ya con la subdivisión de la antigua hacienda/iglesia. Aquel desplazamiento ritual seguía a un precedente desplazamiento socioeconómico y organizativo. En efecto, con la hacienda/iglesia existía un ‘centro’ que organizaba la vida económica, social y ritual de los *huasipungueros* alrededor del patio de la hacienda. Sucesivamente, durante el tiempo de la Asistencia Social, con el paso de los diversos arrendatarios, aquella centralidad de la hacienda se desintegró y, con ella, su vida económica, social y ritual, que se reconstruyó alrededor de cada una de las haciendas más pequeñas. Además, los arrendatarios eran parte de una nueva generación de terratenientes, que había crecido fuera del espacio de la hacienda, con la cual no tenían vínculos *de facto*, ya que residían en Quito. Este tiempo coincidió también con la decisión de la Asistencia Social de no entregar nuevos lotes a los *huasipungueros*. Esto obligó a ‘arrimazgos’ más largos y a una más larga convivencia de las familias nucleares (cf. L. Martínez 1995). Se empezó, así, un proceso de intensificación, por un lado de las relaciones familiares entre *huasipungueros* que dependían mayormente de la ayuda mutua, y, por otro, de las relaciones con los compadres mestizos.

Conforme el ‘centro’ dejaba de operar, la periferia reforzaba sus vínculos —económicos y sociales— a través de lazos tanto consanguíneos como rituales. En cierto modo, la ‘periferia *huasipunguera*’, hasta ese entonces organizada alrededor de un centro/hacienda, empezaba a independizarse, y sus líderes, quienes antes eran captados por la hacienda como mayores, empezaron también a ser más autónomos (A. Guerrero, comunicación personal).

Con la Reforma Agraria, este proceso de fragmentación social y económica se intensificó, pues la tierra ‘liberada’ resultó accesible sólo para los cooperados, mientras los otros *exhuasipungueros* y las familias jóvenes quedaron al margen. El resultado final fue una mayor diferenciación entre indígenas con y sin tierra (cf. Haubert 1990), que se incrementó ulteriormente por la intervención de otros factores. Por un lado, el mayor acceso a la tierra por parte de las familias cooperadas hacía que éstas ya no necesitaran tanto como antes la ayuda recíproca, y que pudieran recurrir a la cooperativa. Por el otro lado, las familias con poca tierra intensifica-

ron el envío de sus miembros —sobre todo los hombres jóvenes— hacia afuera, en busca de trabajo.

El auge petrolero que estaba atravesando el país fue esencial para facilitar el acceso al trabajo asalariado. Pero a comienzos de la década del 80 empezó la crisis económica que todavía agobia fuertemente al país. Desde mediados de la mencionada década, este proceso socioeconómico (y ritual) tomó un rumbo que le ha llevado hasta la actualidad. En toda la zona de la investigación, las cooperativas empezaron a 'liquidarse', conforme se terminaba de pagar la tierra al Estado, en un proceso de finalización también jurídica⁶ que todavía ve a sus miembros repartirse la tierra, la maquinaria y todas las propiedades comunes (excepto los páramos y los bosques). Este proceso coincide con la inmovilidad del mercado de la tierra, que impide a las nuevas generaciones el acceso a tierra propia, haciendo que presionen sobre la tierra de las cooperativas. La crisis económica dificulta el acceso a nuevas fuentes de trabajo asalariado, así que hay una tendencia a la diversificación de las actividades en el área rural y un impulso hacia actividades no tradicionales (cf. L. Martínez 1995; FLACSO-IICA 1994).

En la zona de mi investigación, este proceso se concretiza por el empleo masivo de las nuevas generaciones indígenas en las plantaciones de flores para la exportación, que ha encontrado un terreno excelente (en todo sentido) en Cayambe; hay también una mayor presencia visible de 'nuevas' actividades productivas, apoyadas técnica y financieramente por las ONG de la zona, como por ejemplo: la implementación de criaderos de truchas, pastos, cultivo de hierbas medicinales, entre otras. En las comunidades indígenas, esta situación se refleja en un destacado incremento de la actividad ganadera (en detrimento de la agricultura tradicional), con el consiguiente fortalecimiento del mercado local de la leche. El comercio de la leche había estado tradicionalmente en manos de intermediarios y lecheros mestizos, que la dirigían hacia las queserías de Cayambe y Ayora. Pero desde comienzos de la década del 90, la zona está atestiguando una proliferación de queserías 'indígenas' en las comunidades, que captan la

6 Actualmente, para poder obtener el reconocimiento jurídico de comunidad, ésta no puede tener al mismo tiempo la definición jurídica de cooperativa. Así que, en este momento, las comunidades indígenas de la zona están en este proceso de pasar de cooperativa a comunidad.

leche disponible localmente, desplazando paulatinamente a los lecheros mestizos.

Hay, entonces, una suerte de 'regreso' a las comunidades y una inyección de fuerzas e ideas nuevas por parte, sobre todo, de los organismos de desarrollo rural de la zona.

Este proceso coincide —y de cierta forma culmina— con la sustitución de la cooperativa por el comité central, organismo intercomunal totalmente indígena que en el ámbito comunal representa la más alta autoridad, y cuya responsabilidad se interesa, principalmente, por la administración de servicios comunes (por ejemplo, el sistema de agua potable, el bosque comunal). Con las debidas proporciones, el comité central ha asumido el papel que tenía antes la cooperativa, convirtiéndose en la mayor instancia de relación entre las comunidades indígenas y el contexto nacional 'externo'.

Desde 1990, este organismo ha asumido plenamente el papel de organizador de la celebración de San Juan, así como sus costos. Se ha convertido entonces en el 'prioste principal' 'recibidor' —como hemos visto— de una rama colectiva que se presenta aparentemente debilitada y empobrecida. La 'entrega de la rama' a la que asistí parecía haber perdido su fuerza y representatividad ritual, agotándose en gestos casi apurados y sin mayor sentido, tal vez a causa de la ausencia de un 'patrón' que catalizara las dinámicas de poder tradicionalmente en acción.

Fue únicamente cuando volví los ojos lejos del patio central, hacia lo que A. Guerrero define como el espacio 'entre bastidores', la periferia, que una perspectiva de análisis distinta empezó a abrirse camino ante mis ojos, y que la celebración de San Juan empezó a cobrar coherencia y mayor profundidad.

Iré en orden, exponiendo los 'hechos' en la misma secuencia con la que se me presentaron y de este modo recorreré, por etapas, el camino que me llevó a poner en orden las piezas de lo que me parecía un misterioso rompecabezas.

Para esto, describiré a continuación las otras celebraciones que se dan entre los comuneros 'entre bastidores', con el objetivo de intentar un análisis distinto de los que se han propuesto, hasta aquí, para la fiesta de San Juan, que tome en cuenta lo que es, tal vez, su carácter más 'obvio' y que parece no haber recibido suficiente atención hasta aquí. Me refiero al hecho de que se trata de una fiesta que, en última instancia, es la expre-

sión religiosa más importante del calendario anual. Como tal, yo creo que manifiesta y celebra una relación entre el Santo y sus devotos, que es esencial y fundamental para la 'salvación eterna', entendida en términos de continuidad y reproducción material, social y cultural de un grupo étnico; como posibilidad de seguir existiendo en el tiempo como un 'nosotros' distinto y diferenciado de 'los otros'. Yo creo que aquí reposa el eje estructurante de una fiesta que, a pesar del resquebrajamiento del contexto que la hospedaba, sigue celebrándose con siempre renovado vigor y fuerza. Sin embargo, su complejidad escapa nuevamente a toda interpretación que la reduzca en los términos de una simple dualidad entre una religión oficial versus una religiosidad popular⁷.

El camino que me llevó a evidenciar los andamiajes de la celebración de San Juan es tal vez algo tortuoso, porque implica la contextualización de tal celebración dentro del marco más amplio de la cultura⁸ que la genera. Y esto, a su vez, necesita de una breve digresión.

San Juan y el establecimiento de un orden superior

Las comunidades quichuas alrededor del tutelar Cayambe, ubicadas en su vertiente noroccidental, presentan una relación muy interesante e inusual con la 'deuda'. Muchos aspectos de su vida económica, social y cultural giran alrededor de una noción de deuda localmente construida, que asume características distintas según el contexto. Disfrazada casi siempre de deuda económica —dinero tomado en préstamo y devuelto, pero también bienes y servicios— esta deuda tiene en realidad connotaciones más pro-

7 El término 'religiosidad popular' fue creado y utilizado por la teología de la liberación. Está entonces muy ligado al momento histórico y político en el cual se generó, y que analizaba y daba resonancia a las numerosas manifestaciones religiosas populares, principalmente en ambientes urbanos marginales y en los pueblos rurales, sin considerar específicamente los contextos propiamente indígenas. Estas prácticas religiosas populares eran (y son) leídas en términos sociales —y no culturales— como manifestaciones de devoción y fe católica, entonces dentro de la ortodoxia católica.

8 Se entiende aquí por 'cultura' al conjunto de experiencias, prácticas y creencias que salen de la percepción que un grupo específico tiene como fruto de su experiencia del contexto en el que vive y de la forma con la que se relaciona con él. Este conjunto se expresa también de forma simbólica y gracias a él los seres humanos comunican, perpetúan y desarrollan su conocimiento y su actitud hacia la vida (cf. C.Geertz 1963).

fundas y vitales, y se presenta, a menudo, como la chispa que empieza las relaciones sociales y como la ‘piedra angular’ que las soporta; a tal punto que propondría la hipótesis de que la cultura quichua de la zona de mi investigación es, en realidad, una ‘cultura de la deuda’⁹. Los tradicionales mecanismos de cooperación, así como las prácticas productivas, sociales y rituales están impregnadas de un sentido de ‘crédito’, de dar y devolver, de dar y tomar en préstamo algo que debe necesariamente ser devuelto. El ‘prestamos’, por ejemplo, que encuentra una explicación en su mismo nombre, es el intercambio postergado en el tiempo de días de trabajo; la *uniguilla* es un intercambio de productos de pisos ecológicos distintos, que implica el derecho a ‘uniguillar’ en el futuro, para la parte que ha respondido a un pedido inicial; los ‘suplidos’, el ‘anticipo’ de dinero por parte de los lecheros y/o comerciantes sobre la compra de la leche u otro producto; el mismo ‘compadrazgo’ o los ‘cargos’ para las fiestas implican todos una serie de créditos¹⁰ —en dinero, bienes y/o servicios— que deben necesariamente ser devueltos en un futuro y, como tales, son verdaderos ‘contratos’ entre dos partes, que implican una negociación en el tiempo. Estos contratos pueden definirse como ‘inversiones’ a corto y largo plazo: lo que se invierte puede contabilizarse en términos materiales —tiempo, dinero, trabajo— pero lo que se cosecha va más allá del orden material, para incur-

-
- 9 Tomo distancia de la postura de J. Sánchez-Parga, quien define las sociedades andinas en general como ‘sociedades de la deuda’, contrapuestas a una sociedad occidental —no bien definida— ‘de la culpa’: la una está relacionada con el ‘arrepentimiento’, y puede ser sancionada por una suerte de transacción o retribución comparable al pago de una deuda. Por esto, revela una índole jurídica más que moral o religiosa. Contrariamente a la culpa, relacionada con el ‘remordimiento’, que implica un conflicto constante de la conciencia consigo misma y como tal, irresarcible, y perteneciente al ámbito religioso y de la moral (J. Sánchez-Parga 1996: 24). Contrariamente al análisis de este autor, el mío tiene unas premisas teóricas y etnográficas distintas y no incursiona por los caminos del sicoanálisis.
- 10 Etimológicamente ‘crédito’ significa ‘confianza’ (creer en) y, por esto, ha llegado a indicar la confianza puesta por el acreedor en el deudor. Frecuentemente, se usa la palabra ‘crédito’ como sinónimo de ‘deuda’: la misma relación que desde el punto de vista del deudor se llama ‘deuda’, desde el punto de vista del acreedor se llama ‘crédito’ (*Encyclopedia of Social Sciences* 1963). Pero, en este trabajo se utiliza ‘crédito’ como sinónimo de ‘préstamo’, para indicar algo que haya sido dado o tomado en préstamo, independientemente de su naturaleza e independientemente del hecho que implique o no implique un interés implícito u explícito. Dentro de este marco, la ‘reciprocidad’ es definida en términos de ‘créditos’. Mientras que ‘deuda’ implica siempre un crédito/préstamo que conlleva un interés.

sionar en el orden de la continuidad y la reproducción de la unidad doméstica y del grupo.

En las regiones andinas, las prácticas y las relaciones de créditos y préstamos son, entonces, bien conocidas; sin embargo, éstas han sido generalmente contextualizadas dentro del marco de la ‘reciprocidad’ que caracteriza a las relaciones locales de producción y reproducción, y no han recibido suficiente atención como esfera separada de —aunque relacionada con— la reciprocidad.

Deuda y reciprocidad

La palabra ‘deuda’ deriva del latín *debere*, y es la contracción de *dehibere*, formada por *de* más *habere*. Significa haber recibido algo de alguien o tener algo que pertenece a alguien; es, entonces, ‘lo que se debe’, en cuanto impuesto por una norma moral, una ley, por obligaciones que el sujeto ha asumido frente al otro, o por otras circunstancias específicas; y se refiere a la relación que se establece entre dos partes cuando la una —el acreedor— da algo a la otra —el deudor— quien, a su vez, devolverá lo recibido en un futuro.

La relación que se establece entre el deudor y el acreedor es de obligatoriedad explícita o implícita. La misma raíz de la palabra ‘deuda’ da vida a la palabra ‘deber’, o sea: “la obligación moral de hacer algo; lo que los seres humanos deben hacer por obligación de su religión, moral, leyes, racionalidad”. En términos filosóficos, el concepto de ‘deber’ es definido como el principio esencial sobre el cual reposa todo el edificio de la ética, entendida “en su sentido absoluto como el método de la práctica”; o sea, como la base del comportamiento humano. Finalmente, en términos jurídicos, la palabra ‘deuda’ indica uno de los dos elementos que conforman el aspecto pasivo de la relación de obligatoriedad entre deudor y acreedor; el otro es el de ‘responsabilidad’ (Enciclopedia Treccani: 768-770).

Hasta aquí la definición de ‘deuda’ no es muy diferente de la noción de ‘reciprocidad’, si no fuera por el factor tiempo, que en la reciprocidad no parece tener mayor trascendencia, y en la deuda es determinante.

La literatura andina nos ha acostumbrado a una noción de ‘reciprocidad’ como eje estructurante y dominante de la vida económica, social y ceremonial. En un trabajo clásico sobre reciprocidad, E. Mayer la define como “el intercambio normativo y continuo de bienes y servicios entre per-

sonas conocidas entre sí, en el que entre una prestación y su devolución debe transcurrir un cierto tiempo, y el proceso de negociación de las partes, en lugar de ser un abierto regateo, es más bien encubierto por formas de comportamiento ceremonial” (E. Mayer 1974:21)¹¹. Se trata, entonces, de un sistema de ‘créditos’ entregados y devueltos en el tiempo. Esta reciprocidad puede ser ‘simétrica’, o sea entre iguales, y en que lo dado viene reciprocado con algo equivalente; o puede ser ‘asimétrica’, entre desiguales: la desigualdad se refiere, sobre todo, al status de las partes involucradas, menos que a la calidad y cantidad de lo que se reciproca. En efecto, la otra cara de la reciprocidad asimétrica sería la ‘redistribución’, que toma la forma de ‘fiestas’ y distribuciones ceremoniales sobre todo, en donde el *surplus* acumulado a través de esta reciprocidad asimétrica viene distribuido de alguna forma entre todos (*idem*).

El *quid* de la reciprocidad está entonces en el acto de reciprocarse, en el cumplir con el contrato que liga y vale para ambas partes. En la reciprocidad, lo que se ha recibido se devuelve en un futuro, pero el tiempo que transcurre entre el préstamo y su devolución no tiene mayor importancia para los fines del contrato mismo.

En la deuda, por el contrario, el tiempo es un factor clave, pues produce un beneficio para el acreedor. Contrariamente a la reciprocidad, la deuda es un contrato que prevé el tácito acuerdo entre las partes de que lo que hay que devolver en el futuro será mayor (en valor, cantidad, etc.) de lo prestado inicialmente, pues, de alguna forma, el acreedor debe ser ‘compensado’ por el tiempo durante el cual se ha privado del uso de aquello que ha prestado. Históricamente es así como nace el ‘interés’ sobre los créditos, como precio que había que pagar para tener derecho a ‘utilizar’ el crédito (Encyclopaedia of the Social Sciences, 1963 vol. IX: 561).

Entonces, lo que define la ‘deuda’ y la distingue de la ‘reciprocidad’ y/o de otras transacciones parecidas, es el ‘aumento’ que conlleva el tiempo del préstamo. De esta forma, la deuda establece una relación vertical

11 Se trata de una colección de artículos sobre reciprocidad e intercambios en los Andes peruanos, que se ha convertido en un referente esencial para el estudio de las sociedades andinas. Entre otras cosas, aquí por primera vez se revela explícitamente el carácter ‘insidioso’ y explotador que puede asumir la reciprocidad, que, a partir de la famosa ‘ley de hermandad’ de la que habla el jesuita mestizo Blas Valera –uno de los primeros cronistas–, ha sido idealizada y definida a menudo en términos de ‘comunismo’ y ‘solidaridad’ (ver también Mitchell, W. 1991).

entre las partes, cuya posición nunca podrá 'igualarse', ya que el interés sobre el préstamo se encarga de mantener la distancia inicial (económica y social) entre ellas. Por el contrario, en la reciprocidad —aunque sea asimétrica— el tiempo que transcurre entre los intercambios consecutivos no viene 'cobrado', no produce necesaria ni explícitamente un interés; el 'aumento' no está implícito en el contrato entre las dos partes.

La deuda y lo sagrado

El breve *excursus* etimológico arriba señalado, sobre la noción de deuda evidencia la existencia de una estrecha relación entre el 'deber' como 'obligación moral'¹² y la 'responsabilidad': los dos representarían las dos caras de la deuda. El tiempo que pasa entre el préstamo y su devolución es un tiempo que 'fructifica', un tiempo fértil que produce: esto es justamente lo que ha determinado desde hace varios siglos su condena como 'usura'¹³ por parte del cristianismo y de la Iglesia Católica, sobre la base del imperativo bíblico que quien tiene más tiene la obligación de dar a quien tiene menos, y que esto debe ser un acto gratuito, un *done gratis et amore* (Lc 3, 10-14)¹⁴. Pero, en realidad, el origen del juicio moral sobre el préstamo con interés

-
- 12 El aspecto 'moral' de esta relación ha tenido más 'notoriedad' y ha concentrado en sí la mayor atención. De esta forma, la 'moralidad' de la relación de deuda es lo que ha determinado en gran parte su historia, así como las fuertes relaciones con la Iglesia Católica. De hecho, los diccionarios definen la palabra 'moral' como lo que concierne o se relaciona con el comportamiento humano, sobre todo con la distinción entre lo malo y lo bueno, lo que es aceptable y no; algo que adhiere a estándares de conducta convencionalmente aceptados; algo basado sobre un sentido del bien y del mal según la conciencia. Como sustantivo (moralidad) el Collins Dictionary of English Language lo define como 'verdad concisa', los principios de conducta según los estándares del bien y del mal.
 - 13 Inicialmente, la usura era el precio establecido para poder utilizar el préstamo recibido. En el Renacimiento, se convirtió en 'interés', perdiendo parte de su áurea negativa. Actualmente, el término 'usura' se refiere al 'exceso' de interés sobre un préstamo, no al interés mismo, que ya no viene condenado ni valorado negativamente, por lo menos en la legislación oficial.
 - 14 Posteriormente, Santo Tomás de Aquino proveyó una base teológica para esta aversión por la usura, por lo que la usura se volvió un pecado mortal. Durante el siglo XIII, la actitud de la Iglesia hacia el préstamo de dinero a interés cambió en algo. En Europa, era la época de expansión del comercio y de la clase mercantil, pero también la época en la cual estaban naciendo los primeros instrumentos jurídicos que darán al préstamo de dinero con interés (hasta ese momento definido como usura) un marco legal. Como dijo D.

puede localizarse aún anteriormente, ya con Aristóteles, en la aversión por toda actividad que no tuviera por fin exclusivo la supervivencia humana, sino que proporcionara también una 'utilidad' para una de las partes interesadas (J. Parry y M. Bloch 1989). Esta noción de 'fructificar' parece ser, entonces, el origen de la consideración negativa que la deuda sigue de cierta forma teniendo hoy en día en el mundo occidental¹⁵, en donde todavía, en el sentir popular, la deuda implica el sacar ventajas, aprovechar, especular sobre las necesidades de los demás. Por el contrario, en el mundo quichua, punto de enfoque de este trabajo, la situación parece presentarse de forma contraria, con un concepto de deuda que ha asumido connotaciones positivas relacionadas con un sentido de fertilidad e incremento.

En Pesillo, una 'deuda' explícitamente es un préstamo que involucra dinero, obtenido por un Banco, una ONG o una de las Cooperativas de Ahorro y Crédito. Sin embargo, no es la naturaleza del préstamo en sí –el dinero– lo que distingue esta noción de 'deuda', localmente definida, de otros préstamos (que también involucran dinero) existentes en la zona, si-

Dehouve, es muy interesante que estas evoluciones económicas y jurídicas se den en paralelo con los drásticos cambios ideológicos alrededor de "la invención del Purgatorio" (1994:4). Una 'invención' que suponía un cambio radical en la concepción medioeval del tiempo: en el mundo 'mundano' la práctica de los créditos transforma el tiempo en dinero, mientras que en el mundo 'trascendental' la existencia del Purgatorio transforma los 'créditos' (palabra que hasta hoy en día se utiliza también como sinónimo de 'méritos') en tiempo, ejerciendo una verdadera contabilidad de la 'otra vida', en donde es posible añadir o substraer para calcular el tiempo de estadía en el Purgatorio. En el tiempo de la conquista y colonización de las Américas, la interpenetración de estas dos ideologías paralelas, la económica y la 'religiosa', era completa, y cada una proveía un modelo para la otra. Se había dado vida a lo que se definió como "la Usura Sagrada". Así, la Iglesia había creado por sí misma un espacio de control dentro del pensamiento y de las prácticas económicas del tiempo. El dominio económico de las instituciones religiosas duró hasta el comienzo del siglo XIX, cuando economistas como Ricardo dieron legalidad teórica a la práctica del préstamo con interés. En muchos países de América Latina, la legalidad de estas prácticas de préstamos se dio paralelamente a la expropiación de los bienes materiales de la Iglesia y a la prohibición de poseer bienes materiales que muchos gobiernos emanaron en contra de la Iglesia. En Ecuador, esto se dio con cierto 'atraso', con la Ley de Manos Muertas de 1904. Esta prohibición abrió camino y espacios para el surgimiento de nuevas elites económicas y políticas que se constituyeron en nuevos poderes locales, se fortalecieron en el tiempo, y que representaron, entonces, los inmediatos antecedentes de la actual situación.

15 Es suficiente pensar en la frecuencia con que los dichos 'populares' utilizan la deuda como término de comparación negativo: por ejemplo, "ser más feo que las deudas".

no más bien, por un lado, la noción de 'aumento' que conlleva —por ejemplo, en el caso de un préstamo de dinero por algún vecino o pariente, no se lo califica como 'deuda', a no ser que haya un interés sobre él— y, por otro lado, la naturaleza de los 'acreedores': instituciones que pertenecen a los espacios nacionales, vinculadas con el aparato jurídico estatal, 'externas', entonces, al mundo comunal indígena, con el cual históricamente se han vinculado en una constante relación jerárquica y vertical. Son, por definición, espacios de poder y, al mismo tiempo, espacios de aquella riqueza que genera riqueza. Poder y riqueza, en su sentido más amplio, son, entonces, las características propias que la 'deuda' implica siempre, a diferencia de otros préstamos, cualquiera que fuese su naturaleza.

Mientras que el debate sobre la deuda y los créditos es un tema constante en la antropología de las sociedades asiáticas, éste está virtualmente ausente en la antropología de las regiones andinas, en la cual, por el contrario, el interés hacia la reciprocidad no sólo que nunca se ha apaciguado, sino que más bien ha monopolizado los debates sobre todo tipo de transacción socioeconómica y simbólica, englobándola en su interior. Sin embargo, estudios en otras regiones del mundo (sobre todo en las áreas de influencia de la China, del Japón y de la India, especialmente) han demostrado la importancia que la deuda tiene para la reproducción y el flujo mismo de la sociedad, revelando, además, una trama que inevitablemente incursiona en el mundo de lo Sagrado¹⁶, así como una casi inevitable correspondencia entre deuda material y deuda 'moral' y entre la deuda y la muerte (C. Malamoud 1988; L. Fontaine 1994).

Es dentro de este marco donde yo trato de analizar la fiesta de San Juan en las comunidades indígenas alrededor de Pesillo, como expresión de un ciclo de 'deudas' dirigidas a la producción y reproducción del orden material y cosmológico. En otro artículo ya he hablado sobre las interrelaciones existentes en la zona de Pesillo entre el dinero (los metales preciosos en el pasado) y 'lo sagrado' (Ferraro, en imprenta) y, de hecho, el tema es muy familiar para los estudiosos de los Andes (cf. J. Nash 1979;

16 Entiendo, con este término, a los espacios en donde las preocupaciones fundamentales que dominan al pensamiento y al 'sentir' humano se relacionan con, y encuentran su explicación en, la existencia de seres sobrenaturales, quienes habitan el cosmos y lo afectan, pero quienes, al mismo tiempo, entran en una relación directa de constante negociación con los seres humanos.

Silvert 1967; Bastien 1978; Bray 1978; Benson 1979; M. Taussig 1980; Sallnow 1989; O. Harris 1989, 1995; Ballardelli 1989; Hansen-Krhon 1995, entre otros). Lo destacable de la fiesta de San Juan es que no se trata solamente de la manifestación religiosa y cultural más importante, sino que conlleva, al mismo tiempo, unos rasgos distintivos de 'fiesta étnica' –si se me permite la expresión–, contribuyendo a la formación de un 'nosotros' indígena que, frente a unos 'otros', se expresa de forma cambiante en el tiempo, trazando fronteras de distinciones étnicas y culturales siempre más claras.

Las vísperas

En realidad, sería más apropiado y esclarecedor hablar de la fiesta de San Juan como de un 'complejo' de celebraciones que se originan y giran alrededor de un mismo denominador común –el Santo y su festejo–, pero que tienen lugares y espacios distintos. Cada uno de estos momentos puede ser descrito y analizado en sí mismo, ya que tiene un comienzo, un desarrollo y un final individual, pero, así como las piezas de un puzzle revelan la belleza y plenitud de su trama solamente en su conjunto, del mismo modo, puestos uno al lado de otros, los distintos momentos de la fiesta componen la trama más compleja y reveladora de una cultura en continua evolución y cambio.

La fiesta de San Juan empieza, por lo general, con la celebración de las llamadas 'vísperas', prosigue con una serie de manifestaciones y rituales que se dan en espacios privados, alrededor de unidades domésticas individuales, aunque involucran a toda o gran parte de la comunidad (la 'rama de gallos entre compadres' y el 'castillo'), y culmina con las manifestaciones del 'Día Grande'.

Las vísperas se abren oficialmente con la misa en la iglesia, en la tarde del 23 de junio, en la cual participan todos los devotos y sobre todo 'los que pasan las vísperas', a veces también llamados –inapropiadamente, me han dicho– 'priostes'¹⁷, quienes, en honor y devoción al Santo,

17 Se da este nombre también a los que 'pasan las vísperas', pero parece ser un nombre 'impropio', ya que todos reconocen que, a diferencia de otras celebraciones como Nuestra Señora de la Merced, para San Juan no hay 'priostes' individuales, sino que está toda la comunidad para festejarle.

“siempre pasan fiesta con bandas y voladores”(M.E.C., Pesillo, nov.1996). La gente acude en masa, y muchos llevan imágenes del Santo para que sean bendecidas, mientras que la efigie del Santo, que permanece siempre en la iglesia, viene preparada para el día siguiente “se le viste para que esté guapo” (F.Q., Muyurco 1995).

En realidad, San Juan no es una fiesta aislada en el conjunto del año, no está relegada a un momento específico, un paréntesis que se abre y se cierra en la semana de festejos. Por el contrario, se trata del momento central y culminante de una serie de preparativos que se despliegan a lo largo de todo el año.

El calendario ritual católico enfatiza, en todo el país, en la celebración del nacimiento y de la muerte de Cristo (Navidad y Pascuas), pero en Pesillo, estas festividades no tienen mayor trascendencia¹⁸, sobre todo si se comparan con la atención que se presta a la fiesta de San Juan; lo que hace que en las comunidades indígenas de la zona esta fiesta represente el momento ‘litúrgico’ más importante de todo el calendario ceremonial del año. En la zona se venera a otros santos (San Miguel, por ejemplo), junto con la Virgen de la Merced, así que cada familia tiene, de alguna forma, su propio santo ‘tutelar’, a quien pedir protección y ayuda. Sin embargo, San Juan es, bajo muchos puntos de vista, la figura sagrada más importante y más conocida, al punto de asumir, en la práctica, el papel de ‘santo patrono’ de la zona¹⁹. M. Sallnow considera que en las comunidades andinas, el santo patrón, por lo general, no es muy milagro-

18 El Viernes Santo (día de la muerte de Cristo) y sobre todo ‘Finados’, día de los muertos, tienen una importancia ceremonial y emotiva particular. Sus connotaciones, sin embargo, se alejan mucho del ‘ideal’ católico, dirigiendo más bien su atención principalmente hacia la celebración y ratificación de una vivaz relación entre los vivos y sus muertos.

19 Nuestra Señora de la Merced es oficialmente reconocida como la Patrona de Pesillo. Sin embargo, su celebración –en septiembre– no tiene la misma importancia ni resonancia que tiene la celebración de San Juan; tampoco ocasiona una fiesta de las proporciones de la de San Juan, en la cual todas las comunidades de la zona están activamente involucradas. Nuestra Señora de la Merced es festejada de una forma más individual y ‘discreta’, por los ‘priostes’, quienes le entregan ofrendas y una misa. Es a esto que se refieren mis informantes cuando dicen que para San Juan no hay ‘priostes’; al hecho de que se trata de una celebración ‘colectiva’. Mi hipótesis es que el papel de Nuestra Señora de la Merced era más activo al tiempo de los padres mercedarios (quienes llevan, de hecho, su nombre), durante la hacienda/iglesia, pero que ha ido perdiendo fuerza, esta orden católica desapareció de la zona. Nuestra Señora de la Merced sigue siendo la patrona de Pesillo *de jure*, pero es San Juan quien mantiene este papel *de facto*.

so; su rol cosmológico no es evidente, y la obediencia a su culto es un hecho rutinario. Su función principal estaría reducida, entonces, a la de un emblema local de inclusión y exclusión, pero su contenido estaría casi vacío de cualquier sentido simbólico, sea ortodoxo o sincrético (M. Sallnow 1991:142)²⁰. Veremos como el caso de San Juan contradice absolutamente estas consideraciones.

San Juan, en efecto, es considerado muy 'poderoso', o sea, muy milagroso: a él se le pide ayuda y protección para todo tipo de necesidades y problemas que conciernen tanto a los seres humanos como a los animales, las cosechas y también los 'negocios'. En Pesillo, San Juan es el mayor representante del mundo divino católico, pero, al mismo tiempo, es también el mediador de mayor relieve con el mundo de lo sobrenatural. Encierra en sí, entonces, los rasgos principales de los seres superiores 'andinos', y, como tal, él también muestra las señales de aquellas contradicciones y tensiones que caracterizan a las percepciones y manifestaciones religiosas locales. Taussig ha demostrado que en contextos históricos de 'imposición católica', los 'dominados' se apropian frecuentemente de la separación católica de lo bueno y lo malo, como esencias simbolizadas por Dios y Satán, en una visión casi maniquea del mundo (M. Taussig 1980:113). Así como Dios y Satán no aparecen como opuestos, sino más bien como dos expresiones de lo divino, de la misma forma San Juan es 'bien milagroso' pero 'bien bravo', también. Como todos los seres sobrenaturales del panteón andino, su poder tiene una doble connotación: positiva (milagroso) y negativa (bravo), según el comportamiento de los seres humanos, ya que su actitud depende del trato que éstos le reservan. En este sentido, la devoción es una noción fundamental en la relación con el Santo: para que el Santo actúe y dirija su poder positivo hacia sus devotos, ellos tienen que tener devoción y sobre todo demostrarla: "San Juan es para todos y *con la voluntad de uno*, se puede tener una fiesta" (J., Pesillo dic. 1996; subrayado mío). Depende también de la voluntad de cada uno, entonces, que el Santo responda bien; de lo contrario, les castigará: "le pasa cualquier cosa". Y, en efecto, hay mu-

20 "Their cosmological role is unstressed and their cults are observed as a matter of routine. They serve as local emblems of inclusion and exclusion (...) but they are largely devoid of symbolic content, whether orthodox or syncretic".

bre los castigos infligidos a quienes no cumplen con sus deberes hacia el Santo²¹.

La devoción hacia el Santo no está solamente confinada al momento del festejo, sino que se demuestra durante todo el año, a través de la ofrenda de misas, por ejemplo, así como de velas y flores a su imagen que, por lo general, está hospedada en cada casa, en el cuarto principal. San Juan se presenta así como una figura fuertemente personalizada y humanizada, a quien se le viste y se le 'calienta'; muy poderoso pero también muy familiar, como lo demuestra su ubicación y participación permanente en el espacio y en la vida doméstica, a quien la gente se dirige con cariño, llamándole 'el Santito', o 'San Juanito'.

Unos días antes del 'Día Grande', alrededor de estas imágenes se construyen pequeños 'altares' adornados con velas, flores y, a veces, también con dinero. En la semana anterior al 'Día Grande', cada noche estas casas se abren a todos los que quieran rezar: acompañados por un catequista de la comunidad, se reza el rosario, se hacen pedidos al Santo y ofrendas en flores, velas y —otra vez— dinero: "se van velando cada noche, (acuden) a dejar la espermita, el dinero, así...rezan el rosario" (E.C., Pesillo nov. 1996). El dueño/a de la casa —'los que pasan las vísperas'— según las posibilidades, ofrece algo de comer y tomar, y, acompañados por la música de un tocadiscos, o, si es posible, de unos músicos, se baila hasta tarde. En todas las casas se queman chamizas para calentarle al Santo: "ésta es nuestra costumbre, que San Juan viene del año con frío y en todas las casas están encendidas para calentarle al Santito" (F. Q., Muryurco 1996).

21 El castigo de los seres sobrenaturales —los santos, el diablo— tiene por lo general un carácter 'colectivo', afecta a todos, no solamente al ofensor individual. Por ejemplo, en junio de 1997, dos buses de la cooperativa de transporte '24 de Junio' (nótese su nombre) de Pesillo, tuvieron por separado un accidente grave respectivamente. Al contarse el hecho, era frecuente la mención del hecho de que la cooperativa no había pasado misa al Santo, y la insinuación de que, entonces, ésta sería una de las causas (principales) del suceso: "dos buses casi se fueron al río y esto dicen por no creer en San Juanito. Ahí seguramente le han pasado una misa" (E.C., Pesillo, 1997). De la misma forma, en 1996 una de mis informantes me contaba que era ya un año que no llovía en la zona y que las cosechas ya estaban en peligro. Ella lo explicaba con el hecho de que para ese año nadie había querido apuntarse como 'prioste' para la fiesta de Nuestra Señora de la Merced "por no gastar la fiesta en vano y esto es por lo que no llueve. Y sólo aquí vea (no llueve) y esto para ver si se arrepienten" (R.I., Pesillo, dic. 1996).

Aunque estas ‘veladas’ se dan en casas individuales, de ninguna forma son ellas un asunto ‘privado’; por el contrario, se da la bienvenida a todos los que quieran rendir homenaje al Santo y la presencia de música y baile es vista como un signo de mayor homenaje y respeto hacia él; es vista como parte del ‘hacer bien las cosas’.

El movimiento y la confusión de las noches y días de fiesta en Pesillo son posteriormente acrecentados por otras celebraciones que se dan ‘al margen’ de la ‘entrada y entrega colectiva de la rama’. Se trata de las llamadas ‘rama entre compadres’ y los ‘castillos’.

La rama de gallos entre compadres

Por la noche que precede al ‘Día Grande’, muy pocos son los que lograrán descansar. Los migrantes han pedido permiso en el trabajo, para esta temporada, con la intención de volver a la comunidad y participar en los festejos en honor al Santo, y muchas unidades domésticas estarán involucradas en una de las varias ‘ramas entre compadres’ o en uno de los ‘castillos’ que se dan.

Junto a la entrega colectiva de la rama de gallos al comité central, en el patio de la hacienda, el 24 de junio, hay otra entrega de la rama, que aquí llamaré ‘descentralizada’, pues se da entre comuneros y en el espacio doméstico y ‘privado’ de la unidad doméstica, periférica, entonces, respecto al patio de la hacienda.

Esta versión de la rama sigue en general el mismo esquema de la rama central. Siempre, durante la celebración de San Juan, el prioste — A—, junto con su mujer, sus familiares, vecinos y amigos, va a casa de B y pide un gallo, para devolverlo al año siguiente en una rama de 12 gallos. Si B acepta, le ofrece trago “hasta *chumarse* y así se hace el compromiso”. Al año siguiente, A y su ‘partido’ ‘van bailando’ a devolver la rama a B, quien, a su vez, les espera con su partido. Después de aceptar la rama, B escucha al ‘niño de la loa’ quien, desde su caballo elegantemente adornado, recita una cantilena mixta de difícil comprensión con oraciones y alabanzas a San Juan. B responde regalando dinero al ‘niño’ y lanzando al aire unas monedas, en dirección del grupo de A, y después ofrece a A una bandeja enorme de carne con mote, cuyes, pollos, papas, chicha. A la lleva a su casa, donde la fiesta sigue, y la comparte con su partido, mientras que B también festeja en su casa con sus aliados.

En este punto, A y B se han vuelto 'compadres': entran, entonces, en una relación que dura para toda la vida y que los liga, uno al otro, en una serie de obligaciones morales y materiales continuamente renovadas. La 'rama entre compadres' sería, entonces, un mecanismo a través del cual los individuos y los grupos entran en una cadena sin fin de lazos económicos y sociales, pues al pedido de un compadre es muy difícil contestar negativamente (Cf. E.Mayer 1979; B. Orlove 1979; J.Murra 1975; A. Montes del Castillo 1989), dado el carácter preponderantemente moral que tal relación implica (M. Bloch s.f.).

Los autores que han observado con anterioridad esta versión 'reducida' de la entrega de la rama, parecen no haberle prestado mucha atención y la han definido como un 'acto ocasional' (M. Crespi 1981: 503), 'entre bastidores' (A. Guerrero 1991a: 30). Sin embargo, la 'rama entre compadres' merece mayor atención, aunque sea solamente por el hecho de que implica la movilización de numerosos recursos y energías hacia las partes involucradas y, como tal, representa un momento privilegiado de la vida social de los individuos y de las unidades domésticas involucradas. De hecho, la 'construcción' del prestigio y de la madurez de una pareja, por ejemplo, incluye como etapa muy importante el 'pasar la fiesta a San Juan'. Sin duda, durante mi estadía en la zona de la investigación, esta práctica aparecía como muy importante, hasta más que la entrega de la rama central. La gente se volvía más locuaz contando de ella, sus palabras y actitudes mostraban un mayor involucramiento emotivo.

Los ya mencionados autores han interpretado este acto como parte de una de las múltiples manifestaciones de la reciprocidad andina, pero yo argumento que este ritual representa un aspecto esencial para la comprensión de la celebración de San Juan como un todo. Por esto, iré analizando paralelamente las dos versiones de la 'entrega de la rama' que, yo creo, presentan un mismo eje estructurante —distinto de la reciprocidad— que se manifiesta en espacios distintos.

Sacrificio y fertilidad

Como en el caso de muchas otras celebraciones católicas, hay evidencias de que también la fiesta de San Juan ha reemplazado a un festival prehispánico, en este caso, la fiesta del *Inti Raymi*, celebración del Sol (cf. también M. Crain 1989; T. Abercrombie 1991a; S. MacCormack 1991a, 1991b;

A. Guerrero 1991a; E. Cervone 1996). La celebración del *Inti Raymi* está muy difundida en todo el país, aunque prácticamente en todo lado ha sido 'redenominada'²². Sin embargo, en todo lado estas 'nuevas' celebraciones coinciden con el tiempo de la cosecha, lo cual lleva a considerarlas, con cierta probabilidad, como celebraciones de agradecimiento y rituales propiciatorios de la fertilidad (Cf. Moya 1981; Cervone 1996). El eje estructurante de estas celebraciones era el festejo de las fuerzas vitales, esenciales para el mantenimiento, la preservación y el reciclaje de la energía vital que controla la fertilidad tanto de los seres humanos como de las plantas y los animales. Estos elementos de vitalidad, esenciales para la fertilidad y la prosperidad de la vida en su sentido general, siguen presentes con mucha fuerza en la celebración de San Juan.

El simbolismo de los gallos parece tener un origen católico, y se referiría –según algunos de mis mismos informantes– al gallo que cantó tres veces anunciando la traición a Jesús por parte del apóstol Pedro: “antes de que cante hoy el gallo, renegarás de mí tres veces”, dijo Jesús a Pedro (Lc 22,62). Esta asociación puede ser reforzada por el hecho de que una semana después de San Juan, en Cayambe y en las comunidades indígenas del sur del cantón, se celebra con mucha fuerza la fiesta de San Pedro; de esta manera, muchas veces las dos fiestas se nombran juntas, casi como si fueran una sola. Sin embargo, en la zona de la investigación, la fiesta de San Pedro no tiene mayor importancia.

El presunto origen evangélico de la presencia de los gallos en la rama no da muchas pautas para entender el intercambio de 1 gallo por 12. Sin embargo, en el transcurso de este artículo veremos como la simbología católica no es secundaria en esta celebración. La respuesta más frecuente que yo recibía a este propósito era que 12 se refiere al número de los meses del año: “12 gallos porque son 12 meses; los antepasados hacían cuenta 1 mes, 1 gallo” (J.M., Pesillo 1995).

22 En la parroquia de Tixán, en la provincia de Chimborazo, se celebra como San Pedro, en la semana del 29 de junio (E. Cervone 1996). En otros lugares de los Andes centrales y meridionales del país, la antigua celebración del *Inti Raymi* coincide con la celebración del Corpus Christi (cf. N. Bourque 1995; V. Campana 1994; F. Botero 1991b; E. Carrasco 1986a, 1987a). En los últimos años, con siempre mayor frecuencia se asiste a la 'redenominación' de estas celebraciones con el antiguo nombre de *Inti Raymi*, como parte del proceso de 'reapropiación' y revalorización de la cultura y de los orígenes indígenas que está interesando a todo el país por obra de las organizaciones indígenas y no-indígenas de segundo grado.

Es como si el gallo inicial creciera y se multiplicara por cada mes del año que transcurre entre el 'pedido' inicial de 1 gallo y su devolución como rama de 12. Hay, entonces, un 'aumento' que interesa, en primera instancia, a quien entrega el gallo inicial, pues recibirá a cambio 12 gallos; pero también al prioste de la rama y a su unidad doméstica. Efectivamente, otra respuesta frecuente de mis informantes indígenas era que los gallos son 12 "como del trabajo de cada mes...de cada mes...como va manteniendo el ritmo económico de su casa, algo así, así que al otro año que le ha ido bien" (R.V., Chaupi 1995). Al devolver la rama, el prioste demuestra que ha tenido un buen año, que a través de su trabajo ha podido "mantener el ritmo económico de su casa" y, de esta forma, ha logrado enfrentar los gastos que la rama implica. El pedido inicial de un gallo supone, por ende, la confianza de poder llevar a término el compromiso asumido y de tener la capacidad económica —y social— de devolver los 12 gallos, más todos los otros 'gastos de representación', por así decir, hacia el grupo sustentador. Entonces, presupone en el prioste, no solamente la seguridad sino también la expectativa de poder cumplir, en efecto, el ritual mismo. Me explico: podríamos ver aquí una insinuación a favor del argumento de que la rama de gallos es en realidad un 'ritual de aumento', un ritual propiciatorio de fertilidad y prosperidad para los involucrados. En el caso de la rama central, siendo el prioste un sector/comunidad o una asociación, la ceremonia de la rama está dirigida a conseguir la fertilidad y la prosperidad de todo el grupo.

Una primera confirmación de esto puede venir de la misma simbología católica. En la tradición cristiana, el número 12 es simbólicamente muy importante: en el Antiguo Testamento, 12 son las tribus de Israel que conforman al Pueblo Elegido de y por Dios. Son 12 los descendientes de Abrahán, a quien Dios prometió ser padre de una multitud de pueblos, engendrados por una mujer estéril, a la que Dios hizo fecunda en la vejez. Y 12 son, en el Nuevo Testamento, los Apóstoles, en quienes se funda el nuevo pueblo de Dios²³.

23 "Yo soy Dios todopoderoso. Procede de acuerdo conmigo y sé honrado, y haré una alianza contigo: haré que te multipliques sin medida (...) serás padre de una multitud de pueblos (...) te haré fecundo sin medida, sacando pueblos de ti, y reyes nacerán de ti" (Gen. 17,2-7). Abrahán tuvo a su primero hijo, Ismael, de su sirvienta Hagar, ya que su mujer Sara era estéril. De Ismael nacieron 12 hijos: (a Ismael) "lo bendeciré, lo haré fecundo, lo haré multiplicarse sin medida, engendrará 12 príncipes y haré de él un pueblo nu-

El número 12 simboliza, entonces, la descendencia numerosa con que Dios manifestaba su bendición y hacía próspero a un hombre; este número contiene, por lo tanto, un consistente sentido de prosperidad y de fecundidad.

En efecto, el número 12 retorna frecuentemente en la celebración de San Juan. En las vestimentas de los personajes, por ejemplo: 12 son las campanillas del *aruchico*, 12 los cuernos en la máscara del *diablouma*; así como, según la norma ideal, quienes se disfrazan de *diabloumas* asumen el compromiso de hacerlo por 12 años seguidos.

Que el gallo sea un símbolo de fertilidad encuentra ulterior confirmación en el ritual del *huasifichay*, literalmente, ‘barrida de la casa’. Se trata de una limpieza ritual de las casas recién construidas, generalmente por las nuevas parejas, que así señalan el comienzo de su vida ‘adulta’ y su existencia como unidad doméstica independiente. El ritual tiene como objetivo principal asegurar la protección y la prosperidad de la nueva unidad doméstica. Una parte fundamental de la ceremonia prevé, justamente, poner en el techo, encima de la puerta, una teja adornada con cintas en la que está pegado un gallo, que será el ‘guardián’ de la casa.

Los mayores riesgos para la prosperidad tanto física como económica de una unidad doméstica, en Pesillo, son representados por las potenciales enfermedades de sus miembros, pues el tratamiento médico resulta sumamente caro para sus economías²⁴. La situación se vuelve aún peor en la eventualidad de que el enfermo sea el hombre de la unidad doméstica, cuyo trabajo generalmente representa la fuente principal de ingreso económico: a los gastos médicos, en este caso, se añade la pérdida de este importante ingreso.

meroso” (Gen 17, 20). En la vejez, Dios hizo a Sara fecunda y le mandó un hijo, Isaac, quien se casó con Rebeca. Rebeca también era estéril, pero “Isaac rezó por su mujer que era estéril. Dios lo escuchó y Rebeca, su mujer, concibió” (Gen. 25, 21-22). Nacieron dos gemelos: Esaú y Jacob. Jacob tuvo 12 hijos de sus dos mujeres Lía y Raquel. Raquel, la más amada, era estéril, hasta que “Dios se acordó de Raquel, la escuchó y la hizo fecunda: ella concibió y dio a luz un niño” (Gen. 30, 22-23). Los 12 hijos de Jacob representan las 12 tribus de Israel (Gen.49, 2-28). La multitud, la descendencia numerosa (bendición de Dios) es signo, entonces, de fecundidad y de prosperidad. (*La Nueva Biblia Española* - Ed. Latinoamericana)

24 De hecho, la mayor ONG que trabaja en la zona tiene un programa de créditos para los indígenas, que incluye unos créditos de emergencias para la salud, justamente para aliviar esta situación.

De esta forma, la protección y seguridad pedida ritualmente a través del gallo (tanto el del *huasifichay* como de la ‘rama de gallos’) vuelve a proponer aquel “mantenimiento del ritmo económico” encontrado en el simbolismo del intercambio de 1 gallo por 12. Entonces, a corto plazo se aseguraría de este modo la prosperidad y la continuidad física y social de la unidad doméstica y, por ende, a largo plazo, la continuidad y prosperidad física y social de la comunidad. El papel de ‘fertilizador’, que en cierto sentido el gallo desempeña a largo plazo, es desempeñado a corto plazo por el hombre de la unidad doméstica, a través de su trabajo ‘productivo’. La asociación entre el gallo y la fertilidad masculina se vuelve más explícita en el tipo de respuestas que frecuentemente recibía al preguntar por la razón de la elección del gallo. Se puede sintetizar en las siguientes palabras: “gallo dice que se habla de masculinidad, tradición ha sido que sólo gallos hay que entregar, no gallinas, porque las gallinas son ponedoras” (R.Q., Chaupi, 1995). De esta forma, se contrasta explícitamente la fertilidad masculina del gallo con la fertilidad femenina de la gallina.

El elemento de masculinidad retorna en la celebración de San Juan con la corrida de toros. Por límites de espacio, menciono aquí brevemente sólo el hecho de que los toros vienen asociados con la potencia y fuerza física masculina: los hombres que entran a la arena para desafiar a los toros son considerados ‘hombres de verdad’²⁵.

25 Los últimos años están atestiguando un importante cambio en la zona de la investigación, de una economía agrícola a una economía ganadera que cobra cada vez más fuerza. Las vacas en edad reproductiva se han vuelto, en consecuencia, un bien aún más apreciado por su capacidad productiva, pues su leche es muy requerida por los lecheros de la zona que la venden a las numerosas queserías tanto indígenas como de Cayambe y Ayora. Un toro para la inseminación es entonces muy apreciado. Lo cual refuerza la importancia del toro como ‘fertilizador’. Aunque el uso de los tractores se está incrementando en las prácticas agrícolas, el uso de la yunta con los bueyes sigue siendo más frecuente en Pesillo para arar la tierra. Las asociaciones simbólicas y metafóricas entre la tierra y la mujer no son nuevas en el mundo y en la literatura andinos (O. Harris 1978a, 1980; B.J. Isbell 1978, sólo como un ejemplo). Como la yunta abre la tierra para fertilizarla y hacerla productiva; así el hombre fecunda a la mujer y la hace plenamente reproductiva. Y, de hecho, arar con la yunta es considerado un trabajo de hombres, aunque hay (raras) mujeres que, debido a las circunstancias, deben hacerlo. Así que cuando el toro se vuelve buey y pierde su capacidad biológica reproductiva, ésta viene ‘recuperada’ a través del trabajo de arado: su capacidad reproductiva y productiva, entonces, siguen yendo de la mano. Y ambas funciones, la productiva y la reproductiva, son complementarias y esenciales para la supervivencia material y social, para la continuación y el crecimiento de las unidades domésticas individuales.

La corrida de toros representa un elemento muy importante en la celebración de San Juan y una parte esencial del programa de la fiesta. Aquel sentido de ‘sacrificio’ presente en todas las batallas rituales en los Andes (*tinqui/pucará*) —incluso en las antiguas entradas al patio— parecía haber desaparecido de la celebración de San Juan después de la Reforma Agraria. Esta desaparición resulta solo aparente, pues este componente del rito reaparece aquí en la lucha del hombre en contra del toro, que termina con la derrota, más simbólica que real, de este último²⁶. Contrariamente al gallo que, en cambio, es materialmente ‘sacrificado’. En efecto, el gallo pedido y recibido por el prioste es llevado a su casa, matado y cocinado, ‘gallo caldo’. A esta suerte de ‘última cena’ vienen invitados los parientes más cercanos del prioste —consanguíneos, afines y compadres, así como amigos y vecinos— entre quienes el gallo hecho comida se distribuye y consume. Al aceptar la invitación a participar en la comida, los presentes se comprometen tácitamente a devolver a su vez un gallo al prioste, para conformar la rama de los 12 gallos del año siguiente, así como una ayuda de cualquier otro tipo. Entonces, el gallo es ‘sacrificado’ y transformado en comida que, una vez ingerida, opera una suerte de ‘milagro’. Por un lado, “el gallo decapitado (substrato de comunión análogo con la hostia) (...) deviene en sustento culinario de gestos y vínculos entre comuneros-*huasipungueros*” quienes participan de un ‘rito de agregación’ (A. Guerrero 1991a: 30), formando una comunidad cuyos miembros contraen así una obligación recíproca, postergada en el tiempo, que dura para toda la vida. Pero yo considero que este ‘milagro’ va mucho más allá: como el Cristo, el gallo —símbolo de fertilidad y prosperidad, símbolo de vida—, entonces viene sacrificado para el bien de todos y como el Cristo, al morir se hace ‘comida’ para todos. La energía vital, que él simboliza se pierde inicialmente con su muerte para ser sucesivamente ‘reconquistada’ y ‘reintroducida’ en el grupo, a través de su carne. Ésta regresa acrecentada y multiplicada: el gallo único que se ha matado y consumido en el nombre de San Juan regresa como 12. No hay que olvidarse, en efecto, de que es el Santo el autor

26 Contrariamente a lo que pasa en las corridas de toros de Cayambe y Quito, aquí los toros no se matan. Matar un toro representaría un lujo que las unidades domésticas indígenas no pueden permitirse, por las razones arriba mencionadas. Sin embargo, el objetivo de la corrida sigue siendo la derrota y la ‘muerte’ —aunque sea sólo simbólica— del toro, que prueba la fuerza y la virilidad del torero.

verdadero del milagro; el gallo representa un medio: a través de aquella 'violencia rebotante', el grupo puede reincorporar la vida presente a través del idioma de la conquista y del consumo (M. Bloch 1992:6). Se trata de una vitalidad 'nueva', obtenida gracias a la intervención y al aval de unas fuerzas exteriores y superiores, 'reintroducida' 'al interior', literalmente, en forma de comida: el Cristo sacrificado por todos resucita a una nueva vida y gana a la muerte; se hace literalmente pan, para que todos aquellos que lo consuman puedan ganar a la muerte y participar de la vida eterna. De la misma forma, los que consuman al gallo en el nombre de San Juan 'reintroducen' esta 'vitalidad trascendente' y permanente que da vida eterna al grupo, asegurando —como hemos visto— su continuidad física y social, como también su cohesión. El ritual tiene, de hecho, también el carácter de "rito de agregación" (A. Guerrero 1991a:30), pues refuerza los lazos entre quienes participan en él, que así forman una 'comunidad'. La moderna versión del 'gallo caldo' entre comuneros desplaza el énfasis de la jerarquía a la 'comunidad/comunidad': no hay curas ni patrones que participen en esta 'misa'.

El 'género' de la fiesta de San Juan

La celebración de la fiesta de San Juan parece tener un carácter eminentemente masculino. Las mujeres son casi invisibles: parecería que su papel es el de acompañar al sacerdote, bailar en las 'cuadrillas', preparar la comida y las bebidas. Sin embargo, su papel es mucho más importante de lo que se podría pensar. Gose (1994:135) sugiere que su relativa invisibilidad en ciertos contextos es el signo más evidente de su poder. Ciertamente, la fiesta de San Juan podría ser uno de estos casos. Las mujeres están a cargo de la 'boda', o sea, de la preparación de la 'chicha' y del trago, que son esenciales para que la celebración sea posible y, sobre todo, para que produzca los resultados esperados. Como en casi toda la región andina, también en Pesillo las mujeres tienen el control casi exclusivo de los procesos destinados al crecimiento y a la vida del cuerpo, ya que están a cargo de las provisiones domésticas y las controlan, de donde viene su deber de preparar la comida y las bebidas. Según Gose (1994:138), esto es de por sí una forma de poder, pues personifica el aspecto de 'propiedad' de la unidad doméstica. Éste no es el espacio más apropiado para entrar a la discusión sobre la vigencia del sistema de complementariedad o

de desigualdad, tan analizado, debatido, y todavía abierto en la literatura sobre relaciones de género en los Andes. Lo que interesa para los fines de este trabajo, es que la invisibilidad de las mujeres en la fiesta de San Juan es sólo aparente: es a través de las mujeres, de su intervención discreta, que la 'magia' de la celebración se pone efectivamente en movimiento. Adicionalmente, el gallo/s, protagonista indiscutible de la celebración, de hecho es criado por las mujeres, quienes son también las que lo cocinan y lo sirven. Como en el caso de la chicha, también en este caso la celebración puede darse materialmente gracias a las mujeres, quienes hacen posible la celebración y la actuación del ritual con todo lo necesario. No hay que olvidarse que para que el ritual obtenga el efecto esperado (la alabanza al Santo para atraer sus favores y alejar su castigo) debe ser ejecutado como 'como Dios manda'. El trago y el baile —ámbitos que involucran una fuerte presencia de las mujeres— tienen precisamente esta función.

La palabra 'boda', en este contexto, nos proporciona elementos adicionales que confirman que la celebración de San Juan es una celebración de la vida, en la que la vida misma de la comunidad y de sus miembros se produce y reproduce.

Entre los habitantes de Pesillo, el matrimonio es un gran acontecimiento en el ciclo vital biológico y social de los individuos y de las unidades domésticas, ya que asegura una serie de alianzas entre grupos y permite el acceso a una serie de ventajas y recursos. Desde el punto de vista económico, el matrimonio representa un paso muy importante en el crecimiento de la unidad doméstica. Además, marca el comienzo de una nueva unidad doméstica, de una nueva unidad de producción, reproducción y consumo, lo cual es esencial para garantizar la continuidad material y social del grupo. En definitiva, es a través del matrimonio como la vida misma se perpetúa. En el ciclo vital de los individuos, el matrimonio marca el comienzo de la vida plenamente adulta, lo cual implica la adquisición de toda una serie de derechos, deberes y responsabilidades públicas. Normalmente, la pareja se casa primero por lo civil y después religiosamente. El rito civil normalmente está precedido por una convivencia de algunos años en la casa de los padres del esposo. El matrimonio civil de por sí no tiene mayor importancia; la gente lo considera como una norma establecida por la ley nacional que debe ser cumplida para que el matrimonio religioso pueda darse. El matrimonio religioso, en cambio, es el

'verdadero' matrimonio: mientras que el rito civil no conlleva festejos ni otro tipo de signos especiales, el rito religioso es la ocasión de una gran fiesta que involucra un enorme gasto para las familias involucradas, al punto de que entre los dos ritos pueden pasar varios años, hasta que la pareja y sus respectivas unidades domésticas tengan los recursos financieros suficientes. Es que no puede haber matrimonio religioso sin fiesta: los dos van juntos, y la fiesta representa el verdadero matrimonio. La fiesta consiste en la preparación y ofrecimiento a los invitados de una enorme cantidad de comida, acompañada por cantos y bailes, mientras que copiosas cantidades de chicha y trago circulan entre los invitados. Las familias de la esposa y del esposo celebran de la misma forma, pero por separado, cada una con los esposos y sus invitados. Aquí también, la preparación de la comida y de la chicha es responsabilidad exclusiva de las mujeres. En la cocina, que representa el corazón de la casa —el indiscutible dominio de las mujeres— las madres empiezan la preparación de la 'boda' con mucha anticipación, ayudadas por las otras mujeres de la familia: hermanas, hijas, nueras, tías y hasta vecinas. Los hombres tienen un rol muy marginal en esta etapa; entran a la cocina solamente para saludar, acompañar y ayudar en las tareas más pesadas y que necesitan de fuerza física, por ejemplo, acarrear agua o leña.

Las mujeres son las verdaderas protagonistas de la 'boda' y de la fiesta. Sin su intervención no habría ninguna de las dos. De la misma forma, la celebración de San Juan tiene un carácter público masculino, pero su 'puesta en escena' puede darse sólo y exclusivamente gracias a las mujeres.

Como el matrimonio posibilita la producción y reproducción del orden social, la celebración de San Juan implica una producción y reproducción parecida del orden cosmológico. Crain (1981) encuentra que en Angochahua la palabra 'boda' es utilizada durante la fiesta de San Juan, pero de una forma muy específica: para describir la comida que el sacerdote del 'castillo' ofrece a sus deudores. En Pesillo yo he encontrado esta palabra solamente con ocasión del 'Día Grande', cuando la 'boda' es para todos y no está reservada sólo para unos pocos. Esto confirma el carácter colectivo de la celebración: la 'boda' es realmente tal, solamente si todos participan en ella; así, el objetivo último de la celebración de San Juan se cumple, y la producción y reproducción ritual de la vida quedan aseguradas.

Deuda: prosperidad y aumento

El sentido del 'aumento' que la celebración de San Juan implica se vuelve más claro en la 'rama entre compadres'. En efecto, aquí más que en la 'rama central', es evidente que el aumento interesa no solamente a quien recibe la rama (12 gallos a cambio de 1), sino que se extiende a la deuda implícita que liga a las dos partes: algo que se ha tomado en préstamo (el gallo) debe ser devuelto 12 veces más. En términos puramente financieros, podríamos decir que existe un interés sobre este préstamo que produce un beneficio sobre el tiempo. Y esto es precisamente lo que redefine (inicialmente) la relación entre 'compadres de rama' en términos de deuda, antes que de reciprocidad. Además, esto significa que materialmente A debe entrar en una serie de deudas –económicas y morales– para poder cumplir con su compromiso y devolver el gallo inicial “con todo lo de ley”.

A lo largo del año que separa las dos celebraciones de San Juan, las partes involucradas en una 'rama entre compadres' trabajan para recolectar de todo lado los recursos necesarios. En primera instancia, activan sus redes sociales y, de hecho, los familiares y los amigos/vecinos contribuyen mucho a la preparación de la rama. Aquella reciprocidad que sostiene en gran medida a la vida social en los Andes, aquella “circulación económica teñida de afectividades” (A. Guerrero op. cit. : 31) es especialmente buscada y se hace particularmente visible por y dentro de cada grupo. Nadie puede ser oficialmente obligado a devolver un gallo, o ayuda de cualquier otro tipo, a quien le ha invitado a un 'gallo caldo', aun cuando la invitación haya sido aceptada. Y, de hecho, hay casos de gente que 'no cumple', pero son casos escasos, excepciones a una norma ideal todavía vigente y a la que se obedece. La fórmula para indicar que no se cumplirá suena aproximadamente de esta forma: “en la vida como en la muerte me quedaré debiendo”. La sanción 'social' para estos 'incumplidos' es la interrupción de las relaciones 'recíprocas' con el prioste de la rama y su grupo, lo cual significa una pérdida que pocos pueden permitirse, ya que la vida social (y económica) comunal gira alrededor de las (potenciales) alianzas entre los comuneros; en última instancia, este incumplimiento puede significar la marginación física y social del 'incumplido' y de su familia²⁷. Efectivamen-

27 En la comunidad de T., una pareja que tenía mucho prestigio, 'ganó' paulatinamente la fama de mala pagadora, por haber sacado varios créditos en distintas ONG de la zona y

te, el pedido y la entrega de un crédito, independientemente de su naturaleza, implican un proceso de decisión por parte de los involucrados. Aparte de las relaciones personales que puedan existir entre las partes involucradas, hay toda una serie de elementos que intervienen para determinar el resultado de este proceso, incluso la evaluación de las posibles ventajas futuras. Pero, lo que es determinante por sobre todo es la reputación de quien pide. Un crédito implica siempre un cierto nivel de mutua confianza y credibilidad entre las partes, las cuales deben necesariamente ser reconocidas y formalizadas por el grupo social que las pone en movimiento. Esto se da a través del reconocimiento y de la legitimación de una sanción colectivamente establecida, en el caso en que las normas resultaran desobedecidas. Si se percibe a alguien como 'incumplido', su reputación de 'mal pagador' o moroso se difunde rápidamente entre las comunidades y él/ella no encontrará muchas puertas abiertas a sus futuros pedidos: será evitado/a por todos aquellos que podrían ser potenciales 'acreedores': parientes, compadres, vecinos. El respeto del 'contrato' es, entonces, por sí mismo, la mayor garantía para poder tener acceso a posteriores 'créditos' en el futuro. En el caso de incumplimiento del compromiso establecido con el 'gallo caldo', a la sanción social hay que añadir también una sanción de orden 'moral', que tal vez es más peligrosa aún, y que implica 'estar en pena'. Los que 'se quedan debiendo', en la muerte incrementan las filas de las 'almas en pena', aquellas almas que no logran encontrar paz y se quedan rondando en el mundo de los vivos, hasta que su deuda sea cancelada. Una mujer que me explicaba por qué no quería sacar créditos en una ONG local, se expresó en los siguientes términos: "no tenemos de donde pagar ...y es fiero disque... cuando se saca crédito y estar en pena... no tener de donde pagar...no ve que cuando se saca crédito ya crece" (E.Y., Turucucho, nov. 1996). La frase no lo explicita, pero el crecimiento, que se refiere obviamente a los intereses del crédito no cancelado, puede aplicarse también a su sanción: la 'pena'. Esto influye en que haya muy pocos 'morosos'.

no haber 'cumplido'. A pesar de sus justificaciones, los comuneros interpretaban la razón de este incumplimiento en su ser 'dejados para el trabajo' y 'despreocupados'. Así, fueron paulatinamente quitándoles su confianza, por ejemplo marginándolos de las tomas de decisiones concernientes a la comunidad, en las que siempre habían tomado parte activamente. Hasta que la pareja en cuestión decidió mudarse de residencia y vivir en una comunidad cercana.

Tanto quien recibe como quien entrega la rama recurre a una serie de estrategias económicas para reunir todos los recursos necesarios. Las mujeres empiezan con un año de anticipación a criar cuyes, gallinas y chanchos destinados a la fiesta, y la cosecha (o por lo menos parte de ella) será también destinada a este fin. La 'rama' representa un gasto muy consistente también para quien la recibe, pues debe preparar la comida para el grupo que la entrega, así como proveer el festejo para su 'propio grupo'.

Pero es el que entrega quien carga realmente con el aspecto más costoso de la 'rama': para poder cumplir con su compromiso, el prioste recurrirá a toda la gente que pueda; él tendrá que agradecer después a esta gente con abundante comida, bebidas y festejos, pues "es que hay que atender a bastante gente y no hay que dejar afuera a ninguna persona, sin un vasito de chicha" (J. M., Pesillo 1997). Para A, al contrario que para B, los recursos 'domésticos' —tales como los animales y la cosecha— no serán suficientes para preparar todo lo necesario, y A tendrá que recurrir a recursos 'externos' a la unidad doméstica. Se necesita de mucho dinero para los festejos y, entonces, A intentará todas las vías posibles para acceder a él, inclusive la venta de una vaca, por ejemplo. Pero es sobre todo a través de préstamos que se adquiere el dinero faltante. Se trata de préstamos en una de las ONG o cooperativas de ahorro y crédito locales, los que conllevan un interés. De hecho, todas las instituciones financieras locales, formales e informales, registran por San Juan un aumento en el número de solicitudes de crédito por parte de los indígenas. También se puede recurrir a vecinos y familiares, pero si el monto requerido es percibido por las partes como 'significativo', entonces también se cobrará un interés.

En efecto, el costo prohibitivo de la 'rama' es, según algunos autores, una de las causas principales de su 'declinación' en Pesillo (cf. Crespi 1981). Y, en realidad, los mismos indígenas reconocen que por temor a los gastos es que no todos se arriesgan a involucrarse directamente en una entrega de la rama. Sin embargo, aquellos que sí habían entregado o recibido una rama, invariablemente me contestaron que, a pesar del fuerte gasto, siempre valía la pena, y que nunca nadie se había arruinado por esto: "harto está el costo de la fiesta; difícil está ahora...pero durante el año se va recuperando" (F. Q., Muyurco 1995). Subrayo esta última expresión porque creo que es clave: el costo de la rama es altísimo, pero no representa una pérdida, pues durante el año que transcurre entre los dos momentos de la rama, se recupera lo que se ha gastado. Aún más, diría yo, se ga-

En contraste con las interpretaciones que leen este ritual en términos de reciprocidad, yo creo que la 'rama entre compadres' da vida a una relación que inicialmente es del tipo acreedor-deudor, y que sólo posteriormente entra en el espacio de la reciprocidad. Su esencia y el núcleo de la diferencia con las otras relaciones de 'compadrazgo' están en este desplazamiento.

La 'deuda' establecida en la 'rama entre compadres' conlleva una abundancia para el deudor. Los gestos de B que regala dinero al 'niño de la loa' y lanza monedas hacia los que le han ofrecido la rama, así como la abundante comida, representan los gestos generosos y al mismo tiempo magnánimos del acreedor, quien está en una posición de superioridad con respecto a sus deudores. El 'patrón' hacía los mismos gestos al recibir la 'rama' de sus *huasipungueros*, a quienes lanzaba monedas y naranjas antes de distribuir a todos abundante carne, chicha y trago (cf. M. Crespi 1968, 1981; P. Yáñez del Pozo 1989). Como en ese entonces, ahora también estos gestos hacen visible el poder del más rico, según ese antiguo y tácito código que prescribe que "cuando hay, hay que dar" (S. C., San Pablo Urco, dic. 1995. Cf. A. Guerrero 1991a; J. Scott 1976). O. Harris menciona brevemente que en aymará se utiliza la misma palabra, *wanu*, tanto para indicar 'abono', fertilizante —o sea algo que hace crecer y producir—, como 'deuda'. Ella utiliza este dato para reforzar su argumentación de que entre los laymi de Bolivia, la 'circulación' (de los bienes) y el comercio son metafóricamente expresados como fuentes de riqueza y bienestar y, por ende, como ejes reproductivos de la vida. En cambio, yo argumento que entre los quichuas de Pesillo es la 'deuda' en sí misma la que encierra este sentido vital (O. Harris 1995).

La comida que A recibe es llevada a su casa y es compartida por todos, mientras que la fiesta continúa por separado para las dos partes, que se excluyen mutuamente de las respectivas fiestas. Se trata de un comportamiento anómalo para dos compadres de reciente constitución. En los compadrazgos establecidos por bautizos o matrimonios, por ejemplo, al rito que establece la nueva relación siempre le sigue una fiesta que sanciona el lazo ritual, y en la que los compadres participan juntos. El caso de los 'compadres de rama' se escapa de la norma: hay una fuerte separación entre el momento y el espacio de la entrega de la rama y el festejo, que marca una evidente separación de las dos partes involucradas. Cada uno celebrará con 'los suyos', en su espacio 'doméstico'. Parecería ser que la

abundancia y la prosperidad (comida y dinero) vienen desde fuera, pero que es dentro del espacio doméstico individual donde éstas se dan real y prácticamente: la 'abundancia' que cada uno de los compadres ha recibido desde fuera, después resulta plenamente gozada 'adentro', al interior del espacio doméstico, donde ocasiona el verdadero festejo.

Es solamente en un segundo momento, una vez que la fiesta ha terminado y el tiempo ordinario se ha restablecido, y cuando la deuda inicial ha sido pagada, cuando la relación entre A y B deja de ser una relación de deuda para convertirse en una de reciprocidad. No se puede decir lo mismo de las deudas contraídas por A (el que entrega la rama), quien tendrá que cancelarlas a lo largo del año siguiente, así como las obligaciones morales hacia los miembros de su grupo, que tendrán que ser devueltas en algún momento futuro, cuando cada uno de ellos lo reclamará. Por un lado, la 'rama entre compadres' representa el pago ritual de un préstamo simbólico, pero, al mismo tiempo establece una relación duradera entre unidades domésticas, a través de la institución de una serie de obligaciones morales y materiales entre las partes.

Veremos a continuación como los elementos caracterizadores de las dos versiones de la 'entrega de la rama' se repiten en los 'castillos'.

El castillo

El 'castillo', conocido también con el nombre de 'aumento', es la práctica existente entre comuneros por la que se pide en préstamo dinero que debe ser devuelto en doble cantidad, al año siguiente. Lo que lo diferencia de cualquier otra práctica de préstamos de dinero o crédito es que se da sólo y exclusivamente durante la fiesta de San Juan.

En la zona, esta práctica se recuerda 'desde siempre', pero sólo recientemente, después de la Reforma Agraria, ha adquirido la forma de un préstamo en dinero. En el pasado, el 'castillo' era una estructura de carrizo a la que se amarraban fruta, pan, botellas de trago. Algunos recuerdan que generalmente estaba colocado en el techo de la casa, y que los interesados iban bailando a pedir algo del 'castillo' para devolver el doble al año siguiente.

Una práctica parecida ya había sido descrita en el pasado (Rubio Orbe 1964; M. Crespi 1968; Yáñez del Pozo 1989; AA. VV. 1991), mientras

que más recientemente M. Crain la menciona en la parroquia de Angochahua, en donde también la gente tiene frecuentemente en sus casas un altar “en honor a San Juan”, llamado ‘castillo’. Como en Pesillo, en Angochahua este altar es adornado también pocos días antes del 24 de junio. Las casas que lo hospedan —dice la autora— se vuelven “santuarios comunales”: día y noche sus puertas quedan abiertas para acoger a los devotos que, con cantos y bailes, rinden homenaje al Santo, y que reciben del dueño comida y bebidas. Nuevamente, la autora ubica esta práctica dentro del marco de la reciprocidad andina, así como al hecho de que los devotos pidan normalmente algo del altar adornado —fruta, pan o dinero— para devolverlo en doble cantidad durante la celebración del año siguiente (Crain 1989:177).

En la zona de mi investigación, la estructura física del ‘castillo’ se ha mantenido, con fruta, pan y lo demás atados a él, pero su función en el ritual ha sido totalmente sustituida por el dinero. Hasta hace poco había unas personas ‘fijas’, quienes entregaban ‘castillos’: eran los más acomodados, quienes demostraban y ratificaban, de este modo (entre otros), su ascenso económico y social. A pesar de la ulterior diferenciación entre indígenas con y sin tierra, generada a partir de la Reforma Agraria, las dos últimas décadas han visto un cambio radical en la economía tradicional indígena, hacia una economía monetaria, y esto explica parcialmente por qué en los últimos años se ven cada vez más comuneros dando ‘castillos’.

Desde una perspectiva puramente económica, el ‘castillo’ podría ser definido como un crédito con el 100% de interés, el más alto que se conozca y que se podría asimilar a la usura²⁸. Pero hay muchos elementos que demuestran claramente que su aspecto financiero es, en realidad, el menos relevante dentro de la ‘semántica’ de San Juan.

En primer lugar, los indígenas no clasifican a este tipo de crédito como ‘deuda’, más bien lo diferencian y contrastan con otras ‘deudas’ (Ferraro, en imprenta). En segundo lugar, la consideran una práctica muy positiva y la gente parece estar complacida por su existencia, pues “sin esto no sería San Juan”, como alguien me dijo. En tercer lugar, el monto de dinero prestado no es significativo: podría representar una pequeña ayuda para los ‘deudores’ pero la verdad es que este dinero generalmente se gasta

28 Cf. nota 5.

en la fiesta misma. La respuesta unánime a mi pregunta sobre por qué sacar un 'castillo', era del tipo "nos gusta el cuy y la chicha, nos gusta la fiesta"²⁹. Este dinero viene 'reinvertido' en la fiesta misma, para 'aumentarla', para que se haga más fiesta: "yo he visto que es para una diversión...no he visto por la necesidad. A veces uno por necesidad se saca. Yo por necesidad saqué 100.000 sucres, pero más por la diversión. Porque tienen una obligación de volver a pagar con baile" (E.Y., Turucucho, oct. 1996).

El pedido de un 'castillo' supone, por parte del 'dueño', el deber de ofrecer algo de comida al deudor, y, sobre todo, trago: al igual que en la 'rama entre compadres', también aquí, el trago 'firma' y oficializa el contrato entre las partes, quienes se comprometen a cumplirlo.

Pero es el pago de esta deuda lo que realmente se festeja. En el día fijado para el pago, los deudores se encuentran en la casa del 'dueño del castillo', se sientan frente a él, en espera, mientras que la 'dueña' sirve trago una vez más —en cantidad reducida— y colada con mote. El 'dueño' se sienta detrás de una mesa, de espaldas a la pared, en donde está colgada una imagen de San Juan, y lee de su lista: "tiene apuntado y va nombrando, y el que debe se levanta y entrega" (R. I., Pesillo dic.1996).

Cuando las operaciones 'económicas' han terminado, los deudores — que en este punto ya han cumplido con su deber— reciben la 'obligación': "un balde de chicha y una botella de trago, una lavacara con cuyes gallinas y papas, chochos y plátanos, y pan para llevar" (idem). Al igual que en la 'rama entre compadres', también aquí la comida obtenida a cambio del pago de la deuda será compartida por el deudor con sus familiares.

La cantidad de la 'obligación' es proporcional al monto de la deuda pagada: mientras más alta es la deuda, mayor será la cantidad de comida recibida. La calidad de esta comida merece cierta atención, por ser una comida 'indígena' y producida en el espacio doméstico, no comprada. Al mismo tiempo, se trata de una comida 'especial', propia de las grandes ocasiones, que no se encuentra en la dieta indígena cotidiana. La presencia de los cuyes y de la chicha califican al 'castillo' como un evento 'especial' y ceremonial al mismo tiempo, así como la presencia del pan. A pesar de que las pequeñas tiendas de las comunidades siempre tienen pan, éste no hace parte de la dieta indígena. Se trata de un pan traído de Cayambe, que

29 Aquí sintetizo las respuestas de varios informantes.

las mujeres por lo general compran para ofrecérselo a los visitantes, generalmente los técnicos de instituciones locales o nacionales, o a un compadre mestizo, es decir, a alguien que no pertenezca al contexto comunero. Personalmente nunca he visto que este tipo de ‘pan de tienda’ circule entre los indígenas en un contexto ordinario. Cuando la ocasión lo requiere, en caso de matrimonios, en ‘Finados’ —sobre todo— o por Viernes Santo, el pan es específicamente amasado y cocinado con anticipación por las mujeres indígenas. El pan ofrecido en el ‘castillo’ es de este segundo tipo: ‘hecho en casa’.

La fruta también merece una pequeña digresión. En efecto, la fruta tampoco tiene un lugar preponderante en la dieta indígena, aunque se la encuentra con cierta frecuencia en las comunidades. Las condiciones geográficas del lugar no permiten su cultivo y, por ende, generalmente se trae de la Costa y se compra en los mercados mestizos a los cuales los indígenas acuden semanalmente. La Costa frecuentemente viene asociada con la abundancia y la generosidad de la naturaleza, así como con la fertilidad humana (cf. N. Bourque 1995).

La comida de la ‘obligación’ es del mismo tipo de la que se encuentra en celebraciones como los matrimonios y los bautizos, vinculada, entonces, con la seguridad y la continuidad material y social de la unidad doméstica, que parece ser un elemento recurrente en las distintas ceremonias de San Juan, así como en otros ritos como el *huasifichay*.

En el ‘castillo’ también aparece significativamente el elemento del ‘aumento’. Es más, el ‘castillo’ también se conoce con el nombre de ‘aumento’. A pesar de los gastos que pueda implicar para ambas partes, cada año el número de los ‘dueños de castillos’ aumenta visiblemente: una mujer indígena líder de la más grande organización de mujeres del Cantón, me contaba que en 1996 la organización había decidido invertir en ‘castillos’ “porque es bueno los aumentos, es mejor que en el banco. Plata de los ahorros de la organización (ha sido puesta) en castillos” (F. Q., Muyorco, 1996).

Como la ‘entrega de la rama’, el ‘castillo’ también guarda relación con la fertilidad y la producción de riqueza: el dinero ‘cría’ más dinero, y la suma prestada aumenta en el año y se duplica al momento de su devolución. Como en las ‘ramas’, aquí la deuda también conlleva ‘abundancia’ para el deudor. De hecho, el signo más evidente es que la cantidad de comida recibida aumenta con el aumento de la deuda, y que, de esta manera, la fiesta será mayor: “donde hay castillos la gente va y viene, toda la

noche entran y salen aruchicos bailadores” (R.I., Pesillo oct.1996), pues “se va y se regresa del castillo bailando” (E.T., Turucucho, oct.1996).

En Pesillo, todas las transacciones hasta aquí descritas están hechas bajo la protección y el aval de San Juan, quien debe estar siempre presente: “el castillo se paga siempre delante de San Juan” (R.I., Pesillo, dic. 1996); “de ley, tiene que estar San Juanito velando cuando hacen castillos, cuando hacen ramas de gallos, siempre tiene que estar el Santito” (M.E.C., Turucucho, nov. 1996). Las casas donde se dan ‘castillos’ por lo general coinciden con las casas donde se ‘pasan las vísperas’ del Santo: “siempre que pasan ahí, en la velada, pasan castillos” (idem). La gente dice explícitamente que San Juan es el verdadero ‘dueño del castillo’, a quien debe ser pagada la deuda, so pena de castigos muy fuertes. De hecho, no existen morosos para este tipo de deuda: “¡Sí pagan! Llega San Juan, ca; bailando, bailando se van a pagar. Siempre(...)porque dicen que ésta es una deuda más grande que si fuera en el banco. Una obligación de pagar (...)No ha pasado nunca que alguien se haya negado a pagar” (E.Y., Turucucho, oct.1996). Así que el dinero tomado en préstamo como ‘castillo’ establece una deuda material con el acreedor humano, pero con el Santo se establece una deuda mayor, pues él es el verdadero artífice del aumento, él es aquella energía vital que duplica el dinero del ‘castillo’ y multiplica el gallo de la rama, asegurando, de esta forma, que el pago sea un verdadero aumento y que conlleve prosperidad para los involucrados. Pero la deuda que liga los seres humanos a San Juan es aún mayor, pues de él depende en última instancia la vida humana, tanto de las unidades domésticas individuales como del grupo como tal.

Conclusiones

En las comunidades quichuas de la parroquia Olmedo, el crédito tiene una importancia preponderante. Independientemente de su naturaleza —dinero, bienes, servicios— el crédito fluye con el fluir de la vida social y económica, pues establece relaciones sociales entre grupos, y hasta en aquellos casos en los cuales la relación es ‘financiera’, contribuye a poner dos partes en contacto. Esta relación, por lo general, representa sólo el punto de partida para una relación más amplia y profunda, que, a su vez, permitirá el acceso a créditos ulteriores. Y así, crédito tras crédito, se instituye una ‘reciprocidad’ entre las partes involucradas, que teje y amplía la tra-

ma de la sociedad. Sin embargo, cuando estos créditos conllevan un 'interés' funcional a la producción y reproducción del orden cosmológico, esta reciprocidad deja de ser tal para convertirse en 'deuda'.

La celebración de San Juan 'reúne' en sí los diversos espacios y prácticas de deudas y créditos que, en diferentes niveles, se dan en la sociedad quichua, y los lleva a su máxima expresión y sentido. Las prácticas festivas en honor al Santo implican el recurrir materialmente a créditos por parte de los involucrados: instituyen, en cierta forma, unas relaciones de crédito material y moral entre comuneros y con las instituciones financieras externas. No obstante, remiten a un sentido más amplio de deuda hacia los seres más poderosos y superiores, que están al tope de la escala jerárquica que gobierna y norma a toda sociedad andina. Las 'vísperas', la 'entrega de la rama' (en sus dos versiones) y el 'castillo' son, seguramente, actos de aceptación y ratificación de las relaciones entre comuneros: establecen relaciones sociales dinámicas entre los grupos y así crean y tejen la trama de la sociedad. Al mismo tiempo, son también celebraciones al Santo, 'pagos' rituales y ritualizados de una deuda que la gente tiene con él y que nunca se acaba. La etnografía andina documenta ampliamente la existencia de una relación de dependencia perenne entre los seres humanos y los seres superiores, quienes detentan el poder de la vida y de la muerte, de donar la lluvia y de mandar la sequía, de proteger y castigar (cf., por ejemplo, J. Nash 1979; J. Bastien 1978; P. Gose 1986,1994; I. Rosing 1995, entre otros). Como ya se ha visto anteriormente, el comportamiento de San Juan —como el de todos los seres sobrenaturales 'andinos'— depende, en gran medida, del comportamiento de los seres humanos, de su grado de 'devoción' y de su manifestación. Entre ellos parece establecerse una relación de constante negociación que, por esta razón, ha sido tradicionalmente puesta bajo la fórmula de 'reciprocidad', lo cual implicaría una relación de intercambio entre 'iguales', en la medida en que ambas partes están obligadas a 'cumplir' y reciprocarse mutuamente: a cambio de las ofertas, oraciones, misas etc.; o sea, a cambio de 'devoción', los seres superiores reciprocaban mandando agua, fertilidad, salud. Pero, en realidad, nunca se tiene la seguridad de que estos seres acepten las 'ofrendas' y respondan positivamente a los pedidos humanos: por esto hay tanto énfasis sobre la ejecución del ritual y es tan importante 'hacer bien las cosas': "si le pasan misa (a San Juan), y le pasan bien, entonces no le pasa nada"; entonces, tal vez San Juan responda a los pedidos y oraciones.

Cuando el 'intercambio' se da con los seres superiores, entonces, la reciprocidad como tal no existe, pues estos seres no tienen ninguna 'obligación' de reciprocitar. Aún cuando aparentemente reciben, en realidad están dando: su aceptación de lo ofrecido por los seres humanos es de por sí un acto de voluntad y de condescendencia, pues pueden aceptar o no; pueden dar o no. Se escapan, entonces, de los lazos recíprocos que, por otra parte, ligan a los seres humanos entre sí: la jerarquía es tal que frente a los seres superiores los seres humanos están siempre en deuda (M. Godelier 1996). En un contexto jerarquizante de ejercicio de poder, la reciprocidad deja de ser tal y se vuelve deuda, la cual, a diferencia de la reciprocidad, siempre se da entre desiguales. Se ausenta aquel compromiso de devolver implícito en el acto de donar, que representa la base de la reciprocidad. Por otra parte, tampoco es deseable que este circuito de deuda se cierre, puesto que esta 'abertura' de la relación es justamente la fuente de aquel 'incremento', necesario tanto para la continuación material y social de la vida, como para una definición de la deuda como transacción vital y única, distinta a cualquier otra. Si se acabara la deuda, se acabaría la vida misma, pues la deuda representa el 'costo' de la vida, el precio que hay que pagar por ella.

Esto nos lleva a una segunda constatación: entre los quichuas de la parroquia de Olmedo, una 'deuda' viene definida localmente como un préstamo de dinero que conlleva un interés, otorgado, por lo general, por instituciones 'externas' a los espacios propiamente comunales. En efecto, la 'deuda' tiene una connotación preponderantemente jurídico-estatal: viene otorgada por los bancos, las cooperativas de ahorro y crédito, por las ONG; o sea, por instituciones que pertenecen a la esfera y utilizan el léxico de las leyes y aplican sanciones 'legales' para los que no la pagan. Los préstamos de dinero con interés pertenecen a la esfera financiera mercantil y son un fenómeno relativamente nuevo en la sociedad en cuestión. Esto no quiere decir que no haya habido otras prácticas de 'préstamos con interés' —como el 'castillo' y la misma rama de gallos nos indican— inseparables de las nociones de producción, reproducción y reciclaje de las energías vitales que aseguran prosperidad y continuidad al grupo. En el mundo occidental-latino (en donde se originaron y difundieron el concepto y la legislación sobre endeudamiento) la noción de 'aumento' (el interés) que conlleva la deuda le proporciona una connotación negativa todavía presente en el sentir popular. En el mundo quichua, en cambio, es justamente este

deudas materiales le acompañe un sentido positivo, que le imprime fuerza y vitalidad.

Dentro de este marco, la fiesta de San Juan es parte del ciclo de producción y reproducción del orden cosmológico. Éste gira alrededor de una deuda que deja de ser reciprocidad cuando incursiona en el mundo de lo sagrado. La celebración se convierte, entonces, en un momento privilegiado: las relaciones de reciprocidad entre comuneros se refuerzan y se expanden a través de la institución de nuevas obligaciones materiales y morales, y las 'viejas' deudas con el Santo se pagan al tiempo que otras nuevas se instituyen. Los espacios de créditos ya existentes están revestidos de un carácter 'sagrado' que les proporciona una legitimidad incuestionable, y las deudas se pagan al tiempo que se instituyen nuevas deudas. Así, mientras la reciprocidad asegura la producción y reproducción de la vida a corto plazo — entre comuneros—, la deuda asegura su continuidad a largo plazo.

La fiesta de San Juan, aparentemente una simple manifestación sincrética local, revela una complejidad que va mucho más allá de una simple visión dualista entre una religión oficial y una religiosidad popular: en ella, los personajes y los santos del mundo católico han sido 'andinizados' y así diferenciados de sus 'originales' del viejo continente. Del mismo modo, tampoco se la puede interpretar como supervivencia de un pasado precolombino 'arrastrada' a través de los siglos. Por el contrario, esta celebración es la manifestación más evidente de cómo la religión local se ha reproducido activamente en el tiempo, transformándose continuamente a través de la incorporación y del 'procesamiento' de nuevas expresiones, creencias y prácticas, dando vida a una religión cristiana local que, de alguna forma, va de la mano con —sin agotar su sentido— la situación socio-política y con las diferentes estrategias de supervivencia ligadas a la tierra y a los nuevos ejes económicos. Efectivamente, hemos visto cómo la celebración de San Juan ha ido cambiando en el tiempo y se ha ido 'adaptando' al cambiante contexto que la hospedaba. Siendo Pesillo una hacienda estatal, con la Reforma Agraria las tierras fueron totalmente entregadas —directa o indirectamente— a los indígenas. Se produjo así una desarticulación —inclusive física— de la hacienda: al no haber ya un 'patrón', una autoridad central jerárquica que reconocer, celebrar y ratificar, el antiguo centro de la vida indígena (el patio de la hacienda) quedó como lugar 'debilitado' y periférico, y, por el contrario, se reforzó lo que antes era la periferia. Actualmente la vida indígena está organizada y 'frag-

mentada' en mini-centros económicos, sociales y, por ende, rituales. Así, la ceremonia de la 'entrega de la rama' colectiva ha perdido fuerza y representatividad a favor de los actos entre comuneros, que actualmente tienen una mayor importancia (y por ende visibilidad) para la vida social y económica de los indígenas. La fiesta en las casas, "con imágenes y *aruchicos*"³⁰, entre 'castillos' y 'ramas entre compadres', es la fiesta nueva. Es San Juan renovado, que fortalece y cimienta un sentido de comunidad diferente y diferenciada en su interior, que se expresa hacia el exterior con un fuerte sentido de pertenencia —a un 'nosotros' indígena particular, pero expresado de forma comunal—, que toma distancia de los mestizos y no indígenas de Cayambe y Ayora, y que erige, entonces, una frontera étnica.

Una prueba de este proceso es que la fiesta de San Juan ha captado mayor atención y ha cobrado más importancia, en los últimos años, por parte de los mestizos y también de ciertas organizaciones pro-indígenas, que la utilizan como bandera de reivindicación cultural, de un regreso a 'las raíces' y que, por esto, han vuelto a denominarla '*Inti Raymi*'. Con esta oportunidad se organizan varios actos 'culturales'³¹ en los que los indígenas participan como individuos. Por su lado, la comunidad como tal —el grupo compacto— sigue festejando 'San Juan' y, además, cuida muchísimo que 'su' fiesta esté bien diferenciada de la que se da, normalmente, en otros contextos.

La celebración de San Juan se ha convertido, entonces, en un espacio privilegiado de creación, consolidación y 'visibilidad' de una identidad indígena que podría pasar casi desapercibida fuera del contexto comunal: es una forma de recrear un sentido de cohesión frente a los 'empujones' cotidianos que los indígenas, en cuanto grupo étnico, sufren hacia la homogeneización y la 'integración' nacional. Es, en última instancia, un reclamo al 'derecho de ser diferentes'.

30 A. Guerrero, comunicación personal, febrero de 1998.

31 Así, con ocasión de San Juan, la Dirección Nacional Bilingüe organiza un 'encuentro cultural', cada año en una comunidad diferente, en el que participan las escuelas de las comunidades indígenas de la parroquia y las varias organizaciones existentes, con 'entrada', desfile y 'entrega de la rama'. Se trata de una verdadera 'reinención' de la tradición que merecería ser profundizada más. Así mismo, con ocasión de la fiesta de San Pedro, el municipio de Cayambe organiza unas jornadas culturales que culminan con una 'procesión' a los restos arqueológicos de Puntyatzil, donde se supone que había un observatorio astronómico que era el verdadero centro de la celebración del *Inti Raymi*.

Bibliografía

Abercrombie, Thomas

- 1991a Articulación doble y etnogénesis, En: S. Moreno y F. Salomon (comp.), *Reproducción y transformación de las sociedades andinas, siglos XVI-XX*, tomo I. Quito: AbyaYala.

Alberti, Giorgio y E. Mayer (eds.)

- 1974 *Reciprocidad e intercambio en los Andes peruanos*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

AA.VV.

- 1991 "Año por año". *Las fiestas de San Pedro en Ayora-Cayambe*. Quito: Proyecto Integral Ayora y Abya Yala.

Balladelli, P. Paolo

- 1989 *Entre lo mágico y lo natural*. Quito: AbyaYala.

Bastien, J.W.

- 1978 *Mountain of the Condor: Metaphor and Ritual in an Andean Ayllu*. St. Paul: West Publishing Co.

Benson, Elizabeth P. (ed.)

- 1979 *Pre-Columbian Metallurgy of South America*. Washington DC: Dumbarton Oaks Library Collection.

Bray, Walter

- 1978 *The Gold of El Dorado*. London: Times Newspapers Ltd.

Bloch, Maurice

- s.f. The Long and the Short Term: The Economic and Political Significance of the Morality of Kinship. University of Kent at Canterbury Anthropology Collection.

- 1992 *Prey into Hunter*. London: Cambridge University Press.

Botero, Fernando

- 1990 *Chimborazo de los indios*. Colección de Antropología Aplicada No.1 Quito: Abya Yala.

Bourque, Nicole

Spatial Meaning in Andean Festivals: Corpus Christi and Octavo. *Ethnology* vol.33 (3):229-43.

Savages and Angels: The Spiritual, Social and Physical Development of Individuals and Households in Andean Life-Cycle Festivals. *Etnos* vol.60 (1-2): 99-114.

Buitrón, Aníbal

- 1964 La fiesta de San Juan en Otavalo. En P. Carvalho-Neto (ed.), *Antología del Folklore Ecuatoriano*. Quito: Editorial Universitaria.

Cannell, Fenella

- 1995 The Imitation of Christ in Bicol, Philippines. *The Journal of Royal Anthropol. Instit. (N.S.)* vol 1: 377-394.

Cervone, Emma

- 1996 El retorno de Atahualpa. University of Saint Andrew: PhD Thesis.

Chamoux, M. Noelle

- 1993^a Ruses du prêteur, ruses de l'emprunteur: Les difficultés du "crédit invisible". En Chamoux M.N., Dehouve D., Gouy-Gilbert C., Pepin Lehalleur M. (eds.), *Prêter et emprunter. Pratiques de crédit au Mexique*. Paris: Editions de la Maison des Science de l'Homme.

- 1993^b A Propos du "crédit invisible". En Chamoux et al., op. cit.

Crain, Mary

- 1990 *Ritual, memoria popular y proceso político en la Sierra ecuatoriana*. Quito: AbyaYala - C.E.N.
- 1991 Poetics and Politics in the Ecuadorian Andes: Women's Narratives of Death and Devil Possession. *American Ethnologist* 19(1): 67-89.

Crespi, Muriel

- 1968 The Patrons and Peons of Pesillo. PhD University microfilms. Ann Arbor.
- 1981 St. John the Baptist: The Ritual Looking Glass of Hacienda Indian Ethnic and Power Relations. En N.E. Whitten (ed.), *Cultural Transformations and Ethnicity in Modern Ecuador*. Urbana: Univ. of Illinois Press.

Dehouve, Danièle

- 1993 La réglementation du crédit: quelques définitions. En: Chamoux et al. (eds.), op. cit. *Encyclopaedia of Social Sciences*. Vol. IX-X, 1963. New York: The MacMillan Company.

Ferraro, Emilia

- 1996 Mercados y cultura en la Sierra norte del Ecuador. *Ecuador*

bate n. 38. Quito: CAAP.

—— The Hidden Facets of Debt. En J.C.Galey (ed.), *The Ethnography of Debt* (título provisional). London, Routledge (en prensa).

FLACSO-IICA.

1994 *Los Andes en cifras*. Quito: FLACSO-IICA.

Fontaine, Laurence

1994 Espaces, usages et dynamiques de la dette dans les hautes vallées dauphinoises (XVII-XVIII siècles). *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, Paris novembre – décembre N.6: 1375-1391.

Furche, Carlos

1980 Lógica de funcionamiento interno y racionalidad económica en empresas campesinas asociativas: el caso de dos cooperativas en el cantón Cayambe. En: AA.VV. *Ecuador: cambios en el agro serrano*. Quito: FLACSO-CEPLAES.

Guaña, Pablo; P. Camino; Q.Ulco

1992 *Inti Raymi Cayambi. La fiesta sagrada del sol en la mitad del mundo*. Cayambe: Cicay- Pichincha Riccharimui- "Scheune".

Godelier, Maurice

1996 *L'énigme du don*. Paris: Fayard.

Gose, Peter

1986 Sacrifice and the Commodity Form in the Andes. *Man* 21: 296-310.

1994 *Deathly Waters and Hungry Mountains. Agrarian Ritual and Class Formation in One Andean Town*. Toronto: University of Toronto Press.

Guerrero, Andrés

1991a *La semántica de la dominación. El concertaje de indios*. Quito: Libri Mundi.

1991b *De la economía a las mentalidades*. Quito: Editorial El Conejo.

Hansen-Krhon, Christian

1995 Magic, Money and Alterity Aamong Dominicans. *Social Anthropology* vol.3 (2): 129-146.

Harris, Olivia

1978a Complementarity and Conflict: an Andean View of Women and Men. En: J.La Fontaine (ed.), *Sex and Age as Principles of Social Differentiation*. ASA 17, London: Academic Press.

- 1978b De l'asymétrie au triangle. Transformations symboliques au nord de Potosí. En: *Annales. Economies, Société, Civilisations*, 33e année, n. 5-6, 1108-25.
- 1980 The Power of Signs: Gender, Culture and the Wild in the Bolivian Andes. En: C. MacCormack y M. Strathern (eds.), *Nature, Culture and Gender*. Cambridge University Press.
- 1989 The Earth and the State: The Sources and Meanings of Money in Northern Potosí, Bolivia. En: J. Parry y M. Bloch (eds.), *Money and the Morality of Exchange*. Cambridge: Cambridge University Press.
- 1995 The Sources and Meanings of Money: Beyond the Market Paradigm in an Ayllu of Northern Potosí. En: B. Larson y O. Harris (eds.), *Ethnicity, Markets and Migration in the Andes*. Duke University Press.

Haubert, Maxime

- 1990 Reforma Agraria, cooperativas y poder campesino en la Sierra del Ecuador. En J. Sánchez-Parga (comp.), *Etnia, poder y diferencia en los Andes septentrionales*. Quito: AbyaYala.

Isbell, B. J.

- 1978 *To Defend Ourselves: Ecology and Ritual in an Andean Village*. Austin: Institute of Latin American Studies, University of Texas.

Kaarhus, Randi

- 1989 *Historias en el tiempo, historias en el espacio. Dualismo en la cultura y lengua quechua/qhichua*. Quito: Editorial Tincui/Conaie- AbyaYala.

Landázuri, Cristobal

- 1980 La hacienda estatal y su transformación en cooperativas agrarias: el caso de Pesillo 1913-1977. Quito: Tesis de Antropología, Universidad Católica (PUCE).

MacCormack, Sabine

- 1991a Ritual, conflicto y comunidad en el Perú colonial temprano. En: S. Moreno y F. Salomon (comp.), *Reproducción y transformación de las sociedades andinas siglos XVI-XX*. Quito: AbyaYala.
- 1991b *Religion in the Andes. Vision and Imagination in Early Colonial Peru*. Princeton: Princeton University Press.

Malamoud, Charles

Lien de vie, noed de mort. Les représentations de la dette en Chine, au Japon et dans le monde indien. Paris: Ed. de l' EHESS.

Mayer, Enrique

1974 Las reglas del juego en la reciprocidad andina. En: G. Alberti y E. Mayer (comp.), *Reciprocidad e intercambio en los Andes peruanos*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

Mauss, Marcel

1990 *The Gift. The Form and Reason for Exchange in Archaic Societies.* London: Routledge.

Martínez, Luciano

1994 Situación actual y perspectivas de la economía campesina. *Ecuador Debate* 31: 130-135. Quito: CAAP.

1995 *Familia campesina y comportamiento demográfico. El caso de las cooperativas indígenas de Cayambe.* Colección Avances No.1, Quito: Asociación Ecuatoriana de Población.

Mitchell, William P.

1991 Some Are More Equal than Others: Labour Supply, Reciprocity, and Redistribution in the Andes. *Research in Economic Anthropology* vol.13: 191-219.

Montes del Castillo, Ángel

1989 *Simbolismo y poder.* Barcelona: Editorial Anthropos.

Murra, John

1975 *Formaciones económicas y políticas del mundo andino.* Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

Nash, June

1979 *We Eat the Mines and the Mines Eat Us.* New York: Columbia University Press.

Nueva Biblia Española. Edición Latinoamericana.

Orlove, Benjamin

1974 Reciprocidad, desigualdad y dominación. En Alberti y Mayer (eds.), op. cit.

Parsons, Elsie Clew

1945 *Peguche: a Study of Andean Indians,* Chicago: University of Chicago Press.

Platt, Tristan

1987a The Andean Soldier of Christ. Confraternity Organization, the

Mass of the Sun and the Regenerative Warfare in Rural Potosí (18th-20th centuries). *Journal de la Société des Américanistes* 73:139-191.

Rösing, Ina

1994 La deuda de ofrenda: un concepto central de la religión andina. *Revista Andina* n. 1, Julio 1994: 191-216.

Rubio Orbe, Gonzalo

1964 Los Castillos. En: *Antología del folklore ecuatoriano*. op. cit.

Sallnow, Michael

1989 Precious Metals in the Andean Moral Economy. En J. Parry y M. Bloch (eds.), op. cit.

1991 Pilgrimage and Cultural Fracture in the Andes. En J. Eade y M. Sallnow (eds.), *Contesting the Sacred. The Anthropology of Christian Pilgrimage*. London: Routledge.

Sánchez-Parga, José

1996 La deuda o la culpa: el caso de las sociedades andinas. *Revista Ecuatoriana de Siquiatría*, Quito.

Scott, James

1976 *The Moral Economy of the Peasant*. Westford: The Murray Printing Co., Massachusetts.

Silvert, K.H.

1967 *Churches and States*. New York: American University Field Staff.

Taussig, Michael T.

1980 *The Devil and Commodity Fetichism in South America*. Chapel Hill: The University of North Carolina Press.

Yáñez del Pozo, José

1986 *Yo declaro con franqueza. Testimonio oral de Pesillo*. Quito: Ab-ya Yala.

La construcción de la alteridad cultural como respuesta a la discriminación étnica. Caso de estudio en la Sierra ecuatoriana*¹

CAROLA LENTZ

Cuando en la década del 70 surgió mi interés por América Latina, existía en Alemania una poderosa moda indigenista. Los jóvenes de izquierda y de pensamiento ‘alternativo’ estudiaban, e incluso imitaban, la música y la danza, los rituales de curación y la concepción del mundo de los indígenas, sobre todo de los indígenas de Norteamérica, aunque también de Sudamérica. Los estudiantes izquierdistas descubrieron en los indígenas y su centenaria lucha en contra del dominio colonial y postcolonial, a los destinatarios apropiados de sus campañas de solidaridad, a pesar de que las contradicciones entre la lucha de clases y los movimientos étnicos causaron algunos dolores de cabeza en el nivel ideológico. La imagen que se construyó de lo indígena —así como las ‘modas’ étnicas posteriores que hicieron lo mismo con lo afro-americano y lo africano— oscilaba entre dos polos. O bien aparecían los indígenas como pueblos desculturizados y amenazados en su supervivencia, como víctimas del mundo capitalista occidental, que necesitaban nuestro apoyo y solidaridad; o, por el contrario, los indígenas se idealizaban como héroes de la resistencia en contra de la economía occidental y las presiones de aculturación, como culturas autén-

* Traducido por la autora.

1 La primera versión de este artículo fue publicada en alemán, en: Max Peter Baumann (ed.): *Kosmos der Anden. Weltbild und Symbolik indianischer Tradition in Südamerika*. München: Diederichs 1994: 412–446.

ticas que habían preservado su forma de vida tradicional, más humana y más ecológica, las que podían servir como una utopía real para la necesaria transformación de la sociedad capitalista. En ambos casos, la 'otra' cultura y forma de vida fue construida como la imagen contraria a lo nuestro; sea como la cara destructiva de la civilización occidental, o sea como un mundo alternativo que inspira esperanzas políticas; una figura de pensamiento que es tan antigua como las relaciones sobre los viajes europeos de 'descubrimiento' desde el siglo XV².

Antes de mi primer viaje a Bolivia, Ecuador y Perú, en 1980, ya me mostraba escéptica ante una idealización tan romántica de las 'otras' culturas. No obstante, en el encuentro con la realidad indígena me sentí desconcertada y casi decepcionada. Particularmente cuando llegué a la provincia de Chimborazo en la Sierra ecuatoriana —lugar en el que más tarde iba a realizar una investigación de campo durante dos años—, de la resistencia indígena casi no se percibía nada. Por el contrario, los indígenas eran discriminados por los mestizos de una forma agobiante, crasa y degradante. La escasez de tierras, la migración laboral y una vida apenas sobre el límite de la miseria, eran la imagen impresa en muchas comunidades indígenas que visité. Todavía más deprimente era la denigración con la que los indígenas muchas veces asumían su propia forma de vida como 'incivilizada', y la sumisa humildad con la que muchos indígenas se presentaban ante mí, en mi calidad de 'blanca', y detrás de la cual, hasta cierto punto, se podía percibir una agresión oculta. La alteridad cultural de los indígenas era evidente en la vida cotidiana, pero nadie estaba realmente orgulloso de ella. Los elementos sobre los que basaban la construcción de su dignidad más bien eran, entre otros, sus experiencias de migración, la construcción de escuelas en las comunidades y la posesión de aparatos de radio; es decir, símbolos visibles de la participación en la 'civilización' mestiza. En donde se mantenía la 'cultura indígena', era vista como 'bricolaje'. Esto lo encontramos, por ejemplo, en una asociación de conjun-

2 Acerca de la historia de la antropología y del trato de los europeos con las comunidades no-europeas, ver Kohl 1987. Ejemplos de la confrontación de los alemanes izquierdistas y 'alternativos' con los indígenas se encuentran en Brandes et al. 1983. Este libro contiene también una entrevista con un miembro del movimiento boliviano Tupak-katari acerca de sus conceptos de una filosofía indígena, conceptos ahora muy difundidos entre las elites indígenas de los Andes.

tos musicales indígenas que recientemente se había fundado, y a la que ayudé a transcribir sus reglamentos y a organizar el primer festival de música folclórico-indígena. Construían zamponas con tubos de plástico y acompañaban los 'sanjuanitos' con guitarras, lo que los músicos indígenas presentaban como una 'auténtica' tradición indígena, pero que más recordaba las canciones que los mestizos de las cabeceras parroquiales reclamaban como parte de su propia herencia cultural. Una estadía más larga en una comunidad indígena me confrontó con la rutina de la vida cotidiana, y pude constatar, con un poco de desilusión, que estos campesinos indígenas no eran tan diferentes de los campesinos de los valles de los Alpes que conocía mejor, o de los campesinos suavos de los siglos XVIII y XIX en el sur de Alemania. Se evidenciaban similitudes tanto en lo relativo a sus problemas de supervivencia, como a sus estrategias para tratar con los poderosos.

¿Qué es lo que se pudo extraer como 'específicamente indígena' de esta diversidad de experiencias? Después de mi primer viaje, no pude dar ninguna respuesta que satisficiera de alguna manera a los románticos indigenistas alemanes. No había encontrado ni víctimas, ni héroes, ni tampoco diferencias culturales esenciales entre indígenas y mestizos. Lo que sí se evidenció fue una frontera étnica que había sido construida de ambos lados: indígena y mestizo, y que se justificaba con base en diferencias culturales asumidas. Después de esta experiencia de viaje, me sorprendió el hecho de que muchos de los estudios andinos ofrecieran una lectura 'esencialista' y 'culturalista' de la vida indígena. Los recientes estudios sobre África, en su confrontación con las culturas africanas supuestamente 'tradicionales', habían descubierto la dinámica del 'invento de la tradición' (Ranger 1983); es decir, los procesos de construcción y constante reconstrucción de las identidades étnicas y la gran flexibilidad de las tradiciones culturales. Pero la mayor parte de estudios andinos quedaba atrapada en una perspectiva 'esencialista-culturalista' que busca y encuentra en los indígenas, o bien víctimas aculturizadas, o tradicionalistas en resistencia. Muchos trabajos académicos sobre los indígenas aparecían impregnados de la idea de que la identidad étnica se había dado cuasi naturalmente, y que consistía en un verdadero fondo cultural e histórico comunal. Por supuesto, nadie dudaba de que el sujeto colectivo 'indígena' se creó como tal tan sólo a partir de la conquista europea, y que la forma de vida de los diferentes grupos indígenas cambió substancialmente con las influencias hispánicas. Sin em-

bargo, se mantuvo implícita la idea de que existía una substancia intocable y fundamental de 'lo indígena': una manera específica de ver el mundo, entender la naturaleza y mantener determinadas prácticas sociales y rituales, propia exclusivamente de los indígenas. Ante esta imagen más o menos romántica de una vida indígena apegada a la naturaleza, orientada hacia la subsistencia, en comunidades culturalmente cerradas, la ya innegable integración de los indígenas al mercado y al Estado a través de la migración laboral, la educación y los proyectos de desarrollo, apareció como un paso hacia el mestizaje y la asimilación cultural, un paso aceptado o lamentado, de acuerdo a la posición política del autor³.

A partir de la década del 80, finalmente, se publicaron numerosos trabajos históricos que subrayan la gran flexibilidad de lo que en las diferentes épocas fue construido como la identidad e historia indígenas, tanto por los blanco-mestizos como por los mismos indígenas⁴. Entonces, se vio con mayor claridad que los estudios andinos más antiguos correspondían, en el campo de la ciencia, a lo que era dominante en el campo político a partir del establecimiento de los Estados nacionales independientes en Sudamérica, en el siglo XIX; a saber: la introducción de un nuevo discurso —primero racista, luego 'culturalista'— acerca de la identidad étnica indígena; un discurso que naturalizaba la frontera étnica anteriormente definida con referencia a categorías jurídicas (República de los Indios contra República de los Españoles, etc.). A pesar de estos nuevos conocimientos sobre la historicidad y el carácter político de la concepción 'culturalista-esencialista' de la etnicidad, un sector importante de americanistas la mantiene todavía, entre ellos no pocos sociólogos y antropólogos ecuatorianos⁵. Es evidente en sus trabajos que detrás de los conceptos esencialistas de 'lo indio' o 'lo an-

3 Los autores en Indianer 1982, sin excepción, argumentan de una manera esencialista. Con otras diferenciaciones, pero siempre asociando la identidad indígena con una vida de campesinos-comuneros y con formas específicas de apropiación de la naturaleza, argumentan, por ejemplo, Lindig y Münzel 1978: 335-66, Golte 1980; Sánchez Parga 1984, Chiriboga y otros 1984. Acerca de la discusión sobre la comunidad andina como la forma de vida indígena, ver: Alber 1990: 25ff, 175-90. Acerca de las hipótesis sobre la asimilación cultural a través de la migración, ver Martínez 1968, van den Berghe y Primov 1977; Kemper 1977 y Martínez 1987.

4 Véase, por ejemplo, Spalding 1974, Platt 1982b, Stern 1987, Hill 1988, Rasnake 1988 y Guerrero 1990.

5 Ver, por ejemplo, Chiriboga y otros 1984; Sánchez-Parga 1986 y Ramón 1987 y 1988.

dino', a menudo se encuentran esperanzas políticas. Muchos intelectuales de izquierda ecuatorianos se despidieron, en las décadas del 80 y el 90, del proyecto de una 'revolución proletaria' y ven en la organización política y cultural indígena un modelo alternativo al Estado nacional hegemónico, y el punto de partida de una nueva sociedad, más democrática y humana.

No solamente los intelectuales no-indígenas, sino también la naciente elite indígena, que se asoció en la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador (CONAIE), desarrolló un discurso 'culturalista' sobre la identidad indígena. Concepciones 'esencialistas' impregnan, por ejemplo, textos como la *Declaración de Quito*, el documento final del encuentro de organizaciones indígenas de toda Sudamérica que tuvo lugar en Quito, en 1990 (CONAIE 1990, ver también CONAIE 1988), donde se apropian de los resultados de las investigaciones americanistas del pasado y de sus conceptos 'esencialistas' sobre la etnicidad. Entonces, hoy día, las construcciones no-indígenas de 'lo indígena' repercuten indirectamente, a través de los intelectuales indigenistas, en las autoimágenes de los indígenas. Apelando a su alteridad cultural y rechazando la discriminación que sobre ella se ha dado, reclaman la autonomía parcial y, sobre todo, la igualdad de oportunidades⁶. Estas reivindicaciones no se limitan a la elite, como se pudo constatar en la masiva participación en los levantamientos indígenas de 1990 y 1994. El discurso de los dirigentes indígenas fue masivamente adoptado y transformado rápidamente en acciones políticas, porque se funda en las experiencias diarias de discriminación étnica y en las estrategias de resistencia que construyen la identidad y el autorrespeto indígena con base en las definiciones 'culturalistas' de lo indígena.

Estas prácticas cotidianas de la construcción de la alteridad cultural serán tratadas, a continuación, en relación con ejemplos de mi investigación de campo en una comunidad indígena de campesinos migrantes en la provincia de Chimborazo (1983-85)⁷. Mi interés se dirige a las estrategias con las cuales los indígenas, en las diferentes épocas de la historia de su comunidad, construyeron una forma de vida 'diferente' a la de los blancos y mes-

6 Este énfasis en la alteridad cultural para reclamar igualdad y la referencia (a veces implícita) al Estado nacional, son elementos típicos de todos los movimientos étnicos modernos. Véase, por ejemplo, Aronson 1976, Elschenbroich 1986 y Tambiah 1989.

7 Para los detalles de este trabajo, véase Lentz 1991 y 1997.

tizos, una forma de vida que postulan como 'propia' de los indígenas, a pesar de que siempre ha incorporado muchos elementos, bienes de consumo y prácticas sociales de las culturas no-indígenas. Me interesa, entonces, el proceso de construcción de fronteras étnicas, la construcción de un grupo de 'nosotros' (Elwert 1989), cuya identidad se define sobre la base del concepto de 'no ser como los otros'. Es importante señalar que desde los inicios del siglo XX —época que he estudiado a partir de fuentes orales y escritas— los elementos que se definían como las más importantes expresiones de la cultura indígena 'propia' han cambiado significativamente. Lo que ahora se presenta como típicamente 'indígena', está muy lejos de lo que los hombres y las mujeres mayores entendían por 'indígena' durante el tiempo del régimen de la hacienda. Así mismo, la envergadura del grupo de 'nosotros', al que los habitantes de la comunidad estudiada se sienten pertenecer, se transformó. En las últimas décadas, la comunidad pasó de ser una comunidad de *huasipungueros* indígenas a ser una comunidad de migrantes laborales y pequeños comerciantes, quienes ven en su comunidad de origen un lugar que define su identidad y un refugio en tiempo de crisis. Concomitante con esta transformación de la articulación económica y política de la comunidad con el mundo exterior, el grupo de 'nosotros' se amplió, de un grupo basado en redes locales de parentesco y ayuda mutua a una gran comunidad ('nacionalidad') de indígenas de la Sierra, que va mucho más allá de las relaciones personales entre los miembros de la comunidad.

En este artículo, puedo abordar solamente algunas facetas de estas transformaciones complejas de lo indígena. En primer lugar, analizaré las estrategias de estabilización del autorrespeto indígena bajo el régimen hacendatario. A continuación, esbozaré la definición del grupo de 'nosotros' en el contexto migratorio, y, finalmente, con el ejemplo del vestuario, buscaré exponer la dialéctica de 'lo extraño' y 'lo propio' en el campo de la cultura material.

'Indios brutos' y 'hacendados sodomitas': estrategias de autorrespeto indígena bajo el régimen de la hacienda

La comunidad del estudio de caso expuesto a continuación, Shamanga, es una comunidad pequeña que, a mediados de la década del 80, contaba apenas con cincuenta hogares. Shamanga está a veinte kilómetros de distan-

cia de Riobamba, el centro administrativo y comercial de la provincia de Chimborazo, y se ubica junto a la transitada carretera Panamericana, a través de la cual los autobuses necesitan solamente seis horas para llegar Guayaquil. Las pequeñas parcelas de la comunidad, muchas veces inclinadas y erosionadas, a 3.200 m de altura, y con una superficie total de poco más de cuarenta hectáreas, no alcanzan para asegurar la supervivencia de las familias. Las unidades domésticas con jefes de mayor edad pocas veces cuentan con más de una hectárea de terreno; los matrimonios jóvenes pueden llamar suyas, a menudo, solamente a diminutas parcelas con una casa y algunos surcos en donde siembran productos básicos para su alimentación, o, en ocasiones viven todavía con sus padres bajo un mismo techo. Por ello, casi todos los hombres —y también algunas mujeres— trabajan la mayor parte del año en la Costa, como vendedores ambulantes en las ciudades, o como mano de obra temporal en algún ingenio azucarero.

Ya en la década del 30, los primeros shamangueños laboraron esporádicamente como trabajadores temporales en las extensas plantaciones de la Costa. El jornal servía, sobre todo, para el financiamiento de las fiestas de la comunidad en la Sierra, para la superación de crisis específicas del hogar —como enfermedades o malas cosechas— y para la compra de terrenos propios. La supervivencia cotidiana todavía se caracterizaba por la incorporación de la comunidad a una hacienda. Para los propietarios de esta hacienda, la mayoría de familias shamangueñas debían realizar trabajos no remunerados, a cambio del derecho a cultivar un *huasipungo*, y del usufructo del agua, la paja y la leña de la hacienda, así como de la utilización de los caminos y potreros.

Antes, no teníamos ni agua, nada... Sufríamos porque nuestros padres no tenían terreno. Sólo vivíamos en los terrenos de la hacienda. En la hacienda trabajábamos, una lástima. Por la barriga, andábamos trabajando. Con susto y pena trabajábamos..., haciendo *huasí-cama* en la hacienda, sufríamos... Por donde andábamos, sólo era la hacienda⁸.

8 De una discusión en grupo con Baltazara Pilamunga, Juana Rea, Petrona Azacata, María Pilco y otras mujeres ancianas de la comunidad. Discusión llevada en quichua el 11.9.1984. Petrona tiene más de 80 años, María más de 70; las dos mujeres vivieron todavía como *huasipungueras* en la hacienda.

En este tiempo de la hacienda, era la esclavitud; no había comuna ni nada; todo era de la hacienda... No era comuna todavía, por eso han vivido pobres. El patrón era como Dios Todopoderoso... Todo era de él. Vivía aquí como gobernador, como él tenía ley. Cualquier pelea que la gente oía, pues, los peones mismos avisaban al patrón. Había pelea, venía donde el patrón, había un robo, cualquier cosa, venía donde el patrón..., diciendo: 'de gana me pega, de *chumado* me habla, insulta.' Los patrones hacían pegar o azotar a los mayordomos, y después ya no quedábamos en las buenas. Ya después no decían nada. Lo más importante era la chicha y el trago; tomando eso, se sabía el pleito... Cuando cualquier injusticia (en la cabecera parroquial, C.L.) no había justicia para nosotros. Cualquier relación que había era sólo parte del patrón. No había para nosotros nadita autorización, pues... No sabíamos hablar ni bien el castellano, ni cómo teníamos que hablar ni dónde ir⁹...

Expresiones como éstas dominan los recuerdos de los viejos shamangueños cuando piensan en el pasado de la comunidad bajo el régimen de la hacienda; vieron su propio destino dependiendo completamente de la arbitrariedad o la benevolencia de los terratenientes. La alternancia de 'buenos' y 'malos' patrones determinó la crónica de la comunidad. Sin embargo, esta percepción de la historia no refleja la cruda realidad económica. Ya a comienzos del siglo XX, la hacienda Shamanga era relativamente pequeña, y, desde 1920, algunas familias indígenas compraron sus propios terrenos con los ingresos de la migración laboral. Así, el control económico de los hacendados sobre las familias indígenas y su fuerza de trabajo ya no era absoluto mucho antes de la Reforma Agraria de 1964. Sin embargo, los terratenientes continuaron exigiendo el trabajo no remunerado de los comuneros, y seguían ejerciendo un control social y político-ideológico con efectos profundos sobre la organización de las familias y de la comunidad. Apenas a mediados de la década del 60, los comuneros conquistaron, pedazo por pedazo, la mayor parte de los terrenos de la comunidad, a través de la compra. Sólo a principios de la década del 70, con la forma-

9 Tomado de una discusión en grupo realizada en Shamanga, en español, el 10.6.1984, con Manuel Pilamunga, Pedro Daquilema, Marcos Guacho y José Cujilema. Los padres de dos de estos hombres que ahora tienen entre 35 y 50 años eran *huasipungueros*, los otros eran propietarios de una parcela propia y migrantes, y, entonces, en parte ya independientes de la hacienda.

ción de una comuna jurídicamente reconocida, llegó a su fin la interferencia de los patrones en la vida comunal¹⁰.

Bajo el régimen hacendatario, los conflictos internos de la comunidad y las redes de solidaridad estaban subyugados al favoritismo y a las imposiciones del patrón. Esta realidad se refleja en detalles tan cotidianos como los apodos que muchos viejos shamangueños deben a los terratenientes. En general, los comuneros se han apropiado de tal manera de los apodos con los que los patrones ‘bautizaron’ a sus *huasipungueros*, que continúan utilizándolos hasta el día de hoy, a pesar de que en algunos casos son muy despectivos. Una interacción similar de relaciones horizontales y verticales regulaba también a muchos conflictos internos, en los que los comuneros no pocas veces buscaban el apoyo del patrón. El intento de asegurar su dominio a través de las relaciones de clientelismo, que siempre contenían elementos de reciprocidad, se refleja también en los términos que los patrones escogían para denominar las obligaciones y los derechos de los *huasipungueros*. Por ejemplo, el trabajo gratuito exigido a los comuneros en compensación por el uso de agua, los caminos y la recolección posterior a la cosecha, recibía con ostentación el nombre de ‘ayuda’; la parcela del *huasipungo* ‘ración’; el adelanto en especies de los sueldos —estipulados por la ley pero casi nunca pagados— se denominaba ‘socorro’. Se empleaba una terminología que pertenecía más bien al ámbito de las relaciones de reciprocidad e intercambio equilibrado de productos y trabajo. Así, se presentaba el sistema de *huasipungo* y de ayuda como una simple forma especial de solidaridad horizontal, evitando mencionar su carácter de dominio y explotación.

Los propietarios de la hacienda mantenían su dominio también a través de un discurso paternalista y a la vez racista, en el que, en el mejor de los casos, los shamangueños eran tratados de ‘incivilizados’ e ‘incapaces’, y que, en momentos de conflicto, recurría a expresiones tan duras y degradantes como ‘indios brutos’, ‘mentirosos’ ‘ladrones’ y ‘animales’. Todo dominio se basa —tanto en Shamanga como en otros lugares— no solamente en la violencia o la amenaza de la violencia, sino también en el control ideológico, control que busca impregnar la autodefinición de los do-

10 Véase Lentz 1988b y 1997 (cap. 3, 9) acerca de la historia de la comunidad y las estrategias y consecuencias de la migración.

minados. Hasta cierto punto, ellos se ven forzados a aceptar las imposiciones del patrón y a comportarse de la manera esperada: callada obediencia y sumisión para ganar los favores del patrón o, al menos, para evitar los conflictos. Es así como los shamangueños a menudo describen la vida cotidiana bajo el régimen hacendatario. Especialmente en los relatos de los hombres, que luego fueron los protagonistas de la fundación de una comuna jurídica, se ve cuan profundo caló el discurso dominante de los hacendados en la autoimagen de los comuneros. Es verdad que, por un lado, se refieren a su pasado en la hacienda como ‘esclavitud’, y así se distancian del discurso eufemístico de los terratenientes. Pero, por otro lado, ponen de relieve que ahora ya tienen los ‘ojos abiertos’ y que ya no viven como antes, ‘como animales’ en la ‘obscuridad’, sin ‘civilización; es decir, han aceptado y se han apropiado del estigma de ‘no-civilizados’ que el patrón les impregnó, aun cuando lo proyecten en un pasado ‘superado’.

La supervivencia social y psíquica de los dominados en una situación de dominio es posible solamente porque el control ideológico ejercido por el patrón no es absoluto, y porque los dominados desarrollan un contradiscurso, muchas veces oculto, que estabiliza el autorrespeto y que restablece la dignidad humana. Es sólo a partir de este fundamento que se hace posible el rehusar, el desobedecer y el resistir; por ejemplo, con la táctica del no entender y no seguir las órdenes del patrón, del uso clandestino de los recursos de la hacienda, del robo ocasional, del descuido en los trabajos de cosecha que permite a los *huasipungueros* una mejor recolección posterior, de la migración no permitida; en definitiva, del arsenal de las “armas de los dominados” (“weapons of the weak”) (Scott 1985), formas de resistencia que limitan el ejercicio del poder de los terratenientes y su explotación de la mano de obra indígena. La condición para el éxito de estas armas de los dominados es la existencia de una contramoral comunal, de un grupo de ‘nosotros’ que juzga tales prácticas de resistencia como legítimas y denuncia al patrón como inmoral. James Scott, cuyo libro *Domination and the Arts of Resistance – Hidden Transcripts* (1990) influye en mi argumentación, se refiere a la metáfora del teatro, para poder entender la respuesta de los dominados a la humillación y la explotación. En el escenario, se representarán públicamente orden y obediencia, superioridad e inferioridad, derecho al dominio y reconocimiento; mientras que, entre telones, los actores dominados se opondrán al discurso dominante y corroborarán sus propias normas, desafiarán al potentado y admitirán sus

agresiones contra el dominio. Es como un *hidden transcript*, un 'subtexto' oculto, un comentario clandestino sobre el discurso oficial, que se puede encontrar detrás de muchas historias, relatos y chismes que han sido narrados por los shamangueños. Estos relatos construyen un espacio social en el que el grupo 'nosotros' nace y se define en oposición a las discriminaciones de los terratenientes blancos y mestizos, así como de los comerciantes explotadores de las cabeceras parroquiales.

A diferencia de lo que ocurre en algunas comunidades vecinas y en muchos casos comparables de Perú y Bolivia, los fragmentos de la historia oral de Shamanga no van más allá del recuerdo sobre el dominio de la hacienda. No existe una historia del tiempo 'antes de la hacienda', recuerdos de una propiedad ancestral comunal de las tierras que luego fueron usurpadas por el patrón, una memoria que podría servir de base para un discurso contestatario. Tampoco en las fuentes escritas de la época colonial, se menciona a Shamanga como una comuna precolonial. Todo nos lleva a pensar que Shamanga nació, de un asentamiento, forzado por los terratenientes, de familias indígenas endeudadas, sin tierra y desarraigadas de sus comunidades originales, quienes buscaron en la hacienda trabajo, el acceso a un *huasipungo*, ingresos y protección. La pertenencia colectiva a un hacendado fue el punto de partida, para que, con el tiempo, se desarrollaran múltiples redes de solidaridad económica, lazos de matrimonio y relaciones estrechas de parentesco; redes comunitarias que se afirmaron en un sistema de cargos político-religiosos, y en las fiestas anuales.

Por estas razones, las dos estrategias más importantes utilizadas por los shamangueños para estabilizar el autorrespeto del grupo 'nosotros' bajo el régimen hacendatario, no recurrían a la imagen de una existencia autónoma de la comunidad sin patrón, sino que colocaban al patrón en el centro. La primera estrategia estaba ligada a la jerarquía religioso-política de la comunidad, y tenía su cumbre anual en la inversión simbólica y ritual del dominio hacendatario durante el Carnaval. El Carnaval en Shamanga era una fiesta turbulenta cuyo ritual más importante transformaba el patrón blanco o mestizo en un prioste indígena (véase Lentz 1986). La segunda estrategia recurría a las historias, anécdotas y chismes narrados una y otra vez y que se burlan del hacendado o lo deshumanizan. Por razones de brevedad no haré referencia más detallada a la primera estrategia, pero sí quiero dar algunos ejemplos de la segunda estrategia, por

que historias y rumores similares sobre los 'culturalmente-otros' siguen siendo una parte importante de las actuales estrategias para la construcción del autorrespeto y de las fronteras étnicas. En especial las mujeres –expuestas al trabajo diario en la hacienda con mayordomos y mayores, mientras los hombres adquirirían una nueva autoestima en la Costa– cuentan historias como ésta:

El Moncayo, bruto por lo menos era nombrado. Él, así se dice, no ha sabido perdonar a las mujeres. Él ha sido parecido al pollino, al burro (muy excesivo en lo sexual, C.L.). Era de esconderse cuando asomaba, así nos contaban nuestras madres; era de esconderse... Él hacía no más acostar donde sea, delante del marido, familiares. A la Rosa Guzñay ha hecho dar a luz. El hijo este se murió... A la mujer del finado Chapa Grabiél, a ella, al menos haciendo bañar, dice que hacía entrar... Una vez yo y la Chushchila íbamos hacer entrar el ganado, entre muchachas nos íbamos. El finado Moncayo, como un perro viejo, oyendo y oyendo, cuando estaba en parto la Rosa Guzñay, el viejo amu le vino besando al niño. Nosotras bien asustadas venimos saliendo de ahí. Por Dios, que de un hueco de la casa vimos que se sentó al lado de la Rosa Guzñay, encima de la cama... En la hacienda del Gallegos, en Ocpote, el Dinino Gallegos, papá de Atico Gallegos. Este señor se dice que sólo vivía con las mujeres indígenas. Antes no se casaban, sólo vivían con las indígenas. Dinino era así: como cualquier animal; cuando crecían las muchachas, ya eran para ellos. A las muchachas de trece, catorce años les tenían en la frente, diciendo: 'yo soy el dueño'. Señaladas, cortadas los filos del pelo. Claro que si casaban, pero esas ya eran pasadas, ya probadas por los patrones... De este Dinino se dice que hacía parir a la perra. A la perra dice que tenía amarrada la frente y haciéndola bañar. Dice que ha sido parte guagua y parte perra...¹¹

11 Tomado de una conversación en quichua mantenida en Shamanga el 11.9.1984 con Baltazara Pilamunga, María Pilco, Petrona Azacata y otras mujeres mayores de la comunidad.

Aquí el discurso impuesto por el patrón es revertido. No son los indígenas, sino el patrón esclavo de sus impulsos, brutal e infringiendo las leyes éticas más elementales. Obligando a una perra a tener relaciones sexuales se convierte en animal y el ser que nace de esta unión ya no es de ningún modo una criatura natural. El discurso de alguien que se sale así de las normas morales ya no tiene validez para los dominados a quienes pretende despreciar como 'animales'. A pesar de ello, el patrón tenía un indiscutible poder, y aquella persona que hubiera sido capaz de oponerse a él debió haber recurrido, en opinión de los comuneros, a las fuerzas mágicas. Una historia sintomática de la contradictoria combinación entre la aceptación de la superioridad del patrón y el justo castigo que le llegará si viola todas las normas, es el relato que hasta el día de hoy sirve para explicar la cojera de Juan Carrasco:

¿Por qué era patojo el Juan Carrasco? Por mal grosero; porque había peleado con el Alejo Agustín (indígena de una comunidad vecina, C.L.). A las doce de la noche, al Agustín le había hecho tragar defecados, con el Bernardo Romancela. No le había matado porque habían llorado las niñas, no habían hecho matar. El haya hechó algún mal (p.e. brujería, C.L.) porque la pierna había ido cortándose poco a poco y pudriéndose. Así había pasado, por haber sido grosero así. En hoja de gulag (*Rumex aquaticus*, a veces utilizado en tratamientos mágicos, C.L.) habían hecho coger el defecado humano, había hecho tragar con un palo, metiendo hasta la garganta. Con el Bernardo había hecho eso, al respecto él ha de saber bastante. Con amenazas de pegarle, le ha hecho ayudar, el Bernardo. Por eso se cortaba la pierna, ya haciendo curar y curar, se iba sanando. Aunque cortado, se había quedado así más o menos...¹²

Para las mujeres que cuentan esta historia, Carrasco no fue embrujado por haber acusado injustificadamente de robo a su *huasipunguero* —la versión del mismo acontecimiento que presentan los hombres—, sino porque le había obligado a tragar sus propios excrementos, deshumanizándolo

12 Véase *idem*.

le de esta manera. Insinúan, también, que Carrasco seguía reglas mágicas para castigar a Alejo, pero que sus curas mágicas para contrarrestar su impedimento físico no estaban a la altura de la brujería indígena que restablece aquí el orden moral, convirtiéndose en el último recurso de los impotentes para vengarse y limitar los abusos del patrón.

Naturalmente, en la rutina diaria de la hacienda, algunos *huasipungueros* huyeron de esta ‘contracomunidad’ indígena. Esto se evidencia, por ejemplo, en los numerosos relatos sobre peleas entre los comuneros, originadas, muchas veces, por la influencia del patrón, como en el relato anterior, donde Bernardo actuaba como cómplice del hacendado. Precisamente porque la solidaridad de los dominados estaba permanentemente amenazada por las estrategias de clientelismo del hacendado, eran necesarias las numerosas historias y chismes acerca de la inmoralidad del patrón, y los diversos relatos de estratagemas contra su dominio, para estabilizar la moral propia de los indígenas y hacer efectivas las fronteras entre el patrón y los comuneros. Los rituales ostentativos durante las fiestas, la manera de tomar, las reglas de la vestimenta y del habla; es decir, las prácticas culturales específicas subrayaban la diferencia entre el patrón y los indígenas. Este mundo opuesto de los indígenas no se diferenciaba sólo del de los hacendados, sino también de aquel de los comerciantes mestizos, los dueños de cantinas, los notarios y prestamistas de dinero de la cabecera parroquial vecina, con los cuales muchos shamangueños estaban envueltos en relaciones de dependencia. El grupo ‘nosotros’, que fue construido de esta manera, incorporaba a las personas dependientes de una hacienda y, a veces, —en ocasiones específicas— también a los parientes y compadres de comunidades y haciendas vecinas. El grupo permanecía pequeño, localmente delimitado y basado en las relaciones personales, de contacto ‘cara a cara’.

De *huasipungueros* shamangueños a migrantes indígenas: la transformación de la identidad étnica fuera de la comunidad

Por razones de brevedad, no se puede detallar aquí cómo el *hidden transcript*, el contradiscurso clandestino de los shamangueños bajo el régimen de la hacienda, se desarrolló en relación con las experiencias migratorias de los hombres jóvenes, con su creciente independencia económica de la

hacienda y con la politización general en el contexto de la Reforma Agraria, y cómo este discurso desembocó en la protesta abierta en contra del patrón y en la fundación de una comuna independiente. A lo que sí quiero referirme es a los cambios que la definición del grupo 'nosotros' experimentó a raíz de la migración, ya que estos cambios de la 'etnicidad cotidiana' son la base del discurso y la política indigenista actual en el ámbito nacional¹³.

Con la disolución del sistema *huasipungero* a principios de la década del 60, la migración shamangueña hacia las plantaciones y ciudades de la Costa ganó en continuidad, volumen y significación. La mayoría de las unidades domésticas no logró adquirir las parcelas necesarias para abastecer siquiera sus necesidades elementales de alimentos. Los ingresos provenientes del trabajo migratorio se convirtieron en el soporte más importante de la economía familiar. Sin embargo, a pesar de la agudizada crisis de las condiciones de subsistencia agrarias, hasta ahora casi ningún hogar se ha trasladado definitivamente a la Costa, y los lazos de los migrantes con sus familias y la comunidad en la Sierra siguen siendo estrechos. El verdadero eje de la pertenencia social es la comunidad, aun para aquellos que tienen que trabajar durante todo el año en la Costa. Todas las expresiones simbólicas de la vida: los bautizos, matrimonios, entierros, fiestas familiares y comunales permanecen ligadas al espacio de la comunidad en la Sierra. Las consideraciones de índole económica también contribuyen a que los migrantes mantengan sus lazos con la comunidad. Solamente un pedazo de tierra propia en la Sierra y el derecho a la solidaridad de los parientes ofrecen la seguridad necesaria en los casos de enfermedad, desempleo y vejez.

El hecho de que la migración siga siendo un camino que lleva hacia un lugar extraño y de no-pertenencia social, un camino que se toma únicamente para sobrevivir o vivir mejor que en su tierra, se debe, en definitiva, a las experiencias de discriminación étnica sufridas en la Costa. Allí,

13 Una discusión más detallada de las estrategias con las cuales los shamangueños construyen una frontera étnica en la Sierra y fuera de su comunidad, se encuentra en Lentz 1988a y 1997. Acerca de la diferencia entre, por un lado, una forma de identidad étnica de 'movilización política' que, como lo practica la CONAIE, utiliza elementos étnicos selectivos y se basa en reconstrucciones históricas casi mitológicas, y por otro lado, una identidad étnica cotidiana como la desarrollan los shamangueños en su confrontación permanente con los mestizos de la Sierra y la Costa, véase Elschenbroich 1986: 102-187.

con frecuencia los migrantes deben soportar la hostilidad abierta hacia ellos, y siempre se les recuerda que no son más que 'indios'. La discriminación étnica tiene su correlativo económico en un mercado laboral dividido, de oportunidades desiguales. También en el medio ambiente familiar de la Sierra, la discriminación étnica era y sigue siendo un mecanismo eficaz para la explotación económica y el control político de los shamangueños por parte del hacendado y de los mestizos en la parroquia. Sin embargo, en el contexto local de la Sierra, la frontera étnica siempre ha estado y continúa estando integrada a un denso tejido de relaciones interétnicas directas y personales, en las que la etnicidad sólo constituye un aspecto, aunque importante, de la interacción. Para los shamangueños, los hacendados no eran únicamente blancos o mestizos, sino también individuos con características particulares: generosos o mezquinos, benévolos o injustos; con base en esto, determinaban su comportamiento hacia ellos. Con algunos mestizos, dueños de chicherías y tiendas, han establecido relaciones de compadrazgo, pudiendo esperar su apoyo, mientras que a otros los consideran como caprichosos y tramposos. Los mestizos, a su vez, observan a todos los shamangueños como 'indios' no-civilizados, pero saben perfectamente quién es el *huasipunguero* más rico de la comunidad; quién goza de mucho respeto al mostrarse especialmente generoso en las fiestas, o quién no puede ser un cliente con capacidad de pago. Es decir, más allá de la frontera étnica, las personas son percibidas como individuos con características individuales y una determinada posición económica y social. Tal conocimiento ofrece una certeza para el comportamiento, pues se sabe cómo tratar con los demás y también que existe la posibilidad de influenciar, hasta cierto grado, la percepción de los otros mediante el comportamiento propio.

En el ingenio y en las ciudades de la Costa, por otro lado, los migrantes son 'anónimos'. El sentimiento de no-pertenencia y extrañeza — no superado siquiera con la adaptación rápida y superficial con respecto de la obvia diferencia de vida en los lugares de migración— justamente tiene su principal base en la pérdida de esta seguridad de comportamiento. Cuando dejan la comunidad, los shamangueños abandonan también el tejido social dentro del que pueden aspirar al respeto —o, incluso, experimentar menosprecio— en el marco de unas reglas conocidas. En su calidad de migrantes, les queda poco margen para influenciar el comportamiento de los otros mediante la actuación propia. Para los mestizos y blan-

cos fuera del medio ambiente conocido de la Sierra, los migrantes no son individuos con características propias, sino ejemplares de una especie llamada 'indios', lo que se considera como sinónimo de 'atrasado', 'sucio', 'mentiroso', etc.

En la Costa, la pertenencia étnica se convierte para los shamangueños en la clave con la que explican la hostilidad y los múltiples intentos de explotación de los costeños. En vista de que el comportamiento y las motivaciones de los 'otros' por lo general no corresponden a los esquemas conocidos en la Sierra –siendo extraños y difíciles de comprender–, los migrantes atribuyen sus conflictos con los mayordomos y compañeros de trabajo del ingenio, al igual que con los arrendadores, policías, clientes y mayoristas de la ciudad, a un motivo común; es decir, a que los 'otros' son mestizos o blancos y ellos indígenas. Interpretan sus experiencias de sentirse ajenos, anónimos, discriminados y, de manera especial, económicamente dependientes, dentro del lenguaje de la etnicidad. Los migrantes de San Carlos definen su situación laboral con el término 'vampirismo' de los dueños blancos, y los pequeños comerciantes temen ser más fácilmente engañados y perseguidos por la policía por el hecho de ser indígenas.

Además, la etnicidad constituye un importante lenguaje para la formación de redes de ayuda mutua que van más allá de las relaciones de parentesco, en los lugares de migración. Una primera base para estas redes es la concentración de los migrantes de una comunidad o de una región en un destino migratorio común. Entre los shamangueños han sido los hombres jóvenes y emprendedores los 'pioneros' que localizaban y localizan todavía, en la Costa, las nuevas posibilidades de trabajo. Si ellos tienen éxito, traen para el próximo período de migración a parientes y vecinos, quienes, por su parte, reclutan a otros nuevos migrantes. En los lugares 'tradicionales' de migración, los nuevos migrantes pueden contar con el apoyo de sus parientes, compadres y compañeros de la comunidad, y saben lo que les espera. Por esta razón, con regularidad son comunidades enteras y hasta grupos de comunidades los que trabajan juntos en un segmento determinado del mercado laboral, ya sea en la Sierra o en la Costa.

Estas redes de apoyo fuera de la comunidad se convierten en el espacio donde se desarrollan la confianza, el intercambio de informaciones, la solidaridad práctica y el respeto mutuo. No es sorprendente que, en la

Costa, la solidaridad entre parientes sea aún más natural que en la comunidad. Sin embargo, una relación sin los nexos de parentesco que implican el derecho al apoyo de la Sierra, es decir, la sola pertenencia a la misma comunidad, permite la solicitud de apoyo en los lugares de migración. Mientras en la Sierra son casi exclusivamente los parientes cercanos y compadres quienes ayudan en la cosecha —debiendo ser pagados con un servicio idéntico en una fecha posterior o mediante la entrega de una parte establecida del producto de la cosecha— un migrante joven de Shamanga, en la Costa puede esperar que un comunero, sin ser su pariente, le aloje en su cuarto por ser shamangueño, porque “hay que ayudarse entre compañeros de la comunidad”, como se subraya con frecuencia. Con esto, se modifican también las reglas de reciprocidad. Aunque, en cualquier momento y de alguna manera, deberá compensarse la ayuda recibida, este intercambio no es calculado tan exactamente como en la comunidad, donde se especifican tanto el momento como el contenido de la compensación al apoyo recibido. Junto a las reglas conocidas de reciprocidad equilibrada, aparecen elementos adicionales de una reciprocidad generalizada.

Esta solidaridad, originalmente relacionada con la comunidad, se extiende en la Costa mucho más allá de las normas tradicionales de reciprocidad aplicadas en la Sierra. Al menos teóricamente, incluye también a los migrantes de las comunidades vecinas, pues son también ‘indígenas’, tal y como explican los shamangueños. Aunque estas relaciones no son tan estrechas como las que existen entre los miembros de la propia comunidad, para solucionar conjuntamente ciertos problemas de la vida cotidiana, los shamangueños en principio están más dispuestos a confiar en los miembros de su grupo étnico que en los mestizos. Sin embargo, esta ayuda mutua rara vez se extiende a los migrantes indígenas de otras provincias; por lo general, queda limitada a los de Chimborazo. A pesar de ello, está surgiendo una nueva conciencia de los migrantes como miembros de un gran grupo étnico, los ‘indígenas’; conciencia que trasciende las particularidades y autodefiniciones locales que anteriormente tenían un fuerte impacto en la Sierra.

Por un lado, los costeños no cesan de recordarles a los migrantes indígenas, en forma discriminatoria, que son ‘indios’, de modo que la frontera étnica que les constituye como grupo les es impuesta desde afuera. No obstante, por otro lado la identidad étnica se vuelca hacia adentro: la fron-

tera limita el espacio social dentro del que pueden tratarse con confianza y esperar ayuda del otro. El respeto y el aprecio personal que se experimentan en el grupo propio —y sólo en él— también estabilizan la autoestima de los migrantes, y les permiten cerrarse a la estigmatización por parte de los mestizos y los blancos y, de este modo, permanecer activos.

En el contexto de esta nueva construcción del grupo 'nosotros', en el idioma de la etnicidad se redefinen los elementos y prácticas culturales que son considerados como propios de los indígenas y como diferencia sustancial respecto de los blancos y los mestizos. Por un lado, se compara muy críticamente la vida en la Costa con la de la comunidad: el ser anónimo, la agresividad, la codicia, la falta de honradez, los engaños, los robos y la prostitución se consideran como sus elementos más negativos y que los migrantes adscriben a los mestizos como parte de su carácter étnico. Ante esto, la comunidad indígena aparece como un lugar idílico, donde existen el tiempo, la honradez y la confianza mutua. Por otro lado, los migrantes consideran a la ciudad y el ingenio como más 'civilizados' que la comunidad, sobre todo en relación con determinadas facilidades de infraestructura, tales como el agua corriente, la luz eléctrica, etc. En comparación con la ciudad, la comunidad —y sobre todo su pasado bajo la hacienda— aparece atrasada, sucia, 'incivilizada' y con necesidad de reformas; con sus habitantes tan provincianos e inexpertos como los mestizos siempre los estigmatizaron. Por este motivo, los shamangueños hacen suyos a muchos nuevos bienes de consumo y conocimientos, y los trasladan a la Sierra. Esta apropiación de los bienes de la 'civilización', que antes estaban reservados para los mestizos —ropa moderna, radios, relojes de pulsera, bicicletas, nuevos alimentos, el hablar castellano, leer y escribir... — les permite a los migrantes retornados a la Sierra presentarse ante los no-indígenas mestizos de la región como más conscientes de su valor y capaces de exigir respeto.

Lo que en este proceso de búsqueda entre 'civilización' y 'cultura propia' —conceptos que los indígenas shamangueños siempre utilizaron en las conversaciones conmigo— se construye como 'identidad indígena', se ha alejado del modo de vida indígena considerada como tradicional en la época de la hacienda. Con el ejemplo de la transformación de la ropa, quiero demostrar la dinámica del proceso de incorporación de bienes de consumo y prácticas culturales 'extraños' en el repertorio de la 'propia' cultura y su redefinición como parte de la 'cultura indígena'.

La transformación del carácter étnico del vestido

La ropa fue uno de los primeros ámbitos de renovación del consumo en Shamanga. Se dice que ‘*amulaya*’ —como patrón, señor blanco— fue el comentario crítico de los comuneros viejos hacia los primeros migrantes jóvenes cuando, en la década del 50, éstos regresaron del ingenio a la comunidad con nuevas prendas de vestir, hasta entonces reservadas a los mestizos. Durante esta época, los hombres acostumbraban a llevar pantalones anchos que llegaban hasta la pantorrilla, sin bragueta, y se sostenían en la cintura por una faja tejida de colores. Además, llevaban una camisa ancha de algodón claro, sencilla, sin botones ni cuello, y, al igual que el pantalón, cosida en casa. Por encima, se ponía la *cushma*, un poncho pequeño que ofrecía la movilidad requerida para el trabajo y uno o varios ponchos más grandes útiles para combatir el frío; también un sombrero de lana con borde almidonado con harina de maíz, de color blanco, sucio por el uso. Calzaban alpargatas de cabuya o caminaban descalzos. Los ponchos, sin cuello ni flecos, eran tejidos con gruesa lana de borrego; su color y rayado, diferentes para cada comunidad, al igual que las cintas de los sombreros, indicaban el estado civil y la comunidad a la que cada uno pertenecía. A su vez, los mestizos de los alrededores así como los hacendados de Riobamba cuando inspeccionaban sus propiedades, vestían pantalones más estrechos y camisas de franela, gabardina o incluso material sintético, con botones. Llevaban zapatos o botas de cuero, un sombrero de fieltro y sobre todo, encima de una chaqueta sencilla de terno, un poncho más fino con cuello y flecos. La frontera étnica se reflejaba claramente en la ropa.

Sin embargo, lo que los mestizos consideraban como ‘ropa indígena tradicional’ —ropa contra la cual los migrantes jóvenes se atrevían ahora a rebelarse— ya estaba marcada, desde hacía mucho tiempo, por la influencia colonial española. Desde el imperio de los incas, se reglamentaba la vestimenta como un medio para marcar la pertenencia regional y social. Los jefes incas regalaron a las autoridades de los pueblos conquistados magníficas prendas de vestir para, de esta manera, integrarlos también simbólicamente a su imperio. Las telas y vestimentas jugaban, además, un papel importante en las obligaciones tributarias de las regiones sometidas. Los españoles siguieron esta ‘política mediante la ropa’ después de haber conquistado los países andinos. Al comienzo, sólo la nobleza indígena estaba autorizada para llevar ropa española: los funcionarios y recau-

dadores tenían una función importante en la jerarquía colonial y su aparente igualdad con los españoles estaba concebida para darles un mayor respeto y autoridad ante la gente sencilla de las comunidades. Posteriormente, a los regidores de las comunidades y los campesinos más acomodados se les autorizó a adoptar parte de la vestimenta española, tales como el sombrero de fieltro, los zapatos, un abrigo sin mangas, pantalones bombachos cortos y camisas con cuello. El número de prendas españolas y la calidad de las telas indicaban el rango social de una persona: la vestimenta española completa estaba reservada a la clase alta indígena; las personas socialmente inferiores tenían que seguir usando ciertas prendas indígenas; la clase baja sólo tenía derecho a utilizar el sombrero de fieltro. En la segunda mitad del siglo XVIII, los colonialistas intentaron imponer a la población indígena una nueva vestimenta estandarizada y ampliamente hispanizada. Consistía en un pantalón ancho, chaqueta, camisa, sombrero y el poncho, que apareció justo en el periodo colonial. Se trataba de nivelar las diferencias entre las diversas capas de la sociedad indígena, para privar de poder a las autoridades indígenas, que ocupaban un papel dirigente en las incipientes rebeliones anticoloniales¹⁴.

Lo que finalmente se constituyó como la 'ropa tradicional indígena', usada en las diferentes regiones andinas hasta bien avanzado este siglo, por lo general, fue un atuendo urbano fosilizado. A partir del momento — con variaciones según cada región— en el que la población indígena campesina fue económicamente empujada a asumir una posición defensiva y a aislarse culturalmente, no continuó participando del cambio de moda de los otros grupos sociales. A su vez, los mestizos, como la clase alta rural-provinciana, conservaron un poder económico y político que se vieron obligados a ceder, mucho más tarde, a la burguesía de las grandes ciudades, por lo que participaron durante un período más largo que los indígenas de las transformaciones de la moda europea. Los mestizos estuvieron interesados en mantener las diferencias entre su forma de vestir y la de los indígenas, dado que de este modo se reconocía a primera vista la pertenencia étnica de una persona y había que tratarla de acuerdo a su status. Cuando los primeros shamangueños compraron en el ingenio un nuevo tipo de sombreros,

14 Acerca de la "política a través del vestuario" véase Bollinger 1983 y Salomon 1980: 137.

zapatos, pantalones y camisas, y comenzaron a pasear con un poncho mestizo en las parroquias de la Sierra, los mestizos lo consideraron como un ataque prepotente contra su otrora indiscutible superioridad.

En la Costa, la vestimenta indígena 'tradicional' ha sido considerada como signo de atraso. Los primeros migrantes que llegaron al ingenio vestidos de esta manera, se convirtieron en el blanco de las burlas de los capataces mestizos y los compañeros de trabajo. En consecuencia, lo primero que los migrantes compraron con su salario en San Carlos fueron pantalones de corte moderno, camisas sintéticas multicolores, zapatos, o al menos sandalias de caucho, a fin de reducir los motivos de discriminación étnica. En la adquisición de la ropa nueva incidía también la presión ejercida por los mayordomos, a fin de que sus trabajadores compraran en sus tiendas. Por otra parte, la ropa nueva y limpia, exhibida en los ingenios después del trabajo, permitía también demostrar que se disponía del dinero suficiente para igualar a los mestizos y alcanzar una cierta respetabilidad. Para los pequeños comerciantes en las ciudades, la ropa 'moderna' —pantalón texas o sintético, zapatos de tenis, camisa de nailon y chompa— se ha convertido ya en una herramienta indispensable para el trabajo. Los migrantes explican que nadie compraría a un indígena vestido con la ropa 'tradicional' pues, en la Costa, es considerada como 'sucía' y casi equivalente a 'carente de civilización' y que, incluso, sería contra-productiva, porque se arriesgarían a ser engañados o timados.

Mientras que en la Costa la ropa nueva servía, sobre todo, para camuflar en lo posible el origen y evitar la discriminación, en la Sierra era, en primer lugar, una forma de protesta muda contra las reglas étnicas implícitas sobre el uso de la ropa; una afrenta contra los mestizos con la que los indígenas se oponían a su estigmatización como campesinos 'incivilizados', 'sucios' y 'tontos'. Pero, en la propia comunidad, llevar prendas 'modernas' o un reloj vistoso se constituían en una señal de oposición que, a menudo, provocaba la crítica de la vieja generación. En la jerarquía comunitaria, los migrantes jóvenes aún no tenían mucho valor: no estaban casados o vivían como 'arrimados' en el hogar paterno, carecían de tierra propia —o apenas disponían de un pedazo muy pequeño— y no habían organizado ninguna fiesta; en otras palabras, no eran todavía plenos miembros de la comunidad. Por este motivo, la ropa se convirtió para ellos en un medio idóneo para demostrar provocativamente su éxito como trabajadores asalariados, y para hacer ostentación del dinero de que disponían.

Si estudiamos más de cerca el caso del poncho, que es de tanta importancia para los hombres shamangueños en la Sierra, descubrimos que, al principio, las diferencias de calidad y precio entre ropa 'moderna' y 'tradicional' no incidían mayormente en la decisión de compra de un nuevo atuendo. Para los tradicionales ponchos sin cuello, se utilizaba la lana de los borregos propios, hilada por las mujeres de la comunidad. El tejido lo realizaban los hombres mismos, o se encargaba a un especialista local que recibía algunos víveres, aguardiente o servicios como pago. Los ponchos mestizos de tejidos más finos y mejor teñidos, que los migrantes comenzaron a utilizar cuando regresaban a la Sierra, sólo se producían en ciertos lugares y se podían comprar en los mercados: costaban dinero. Cuando los ponchos normales aparecieron en los mercados, los más finos, con cuello valían mucho más. Por lo tanto, el hecho de comprar un poncho 'mestizo', en lugar de llevar uno hecho en casa o adquirido mediante el trueque, era, en primer lugar, un asunto de prestigio, por lo que solían usarlo principalmente en las fiestas y días de feria, dejando la ropa 'tradicional' para los días ordinarios.

Fue justo a fines de la década del 60 cuando, por razones económicas, la compra de prendas 'modernas' se hizo indispensable. Con la disolución de la hacienda, los shamangueños habían perdido el acceso a los pastos y se vieron obligados a reducir drásticamente sus rebaños. Hoy en día, ninguna familia dispone de lana suficiente para producir su ropa. La compra de lana cruda resultaría más cara que la adquisición de ropa sintética acabada, cuya oferta en los mercados va en aumento. A las mujeres les queda cada vez menos tiempo para hilar, porque tienen que asumir todos los trabajos agrícolas durante la ausencia de sus maridos migrantes. Los niños, que antes ayudaban en el cuidado de los borregos, en la hilanza y el tejido, ahora van a la escuela. Además, los únicos que aún saben tejer son los ancianos. Mientras hace treinta años la ropa moderna comprada resultaba mucho más costosa que la 'tradicional' —elaborada en parte como producción de subsistencia—, en la actualidad la situación se da a la inversa. Aquel que ahora desee comprar en el mercado un poncho indígena 'tradicional' de lana, debe encargarlo a un tejedor que difícilmente dispone de la materia prima o el tiempo, por lo que deberá retribuirse con un precio mayor al que se paga por un poncho 'moderno' de material sintético.

A pesar de que, dada su difusión, la ropa 'moderna' ha perdido ya parte del efecto demostrativo de autoestima étnica frente a los mestizos, si-

que siendo un terreno en el cual se disputa silenciosamente el prestigio. Los ponchos sintéticos se han impuesto por su bajo costo, pero los indígenas que se aprecian llevan su poncho otavaleño de doble cara, tejido de lana muy fina, cuyo costo es varias veces superior al del poncho de material sintético y al de las chompas forradas de nailon, de uso frecuente. Para los shamangueños, es precisamente el poncho de Otavalo lo que vincula una forma atractiva de 'civilización' y la 'cultura propia'. Por un lado, es una prenda de vestir indígena que además puede demostrar la prosperidad de quien la lleva. Por otro lado, con su cuello y fina elaboración, el poncho de Otavalo no es de ninguna manera inferior al poncho con cuello anteriormente reservado a los mestizos. De acuerdo a lo que observé en mis últimas visitas, los mestizos de los alrededores de Riobamba usan el poncho mucho menos que antes, así que el poncho, en general —con o sin cuello— se va convirtiendo cada vez más en una prenda de vestir puramente indígena.

Un vistazo a la transformación del vestuario de las mujeres shamangueñas, nos enseña una variante diferente en la redefinición de los elementos culturales 'indígenas'¹⁵. Las mujeres, hasta hace pocos años ligadas casi exclusivamente al ámbito de la producción de subsistencia mientras los hombres ganaban el dinero, son, por lo general, mucho más conservadoras en lo que se refiere a la adopción de nuevos bienes de consumo. Aunque muchas de ellas actualmente acompañan a sus esposos a la Costa, su contacto con el mundo extracomunitario se establece —aún más que en el caso de los hombres— a través del grupo de referencia familiar o comunitario. No obstante, su vestimenta se ha transformado también en los últimos diez o quince años. No son las prendas modernas lo que ha reemplazando la ropa tradicional, sino las telas sintéticas multicolores las que se integran a los modelos existentes. La tradicional *ucunchina*, un paño de lana gruesa utilizado como ropa interior, ha sido sustituida desde hace algún tiempo por sacos sintéticos o blusas bordadas. Pero el *anacu* —una tela rectangular colocada alrededor de las caderas como una falda larga y sostenida con una faja tejida— sigue siendo utilizado, incluso en las ciudades. Sólo las *bayetas* —paños rectangulares para los hombros, soste-

15 En general, sobre las diferencias de comportamiento de hombres y mujeres en lo que se trata de la migración, la comuna y la 'cultura propia', véase Lentz: 1991.

nidos con un prendedor finamente elaborado, o, en caso de escasez económica, con un imperdible— ocasionalmente son omitidas por las shamangueñas cuando hace mucho calor en la Costa, y casi ninguna de las mujeres todavía anda descalza. A la discriminación manifestada por los costeños, las mujeres reaccionan de un modo diferente que los hombres: estos últimos tratan de adaptarse con la transformación de su vestuario, mientras que las mujeres regresan a su grupo indígena de referencia.

Un término frecuentemente utilizado por las shamangueñas cuando se trata de la forma de vestir es 'vergüenza'. Por ejemplo, un joven migrante quería convencer a su mujer —que le acompaña en San Carlos como cocinera— de que se pusiera un vestido sencillo como las mestizas y de que llevara el cabello suelto, pues le intimidaba ir con una mujer vestida de indígena. Ella se negaba firmemente a acceder a su proposición porque le daba 'vergüenza', tal y como afirmaba ante su madre y el mundo entero, quitarse su ropa tradicional. Sin embargo, a las chicas shamangueñas les daba 'vergüenza' ponerse las telas gruesas de lana oscura en vez del material sintético de color y se burlaban de las chicas de otras regiones de la provincia que seguían vistiéndose de ese modo. Sin excepción, gastan su primer sueldo en joyas, telas y sandalias de plástico, y compiten entre sí para ver cuál se arregla mejor. La ropa mestiza no les parece atractiva y sí poco adecuada para demostrar las diferencias sutiles de buen gusto y bienestar. A dos shamangueñas jóvenes que estudian en un colegio de la Costa y allá llevan vestidos sencillos y el cabello suelto, les daría 'vergüenza' presentarse así en la comunidad. Estarían seguras de la crítica sarcástica de las otras mujeres que las tildarían de 'patronitas'.

La ropa, entonces, tiene para las mujeres, mucho más que para los hombres, un significado estratégico para lograr la identificación étnica y construir la frontera contra los mestizos. A pesar de todas las variaciones permitidas, e incluso deseadas, en las telas y los colores, el rompimiento con el traje 'tradicional' significaría para las mujeres un negar su comunidad de origen y la pertenencia étnica; un paso que, hasta ahora, ninguna shamangueña se atreve a dar y, al parecer, tampoco lo desea. Mucho más que para los hombres, el vestuario es para las mujeres no solamente un bien material —que sería escogido por el precio, la comodidad y la consistencia—, sino un símbolo de la pertenencia a un grupo. Las dos estrategias de innovación —la conservación femenina del estilo de vestuario 'tradicional' indígena bajo el uso de nuevos materiales, y la adopción mascu-

lina del vestuario en otros tiempos reservados para los mestizos— son parte del proceso de redefinición de la ‘cultura indígena’. En parte, estas estrategias se complementan, pero muchas veces son también objeto de conflictos, cuando los esposos, padres o hijos discuten airadamente sobre cuál es la disyuntiva correcta entre la ‘cultura propia’ y la ‘civilización’.

Entre ‘civilización’ y ‘cultura propia’: la nueva identidad indígena

Cambios similares al del vestuario se pueden apreciar en otros aspectos de la vida; así, en el campo de la música, en donde, a partir de los más heterogéneos elementos geográficos y étnicos, se compondrá una cultura musical, que es presentada como una ‘auténtica’ tradición indígena chimboracense. En el ámbito de la política, muchas comunidades indígenas han adoptado principios de organización que los migrantes han conocido en los sindicatos y grupos barriales en la Costa. Es decir: lo que se define como ‘cultura indígena’ se ha transformado profundamente durante las últimas décadas. Sin embargo, la frontera étnica ha estado y aún está muy presente y es, incluso, más rígida que nunca.

No solamente en Shamanga, sino en todo el Ecuador, desde la Reforma Agraria de 1964, las comunidades indígenas se han visto integradas cada vez más al mercado y al Estado, en virtud de la migración laboral, la creciente producción agrícola para el mercado, la ampliación del sistema educativo y los numerosos proyectos de desarrollo. En consecuencia, la conciencia de pertenecer a un grupo ‘nosotros’, que inicialmente era definido más en el ámbito local, se ha transformado en un sentimiento de pertenencia a una gran comunidad de indígenas. No obstante, el hecho de que la frontera étnica no haya desaparecido no se debe solamente a la circunstancia de que los propios indígenas afirmen su alteridad cultural. Por el contrario, en Shamanga, y también en otros lugares, existe un grupo creciente de jóvenes con educación que estarían dispuestos a ocultar sus orígenes indígenas si de esta manera pudieran acceder a un empleo bien pagado, a un trabajo como médicos, abogados, profesores o a puestos políticos. Pero, especialmente en tiempos de crisis económica como la actual, los mestizos recurren a la discriminación étnica como una estrategia para mantener alejada la competencia no deseada. El levantamiento indígena de 1990 hizo evidente un racismo tan abierto que aparecieron casi absur-

das las esperanzas de la década del 70 de un inminente 'mestizaje' (Stutzman 1981), de la asimilación cultural de los indígenas y la construcción de una nación ecuatoriana monocultural y mestiza. Ascender socialmente se hace tan difícil para los indígenas que casi no les queda otra oportunidad que utilizar ofensivamente su identidad étnica para la consecución de espacios propios —en la forma de la *affirmative action* contra la discriminación racial en los Estados Unidos—, como, por ejemplo, a través de la introducción de programas de educación bilingüe en los que se ofrecían a los indígenas puestos de trabajo como profesores y promotores. Es en este contexto que también nació la mencionada Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador (CONAIE), que se declara como intercesora de los intereses indígenas en todos los niveles de la política.

Luego de este vistazo al contexto político general, regresamos una vez más a Shamanga, comunidad donde los jóvenes más educados no han llegado aún a ser más que profesores en la escuela de la comunidad recién fundada. La red de dependencias económicas y políticas de los indígenas de Shamanga y las comunidades vecinas, con respecto a los mestizos, que anteriormente era tan estrecha, se ha ido debilitando. Esto se debe, indudablemente, a la migración como fuente extraregional de ingresos, a la compra de terrenos propios —pero en poca medida entre los shamangueños— y a la creación de pequeñas empresas comerciales y artesanales indígenas. La nueva independencia económica respecto de los mestizos, y las experiencias adquiridas en la migración, se han reflejado también en actitudes mucho más seguras de los indígenas, que se defienden cada vez más contra la estigmatización de 'incivilizados'. A pesar de ello, la frontera étnica sigue en pie, pues tanto los mestizos como los indígenas insisten en conservarla. La apropiación indígena de la ropa mestiza y de otros bienes modernos de consumo no cambia esta situación. Ni la asimilación externa ni el ascenso económico o educativo hacen de un indígena un mestizo. Aun cuando un indígena 'asimilado' intente negar su origen campesino y étnico, existe un acuerdo en la región sobre su 'verdadera' identidad, dado que se conoce su pasado. Tanto los mestizos como los comuneros le tildan de 'cholo' o 'indio revestido'. Los traspasos individuales de la frontera étnica como un cambio de pertenencia sólo resultan posibles si la persona en cuestión migra definitivamente a la Costa, cortando sus relaciones con su región de origen. Pero los shamangueños no osarían seguir esta alternativa por las enormes dificultades para encontrar empleo y vivienda en la ciudad.

Para los shamangueños, la pertenencia étnica es, como hemos visto, un vehículo importante para la conformación de redes de ayuda mutua en los lugares de migración, así como de lazos con la comunidad de origen. Por el contrario, para muchos mestizos de las cabeceras parroquiales la insistencia en la frontera étnica y una ideología de superioridad racista parecen haberse convertido en un bastión socio-psicológico con el que pretenden reprimir la pérdida real de poder y status. Si hoy en día los indígenas insisten en su 'ser civilizados' y rechazan la estigmatización de 'animales', exigiendo ofensivamente 'respeto', así como un trato igualitario, los mestizos les acusan de 'falta de respeto' y 'rebeldía'. Con mal escondida rabia, admiten que algunos indígenas ahora son más ricos que muchos mestizos y que tienen una mejor educación, a fin de acusarles, al mismo tiempo, de prepotencia y lamentarse del ocaso de la 'cultura indígena'. No les queda prácticamente otra posibilidad que admitir, al menos, que la generación joven de comuneros indígenas ha dejado de corresponder a la vieja imagen del indígena sumiso, sucio, atrasado y analfabeto. Sin embargo, la mayoría de los mestizos resiente de la apropiación indígena de muchos logros 'civilizatorios', antes reservados para ellos, como un atentado contra su anterior indiscutida superioridad. En el fondo, parecen desear el restablecimiento de la situación pasada, la sumisión indígena 'natural'. En vista de que un discurso racista abierto ya no es bien aceptado en el ámbito público, este deseo se expresa en el elogio a la 'cultura tradicional indígena' y la lamentación acerca de la creciente desaparición de las fiestas y costumbres 'tradicionales', la 'ropa indígena', el idioma y ciertas pautas de comportamiento. Son precisamente los mestizos locales quienes acusan a los indígenas de la región de que ya no son 'verdaderos' indígenas, y de que no quieren saber nada de las 'buenas viejas costumbres' de sus antepasados.

Ante esta situación, la argumentación shamangueña de 'civilización' y 'cultura propia' puede interpretarse como una especie de antidiscurso. Cuando los comuneros insisten en lo 'civilizado' de su modo de vivir, rechazan la estigmatización, antes manifiesta y hoy latente, de pertenecer a una raza inferior. Sin embargo, a-posteriori aceptan prácticamente el estereotipo impuesto. Lo proyectan a su propia historia cuando describen el pasado de la comunidad como un estado de ignorancia e 'incivilización' superado, o cuando, a su vez, tildan de 'atrasados' a otras comunidades o grupos indígenas más conservadores en muchos aspectos externos de su modo de vida. Lo proyectan al interior de la actual comunidad cuan-

presan vergüenza de las viudas ancianas, 'sucias' y 'atrasadas'. Pero, al mismo tiempo, los shamangueños se defienden contra los reproches mestizos de que habrían perdido su cultura. Durante mi trabajo en la comunidad, les gustaba siempre demostrarme lo 'modernos' que eran, pero, a la vez, insistían en que conociera las costumbres de los 'runas'. Me invitaron a sus fiestas y me contaron cuentos para enseñarme sobre su 'propia cultura'. Es decir, los shamangueños se presentaron como gente a la vez 'civilizada' e 'indígena', que era diferente en muchos aspectos de los mestizos, cuyo comportamiento evaluaban con bastante crítica. Con las experiencias migratorias y la influencia del discurso de las fortalecidas organizaciones indígenas, se ha construido una nueva conciencia étnica que se diferencia sustancialmente de la manera como antes se presentaban los indígenas como 'indios buenos' en los rituales de humildad. A pesar de que los shamangueños —afirmaré esto con base en las cartas que recibo regularmente y en mi última visita en 1989— no mantienen ningún contacto directo con la CONAIE o sus filiales regionales, los hombres jóvenes de la comunidad se han apropiado de muchos elementos del discurso indigenista de esta organización, y lo utilizan en su trato con las organizaciones de ayuda para el desarrollo, con las oficinas del Gobierno y con los mestizos de la comunidad. Desde hace una década, este nuevo discurso indigenista, desarrollado en el ámbito nacional y continental, y las estrategias cotidianas comunales de la construcción de la alteridad cultural y de la frontera étnica se han interrelacionado muy estrechamente.

Bibliografía

Alber, Erdmute

1990 *Und wer zieht nach Huayopampa? Mobilität und Strukturwandel in einem peruanischen Andendorf*. Saarbrücken u. Fort Lauderdale: Breitenbach.

Aronson, Dan

1976 "Ethnicity as a Cultural System: an Introductory Essay". *Ethnicity in the Americas*, ed. von Henry Frances. The Hague y Paris: Mouton 1976: 9-19.

Bollinger, Arnim

1983 *So kleideten sich die Inka*. Zürich: Schriftenreihe des Instituts für Lateinamerikanistik.

Brandes, Volkhard et al.

1983 *Gegen Ende der Reise. Auf der Suche nach der indianischen Botschaft*. Frankfurt/Main: Extrabuch.

Chiriboga, Manuel et al.

1984 *Estrategias de supervivencia en la comunidad andina*. Quito: Centro Andino de Acción Popular.

CONAIE

1988 *Las nacionalidades indígenas en el Ecuador. Nuestro proceso organizativo*. Quito: Ediciones Tinkui – CONAIE.

CONAIE et al.

1990 *Declaración de Quito y resolución del encuentro continental de pueblos indígenas*. Quito, 17-21 de Julio 1990 (o.O., o.V.).

Elschenbroich, Donata

1986 *Eine Nation von Einwanderern. Ethnisches Bewußtsein und Integrationspolitik in den USA*. Frankfurt: Campus.

Elwert, Georg

1989 "Nationalismus und Ethnizität. Über die Bildung von Wir-Gruppen". *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*, 3: 440-464.

Golte, Jürgen

1980 *La racionalidad de la organización andina*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

Guerrero, Andrés

- 1990 *Curacas y tenientes políticos. La ley de costumbre y la ley del Estado (Otavalo 1830-1875)*. Quito: Editorial El Conejo.
- Hill, Jonathan (eds.)
- 1988 *Rethinking History and Myth: Indigenous South American Perspectives on the Past*. Urbana: University of Illinois Press.
- Indianer
- 1982 *Indianer in Lateinamerika. Neues Bewußtsein und Strategien der Befreiung*. Wuppertal: Peter Hammer.
- Kemper, Robert
- 1977 *Migration and Adaptation: Tzintzuntzan Peasants in Mexico City*. London y Beverly Hills: Sage Publications.
- Kohl, Karl-Heinz
- 1987 *Abwehr und Verlangen. Zur Geschichte der Ethnologie*. Frankfurt/Main y New York: Edition Qumran im Campus Verlag.
- Lentz, Carola
- 1986 De regidores y alcaldes a cabildos: cambios en la estructura socio-política de una comunidad indígena de Cajabamba/Chimborazo. *Ecuador - Debate* 12:189-212.
- Lentz, Carola
- 1988 Zwischen 'Zivilisation' und 'eigener Kultur'. Neue Funktionen ethnischer Identität bei indianischen Arbeitsmigranten in Ecuador. *Zeitschrift für Soziologie* (1): 34-46.
- Lentz, Carola
- 1997 *Migración e identidad étnica. La transformación histórica de una comunidad indígena en la Sierra ecuatoriana*. Quito: Abya Yala.
- Lentz, Carola
- 1991 Traditionelles Selbstbewußtsein: der 'Konservatismus' der Indio-Frauen in Ecuador. *Madre Mia! Kontinent der Machos? Frauen in Lateinamerika*, eds. von Martina Kampmann y Yolanda Koller-Tejeiro. Berlin: Elefanten Press 1991:106-125.
- Lindig, Wolfgang u. Mark Münzel
- 1978 *Die Indianer. Kulturen und Geschichte der Indianer Nord-, Mittel- und Südamerikas*. München: Deutscher Taschenbuch Verlag.
- Martínez, Héctor
- 1968 *Las migraciones internas en el Perú*. Lima: CEPD.

- Martínez, Luciano
1987 *Economía política de las comunidades indígenas*. Quito: Centro de Investigaciones de la Realidad Ecuatoriana.
- Platt, Tristan
1982 *Estado boliviano y ayllu andino: Tierra y tributo en el norte de Potosí*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- Ramón, Galo
1987 *La resistencia andina. Cayambe 1500-1800*. Quito: Centro Andino de Acción Popular.
- Ramón, Galo
1988 *Indios, crisis y proyecto popular alternativo*. Quito: Centro Andino de Acción Popular.
- Ranger, Terence
1983 *The Invention of Tradition in Colonial Africa. The Invention of Tradition*, eds. von Eric Hobsbawm und Terence Ranger. Cambridge: Cambridge University Press 1983: 211-262
- Rasnake, Roger N.
1982 *Domination and Cultural Resistance: Authority and Power among an Andean People*. Durham: Duke University Press.
- Salomon, Frank
1980 *Los señores étnicos de Quito en la época de los incas*. Otavalo: Instituto Otavaleño de Antropología.
- Sánchez-Parga, José
1984 *La cuestión étnica: realidades y discursos. Etnia en el Ecuador: Situaciones y análisis*, José Mora Domo, Fredy Riveira et al. Quito: Centro Andino de Acción Popular 1984: 145-182.
- Sánchez-Parga, José
1986 *La trama del poder en la comunidad andina*. Quito: Centro Andino de Acción Popular.
- Scott, James C.
1985 *Weapons of the Weak: Everyday Forms of Peasant Resistance*. New Haven: Yale University Press.
- Scott, James C.
1990 *Domination and the Arts of Resistance - Hidden Transcripts*. New Haven: Yale University Press.
- Spalding, Karen
1974 *De indio a campesino: Cambios en la estructura social del Perú*

colonial. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

Stern, Steve J. (Hg.)

1987 *Resistance, Rebellion, and Consciousness in the Andean Peasant World, 18th to 20th Centuries*. Madison y London: University of Wisconsin Press.

Stutzman, Ronald

1981 El Mestizaje. An All-inclusive Ideology of Exclusion. *Cultural Transformations and Ethnicity in Modern Ecuador*, eds. von Norman Whitten. Urbana: University of Illinois Press 1981:45-94.

Tambiah, Stanley

1989 Ethnic Conflict in the World Today. *American Ethnologist*, 16 (2): 335-349.

Van den Berghe, Pierre y Georges Primov

1977 *Inequality in the Peruvian Andes: Class and Ethnicity in Cuzco*. Columbia: University of Missouri Press.

Identidades de mujeres indígenas y política de reproducción cultural en la Amazonía ecuatoriana¹

BLANCA MURATORIO²

Estas niñas se miran en la pantalla de la televisión, pero sólo reflejan a los blancos.
Y luego... como espejos se rompen.
(Francisca, abuela quichua del Napo)

Estas metáforas sobre las identidades sociales de género y sobre el cambio social y cultural en el área del Alto Napo de la Amazonía ecuatoriana, fueron expresadas en 1990 por una mujer quichua del Napo, como un penetrante comentario sobre las autoimágenes y el comportamiento sexual de las jovencitas, muchas de las cuales son de la edad de sus propias nietas adolescentes. Este trabajo es un intento por comenzar a descifrar los problemas sociales y culturales que encierran estas metáforas, a través de

-
- 1 *Reconocimientos.* Una primera versión de este ensayo fue presentada en el XXVII Congreso Anual de la Asociación Canadiense de Estudios Latinoamericanos y del Caribe en Toronto, en Octubre de 1996. Agradezco a Julie Cruikshank, Betsy Johnson, Martin Silverman, y Gavin Smith, quienes generosamente me ofrecieron sus comentarios a esta primera versión. Agradezco al Social Sciences and Humanities Research Council of Canada por los fondos que me permitieron hacer el trabajo de campo de largo alcance que da marco a este trabajo. También agradezco a la Universidad de British Columbia por el apoyo a mi más reciente trabajo de campo en Tena, durante los veranos de 1994-95 y 1995-96. En Tena, debo una muy especial gratitud a Dolores Intriago, por su valiosa asistencia de investigación y su continua amistad.
- 2 University of British Columbia

una interpretación de las narraciones y de las experiencias contemporáneas de las mujeres adultas.

Hace algún tiempo ya, durante mis visitas periódicas a la ciudad de Tena y a las comunidades cercanas, he estado inmersa en la vida diaria de las mujeres y, más específicamente, en recoger las historias de vida de un pequeño grupo de mujeres a quienes he logrado conocer a fondo³. Durante las últimas dos temporadas de mi estadía, el problema del enamoramiento y los enredos sexuales indiscriminados y sin control de niñas adolescentes con jóvenes, así como los consiguientes embarazos no previstos, han complicado la vida de estas mujeres adultas, ya abuelas, y han sido el tema dominante de sus conversaciones. Ellas están muy preocupadas por la situación de estas adolescentes que están 'fuera de control', y que, frecuentemente, se escapan a otras ciudades de la región o a Quito. Un número cada vez mayor de niñas de los poblados lejanos ahora se trasladan a Tena, buscando no sólo las normales atracciones de la ciudad, tales como la televisión y las discotecas, sino también la posibilidad de asistir a los colegios secundarios donde pueden socializar con otros jóvenes de su misma edad. Este centro urbano relativamente pequeño se está convirtiendo rápidamente en un espacio conflictivo de identidades emergentes donde convergen prácticas culturales locales y globales.

Lo que preocupa especialmente a sus mayores es que este grupo de adolescentes incluye a jóvenes no indígenas y algunos extranjeros, y que las relaciones sexuales son muchas veces iniciadas por las propias jovencitas. A estas adolescentes se las conoce localmente como *carachamas*, el nombre de un pez nativo muy abundante y fácil de pescar. El 'período difícil' de la sexualidad femenina adolescente, en el pasado controlado dentro de las restricciones y la intimidad del grupo de parentesco, se ha convertido en un asunto de escándalo público y, a menudo, expone a estas jóvenes a serias amenazas a su seguridad y bienestar. Este es el principal motivo de preocupación de sus abuelas, más que el posible embarazo en sí,

3 En estas conversaciones participaron tres y a veces cuatro mujeres adultas, quienes frecuentemente vinieron acompañadas de sus nietas. Todas son del área de los ríos Pano y Tena. Desde 1994 he colaborado con Dolores Intriago para establecer una oficina de la mujer y un centro de refugio para mujeres abusadas. En este proceso hemos recogido información y documentado las historias de vida de más de 50 mujeres.

porque, en la mayoría de los casos, tanto la joven madre como su niña/o son aceptadas en la familia de su madre o abuela.

El problema crítico más amplio que subyace en las narraciones de estas mujeres no solamente es la calidad y el ritmo del cambio social moderno, sino también la verdadera esencia de la reproducción social y cultural y el papel que ellas van a jugar en ese proceso.

La elección de concentrarme en el conflicto inter-generacional sobre las imágenes y prácticas de las identidades de género se originó en otras inquietudes analíticas que merecen ser consideradas brevemente. Primero, en dos recientes análisis de los estudios antropológicos sobre las relaciones de género en la Amazonía, las autoras señalan que las explicaciones teóricas más aceptadas sobre este problema se han basado principalmente en teorías generales de la estructura social, mitología, o perfiles psicoanalíticos (Bellier 1993; Seymour-Smith 1991). El tema del contenido real de las experiencias cotidianas de las mujeres, situado en el contexto más amplio de los cambios económicos, sociales y políticos que experimentan las sociedades Amazónicas, no ha sido todavía objeto del interés de los estudiosos de esta área. Mi principal objetivo aquí es explorar estos temas a través del estudio de las diferencias de género en la construcción del sentido de ser, de la identidad de las mujeres tal como es experimentada en un proceso de cambio social particular. Voy a examinar cómo las mujeres quichuas del Napo recuerdan, relatan y negocian en la vida cotidiana contemporánea, los múltiples significados de ser una mujer indígena en una sociedad interétnica cada vez más compleja.

Mi segundo objetivo analítico es explorar cómo las 'luchas intraculturales' (Sider 1991; Smith 1991) nos permiten revelar las historias de mujeres, mientras éstas se producen en el presente. Lo que importa al considerar estas narrativas no es tanto el origen histórico de los distintos elementos culturales con los cuales las mujeres construyen sus identidades, sino cómo, a través de sus memorias del pasado, ellas logran remoldar y reinterpretar los significados sociales de esos elementos, para enfrentar situaciones contemporáneas que ellas sienten como fuera de su control. Yo sostengo que estas abuelas indígenas crean sus propias etnohistorias a través de agudas y emotivas narraciones acerca de la esfera doméstica de sus vidas (ver Sider 1991). Este espacio cotidiano ofrece a las mujeres formas de ver el pasado que vinculan lo personal y familiar con su continua y activa participación en un mundo más amplio.

Finalmente, aunque existen excelentes estudios acerca de las complejidades contemporáneas de la reproducción cultural en otras sociedades amazónicas (ver Jackson 1995; Turner 1991), éstos no han tratado directamente el problema de género. Mi argumento es que el conflicto intergeneracional tratado en este trabajo como una disputa entre mujeres sobre las prácticas e imágenes de la feminidad, ofrece un escenario privilegiado para tener una mejor comprensión de los discursos verbales dominantes sobre el proceso de reproducción cultural indígena que están siendo pronunciados, principalmente por los hombres, en los escenarios públicos nacionales e internacionales. Las narrativas de las mujeres quichuas del Napo requieren una lectura sutil y progresiva, sin los anteojos occidentales, que, como Strathern (1984) ha argumentado, relegan la domesticidad a una forma inferior de confinamiento, o imponen nociones de identidad e individualidad que sólo se alcanzan a través de una dolorosa separación de las relaciones sociales culturalmente significativas.

El contexto más amplio de los argumentos de las mujeres

Los quichuas del Napo del área de Tena-Archidona comparten con miles de otros quichua-hablantes de las tierras bajas, la cultura tradicional del bosque tropical basada en la cacería, la pesca, la recolección y la agricultura de roza. Sin embargo, a diferencia de otros grupos indígenas, muy temprano en el período colonial, los quichuas del Napo se vieron obligados a adaptar sus estrategias de supervivencia primero a las demandas económicas, políticas y culturales de los conquistadores españoles, y, más tarde, a los esfuerzos del Estado y los gobiernos locales por incorporarlos a la sociedad nacional. El imponer una política de sedentarización fue la clave de ese intento de tornar un supuesto 'salvajismo' en 'civilización'. Aunque los quichuas del Napo resistieron esta política de varias formas, a largo plazo, ésta fue decisiva para erosionar su acceso a la tierra y su habilidad de practicar plenamente sus actividades de subsistencia (Muratorio 1991).

En términos de sexualidad y relaciones de género, los misioneros católicos percibían a los cuerpos de los indígenas amazónicos como particularmente 'incivilizados'. Consideraban que los quichuas del Napo carecían de todo sentido de moralidad y que estaban afectados de urgencias sexuales 'poco naturales' que debían ser controladas dentro del matrimonio. El abogar por matrimonios tempranos para las mujeres, o su confinamiento en

conventos fueron las dos políticas más consistentes que los misioneros católicos trataron de imponer en esta área, para regular y controlar la esfera doméstica indígena. A principios de este siglo, el Estado liberal también intervino directamente en la vida privada y familiar indígena, particularmente con legislación acerca del matrimonio civil, el divorcio y la escolaridad universal (Goetschel 1996; Moscoso 1996). Desde entonces, la regulación y disciplina estatal de la sexualidad y las prácticas de socialización, además de las transformaciones económicas, han contribuido a los cambios en la autoidentidad y el poder que las familias y los grupos de parentesco indígenas están experimentando actualmente. Durante varios siglos, por lo tanto, en esta sociedad amazónica particular, las subjetividades de género han sido diálogos conflictivos, no sólo entre los hombres y las mujeres indígenas, sino también entre ellos y el mundo no-indígena más amplio. Sin embargo, con el tiempo, tanto las mujeres como los hombres indígenas lograron negociar identidades de género, que no fueran meros reflejos de las construcciones hegemónicas del Estado y de la Iglesia, sino incorporadas o subvertidas para acomodarlas a sus propios proyectos culturales (Muratorio 1995a).

Sin embargo, en los últimos veinte años el ritmo de cambio se ha acelerado considerablemente en la Amazonía ecuatoriana, principalmente debido a la explotación de las considerables reservas de petróleo de esta región. La nueva infraestructura de caminos, unida a la demanda de trabajo y servicios de la industria petrolera, proveyeron los principales incentivos para el flujo masivo de colonos, para el crecimiento urbano, y para la creciente incorporación de la población indígena a la economía de mercado. Estas transformaciones económicas, así como los periódicos conflictos fronterizos entre Ecuador y Perú, han contribuido a consolidar la presencia del Estado y de los militares en esta región. Como en muchas otras partes del mundo, las nuevas tecnologías de comunicación, especialmente la radio y la televisión, han sido decisivas en la incorporación de los jóvenes quichuas del Napo de ambos sexos a una modernidad globalizante. Más aún, en la década de 1990, la preocupación internacional por la degradación ambiental del bosque amazónico ha atraído un gran número de ambientalistas extranjeros con diferentes versiones de proyectos de desarrollo sostenible, particularmente de ecoturismo. Muchos de estos proyectos de ecoturismo están siendo manejados por gente indígena, y prometen no sólo el encuentro con bosques vírgenes, sino también interesantes experiencias inter-culturales (Muratorio 1995b).

No obstante, el factor más importante para la conformación de las políticas de diferencias étnicas ha sido la ya autónoma voz de los diferentes pueblos indígenas, a través de sus organizaciones. En la región amazónica, tanto en el nivel nacional como en el local, estas organizaciones han sido lideradas por hombres. Los intelectuales y profesionales indígenas han construido un discurso genérico de 'indianidad', que reclama una historia común de reivindicación étnica. Como otros discursos indígenas similares desde la época colonial, este discurso de las organizaciones usa categorías históricas occidentales y modernas (Brown 1993:319-320; Jackson 1995) y ha tenido un éxito incuestionable al abrir espacios políticos significativos para los pueblos indígenas frente al Estado.

Sin embargo, el carácter homogeneizante de la identidad étnica proyectado por las federaciones indígenas silencia las complejidades de los distintos grupos étnicos y las diferencias de género internas en las sociedades locales; un problema que apenas comienza a surgir públicamente. Culturalmente, este discurso propone una forma de 'esencialismo' conservador que naturaliza las identidades de las mujeres, con mayor frecuencia propiciando una identificación estereotípica de la mujer con la Madre Tierra, mientras que al mismo tiempo marginaliza sus voces al no proveerle espacios reales para su efectiva participación política. Mientras que proclama a las mujeres como las portadoras esenciales de la tradición cultural, el discurso de las federaciones todavía no ha encarado abiertamente los conflictos y contradicciones que tanto mujeres jóvenes como adultas enfrentan en las prácticas cotidianas de vivir esa tradición⁴.

En general, las mujeres indígenas ya mayores simplemente ignoran, o toman en broma, a los líderes hombres acerca de los límites precisos de esta disyuntiva entre la modernidad y la tradición. La ironía y el

4 Por ejemplo, aun cuando son confrontados con casos irrefutables de violencia doméstica en sus propias comunidades, varios líderes indígenas han desoído las quejas de las mujeres o las han descartado con argumentos 'tradicionales' acerca de las relaciones de género. Esta actitud ha motivado a muchas mujeres de Napo y de otras provincias amazónicas a formar sus propias organizaciones de mujeres. Ver Warren (1992) para una forma similar de esencialismo cultural en los discursos de etnicidad de los líderes maya contemporáneos. Wilson (1988) analiza explícitamente el problema de la representación de género en el pensamiento indigenista en Bolivia. Las relaciones simbólicas entre las mujeres y la *Pachamama* (Madre Tierra), reconocida por las mujeres indígenas de la Sierra, no se traduce fácilmente en la relación de las mujeres amazónicas con la chacra (cf., Descola 1992:215; Harris 1988).

cuestionamiento burlón –o, a veces, simplemente los silencios preñados de significado– que las mujeres dirigen a esos líderes, se convierten en las formas en que las mujeres desafían el presunto monopolio de las federaciones sobre las memorias culturales y la redefinición de la historia indígena. Sin embargo, algunos jóvenes de ambos sexos están tentativamente tratando de recobrar una cultura supuestamente ‘original y prístina’, mientras que otros están empeñados afanosamente en una amnesia cultural. Cuáles son o deben ser los contenidos de la tradición étnica, y quién ejerce control sobre las memorias culturales selectivas e interpreta su significado, en suma, los problemas diarios de la reproducción cultural y la construcción de identidades, son motivo de interminables discusiones y una de las bases de los conflictos intergeneracionales. Estas discusiones internas sobre qué idioma se habla y qué comida se come en la casa, sobre los modelos de roles ofrecidos por las telenovelas, sobre las concepciones de la belleza y la sexualidad femenina, expresan los significados culturales específicos que se pierden en las categorías políticas ‘objetivizantes’ que generalmente usan las organizaciones indígenas. Las discusiones de las mujeres quichuas del Napo representan las manifestaciones locales de los procesos globales de la modernización, que han transformado todas las cuestiones de reproducción cultural en procesos altamente politizados⁵.

Como otros indígenas en el Ecuador y en otras partes del mundo, las jóvenes mujeres quichuas del Napo están experimentando los problemas de crecimiento para convertirse en personas sexual y socialmente adultas. Al desarrollar su conciencia cultural individual y de grupo, ellas se ven involucradas en un complejo proceso de formación de la identidad, donde los viejos y nuevos modelos de feminidad y modernidad son parcialmente resistidos, incorporados o descartados. Al confrontarse con las experiencias de su propia identidad, estas jóvenes deben transitar los inciertos y cambiantes linderos de por lo menos tres sendas de identidad: la controvertida pero ya transitada por sus mayores; la más atractiva, representada en los medios de comunicación de masas y reforzada por su grupo de edad, y la de más fuerza política, ofrecida por las organizaciones indígenas. Aquí

5 Varios estudios antropológicos recientes se han ocupado de los conflictos intergeneracionales sobre las contradicciones entre la tradición y la modernidad, pero pocos se han centrado en los discursos de las mujeres. Una excelente excepción es el trabajo de Abu-Lughod. 1990.

sólo dispongo de espacio para examinar en detalle la primera de estas sendas. Me concentraré en el conflicto sobre las ideologías y las prácticas de género desde el punto de vista de la generación de mujeres adultas. Éste surgió en la serie de conversaciones ya mencionadas, y en los cantos y otros recuerdos que este pequeño grupo de abuelas compartieron entre ellas y conmigo, cuando los problemas de sus nietas entraron en crisis. Para proveer un contexto más amplio a estas conversaciones, es necesario señalar que la relativamente nueva Ley Contra la Violencia a la Mujer y la Familia proporciona ahora a las mujeres un recurso legal efectivo en casos de violencia doméstica y abuso sexual. Este nuevo encuentro de las mujeres con las instancias del Estado todavía está lleno de ambigüedades y plantea complejas contradicciones personales y culturales, que las mujeres indígenas apenas están comenzando a abordar. Las abuelas tienen una relación muy cercana y tierna con sus nietas: juntas trabajan, viajan y hacen vida social. Después de que sus hijas se han casado y se han ido a vivir a otro lado, casi siempre una abuela les pide una nieta para que venga a vivir con ella. De esta forma, las abuelas se sienten particularmente responsables por la crianza y educación de esas niñas y se preocupan de los problemas que éstas están experimentando en la actualidad.

No quiero dar la idea de que estas mujeres adultas están entregándose a un mero recuerdo romántico de su pasado, o tratando de recrear una versión 'auténtica' de la cultura femenina para contrarrestar una supuesta 'falsa conciencia cultural' por parte de la joven generación. Están usando sus memorias de identidad para enfrentar lo que sienten que en el presente es una seria crisis en sus familias. Del rico acervo de memorias que estos diálogos usualmente evocan, las abuelas seleccionaron los temas, eventos, cantos y reminiscencias que les permitieron construir un sentido coherente del ser, retratándose a sí mismas como agentes de su propia historia más que como víctimas (Linde 1993). En estas conversaciones las mujeres reviven y 'reactúan' los acontecimientos que están relatando. De esta manera, las representaciones de feminidad que comunican no se agotan en palabras sino que además incorporan la riqueza de la imagería visual y de otras experiencias sensoriales de olores, gustos, y sonidos⁶.

6 Cruikshank (1992, 1995) propone un enfoque analítico que tome en cuenta la confluencia entre la cultura oral y material. Desde la perspectiva de la antropología de los sentidos,

Si estas narraciones de identidad parecen ser abiertamente autocelebratorias, es porque contienen muchos silencios. Se refieren tanto al recuerdo como al olvido y a la represión de dolorosas memorias que les he escuchado evocar en muchas otras ocasiones. Incluyen voces de otras mujeres y las voces pasadas y presentes de la sociedad blanca dominante, ahora también mediadas por la tecnología moderna de comunicación. En este contexto, el sentido de autoafirmación contenido en estas historias puede considerarse como una estrategia de resistencia contra lo que las abuelas ven como nuevas formas de dominación, que afectan, sobre todo, a las mujeres jóvenes. La intención de las narraciones puede así leerse como una guía moral para que las jovencitas reflexionen sobre cómo esas experiencias y significados pueden afectar sus propias vidas.

Pero estas mujeres también comunican un casi inevitable sentido de pérdida, la conciencia de que les va a ser casi imposible reproducir adecuadamente para las nuevas generaciones los códigos culturales que las formaron a ellas como mujeres. Dan la particular impresión de experimentar un sentimiento de *nostalgia*, en el sentido griego del término, que evoca todas las dimensiones sensoriales de la memoria relacionando memorias corporales y espirituales con sentimientos de envejecimiento y separación (Serematakis 1994^a: 4). Finalmente, es necesario señalar que, como otros escritores de historias orales, introduzco aquí mi propia versión de las narraciones de las abuelas, con la familiar precaución acerca de las complejidades que supone el traducir la palabra oral a palabra escrita (e.g. Patai 1988).

Las imágenes de feminidad de las abuelas

Las mujeres mayores hablan acerca de los ideales de feminidad, no sólo para criticar el comportamiento de sus nietas, sino también porque están preocupadas de si sus futuras nueras van a poder encarnar estos ideales. La primera cosa que se enfatiza para que una mujer particular alcance a

Serematakis (1994a) sugiere que la representación y la experiencia histórica deben ser consideradas en su incorporación a la cultura material. En la Amazonía ecuatoriana, el trabajo de Dorotea y Norman Whitten (ver e.g., Whitten y Whitten 1993 y Whitten 1985) con las mujeres indígenas ceramistas de Canelos, demuestra la riqueza de este enfoque.

ser esta mujer ideal, no es su calidad de madre, sino su estricta adhesión a un elaborado código de trabajo ético y estético, considerado esencial para la completa realización del ser femenino personal y social. El cariño y el cuidado de los niños es uno de los supuestos que las mujeres comparten y dan por sentados, pero no consideran el espacio doméstico principalmente en términos de sus roles de reproducción y maternidad. En cambio, el trabajo de las mujeres es un asunto de continuo cuestionamiento. Aquí se reconocen grandes diferencias entre las distintas mujeres, en términos de los conocimientos, las habilidades, y las actitudes sociales, principalmente en cuanto a la producción, preparación, y consumo de la comida. Las sutilezas de los significados simbólicos de cada tarea son siempre elaboradas interminablemente en las conversaciones. Pero, más aún lo son las complejidades de las habilidades y el gracejo sociales que las mujeres deben desplegar cuando realizan estas tareas, así como el daño físico y psíquico que pueden sufrir si fallan en realizarlas bien. Con la excepción de los celos, la mera percepción por parte de su marido de que una mujer no ha cumplido con esas tareas domésticas de acuerdo a sus deseos, aun si éstos son arbitrarios, es la excusa más común usada por el hombre para abusarla físicamente. Esta es una situación que hace que las mujeres estén siempre alerta sobre los potenciales conflictos dentro del espacio doméstico.

La reputación de una mujer como una buena trabajadora comienza a formarse cuando es muy pequeña, y florece cuando ya es madura. Para entonces, al menos otras mujeres reconocen esa reputación. La ceremonia de la transferencia del *paju* es sólo una de las más abiertas manifestaciones de este reconocimiento. En este ritual muy doméstico, una mujer más joven o menos competente compra los poderes o *pajus* de una reconocida experta en cultivar yuca, en preparar buena chicha o en curar una enfermedad específica. El pedido ceremonial y el consiguiente pago de esta transacción forman parte del reconocimiento del status de la donante. La reputación de una mujer madura también sirve para acrecentar el valor de sus hijas como futuras cónyuges, una razón importante por la cual estas reputaciones son también celebradas en cantos autobiográficos o en aquellos cantados por las mismas hijas de una mujer prestigiosa. Estos cantos son altamente personalizados y, por lo general, incluyen el nombre de la mujer que los canta y una referencia a su grupo de parentesco o *ayllu*, como en el siguiente canto:

Mi Mariaquito,
mujer Cerda,
se mueve como un colibrí
de flor en flor.
Sabe cómo trabajar la chacra.
Todas las mujeres la admiran.
Nunca compró comida en el pueblo.

El aspecto social del trabajo de la mujer es lo esencial para su identidad: primero como hija, y luego como esposa y nuera. La hija, desde muy pequeña, debe levantarse mucho antes del alba para preparar la guayusa que debe ofrecer a todos los hombres y mujeres de su casa, para ayudar a su madre a preparar la chicha y acompañarla a la chacra, así como para cuidar de sus hermanitos más pequeños. Cuando se casa, especialmente si es muy joven, sus tareas inmediatas como nuera son muy similares aunque, alejada del amor materno, son más difíciles emocionalmente. Su autonomía como esposa está simbolizada por su derecho a su propia chacra, lo cual le permite entrar en el proceso de producción y circulación de alimentos, pero se espera que su suegra y su esposo vayan a completar su socialización como mujer adulta, la cual se considera alcanzada cuando ella ha tenido su segundo hijo y la pareja puede mudarse a una vivienda separada. Además, el desempeño de la nueva nuera en la casa de sus suegros también es considerado una prueba de las aptitudes de su madre y su abuela al haber formado su personalidad desde temprana edad. La reputación de las mujeres es continuamente puesta a prueba públicamente, y es precisamente porque lo que está en juego es tan valioso, que las abuelas se sienten tan preocupadas porque las jovencitas de ahora no quieren hacer las tareas domésticas o las realizan a medias y protestando. Como otras mujeres de su generación, Francisca, la más elocuente de las abuelas, logró resistir el vivir con sus suegros después de una boda arreglada por sus padres cuando era muy pequeña, pero pagó un alto precio por su desafío a las normas tradicionales de entonces (Muratorio 1997). Aunque en la actualidad esta forma de matrimonio no es común, las abuelas están conscientes del control que las suegras y otros parientes por parte del marido pueden todavía tener en la reputación de una recién casada. Narrados desde la distancia que da la madurez, estos comentarios de las abuelas pueden leerse más como una advertencia a las jóvenes sobre posibles

experiencias dolorosas en el futuro, que como severas críticas a su rebeldía familiar comprensible en el presente.

Tanto el carácter construido del 'espacio doméstico' como su diversidad etnográfica han sido tratados exhaustivamente en la literatura feminista. También se ha señalado que en algunas sociedades la línea divisoria entre el trabajo y el ocio es menos rígida que la que requiere el capitalismo occidental y que, en consecuencia, las categorías de evaluación frecuentemente usadas para caracterizar el trabajo de la mujer, tales como 'esclavizante' u 'opresivo', también son históricamente contingentes y pueden ser, si no siempre, etnocéntricas o, al menos, controvertidas (e.g. Harris 1981; Moore 1988). Las mujeres quichuas del Napo generalmente no se quejan de su trabajo, diciendo que es aburrido o repetitivo, ni tampoco de que el cuidado de los niños interfiere con su movilidad o con su capacidad de participar en actividades sociales, ya que llevan a sus bebés a todas partes o pueden dejar a sus otros niños al cuidado de otras mujeres. El espacio doméstico no es considerado como un confinamiento, ya que no está limitado por las cuatro paredes de la casa ni por la concepción occidental del hogar como una unidad limitada y socialmente aislada. Por supuesto, las mujeres no creen que un trabajo repetitivo y extenuativo como el limpiar la hierba es 'entretenido', pero no se quejan de este trabajo en los términos cristianos de 'redención' por el pecado original. Más bien las mujeres quichuas del Napo prefieren destacar la posesión de la fuerza física que les permite hacer esas tareas de horticultura, y hablar de la belleza de una chacra bien cultivada –y productiva–, como un atributo de su propia identidad, como una metáfora de su propio ser.

La chacra y el hogar primordialmente son dominios femeninos; por cierto, sitios del arduo trabajo de las mujeres, pero también espacios donde se dedica tiempo para la transmisión de conocimientos, para el intercambio de comadreo, o para la narración de historias y sueños compartidos con las hijas, nietas y nueras. Para realizar las tareas domésticas más importantes que –por supuesto– a excepción del cuidado de los niños, consisten en la preparación de la comida, la mujer tiene que aventurarse fuera de la casa. Aun las áreas alrededor de la casa, limpiadas de bosque para las actividades diarias, pueden estar pobladas de *supais* o espíritus con quienes las mujeres podrían tener interesantes encuentros, a menudo de carácter erótico. Es más seguro que se dé este hecho cuando las mujeres van a pescar, a lavar oro, o más al interior del monte, donde estos seres

pueden materializarse con más facilidad. A través de estos encuentros con los espíritus, las mujeres adquieren poderes específicos para curar, pescar, lavar oro, o atraer a los hombres. En sus cantos, por ejemplo, una mujer a menudo habla de incorporar, no sólo el poder de los *supais*, sino también las características estéticas y de comportamiento de otros seres vivos como pájaros, por ejemplo, algunos de los cuales son, a su vez, los que anuncian la presencia de los espíritus. De esta manera la mujer 'se convierte en pájaro' al referirse a sí misma como 'mujer tucán' o 'mujer picaflores'. Estos poderes son altamente personalizados y objeto de reflexión por parte de la mujer que los posee o los busca. Son importantes para dotar y forjar su propio *samai* (poder espiritual, sabiduría) y forman parte integral de su identidad. Sin embargo, si bien estos poderes la distinguen a ella individualmente, sólo se hacen realidad cuando se socializan entre los seres humanos: cuando son usados para curar y dar alivio a otros, o cuando los productos de esos encuentros espirituales son compartidos con los parientes y visitantes. En tanto la transmisión de estos poderes a las futuras generaciones constituye un elemento esencial en su socialización, en sus narraciones las abuelas comunican un apenado sentimiento sobre su propia incapacidad para transmitir esas experiencias, para crear un vínculo duradero con las adolescentes a su cuidado.

No hay ni que mencionar, por supuesto, que una mujer que es una buena proveedora de pescado o de dinero, no sólo que complementa las actividades productivas de su marido, sino que, también, obtiene una considerable autonomía de su autoridad. Además, los productos que las mujeres recogen en el monte, tales como hongos y *garabato yuyo*, o los peces que pesca, envueltos y cocinados en hoja, son usados para preparar el *huarmi uchu* (ají de la mujer). Éste es un tipo de comida que la mujer puede preparar por sí misma, 'independientemente' de la contribución de su marido a la economía del hogar. Como todas las comidas incluyen yuca, cuya producción requiere del trabajo masculino, y el *huarmi uchu* no es considerado una comida con la cual se pueda alimentar regularmente a una familia, esta independencia es principalmente simbólica. Las mujeres preparan el *huarmi uchu* para calmar el hambre durante el día, pero también lo usan explícitamente para hacer avergonzar al marido que no es un 'buen proveedor' de comida.

Las mujeres también expanden su dominio doméstico viajando en búsqueda de ciertos tipos particulares de alimentos. Esto generalmente

significa visitar a parientes o a comadres en otras áreas de la selva donde la cacería o la pesca son más abundantes. Parte de la comida obtenida en esa forma siempre se trae de vuelta a la casa para su consumo o circulación. La mujer ha reciprocado por ella mediante su trabajo en la chacra de la mujer que visitó, o la va a reciprocarse con regalos de otro tipo de comida en el futuro. Como Gow (1989:572-74) ha argumentado en relación con la gente del bosque tropical del Bajo Urubamba en Perú, esta forma de circulación de alimentos es principalmente llevada a cabo por las mujeres, e implica relaciones sociales de respeto con quienes ‘aman, piensan, y recuerdan’ a otra persona. Entre los quichuas del Napo, este tipo de circulación de ‘memoria cariñosa’ (Gow 1989:574), así como la ahora más frecuente participación de las mujeres en la feria semanal de Tena para vender productos de sus chacras y aun de la recolección, son consideradas por las mujeres como una expresión de su autonomía frente al control de los hombres. Ellas se quejan de que, principalmente por celos, sus maridos tratan ‘injusta e irracionalmente’ de cortarles esa libertad con la excusa de que las mujeres van a esos lugares a ‘reírse’ con otros hombres. Cuando las abuelas estaban comparando sus experiencias en una de nuestras conversaciones, no debe sorprendernos que fuera Juanita, una viuda, la que alegremente describiera cómo ella podía gozar de su libertad de viajar a cualquier lugar y a cualquier hora sin ser controlada por un hombre:

Así es como yo busco comida, viajando a distintos lugares. Ningún hombre se atreve a molestarme. Yo viajo para recordar y para tener de qué hablar cuando sea vieja; para recordar todas las buenas cosas que la gente me ha dado de comer.

Desde hace ya muchos años los quichuas del Napo no viven exclusivamente de la cacería o de los productos que ellos mismos cultivan. Necesitan aprovisionarse regularmente de comida en el pueblo, incluyendo carne y pescado. La creciente dependencia del mercado, tanto en la producción como en el consumo, está reestructurando una vez más la complementariedad de los roles de género en la sociedad quichua del Napo. Pero todos hacen una evaluación y diferencian con claridad los dos tipos de comida, en parte porque la comida del pueblo es también considerada ‘extraña’ o ‘comida de blancos’, la cual, sin el sabio trabajo de las mujeres, carece de sen-

tido cultural. Recordando su regreso de un largo viaje a la Costa (según ella, un lugar 'de gustos extraños'), Francisca relató la escena de su madre esperándole en la casa con una olla de chicha con las siguientes palabras: "Madre, le dije, me habían hecho olvidar el gusto de la chicha. Ahora vuelvo a emborracharme con el amor de tus manos, y mi boca se acuerda". Este ejemplo, así como el de la viuda que cité anteriormente, apoyan el argumento de Serematakis de que la 'comensalidad' tiene que ser vista como algo más que la mera organización del consumo de comida y bebida, y que incluye "el intercambio de memorias y emociones sensoriales y de sustancias y objetos que encarnan recuerdos y sentimientos" (1994:37). Los recuerdos de estas mujeres quichuas del Napo están literalmente entretijados con los olores y los sabores del trabajo y el amor de otras personas. Como la abuela griega y su nieto compartiendo comida y cuentos de hadas (Serematakis 1994), las mujeres indígenas crean un mundo alternativo de memorias culturales, como un escudo para protegerse de la invasión sensorial de la nueva cultura de la modernidad. Esta generación de mujeres mayores piensa que, al adquirir exclusivamente el gusto por la comida del pueblo, las jovencitas van a ser cada vez más dependientes de los salarios de sus maridos, y, así, van a perder la autonomía que les permite su propio trabajo productivo. Al rechazar esta forma de conocimiento, van a reprimir los recuerdos que evoca la continuidad cultural.

Especialmente en términos de 'comensalidad', el sentido de identidad de una mujer está ligado a la imagen que otros tienen de ella, pero está también encarnado en los artefactos y prácticas materiales que ella usa para desplegarlo. Hacer demasiado uso de la comida del pueblo puede disminuir la reputación pública de la mujer y su autoridad en el hogar, pero también la textura y el color de sus ollas pueden denunciar su carácter y habilidad. A diferencia del estereotipo occidental de las ollas brillantes como signo de la pulcritud de una mujer y su virtud como ama de casa, es la negrura de las ollas de una mujer quichua del Napo la que habla por sus virtudes femeninas: significa que sus ollas son usadas continuamente para alimentar a otros, para socializar, para dar generosamente. Cuando los parientes u otras visitas vienen a la casa, la cualidad de los objetos domésticos, las texturas y olores de su cocina, el tono y el ritmo de los sonidos que hace cuando trabaja, la gracia de sus movimientos, todos tienen que dar testimonio de su ser trabajadora y generosa. No sólo el presente, sino también el futuro de su reputación están en juego,

ya que se cree que aquellas que son mezquinas con la comida, serán castigadas en la vida y después de la muerte, siendo atracadas de comida, una y otra vez, hasta reventar.

El término local usado más frecuentemente para describir a la mujer ideal es *pichihuarmi*, una mujer que se parece al pequeño, liviano, y rápido pájaro *pichi*. A esta mujer se la representa como de pies ligeros, viva y alegre, pero sabia. Canta y sirve chicha con prontitud, es trabajadora, y siempre da de comer a los otros. Este pajarito es el símbolo de las dos cualidades fundamentales de la identidad femenina: el ser una buena trabajadora y la generosidad, cuyos significados están lejos de la ideología cristiana de una feminidad pasiva y puramente receptiva, ideología que fue usada por las monjas locales en su intento por disciplinar a las mujeres indígenas. Otros dos términos se acercan a la descripción de esta mujer ideal: *allihuarmi* y *sabiruhuarmi*, mujer hermosa y sabia, según la cual el conocimiento, la habilidad y la belleza física se complementan para expresarse en sus prácticas cotidianas. Por el contrario, se habla de una 'mala' mujer principalmente cuando es holgazana. La holgazanería es degradante y se considera el comportamiento antisocial por excelencia. No debe sorprendernos que el término usado para caracterizar a tal mujer es *carishina* (como-hombre) ya que, por supuesto, no se espera que los hombres hagan y mucho menos sobresalgan en las tareas propias de las mujeres. El término *carishina* es usado, a menudo, como una reconvención cuando se disciplina a las niñas, pero siempre como un insulto cuando se aplica a una mujer adulta. Ella está no sólo siendo recriminada por incompetencia, sino también siendo avergonzada por su indolencia y falta de autorrespeto. Como se quejó una abuela:

Ahora, las mujeres son buenas sólo para dormir con sus maridos: son sabias para mostrarles las nalgas a los hombres, pero, después se preocupan cuando los maridos les pegan con el pretexto de que ellos pensaban que se habían casado con una mujer trabajadora.

La analogía implícita en el término *carishina* entre una 'mala mujer' y la incompetencia de los hombres para realizar tareas femeninas no significa la denigración del trabajo de los hombres. En algunos cantos, y también en el lenguaje cotidiano, las mujeres usan, a veces, el término *cari-huar-mi* (mujer como hombre), para referirse orgullosamente a sí mismas como

poseedoras de la fuerza necesaria para cazar, pescar, cortar árboles, o acarrear troncos; todas éstas, tareas asignadas al hombre en la concepción aceptada de la complementariedad de género en la división del trabajo.

Los espejos de la sexualidad

El principal tema de conflicto entre las dos generaciones de mujeres es, por supuesto, cómo representar y expresar la sexualidad. Este problema esencial en la construcción de la identidad se ilustra en narraciones acerca del cuerpo: cómo se viste y se adorna; cómo y hacia donde mira; cómo se mueve; y cómo se hace oír. La forma del cuerpo de una mujer es considerada un lenguaje por el cual ella comunica, voluntaria o involuntariamente, mensajes significativos acerca de sí misma y de su compañero. Si una mujer es delgada, va a ser vista por los demás como alguien que no está bien provista por su marido, y su delgadez puede verse como un signo de que está siendo abusada por él. En contraste, tener una figura 'bien redondeada', sin gordura, se vería como una evidencia de que la mujer está bien alimentada por su marido y tiene la fuerza muscular adquirida por su arduo trabajo en la chacra y por caminar largas distancias a pie. En general, el cuerpo bien redondeado de una mujer es testimonio de un matrimonio bien llevado y de su satisfacción consigo misma y con su vida. Como Turner ha señalado, para los kayapó la vestimenta y el adorno del cuerpo constituyen no sólo uno de los medios culturales más significativos para dar forma y comunicar la identidad personal y social, sino que son, en sí mismos, un lenguaje primario de socialización (1980:112-114), como lo voy a proponer en relación con el caso de los quichua del Napo, en la siguiente sección de este trabajo.

La blusa de algodón de mangas largas (*maquicutun*) y la pollera hasta los tobillos (*pampanilla*), que se convirtieron en el vestido 'tradicional' de las mujeres quichua del Napo de esta área, fueron una parte integral del código de género y racialmente explícito de modestia, decencia, y vergüenza corporal establecido por los misioneros católicos y supervisado por las religiosas (Muratorio 1994). Hoy en día, esa vestimenta se usa para representar la 'feminidad india' solamente en las fiestas, desfiles escolares, y concursos de reinas de belleza. También puede ser alquilada por los no-indígenas para las mismas ocasiones. Como la mayoría de las ves-

timentas estandarizadas que han sido diseñadas por las instituciones, ésta careció y sigue careciendo en significados personales. El único artículo de esta vestimenta que retiene un valor simbólico significativo en la memoria de las mujeres adultas es el collar de cuentas (*huallcamuyu*). Estaba hecho de cuentas importadas de muchos colores, y el orgullo y la belleza de la mujer culminaban cuando el collar le llegaba a la cintura. Los colores de las cuentas evocaban el brillo de las plumas de los pájaros y reflejaban la encarnación femenina de las características de esos pájaros particulares. También señalaba la condición de mujer casada pero, de una manera más significativa, el hecho de que su marido era un buen proveedor, ya que las cuentas tenían que ser compradas de los mercaderes y patronos con el arduo trabajo del hombre.

En varias de las conversaciones acerca de la vestimenta que las jóvenes usan hoy en día, un tema que las abuelas mencionaron varias veces fue el uso de zapatos. En una o dos ocasiones criticaron específicamente a una que otra joven indígena por tratar de parecerse a las blancas usando zapatos de taco alto. Pero lo que me extrañó al comienzo fue el hecho de que las mujeres parecían insistir en dar una connotación simbólica negativa a todo uso de calzado. Dado el hecho de que todas las mujeres indígenas usan zapatos regularmente, uno debe buscar argumentos que vayan más allá de una explicación simplista, tal como el ‘rechazo a la modernidad’, para entender el significado de estas objeciones de las mujeres. Hablar de zapatos, como me di cuenta a su tiempo, era sólo un pretexto para explayarse en su tema favorito de ‘caminar’ y ‘viajar’. Esta experiencia del ser –expresada en quichua por el verbo *purina*– es vital para definir la identidad de estas mujeres del bosque tropical (Harrison 1989:159-160). Así me lo explicó una de las mujeres:

Los zapatos hacen suaves los pies, y los pies suaves no sirven para caminar largas distancias y para pararse largas horas en las playas de piedras calientes [lavando oro]. ¿Cómo van a aprender estas niñas a caminar si nunca se sacan los zapatos y siempre viajan en bus?

Los pies suaves se convierten en un símbolo de la falta de libertad de movimiento, de la sedentarización, del hecho de que las mujeres jóvenes ahora permanecen sentadas por horas, o, de otra manera, inmovilizadas en los espacios confinados de una escuela, una oficina, o un bus. Lo que las

mujeres adultas parecen objetar es que estas formas de movilización (zapatos o buses) sean usadas ahora como alternativas excluyentes para colonizar las formas de movilización y comunicación indígenas. Los caminos, u otras nuevas tecnologías de transporte, crean diferentes tiempos y espacios (Boyarin 1994) de los que se abren caminando a pie, y también conforman diferentes lenguajes y paisajes audiovisuales. Por ejemplo, los espacios y tiempos de las visiones, sueños y memorias, tan vitales en el sentido de plenitud personal y pertenencia social de los quichuas del Napo, no pueden ser transitados por las nuevas tecnologías. Como lo expresó una de las mujeres en una canción que cantó a su madre cuando retornó de un largo viaje de un lugar lejano, las memorias de la mente viajan más rápido que los medios modernos de comunicación:

Retorno de este lugar lejano,
retorno a ti, mi madre.
Tan seguro como la lluvia sigue a la tormenta,
mi felicidad llega en el viento.
Mi cuerpo está en el bus,
pero mi mente retorna a ti en el viento.

Es un hecho reconocido que el cuerpo se desgasta y se vuelve débil con la edad. Principalmente debido a toda una vida de lavar oro, muchas mujeres en esta área sufren de artritis, que les afecta particularmente las rodillas, consideradas el eje del 'motor del cuerpo' (como una de las mujeres se refirió a las piernas). En cambio, la mente se agudiza cuando la gente envejece. Un *samai* poderoso encarna inteligencia y habilidades sociales, cualidades que se consideran producto del tiempo. Como indiqué anteriormente, el *samai* de una mujer abarca su experiencia de toda una vida y se expresa en sus narraciones y prácticas llenas de significado. Las ancianas sobresalen al dar consejos, un lenguaje de socialización que entre los quichuas del Napo todavía permanece relativamente ritualizado. Cuando se aconseja a los jóvenes, el tono de voz debe ser bajo y la actitud calma. Educar es un proceso lento que requiere la misma paciencia del trabajo femenino de domesticación de las plantas. Las mujeres consideran que ellas son mejores que los hombres en esta tarea. Se reconoce la complementariedad de género en la tarea de domesticación de las plantas, pero el rol de los hombres está asociado con la fuerza física y con el trabajo 'predador' de

limpiar el bosque para comenzar la chacra. También se considera que los hombres tienen voces más estridentes y una tendencia a gritar, dos características que, en la opinión de las mujeres, hacen que el discurso que los hombres usan para aconsejar sea 'menos inteligente y efectivo'. En una ocasión, cuando criticaba a su marido por el 'mal' y 'gritón' consejo que éste daba a su hija, oí decir a Catalina, una de las abuelas más jóvenes: "No podrás nunca hacer crecer las plantas con violencia, siempre tienes que hablarles despacito".

La guía y los consejos de los padres continúan aun después de la muerte de éstos a través de los sueños, cuando se cree que el alma (*aya*) del que sueña se encuentra y habla con el alma de la persona muerta. Frecuentemente, en las conversaciones cotidianas las mujeres cuentan sus sueños, particularmente aquellos en los cuales sus madres o abuelas se les han aparecido para sugerirles acciones que debían tomar, alertarles sobre posibles peligros, o simplemente para revivir los recuerdos y sentimientos de pasadas experiencias compartidas. Las mujeres mayores también 'actúan' estos recuerdos de los seres queridos, cuando realizan una forma de lamento ritual que puede tener lugar en el curso de una conversación normal⁷.

Esta forma de narración expresiva va siempre acompañada de llanto y puede ser provocada inesperadamente al mirar una fotografía, o al evocar un evento en el que participaron esos seres queridos. Las mujeres usan este medio expresivo no sólo para revivir sus relaciones con las personas ya fallecidas, sino también para reflexionar sobre sus propios sentimientos acerca de su soledad ante la ausencia de esos seres tan cercanos. En la ideología cristiana patriarcal se considera que el sufrimiento es una virtud necesaria para forjar el carácter moral de las mujeres y para redimir su naturaleza supuestamente 'impura' (Moscoso 1996:98-100). Como una demostración del sufrimiento, el llanto es visto como la expresión más apropiada para la redención de las mujeres, mientras que en los hombres

7 Varios antropólogos que han trabajado en diversas áreas etnográficas han elaborado las relaciones entre el parentesco, la muerte y las memorias, en la constitución de la identidad (ver Gow 1991; Seremataki 1994b; Taylor 1993). Esta forma de llanto tradicional es similar al que tiene lugar en los velorios, pero este último es también común entre los hombres, mientras que el primero lo he oído sólo entre mujeres. Briggs (1992) ha señalado que entre los indígenas warao, las mujeres usan una forma similar de lamento, como una voz crítica frente a la autoridad de los hombres.

señala falta de virilidad. En cambio, el llanto tradicional de las mujeres quichua del Napo, en realidad invierte este significado cristiano, al convertirse en una expresión de vida y continuidad, ya que evoca las memorias de experiencias compartidas con los parientes cercanos y es una forma de revivir y de reafirmar las relaciones sociales, y no de asumir la culpa por supuestos pecados femeninos individuales o colectivos. Los cantos son otra forma en que las mujeres expresan sus sentimientos de intimidad con otras mujeres que jugaron un papel importante para formar su ser femenino. A través de los recuerdos, estos seres significativos se encarnan en las canciones. Harrison (1989:147) señala que, en las tierras bajas del Ecuador, el término *llackichina*, se usa para referirse a las razones que originan el canto y los estados emocionales que se expresan al transmitirlas; es sinónimo de ‘amar e inspirar amor’, más que del sentido más restringido de ‘causar dolor o pena’ a otra persona. Las abuelas lamentan que ni sus hijas ni sus nietas se interesen ya por aprender estas canciones y prefieran la estridente música contemporánea que se escucha, ahora, en todos los lugares donde los jóvenes se relacionan socialmente. Pero hay un giro irónico en esta situación. Cuando algunas de sus nietas que trabajan en los programas de ecoturismo quieren que las abuelas les enseñen las canciones para los turistas, muchas de ellas se han negado. La gente indígena de esta área ha descubierto, no hace mucho tiempo, cómo usar su propia cultura con fines económicos e inevitablemente se ven atrapados en las ambigüedades y contradicciones del mercado cultural. Por un lado, estas abuelas todavía no están listas para aceptar la comercialización de sus propias memorias e historias personales y, por el otro, las jovencitas tienen la posibilidad de recibir dinero de los extranjeros a cambio de representar los mismos elementos de la cultura de sus mayores contra los cuales ellas se rebelan en la vida cotidiana.

El espejo de la pantalla

Como todos los otros quichua del Napo que conozco, las mujeres cuyas conversaciones estoy analizando fueron criadas en una cultura oral y en la intimidad y relativa autonomía de sus grupos de parentesco. Ellas ven a la televisión principalmente como una invasión del ‘otro’ blanco en sus propias casas. Aunque para ellas sigue siendo una gramática extranjera, re-

conocen la imponente fascinación visual de la pantalla de la televisión, y precisamente porque son conscientes de su poder, la consideran como una competencia 'desleal' en relación con su propio lenguaje de socialización. La principal objeción de las abuelas a la televisión se origina en su opinión de que las jóvenes de ahora imitan muy de cerca los modelos que ésta presenta, y tratan de moldear toda su personalidad a su imagen. Como ya he señalado, estas mujeres adultas, así como sus madres y abuelas en el pasado, fueron muy capaces de remodelar sus identidades étnicas y de género para acomodarse y resistir los modelos raciales, estéticos y morales impuestos por las autoridades, los religiosos o los colonos blancos.

Sin embargo, estas personas podían ser cuestionadas, saboteadas o eventualmente emuladas en un proceso de interacción personal diaria. Por el contrario, las imágenes de la televisión no proveen de las pistas culturales para crear significados, porque los personajes representados no entran en diálogo con la audiencia, simplemente hablan entre ellos. Son mudos a la interacción social y, por lo tanto, las mujeres consideran que el desafío a su lenguaje es más difícil.

En el Tena, la elección de programas de televisión ha sido bastante limitada y, como otros países latinoamericanos, el Ecuador importa programas extranjeros. En la televisión nacional, usualmente los indígenas son representados en los eventos folclóricos o en los levantamientos y marchas de protesta. La mayoría de las imágenes de la televisión que interiorizan las jovencitas están marcadas racialmente para representar la 'superioridad' estética y social de los blancos. Por ejemplo, hace unos años, el programa más popular entre las adolescentes del Tena era el de la brasileña Xuxa, una rubia de ojos azules que comercializaba imágenes cuidadosamente construidas de provocativa sexualidad mezcladas con otras de sumisa domesticidad, y una cultura de modernidad basada en un consumismo de lujo (Simpson 1993). Este programa, como muchos otros, proyecta ideales que están más allá del alcance de estas adolescentes indígenas, cuya agencia cultural está sujeta a condicionamientos estructurales que limitan sus posibilidades de elección. En una economía global, los estilos ideales para la vestimenta adolescente, el maquillaje, la música y la comida son más rápidamente accesibles a través de los límites nacionales que las condiciones estructurales que hacen posible ese consumo. Algunas adolescentes en el Tena a veces se 'venden' por el precio de una hamburguesa y una cola, pero, si quedan embarazadas, se van a ver forzadas a con-

tirse en personas adultas a una edad más temprana que la mayoría de las adolescentes que aparecen en los avisos de la televisión. Cuando comentan sobre qué aspectos de su apariencia personal estas jovencitas imitan de los modelos que ven en la televisión, las mujeres mayores con frecuencia se refieren al uso del maquillaje, y, casi inevitablemente, lo comparan con la pintura facial tradicional que se hacía con tintes vegetales. Ya que hasta donde la gente recuerda, los quichuas del Napo siempre han usado algún tipo de vestimenta, su pintura corporal nunca fue tan elaborada como la de otros conocidos grupos amazónicos. Sin embargo, la pintura facial formó parte integral de las prácticas de socialización, ya que, generalmente, las mujeres mayores pintaban a las más jóvenes en el proceso de formación de su identidad sexual y social. A veces, las mujeres se pintaban unas a otras cuando iban a la chacra a plantar yuca, y, siempre, para las fiestas rituales, cuando iban a bailar. De estas ocasiones, las mujeres más viejas recuerdan de manera particular los hermosos diseños rojos y azules que creaban en sus rostros, especialmente para atraer a los hombres; y cómo estos diseños se iluminaban con los movimientos de sus largos y brillantes cabellos negros. La cabellera negra y brillante de una mujer es otro símbolo de su belleza y fuerza personal. Cuando baila, su cabello se mueve con el ritmo de la música “como un viento fuerte”, y comunica a su compañero el mensaje de sexualidad y fuerza de su pareja de una manera similar a la del viento que hace volar las hojas de los árboles. Ahora, por supuesto en retrospectiva, las abuelas aseguran que ese lenguaje de sexualidad era de un tono ‘discreto’ y ‘modesto’.

En contraste, ellas consideran que los colores estridentes del maquillaje que usan a diario las jovencitas les hacen aparecer como si estuvieran sexualmente disponibles todo el tiempo, lo cual es visto como una conducta poco modesta. En este caso, se puede invocar la explicación de Berger sobre la función real del espejo en la pintura al óleo europea de mujeres como que “hace que la mujer sea cómplice al tratarse a sí misma, primero y principalmente, como una imagen” (1972:51), como un objeto, sin que sea, realmente, ella misma. El hecho de que para ponerse el maquillaje, ahora, una joven se mira a sí misma ‘individualmente’ en el espejo, tratando de crear la imagen de la mujer que quiere ser, es otra de las principales razones por las que las abuelas consideran objetable a este tipo de adorno corporal. Su indulgente individualidad desafía las formas tradicionales aceptables de socialización femenina quichua del Napo, y sus presupuestos

acerca de la naturaleza de esa misma identidad. Al cortarse el pelo corto y al ponerse maquillaje, las jovencitas pierden familiaridad con su propia imagen cultural y llegan aun a rechazarla, al tratar de reconstruir sus cuerpos de acuerdo a modelos extranjerizantes. El realismo visual de las imágenes de televisión, reforzado por la presión social del grupo de edad, compite con las narrativas de socialización de sus madres y abuelas, y termina por quitarles la legitimidad. Algunas de estas jóvenes mujeres están realmente reprimiendo, al menos en público, las memorias muy recientes de su niñez; como cuando rechazan su gusto por la comida nativa o, peor aún, cuando niegan saber el idioma quichua y se rehusan a hablarlo.

Finalmente, existen otros aspectos sociales importantes que las abuelas sienten que están siendo amenazados por las imágenes que se presentan en los medios de comunicación de masas: los mismos lazos de parentesco. Entre los quichuas del Napo, la sexualidad y las demostraciones de amor y afecto son extremadamente privadas. Las parejas casadas y los amantes generalmente usan la privacidad de las riberas de los ríos o el monte para tener relaciones sexuales. Tomarse de las manos, besarse, o abrazarse en público se ve muy ocasionalmente, aun entre los jóvenes de hoy en día. El despliegue abierto y, a veces, desvergonzado de todos estos aspectos de la sexualidad en el espejo de la pantalla de televisión es visto como ofensivo por las mujeres mayores o, por lo menos, como vergonzoso frente a los demás. Las abuelas se preocupan de que las jovencitas están reflejando de esa pantalla, no sólo apariencias personales estéticamente poco aceptables, sino también prácticas sociales altamente objetables. Ellas despliegan una familiaridad y una sexualidad abierta que están rompiendo peligrosamente con todos los códigos tradicionales de etiqueta que mantenían en su lugar a las jerarquías de parentesco. La afirmación más clara de esta preocupación fue hecha por una abuela cuya nieta había huido a Quito, después de haber tenido una serie de relaciones sexuales escandalosas en el Tena. Al preguntarme si yo podría buscarla a mi regreso a Quito, la desesperada abuela trató de explicarme la situación de la siguiente manera:

Ahora las mujeres aprenden de la televisión de gente que se abraza y se besa en público; que sólo viven del dinero de sus maridos, o de lo que ganan vendiendo sus cuerpos. Por esto, las jóvenes están perdiendo el respeto por sus parientes, y se dejan abrazar por los primos y los cuñados. ¡Los llaman por sus nombres de pila! (en vez de usar

los términos de parentesco apropiados), como si estuvieran casadas con ellos. Tampoco tratan a sus mayores con respeto: piensan que pueden hacerlos callar con la misma facilidad con que aprietan ese botoncito de la televisión y 'click'..., el gringo desaparece.

Las abuelas están apenadas porque sienten que estas jovencitas están cayendo, si no en el pecado, en una peligrosa vorágine cultural llena de incertidumbres que contribuye a la inseguridad y la ansiedad que sienten acerca de sí mismas⁸. La razón más convincente que puedo ofrecer para explicar la ansiedad de las mujeres adultas es su certeza de que el resquebrajamiento, en estas condiciones, de los vitales lazos interpersonales de parentesco (de otra manera considerados normales en las adolescentes), no permite que estos frágiles seres jóvenes sean apoyados y ayudados a restablecerse a través del conocimiento, la intimidad y el afecto que ofrecen sus mayores. Los seres solitarios e inseguros son vulnerables: se rompen como espejos.

Conclusiones

Estoy muy consciente de que en este ensayo sólo he ofrecido una explicación parcial de un problema complejo, al haberme centrado en la opinión de las abuelas, en la controversia que éstas todavía mantienen con sus nietas sobre las imágenes y relaciones de género. Las mujeres adultas hablan de sus memorias y de sus experiencias de identidad como una forma de entender y hacer su propia historia en el presente. Sus voces revelan a sujetos internamente complejos, cuya autoconciencia y prácticas sociales reflejan, a menudo, intenciones paradójicas y conflictivas, particularmente porque ahora ellas sienten que están perdiendo la batalla de su reproducción cultural como mujeres. Esta situación se experimenta como un sentido de pérdida y separación: un sentimiento de soledad. Cuando su última hija la dejó para irse a vivir a al Tena, una de las

8 A pesar de siglos de influencia misionera, los quichuas del Napo nunca aceptaron la idea cristiana del pecado original. En este caso particular, las relaciones sexuales premaritales de las mujeres no son consideradas 'pecaminosas', ya que la virginidad no es concebida en sí misma como un valor (Muratorio 1995a).

mujeres adultas expresó brevemente estos sentimientos con esta pregunta suspirante: "Y ahora... ¿quién va a recoger mis pensamientos?" Estas sentidas memorias hablan del carácter intersubjetivo de la identidad, y de sus profundas raíces en las relaciones sociales, las mismas que están cambiando rápidamente, como lo sugiere tan elocuentemente la metáfora de las jovencitas de ahora que 'como espejos que se rompen' fácilmente. Las narraciones de las mujeres adultas, entonces, deben ser interpretadas en el contexto de las estructuras cambiantes de poder que han sido producidas por los nuevos agentes de una economía política y cultural globalizadora. Cómo van estas jóvenes mujeres indígenas a incorporar la modernidad a través de los muchos espejos neocoloniales, y, al mismo tiempo, reinventar sus identidades indígenas de género es un problema crucial que enfrentan hoy día, en toda América Latina, muchas mujeres y hombres indígenas.

A través de los ojos de las abuelas, he tratado de demostrar cómo las jóvenes mujeres quichua del Napo están caminando a tientas, por un lado, por la realidad de su grupo de compañeros adolescentes y la cultura de consumo que les ofrecen los medios de masa, y, por otro, por el camino cultural transitado por sus padres y abuelos, que muchas de las jóvenes consideran ya anticuado y obsoleto. Unas pocas, comprometidas políticamente, se dejan guiar tentativamente por el discurso estereotipado de las organizaciones indígenas. Las jóvenes están usando estos recursos simbólicos para construir un puente entre la cultura tradicional de sus mayores, que apenas conocen y que a menudo reprimen, y los discursos dominantes y de oposición, prestados.

Estos intentos de las jóvenes por reformular su identidad étnica pueden ser interpretados como estrategias para adquirir cierto poder en los complejos escenarios de las luchas políticas por la supervivencia cultural. Pero uno debe también considerar el hecho de que estos mismos intentos las pueden llevar por el desagradable camino de la alienación, la prostitución y el abuso sexual.

Los sufrimientos que se encuentran en este último camino son el centro de las preocupaciones de las abuelas, quienes no las pueden descartar cómodamente.

Éstos reflejan la violencia, frecuentemente pasada por alto, que las mujeres indígenas deben enfrentar en su búsqueda de lo que en la literatura reciente sobre la cultura popular latinoamericana se ha dado en lla-

mar 'identidades híbridas'⁹. Cuando se centra principalmente en los objetos culturales, esta conceptualización de identidades, a veces, deja de lado los conflictos internos que experimentan los sujetos que los producen. Las así llamadas 'culturas tradicionales' nunca han sido estáticas ni han desaparecido, si bien están siendo reformuladas. La 'hibridación' tiene una larga trayectoria en las Américas y, como Platt ha señalado, los indígenas siempre han estado envueltos en un penoso proceso de 'automodernización' (1992:144).

No es, por supuesto, mi intención ofrecer aquí al lector una respuesta definitiva de carácter optimista o pesimista a este difícil dilema. Basada en los resultados de una investigación antropológica de orientación histórica sobre la cultura quichua del Napo, sólo puedo concluir que para estos indígenas en particular, el desafío no es nuevo. Su historia nos muestra que tanto hombres como mujeres fueron capaces de negociar su propia 'autenticidad' cultural dinámica desde la violencia de la dominación blanca que formó siempre parte integral de sus vidas. Las condiciones estructurales e ideológicas de la sociedad contemporánea global y homogeneizadora pueden contribuir a que la tarea sea un poco más difícil para los jóvenes indígenas de hoy en día, pero, ciertamente, no imposible: tal vez, y después de todo, los espejos no se vayan a romper.

9 Cuando se centra en el análisis de los textos, el arte y la música popular como expresiones inter-culturales, esta literatura frecuentemente omite las complejidades de los problemas implícitos en las así llamadas 'culturas híbridas,' complejidades que se analizan de otra manera en las discusiones más históricamente informadas de este concepto, en los trabajos de Rowe y Schelling (1991) o García Canclini (1995).

Bibliografía

Abu-Lughod, Lila

1990 The Romance of Resistance: Tracing Transformations of Power through Bedouin Women. *American Ethnologist* 17 (1): 41-55.

1991 Writing Against Culture. *Recapturing Anthropology: Working in the Present*. En Richard G. Fox (ed.), Santa Fe: School of American Research Press, pp. 137-162.

Bellier, Irene

1993 Réflexions sur la Question du Genre dans les Sociétés Amazoniennes. *L'Homme* XXXIII (126-128): 516-526.

Berger, John

1972 *Ways of Seeing*. London: British Broadcasting Corporation and Penguin Books.

Boyarin, Jonathan, ed.

1991 *Remapping Memory: The Politics of Time and Space*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Briggs, Charles L.

1992 "Since I am a Woman, I will Chastise my Relatives": Gender, Reported Speech, and the (Re)production of Social Relations in Warao Ritual Wailing. *American Ethnologist* 19 (2): 337-361.

Brown, Michael F.

1993 Facing the State, Facing the World: Amazonia's Native Leaders and the New Politics of Identity. *L'Homme* (126-128): 307-326.

Cruikshank, Julie

1992 Oral Tradition and Material Culture: Multiplying Meanings of 'Words' and 'Things'. *Anthropology Today* 8 (3): 5-9.

1995 Imperfect Translations: Rethinking Objects of Ethnographic Collection. *Museum Anthropology* 19 (1): 25-38.

Descola, Philippe

1994 *In the Society of Nature: A Native Ecology in Amazonia*. Cambridge: Cambridge University Press. (Originalmente publicado en francés, 1986).

García Canclini, Néstor

1995 *Hybrid Culture: Strategies for Leaving and Entering Modernity*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Goetschel, Ana María

- 1996 Educación e imágenes de mujer. En Martha Moscoso (ed.), *Y el amor no era todo... Mujeres, imágenes y conflictos*. Quito: Abya-Yala and DGIS-Holanda, pp. 60-83.

Gow, Peter

- 1989 The Perverse Child: Desire in a Native Amazonian Society. *Man* 24 (4): 299-314.
- 1991 *Of Mixed Blood: Kinship and History in Peruvian Amazonia*. Oxford: Clarendon Press.

Harris, Olivia

- 1981 Households as Natural Units. En Kate Young, Carol Wolkowitz y Roslyn McCullagh (eds.), *Of Marriage and the Market: Women's Subordination Internationally and its Lessons*. London: Routledge and Kegan Paul, pp. 136-155.
- 1988 La Pachamama: Significados de la madre en el discurso boliviano. En 'Flora Tristán' (ed.), *Mujeres latinoamericanas: Diez ensayos y una historia colectiva*. Lima: Centro de la Mujer Peruana 'Flora Tristán' pp. 57-75.

Harrison, Regina

- 1989 *Signs, Songs, and Memory in the Andes: Translating Quechua Language and Culture*. Austin: University of Texas Press.

Jackson, Jean E.

- 1989 Is There a Way to Talk about Making Culture without Making Enemies? *Dialectical Anthropology* 14 (2): 127-144.
- 1995 Culture, Genuine and Spurious: The Politics on Indianess in the Vaupés, Colombia. *American Ethnologist* 22 (1): 3-27.

Linde, Charlotte

- 1993 *Life Stories: The Creation of Coherence*. New York: Oxford University Press.

Moscoso, Martha

- 1996a Discurso religioso y discurso estatal: La mujer sumisa. En Martha Moscoso (ed.), *Y el amor no era todo: Mujeres, imágenes y conflictos*. Quito: Abya-Yala y DGIS Holanda, pp. 21-57.
- 1996b Las imágenes de la Literatura. En Martha Moscoso (ed.), *Y el amor no era todo. Mujeres, imágenes y conflictos*. Quito: Abya-Yala y DGIS Holanda, pp. 85-116.

Mohanty, Chandra Talpade

- 1991 Under Western Eyes. Feminist Scholarship and Colonial Discourses. En Chandra Talpade Mohanty, Ann Russo y Lourdes Torres (eds.), *Third World Women and the Politics of Feminism*. Bloomington: Indiana University Press, pp. 51-79.
- Moore, Henrietta L.
1988 *Feminism and Anthropology*. Cambridge: Polity Press.
- Muratorio, Blanca
1991 *The Life and Times of Grandfather Alonso: Culture and History in the Upper Amazon*. New Brunswick: Rutgers University Press.
1994 Diálogo de mujeres, monólogo de poder: Género y la construcción del sujeto colonial en la alta Amazonía. *Andes: Antropología e Historia* 6:241-263.
1995a Amazonian Windows to the Past: Recovering Women's Histories of the Ecuadorian Amazon. En Rayna Rapp y Jane Schneider (eds.), *Articulating Hidden Histories: Exploring the Influence of Eric R. Wolf*. Berkeley: University of California Press, pp. 322-335.
1995b Are We the World? Ethnicity, Class, and Histories in the Struggles Over Oil in the Ecuadorian Amazon. Ensayo presentado en el XXVI Congreso Anual de la Asociación Canadiense de Estudios Latinoamericanos y del Caribe, Toronto, Noviembre 9-11.
1997 Only Thought of Running Away: An Amazonian Woman's Stories about Marriage and its Imagery. Ensayo presentado en el XLIX Congreso de Americanistas. Quito.
- Patai, Daphne
Constructing a Self: A Brazilian Life Story. *Feminist Studies* 14 (1): 143-166.
- Platt, Tristan
1992 Writing Shamanism and Identity or Voices from Abya-Yala. *History Workshop Journal* 34:132-147.
- Rowe, William y Vivian Schelling
1991 *Memory and Modernity: Popular Culture in Latin America*. London: Verso.
- Serematakis, C. Nadia
1994 The Memory of the Senses, Part I: Marks of the Transitory. En Nadia Serematakis (ed.), *The Senses Still: Perception and Memory*

as Material Culture in Modernity. C. Boulder: Westview Press, pp.1-18.

Seymour-Smith, C.

1991 Women have no Affines and Men no Kin: The Politics of the Jivaroan Gender Relations. *Man* 26 (4): 629-649.

Sider, Gerald

House and History at the Margins of Life. En Jay O'Brian y William Roseberry (eds.), *Golden Ages, Dark Ages: Imagining the Past in Anthropology and History*. Berkeley: University of California Press, pp. 208-283.

Simpson, Amelia

1993 *Xuxa: The Mega-Marketing of Gender, Race, and Modernity*. Philadelphia: Temple University Press.

Smith, Gavin

1991 The Production of Culture in Local Rebellion. En Jay O'Brian y William Roseberry (eds.), *Golden Ages, Dark Ages: Imagining the Past in Anthropology and History*. Berkeley: University of California Press, pp. 180-207.

Strathern, Marilyn

1984 Domesticity and the Denigration of Women. En Denise O'Brien y Sharon W. Tiffany (eds.), *Rethinking Women's Roles: Perspectives from the Pacific*. Berkeley: University of California Press, pp. 13-31.

Taylor, Anne Christine

1993 Remembering to Forget: Identity, Mourning and Memory among the Jivaro. *Man* 28 (4): 653-678.

Turner, Terence S.

1980 The Social Skin. En Jeremy Cherfas and Roger Lewin (eds.), *Not Work Alone: A Cross-Cultural View of Activities Superfluous to Survival*. London: Temple Smith, pp.112-140.

1991 Representing, Resisting, Rethinking: Historical Transformations of Kayapó Culture and Anthropological Consciousness. En George Stocking (ed.), *Colonial Situations: Essays on the Contextualization of Ethnographic Knowledge. History of Anthropology* 7. Madison: University of Wisconsin Press, pp.285-313.

1992 Defiant Images: The Kayapó Appropriation of Video. *Anthropology Today* 8 (6): 5-16.

Warren, Kay B.

- 1992 Transforming Memories and Histories: The Meanings of Ethnic Resurgence for Maya Indians. En Alfred Stepan (ed.), *Americas: New Interpretative Essays*. New York: Oxford University Press, pp. 189-219.

Whitten, Dorothea S. y Norman E. Whitten Jr.

- 1993 Creativity and Continuity; Communication and Clay. En Dorothea S. Whitten and Norman E. Whitten Jr. (eds.), *Imagery and Creativity: Ethnoaesthetics and Art Worlds in the Americas*. Tucson: University of Arizona Press.

Whitten, Norman E. Jr.

- 1985 Sicuanga Runa: The Other Side of Development in Amazonian Ecuador. *Urbana*: University of Illinois Press.

Wilson, Fiona

- 1988 La representación de género en el pensamiento indigenista actual. En 'Flora Tristán' (ed.), *Mujeres latinoamericanas: Diez ensayos y una historia colectiva*. Lima: Centro de la Mujer Peruana 'Flora Tristán'.

Bajo la sombra de Yaruquíes: Cacha se reinventa

AMALIA PALLARES

Introducción

.... cambiar de geografía, transformar el espacio y sus representaciones puede cambiar el mundo.

El propósito de este capítulo es analizar la relación entre lugar, historia e identidad étnica y racial en Cacha, Ecuador. Cacha, una parroquia rural en Chimborazo, es una zona de comunidades libres. La Federación de Campesinos e Indígenas de Cacha (FECAIPAC) no está afiliada a ninguna organización nacional. El movimiento indígena de Cacha se caracteriza por ser un proceso de revitalización étnica que permitió romper el sistema tradicional de dependencia de los comerciantes y caciques del aledaño pueblo de Yaruquíes. El cambio de poder en Cacha involucró el descubrimiento de un pasado en común y la creación de un espacio simbólico, semántico y físico separado de Yaruquíes, y la consecución de autonomía política como una parroquia. Juntos, todos estos elementos facilitaron la invención de una identidad común de cachas, entre los indígenas de diferentes comunidades y anejos. Esta nueva identidad sirvió para confrontar la subordinación racial presente y sirvió de base para una entidad política distintiva y separada.

Identidad Étnica y Movilización Social

Este estudio define a 'etnia' como un proceso por el cual diferentes grupos se constituyen y crean fronteras entre sí. Según afirmó Barth, la base de la identidad étnica es la relación con los otros, estructurada en la sociedad. Como la identidad étnica proviene de una relación, Hale (1994) sostiene que una formación cultural específica no es estática ni está completamente 'resuelta' o definida, sino que siempre está en proceso de negociación (Hale 1994: 25). Adicionalmente, la etnicidad frecuentemente sirve tanto como punto de origen como de llegada de la movilización social. Las luchas étnicas sobre fronteras, significados y símbolos, según Hale "constituyen la motivación para actuar de las personas, su entendimiento de lo que están haciendo, y sostienen las conclusiones a las que llegan" (Hale 1994: 25).

Una teoría de resistencia que incorpore esta dimensión cultural de las luchas sociales iría más allá del análisis del estudio de los cambios macroeconómicos y políticos como factores causales que conducen a la movilización, e incluiría un análisis de la interpretación de la realidad y de las luchas sobre significados, realizado por los actores en proceso de movilización. Las específicas interpretaciones de la realidad hechas por los actores son las que nos permiten entender la serie de 'micro' cambios que estructuran las nuevas relaciones de poder en el nivel local.

La lucha sobre significados y la subsiguiente transformación de significados juegan un rol crucial en el proceso de acción colectiva realizado en Cacha, y deben ser analizadas, en conjunto, con factores causales de nivel nacional. Por un lado, cambios en el nivel regional y nacional tuvieron un profundo impacto en la zona. Por ejemplo, la pérdida de parte del control social de las elites rurales luego de la Reforma Agraria promovió la desarticulación de una integración vertical entre pueblo y comunidades, llevando a un nuevo tipo de configuración en la cual se desarrolla una integración horizontal, de naturaleza económica y política, entre comunidades indígenas.

Por otro lado, es necesario analizar los mecanismos a través de los cuales estos cambios tienen un impacto local, y la manera en la que son entendidos por los actores locales, para poder comprender el por qué y cómo de la resistencia local. La resistencia no es un simple efecto de la reforma y modernización agraria y urbana, sino, más bien, las políticas na-

cionales crean espacios para nuevas alternativas. Las políticas, por sí solas, no explican la ruptura de un viejo sistema y la creación de nuevos significados y nuevas alternativas. Tampoco explican por qué hay resistencia en unos lugares y no en otros.

Entonces, para explicar la resistencia es necesario explicar la falta de resistencia como un estado particular que debe ser problematizado. Hale aduce que cuando las personas, en un cierto punto, adoptan premisas que disminuyen su inclinación a la resistencia, estas premisas pueden convertirse después en ideas hegemónicas que interpretan a estas realidades como 'naturales' o inevitables (Hale 1994: 27). Hale clarifica que las poblaciones que no participan en rebeliones no son pasivas, sino que están conteniendo resistencia a través de la negociación o el ajuste. Esta idea de ajuste o negociación de relaciones de poder nos recuerda el trabajo de James Scott (1985) sobre los pequeños actos de resistencia de campesinos de Asia del sur.

La ausencia de resistencia masiva, sin embargo, puede ser mejor explicada si pensamos en la no-resistencia como un amplio campo en el cual se pueden sostener varias modalidades o fases. Si bien es cierto que la existencia de pequeños actos de resistencia, y los conceptos de apropiación y negociación nos han permitido abandonar el falso estereotipo de un campesinado pasivo o totalmente dominado, estos mismos conceptos pueden ser llevados hasta el extremo, impidiéndonos distinguir entre situaciones en las cuales la negociación y construcción de alternativas es más posible, y situaciones en las que es sumamente difícil. Es decir, mientras algunas formas de ajuste y apropiación, por ejemplo, implican una situación de casi absoluta falta de poder de un grupo en relación con otros sectores sociales y el Estado, la posibilidad de una negociación implica una situación más relativa de poco poder, en la cual existe, de hecho, una articulación de alternativas y en que las relaciones en existencia son objeto de disputa. Si bien la resistencia y la dominación siempre coexisten (quizás mientras más grande la dominación, más pequeños los actos de resistencia), debemos reconocer que hay situaciones de menor albedrío, caracterizadas por una resistencia muy limitada.

El trabajo de Pierre Bourdieu ha generado un marco teórico que nos permite analizar estas situaciones de resistencia limitada y entender el cambio a una situación de mayor resistencia. Pierre Bourdieu utiliza el término 'doxa' para referirse a un ámbito en el cual los arreglos sociales

son cuestionados. La doxa involucra una correspondencia estricta entre una estructura social y las estructuras mentales. Es una situación en la cual la relación del orden que “estructura ambos: el mundo real y el mundo del pensamiento” es aceptada como autoevidente. (Bourdieu 1984: 471). Doxa es “aquello que no se tiene que decir” y, por lo tanto, “no es cuestionado porque hay una cuasi-perfecta correspondencia entre el orden objetivo y los principios subjetivos de organización” (Bourdieu 1977, 166).

Este artículo aplica el concepto de doxa al caso de Cacha, para explicar por qué las relaciones de poder existentes no fueron explícitamente cuestionadas y para explorar las formas específicas bajo las cuales esa dominación fue considerada natural. Este artículo ilustra cómo los Cachas participaron activamente en prácticas correspondientes al ámbito de la doxa, prácticas que, a pesar de su dimensión de explotación, eran las únicas consideradas posibles. El uso de la doxa y el estudio de su aplicación en Cacha representan una importante contribución al estudio de la resistencia. En lugar de ver a la dominación y a la resistencia como categorías binarias, las presentan como un *continuum*. La doxa sería una primera fase, en la cual la dominación es naturalizada. Lo que Hale llama ‘negociación’, por ejemplo, se referiría a un estado cualitativamente diferente, en el cual las relaciones de poder son cuestionadas y hasta cierto punto pueden ser alteradas (aun sin una abierta confrontación). Esto constituiría una segunda fase cualitativamente diferente a la doxa, porque implica una preexistente separación entre condiciones objetivas e interpretaciones subjetivas de esas condiciones. En un estado de doxa, esta ruptura aún no se ha realizado.

Pero la doxa no es completa, y la ruptura es posible. Un segundo propósito de este estudio es ilustrar cómo la doxa puede ser y es rota. Una transición de la doxa a lo que Bourdieu (1977) llama heterodoxia (en la cual las alternativas son visibles) involucra una transformación de significados, tales que el orden natural de dominación y subordinación es cuestionado. Las alternativas que no eran previamente visibles requieren, según Bourdieu, tanto una crisis objetiva (que puede llevar a desencajes entre el mundo objetivo y el subjetivo) como la transformación de percepciones subjetivas de dicha realidad. No es sólo una transformación económica y política, sino cultural. Los ‘dominados’ deben tener los medios simbólicos y materiales requeridos para que la clasificación social pueda transformarse en un objeto de estudio y crítica.

La ruptura de la doxa en Cacha, que comenzó en la década del 70, se dio gracias a cambios en las estructuras económicas y políticas, y a la transformación del significado de rituales religiosos y del espacio físico. La crisis 'objetiva' incluye la modernización rural y urbana, cambios en la Iglesia Católica, el aumento del trabajo migratorio y la pérdida del control político de Yaruquíes, con su anexión a Riobamba. Los cambios subjetivos incluyeron la transformación del significado del espacio geográfico, la politización de los rituales religiosos que, eventualmente, llevó a la abolición de las fiestas, y la formación de una autonomía territorial y política.

Cacha: el estudio de caso

Antecedentes

La Federación de Indígenas y Campesinos de Cacha (FECAIPAC) está localizada en la provincia de Chimborazo, en las afueras de Riobamba¹. La organización representa una zona de comunidades libres en las cuales los indígenas han sido históricamente propietarios. La meta principal de la organización ha sido liberar a sus miembros de la dominación política y económica de los blanco-mestizos del pueblo de Yaruquíes.

La hoy llamada zona de Cacha consta de veintitrés comunidades localizadas en las zonas altas aledañas a Yaruquíes. En la mayoría de las comunidades, la principal fuente de ingreso proviene del trabajo migratorio. La producción de artesanías y la producción agrícola son actividades importantes en varias comunidades². La zona estaba originalmente dividida en tres anejos: Cacha, Querag y Amulag. El pueblo de Yaruquíes, predominantemente mestizo, yace en el camino entre Cacha y la ciudad de Riobamba, el centro político y económico de Chimborazo. Hasta 1981, los únicos medios de transporte a Yaruquíes y Riobamba eran a pie o en bu-

-
- 1 La FECAIPAC fue creada en abril de 1981, con el apoyo de catorce cabildos. La organización está conformada por veintitrés comunidades. Los tres anejos que conformaron la hoy parroquia de Cacha son: Cacha, Querag y Amulag. Aunque yo me refiero al conjunto de estos anejos como Cacha, es importante recalcar que hasta la década del setenta eran considerados áreas separadas.
 - 2 Arrieta (1984, 295-301), citando un diagnóstico del área de FODERUMA, 1981.

en jornadas que tardaban varias horas. Como todos los *chaquiñanes* que llevaban a los cachas hacia Riobamba requerían atravesar Yaruquíes, ésta era una parada necesaria.

Las visitas de los cachas a Yaruquíes generalmente eran de dos tipos: aquellas que involucraban pasar por el pueblo en el camino hacia Riobamba, y aquellas en las que el pueblo era el objeto de la visita. En el primer tipo, los cachas bajaban a Riobamba para asistir al mercado, donde compraban o vendían productos, trabajaban como obreros o tomaban buses para trabajar en otras ciudades, particularmente en la Costa. El segundo tipo de viaje, aquel con el exclusivo propósito de visitar Yaruquíes, se hacía usualmente en los domingos para asistir a las misas, o en días festivos. Yaruquíes era un centro ceremonial donde se celebraban las misas y varias fiestas religiosas, así como el centro gubernamental donde se encontraban las oficinas del Registro Civil y la Tenencia Política.

En ambos tipos de visitas, la relación entre los indígenas y los blanco-mestizos se caracterizaba por la expectativa por parte de los blanco-mestizos de la deferencia indígena. Aun cuando los indígenas eran una mayoría demográfica, y constituían un 93% de la población, en 1972 (Burgos 1977), eran una minoría política que estaba sujeta a la autoridad de los mestizos más poderosos de Yaruquíes. Yaruquíes era una parroquia rural cuya autoridad política y económica cubría todas las comunidades que hoy constituyen Cacha. Dada la ausencia de grandes haciendas en la zona, la reproducción económica de los blanco-mestizos dependía, en gran parte, de la demanda indígena, y el mantenimiento de las vías públicas y la limpieza de la ciudad dependían del uso rutinario del trabajo forzado indígena.

El espacio y las relaciones sociales

En su estudio sobre la negritud y la mezcla racial en Colombia, Peter Wade (1993) analiza el rol que juega el espacio —como construcción social— en la formación de las relaciones sociales. Wade sostiene que las distinciones de clase y casta están inscritas en el espacio. Citando a Gregory (1978), sostiene que “la estructura espacial no es únicamente el ámbito en el cual se expresan los conflictos de clase, sino también el dominio dentro del cual —y a través del cual— se constituyen las relaciones de clase”.

(Wade 1993, 20). En este marco teórico, el uso del espacio y el significado del espacio no son meramente un reflejo de diferencias étnicas preexistentes, sino que la diferencia es vivida, experimentada, y reproducida a través del espacio.

La dominación de los blanco-mestizos yaruqueños sobre los cachas fue asegurada a través del uso obligatorio del espacio yaruqueño para la reproducción cultural y material indígena y la supervivencia socioeconómica. El pueblo de Yaruquíes y las carreteras que lo conectaban a las comunidades indígenas eran, literalmente y simbólicamente, escenarios de la dominación y confrontación racial. Cuando atravesaban Yaruquíes, los indígenas eran presionados a tener intercambios comerciales. La distancia entre Cacha y Riobamba y la ausencia de una carretera que facilitara el transporte automovilístico hacia la ciudad llevó a una mayor dependencia con los comerciantes y prestamistas yaruqueños.

Wade (1993) añade que la construcción del espacio moldea el desarrollo de regiones particulares, moldea los significados raciales y las auto-identificaciones de los diferentes grupos. Por ejemplo, la relación entre el espacio y el mestizaje puede ser detectada en el proceso a través del cual las 'periferias' mezcladas y más oscuras han definido a las zonas centrales como zonas 'blancas'. Igualmente, en Cacha, las comunidades indígenas de la periferia enmarcan la condición de 'blancura' del centro de Yaruquíes. La distancia física y las diferencias topográfica y de altura sirven para marcar y delimitar una barrera racial existente. Simultáneamente, los cachas eran obligados a enfrentar esta barrera cuando atravesaban Yaruquíes, y la transgredían simbólicamente durante las fiestas religiosas celebradas en el pueblo. Estos intercambios, sin embargo, eran ritualizados y controlados. Involucraban un contacto restringido que se limitaba a temporadas específicas (durante las fiestas religiosas) y a lugares públicos específicos.

La ritualización de la interacción racial y el mantenimiento de las barreras físicas servían para promover la distancia racial. En este rígido arreglo geográfico, el mestizaje y la asimilación no se lograban a través de un aumento de contactos con los mestizos en Yaruquíes, sino a través de la partida de la zona. Aquellos en Yaruquíes permanecían blanco-mestizos, mientras aquellos en Cacha permanecían indígenas y las barreras sociales entre los dos eran bastante rígidas. En una jerarquía social 'racializada', los indígenas ocupaban un status enfrascado no solamente en la di-

ferencia cultural, sino subrayado por ideologías populares que recalcan su inferioridad racial. Los indígenas eran considerados seres ignorantes e infantiles que no eran capaces de defender sus propios intereses, y que, por consiguiente, debían ser protegidos por los blanco-mestizos ante la ley y las instituciones del Estado.

La relación desigual entre los indígenas y los mestizos en muchas comunidades libres de la Sierra ha sido mantenida a través del cacicazgo. El poder del cacique era compartido con el teniente político. El cacique mantenía un dominio sobre la administración de un anejo que estaba bajo su mando exclusivo. El cacique no gobernaba directamente, sino que seleccionaba a alcaldes indígenas quienes supervisaban las comunidades. Los indígenas obedecían al cacique y, a cambio, recibían la protección del cacique, quien vivía en el pueblo, y la intercesión de éste con las autoridades, cuando fuera necesario. La distancia social y física entre el cacique y los indígenas en las comunidades caracteriza a lo que Hugo Burgos llama "un sistema de integración vertical" entre el pueblo y las comunidades indígenas aledañas. Yaruquíes constituye el centro y la periferia está conformada por los anejos satélites que dependen del centro. A pesar de su proximidad geográfica, las comunidades indígenas tenían poco intercambio comercial entre sí y, más bien, participaban en un sistema centralizado en el cual todos sus bienes y servicios provenían de Yaruquíes. Entre los cachas, la esfera de prestigio dependía fuertemente de su relación con los yaruqueños con influencia. A diferencia de las comunidades de hacienda, donde la relación del campesino con el hacendado definía el status de individuos y familias, en las comunidades libres, dependía, más bien, de la aceptación de las autoridades mestizas, comerciantes, y otros notables del pueblo. El cumplir con la voluntad del cacique y otras autoridades del pueblo, y la amistad establecida con yaruqueños eran los medios utilizados para evaluar la posición de los indígenas en sus propias comunidades.

Poder y ritual: las fiestas religiosas

¿Cómo explicar esta integración vertical? Si bien ha existido el uso de la fuerza, particularmente en el campo laboral, la dominación de Yaruquíes no ha dependido únicamente de la fuerza. Los indígenas participaron en esta estructura, no sólo consintiendo al sistema de cacicazgo, sino asis-

tiendo a las fiestas religiosas que reproducían y justificaban este sistema, al ser, simultáneamente, agentes de socialización y de dominación.

En sus estudios sobre movimientos campesinos en Colombia, Michael Jiménez (1989) describe la compleja combinación de dominación, lealtad y consentimiento que caracteriza las relaciones de poder en las plantaciones de café a principios del siglo XX:

Por un lado, las ubicaciones separadas y desiguales del terrateniente y el campesino en la jerarquía social eran reconocidas por las dos partes, y simbolizadas en el saludo, de rodillas, del trabajador al terrateniente. Los terratenientes humillaban a sus dependientes, utilizando el abuso físico y verbal y el acoso sexual. Pero también tenían una identificación muy cercana porque las dos clases habían vivido y trabajado juntas en los cafetales durante el último cuarto del siglo diecinueve. Los campesinos pensaban que se merecían el respeto de sus terratenientes, y que estaban unidos a ellos por sus esfuerzos en común y su afecto mutuo, más que por servilismo (Jiménez 1989: 129).

La coexistencia y la combinación de violencia y dominación con lo que Jiménez llama una “identificación cercana” como forma de control social, también caracterizan las relaciones sociales en Cacha. Se establecían identificaciones cercanas a través de las relaciones interpersonales y éstas fueron reforzadas en las fiestas religiosas. Por consiguiente, el empate entre las estructuras subjetivas y objetivas que caracterizan a la doxa se hacía más evidente, o era mejor expresado, durante la celebración de las fiestas³. Durante éstas, los recursos económicos indígenas eran redistribuidos al pueblo y sus habitantes. Cada primero de enero, en la ceremonia del ‘pase de la vara’, los caciques de Yaruquíes elegían a varios indígenas para ser alcaldes y, por consiguiente, responsables de coordinar las fiestas. El alcalde de doctrina u ordinario ocupaba la posición más alta. Esta persona supervisaba la coordinación de las fiestas. Un alcalde era elegido por cada uno de los tres anejos. La selección de los alcaldes generalmente estaba ‘arreglada’ con anterioridad, y el puesto era ofrecido a los hombres que habían demostrado

3 En Cacha, las fiestas más importantes eran Cacha-fiesta, en noviembre, la fiesta de Pascua, la fiesta de Alajahuan o Corpus Cristi en marzo, y las fiestas de Carnaval en febrero.

gran generosidad como capitanes en las fiestas previas. Era común que el alcalde elegido hubiera ofrecido al cacique y al teniente político regalos de antemano. Los alcaldes, a su vez, seleccionaban a los priostes o capitanes de cada anejo. El ser elegido prioste y, por ende, responsable de los gastos de la fiesta era considerado un honor. Ser elegido prioste constituía una prueba de la capacidad de liderazgo y de la generosidad del individuo ante la sociedad conformada por su comunidad, los caciques u otras autoridades, y el pueblo. Aquellos que eran nominados se enfrentaban a la obligación de aceptar esta responsabilidad. Rechazar el puesto se percibía como una señal de bajo status social (Arrieta 1984: 150). Si es cierto que, ocasionalmente, se utilizaban estrategias coercitivas o el uso de la fuerza era ocasionalmente empleado para presionar al futuro prioste⁴, en la mayoría de las ocasiones, las expectativas de la familia y de la sociedad eran suficientes fuentes de presión. No había mucha oportunidad de rechazar el cargo y las expectativas familiares eran de que este cargo fuera aceptado. El rechazo habría implicado la separación de la familia y la comunidad. El matrimonio, por ejemplo, conllevaba expectativas de que la nueva pareja asumiera, por primera vez, la responsabilidad del cargo:

Si uno decía el domingo en misa 'me voy a casar', antes tenían que pedir la bendición del cacique y servirle un trago a él y al cura. Tenía uno que comprometerse a participar en la fiesta⁵.

Algunos matrimonios jóvenes habían sido capaces de pasar la prueba de fuego; haberse negado habría sido una vergüenza y un estigma de desprecio a la comunidad y a su propia familia (Arrieta 1984: 151).

Decían: ya compadritos ustedes son casados, tienen que hacer prioste, tienen que hacer Pascua. Ya después de eso, decían, tiene que ser usted alcalde. Entonces, nuestros papás decían que bueno; no, han de murmurar, porque no tienen plata, no hacen hacer. Hablan nomás. Entonces, ya hasta obligaba más hasta nuestros papases. Entonces teníamos que hacer⁶.

4 Un ejemplo es 'el secuestro de la novia'. Un alcalde secuestraba a una mujer que interesaba a un hombre para que se casara con ella. Luego, el alcalde 'animaba' al hombre a quien le había hecho el favor para que fuera prioste en las siguientes fiestas.

5 Entrevista con José Janeta y Agustina Asqui (7 de noviembre de 1993, Cacha-Obraje).

6 Entrevista con Manuel Janeta (7 de noviembre de 1993, Cacha-Machángara).

“Han de hablar... hablan nomás” sugiere que había pocas posibilidades de rechazo, dadas las expectativas sociales. El hecho de que no existiera una contradicción fundamental entre las expectativas familiares y aquellas de las autoridades yaruqueñas, sugiere un estrecho empate entre las mentalidades de los indígenas y la estructura objetiva que reforzaba la dominación de los blanco-mestizos. La doxa se mantenía a través de las presiones sociales de uno y de todos; el tipo de presión, que según describe Bourdieu, es un estado colectivo en el cual “cada miembro ayuda a imponer las prácticas de un grupo sobre todos los demás; la misma restricción que ellos imponen sobre él”.

Los gastos en que el prioste debía incurrir eran extensos, particularmente en las fiestas realizadas en Yaruquíes. Los priostes se responsabilizaban de proveer, durante tres días, la comida y la bebida suficientes para alimentar al pueblo, así como a los indígenas de los tres anejos que participaban en las fiestas. Como la posición de prioste servía como un marcador de status, competían entre sí. En lugar de compartir los gastos de una banda por ejemplo, cada prioste pagaba a una distinta banda. En su esfuerzo por establecer un nombre y sacarles ventaja a los otros priostes, compraban grandes cantidades de comida a los comerciantes yaruqueños, así como barriles de chicha de los chicheros mestizos⁷. Para financiar las fiestas, los priostes frecuentemente pedían préstamos a los *chulqueros*, quienes eran usureros que cobraban altos intereses. Para conseguir estos préstamos, los indígenas ofrecían su cosecha o su tierra como aval, y, con frecuencia, perdían su tierra al no poder pagar la deuda.

Nosotros quedábamos empeñados, endeudados después de la fiesta. Vendíamos terrenitos, animalitos; mandábamos a nuestros hijos donde la gente blanca de sirvientes para sacar la plata y pasar la ‘vara’⁸.

7 Los chicheros eran principalmente mestizos que tenían chicherías tanto en Yaruquíes como en el camino entre las comunidades. Burgos (1974) afirma que a principios de la década del setenta aún era posible que una pareja pobre de mestizos lograra ganarse una buena vida operando una chichería. Entre los problemas más grandes enfrentados por los cachas en estos establecimientos estaba el cobro excesivo del chichero, que se aprovechaba del analfabetismo o de la embriaguez del cliente.

8 Comentario de un campesino cacha durante una reunión organizada por el cura Modesto Arrieta en agosto de 1979. Citado en Arrieta (1984: 207).

Los padres sí que han tenido que hacer fiestas, las denominadas 'varas'. Han tenido que cubrir todos esos gastos de manera que, pobres viejos, pobre de su familia, quedaban en las ruinas, en las extremas deudas y toda su vida tenían que esforzarse para pagar esa cantidad. Incluso los señores de Yaruquíes servían de *chulqueros*; sacaban platas de allí, y nuestros padres tenían que venir a trabajar, a desquitar su esfuerzo⁹.

Conseguir grandes cantidades de comida no era suficiente. Como los caciques y el teniente político eran los huéspedes de honor, la comida tenía que ser de una calidad 'aceptable', al gusto de los patrones mestizos; en otras palabras, comidas que los indígenas no producían y que no podían pagar sin endeudarse.

En fiestas mes de octubre, de la Virgen de Rosario, hacían capitanes hasta sesenta, setenta, ochenta personas, y gastaron buen billete en ese tiempo... Se bajaban día viernes. Pasaban viernes, sábado, domingo. Lunes salían del pueblo de regreso a casa, a las comunidades. Fíjese en ese tiempo gastarse en unos cuatro días. Tenían que llevar todos los alimentos de la casa y, para hacer esas fiestas, tenía que trabajar duro, criar animales, engordarse puercos, vender eso para tener plata; vender los terrenos... Por eso era tremendo, no, y, en el pueblo, lleno la gente, sólo indígenas. En esa forma, sirviendo a los *apus*, a los caciques... En el pueblo éramos bien recibidos porque todos los del pueblo eran bien servidos con buena comida, preparado; porque se llevaba cuy, gallinas, pescado seco, habas, papas, mote. Todo era llevado por los capitanes para dar a ellos¹⁰.

Sabíamos comprar. Sabían comprar cuy, sabíamos comprar maíz, sabíamos comprar papa, sabíamos comprar habas que no tenemos. Entonces, con eso mismo, con tanta plata comprando, sabíamos trabajar haciendo cargas de burros para demorar tres, cuatro días, entonces, hasta que acabe eso (la fiesta)¹¹.

9 Entrevista con Pedro Vicente Maldonado (10 de noviembre de 1993, Cacha-Machángara).

10 Entrevista con José Morocho (1 de noviembre de 1993, Cacha-Machángara).

11 Entrevista con Agustina Asqui (7 de noviembre de 1993, Cacha-Obraje).

Algunos estudios de las fiestas puntualizan el rol de éstas al crear una aparente igualdad entre los indígenas, al distribuir comidas entre sí, evitando la acumulación excesiva de capital de los indígenas menos empobrecidos. Desde otra perspectiva, las fiestas también reproducen desigualdades entre los priostes y los no-priostes en las comunidades, así como entre las comunidades y los mestizos. Ambas perspectivas son aplicables al estudio de Cacha. En comunidades en las cuales el diferencial de ingresos es pequeño, el prestigio, el poder y la distinción se obtenían a través de las fiestas. Pero en la repetición anual de las fiestas, cualquier posibilidad de que alguna acumulación se quedara en Cacha era minimizada, ya que toda la potencial acumulación se transfería a los comerciantes y prestamistas de Yaruquíes. La fiesta reproducía la desigualdad de poder entre mestizos e indígenas, y prevenía la creación de alternativas políticas. Aunque la fiesta sí creaba distinciones entre los indígenas, a la vez perpetuaba su subordinación, ampliando la distancia social entre indígenas y yaruqueños, garantizando la continua y ritualizada transferencia de recursos de Cacha a Yaruquíes, y, de cierta manera, igualando a los indígenas entre sí, al impedirles la acumulación.

El sentido de lo aparentemente 'sin sentido'

El traspaso de recursos a Yaruquíes nos lleva a preguntarnos cómo este ritual tenía significado para sus participantes. ¿Cómo y por qué consideraban los indígenas que esto era una actividad ventajosa? O, para utilizar los términos de Bourdieu, ¿cómo hicieron una virtud de la necesidad? La fiesta, más que cualquier otro mecanismo de dominación, tiene la particular característica de ser 'propiedad' de los indígenas; es decir, de ser considerada una producción cultural netamente indígena, en la cual los indígenas idean, crean, organizan y controlan los sucesos acontecidos, y en la cual negocian relaciones entre familias, comunidades, y con los mestizos, caciques y terratenientes. Aunque la creatividad y la participación indígena en estos ritos son innegables, la intervención mestiza en estas creaciones frecuentemente ha sido borrada en muchos estudios sobre el tema. La fiesta ha sido considerada una producción indígena, aun cuando los mestizos designaban a los alcaldes, el tipo de comida que se servía, qué bares serían el punto de llegada para que los indígenas compraran chicha al bajar a la fiesta, etc.

La memoria de la fiesta, como producción indígena, ha contribuido a que los cachas contemporáneos se muestren consternados con la participación de sus antecesores en algo que ellos consideran hoy una forma de explotación. Al mirar hacia atrás, por lo general lo atribuyen a la ignorancia, a la mistificación o a alguna forma de falsa consciencia que los mantenía supuestamente 'ignorantes' de los reales objetivos de la fiesta:

No sabíamos que era una estafa. No sabíamos con qué plata, hasta ahora; decir bueno, ellos están teniendo esa vida, hacen priostes, y con eso sabían gastar plata. Entonces ellos (los comerciantes de Yaruquíes) vendiendo chicha, vendiendo trago: cogían semejante plata de tantos indígenas, tantos campesinos sabían usar para gastar con nuestra plata¹².

¿Sabe que hacían los del pueblo? Todos los campesinos bajaban a comer y en toda la cosa de la comida los del pueblo hacían plata. Vuelta todos los del pueblo así hacían. Ellos hacían llegar a los hijos nuestra plata. Estos hasta ahora son médicos, son monjitas, son ¿cómo se llama?, aviadores. No ve que ellos tenían muy buenas tiendas. Ahí, toda la gente llegaba; el que menos comían, bebían; de repente, hasta de más cobraban. Ese tiempo como era todo barato, pues, plata. Es que todo pobre campesino baja; o sea, imposible: aprovechan y a los hijos hacía estudiar. Todo eso, campesino ¿cuándo? ¿Cuándo iba a estudiar? No pensaba de estudiar¹³.

Pero las fiestas no hubieran continuado si no hubieran formado parte del 'sentido común popular'. Las fiestas tenían sentido por tres razones: primero, ayudaban a sostener y negociar relaciones de poder entre cachas y yaruqueños. La exclusión de los indios de la vida social y política del pueblo era mitigada o aminorada por las relaciones individuales entre mestizos e indígenas, en las cuales se reforzaban las nociones comunitarias de igualdad, reciprocidad, obligación comunal y respeto. Uno de los mecanismos de igualdad más importantes era el compadrazgo, generalmente caracterizado por ser el mestizo quien ocupara la posición de padrino del hi-

12 Entrevista con Agustina Asqui (7 de noviembre de 1993, Cacha-Obraje).

13 Entrevista con Manuel Janeta (7 de noviembre de 1993, Cacha-Obraje).

jo de un indígena. El compadre entraba al círculo social indígena, y, a la vez, se convertía en mediador, consejero y amigo. En este contexto, las fiestas eran oportunidades para celebrar con los compadres mestizos y reforzar los lazos.

Una segunda razón por la cual las fiestas religiosas cobraban sentido yace en la fusión entre la autoridad indígena y la autoridad política. El impacto de las fiestas iba más allá de estos eventos en sí. Los 'alcaldes' indígenas seleccionados también se responsabilizaban de gobernar su anejo durante un año, controlando todos los asuntos comunitarios, resolviendo disputas, y asegurándose de que los indígenas realizaran sus obligaciones de trabajo forzado y otros deberes para el pueblo. El sistema de alcaldes permitía al teniente político tener control sin tener que entrar en las comunidades. Como la autoridad del alcalde descansaba sobre la autoridad del teniente político, él tenía el poder de someter a los indígenas a la ley y a las demandas laborales del pueblo. Su deber era mantener la 'moralidad' de las comunidades, resolver problemas de herencia, disputas entre vecinos, organizar mingas grandes para el mantenimiento de las vías públicas, el cementerio y la iglesia, y organizar las fiestas que se realizaran en los anejos¹⁴. También aseguraba que el teniente político se enterara de cualquier acontecimiento en el anejo que pudiera estorbar la paz del pueblo.

Pero el privilegio del alcalde tenía sus límites. El alcalde, siendo indígena, estaba en la posición única de ser simultáneamente autoridad y sirviente. Puesto que su poder se derivaba de la autoridad del teniente político, en realidad era un empleado gratis, con un justificado temor de castigo si no cumplía con sus deberes. A pesar de sus privilegios, él tampoco podía escapar del status particular asignado a los indígenas. Si fallaba, el poder podía ser ejercido sobre él. Por ejemplo, si no era capaz de conseguir mujeres solteras para servir como empleadas domésticas en las casas de los mestizos prominentes, era obligado a mandar a su propia hija a trabajar (Arrieta 1984: 150). Si no cumplía su deber de viajar a Yaruquíes para trabajar para el teniente político una vez por semana, podría ser encarcelado.

14 El sistema de alcaldes fue el principal modo de gobierno local hasta fines de la década del setenta. Los cabildos no funcionaban para nada, sea que su nombre existiera o no, hasta mediados de la década del setenta.

Una tercera razón por la cual la fiesta tenía sentido era porque facilitaba la relación con el Estado, al solidificar relaciones de dependencia con los blanco-mestizos del pueblo, quienes servían de intermediarios entre los indígenas y los oficiales públicos. Para los indios, interactuar con el Estado era difícil, tanto por las diferencias de idioma como por el trato desigual que recibían. Era notorio que en las oficinas públicas se sirviera a los mestizos antes que a los indígenas, se hiciera esperar de más a los indígenas, o se negaran a atenderlos. Como el español era el único idioma de transacción en las oficinas públicas del país, el idioma era la mayor barrera que los cachas monolingües tenían que enfrentar. Aun los indígenas que hablaban español, por lo general no eran letrados¹⁵ ni conocían los mecanismos necesarios para defender sus intereses ante la burocracia oficial.

Los indígenas nunca se acercaban directamente a las autoridades, sino que dependían de intermediarios o *quishqueros*, que intervenían por ellos, tanto en las oficinas públicas, para hacer trámites o resolver disputas, como en la iglesia, para el arreglo de matrimonios y entierros. Estos intermediarios podrían ser caciques, *chulqueros*, chicheros, o miembros de las familias más adineradas de Yaruquíes, quienes empleaban a varios indígenas como trabajadores del campo y para el trabajo doméstico. Un uso común de los *quishqueros* ocurría en el caso de la muerte de un cacha. El único cementerio de la zona estaba en Cacha, y como los indígenas creen en que los parientes deben descansar con sus ancestros, les pedían a los yaruqueños que les asistieran:

Un aspecto que llamaba la atención en Yaruquíes era la presencia de grupos indígenas que bajaban de sus recintos para tareas agrícolas, comerciales, o asuntos civiles y religiosos. Era frecuente observar las caravanas de indígenas que descendían por los *chaquiñanes* de las colinas cargando un cadáver para enterrarlo en el cementerio del pueblo después de un viaje de 4 y hasta 12 kilómetros. Raras veces los indígenas iban directamente a las oficinas. Llegaban primero a la casa de algún conocido para solicitar su mediación ante las autoridades, incluso ante el Sr. Cura. La paga por este servicio eran huevos, cuyes o gallinas, según la importancia del asunto (Arrieta 1984:136).

15 Según el censo ecuatoriano, en 1982, solamente un 37.62% de los cachas estaban alfabetizados, comparado con el 78.2% de alfabetización en la provincia de Chimborazo. Para 1990, la población alfabetizada había aumentado hasta el 55.78%.

En el caso del Registro Civil, para un matrimonio, para hacer una inscripción, para hacer aceptar una defunción, tenían que dar su gallina, sus huevos y unos cuantos cuyes. De eso ellos hicieron costumbre... y si no sometíamos a esas voluntades de ellos, simplemente nos negaban¹⁶.

El uso de *quishqueros*, sin embargo, no garantizaba que un asunto fuera resuelto justamente, particularmente en lo referente a disputas entre indígenas y mestizos. Existían dos problemas relacionados con la dependencia de *quishqueros*. Primero, existía el problema de interpretación. Un mensaje podría ser transmitido inadecuadamente, dando ventaja al *quishquero*, a la otra parte o a ambos, dado que el *quishquero* podría estar siendo compensado por las dos partes. No era fuera de lo común, por ejemplo, que los indígenas firmaran documentos en los cuales acordaban vender parte de su tierra a un mestizo. Segundo, cada transacción religiosa o pública requería de alguna forma de tributo de los indígenas. Tal pago no era requerido a los blanco-mestizos yaruqueños. En este caso, los *quishqueros* eran un lujo necesario. Los cachas tenían que pagar tanto al *quishquero* como al oficial público.

El trabajo forzado

Pero junto con la participación consensual de los cachas, existía la participación no consensual, o el uso de la fuerza que reforzaba la dominación de Yaruquíes. Mientras el consentimiento y el reconocimiento del poder mestizo prevalecía en las fiestas, en otras áreas estaba ausente. Esto está ejemplificado en la aversión y el rechazo de los cachas hacia las prácticas de trabajo obligatorio. Las autoridades yaruqueñas creían que los cachas les debían trabajo servil de naturaleza privada y pública. Los caciques, el teniente político, el gobernador¹⁷ y el cura utilizaban su autoridad pública para hacer arreglos que les proveyeran de una mano extra. Como condición para el matrimonio, por ejemplo, un novio indígena primero tenía que trabajar en la casa del teniente político y/o del cura como sirviente doméstico:

16 Entrevista con Pedro Vicente Maldonado (10 de noviembre de 1993, Cacha-Machángara).

17 El gobernador era seleccionado por el teniente político para ser su principal asistente.

Hasta los años 70, hicieron trabajar a los novios. Yo trabajé quince días en 1966 con el cura y el comisario. Una semana con cada uno era el requisito para casarse. Nos enseñaban cualquier 'Padre Nuestro' y el resto del tiempo me la pasaba cortando el césped, deshieriando, llenando jarras de agua¹⁸.

El trabajo indígena también se utilizaba para mantener las propiedades, las vías públicas y el parque. El trabajo obligatorio era condición para ganar el privilegio de utilizar algunas facilidades del pueblo. Por ejemplo, frecuentemente era utilizado como una condición para escuchar misa:

Las autoridades, la policía, siempre nos trataban como que habíamos cometido un crimen. En la mañana, temprano, nos llevaban en una camioneta a trabajar. Para ir a la misa uno primero tenía que agarrar la escoba y barrer los pisos. Después de misa, teníamos que pasar por la casa del cacique y saludarlo, y si no lo hacíamos, ellos decían que no valíamos nada¹⁹.

Estas prácticas no solamente eran humillantes, sino que acarrearán dificultades económicas al sustraer el tiempo y la energía laboral de los cachas. En algunas ocasiones, conducían a la pérdida del empleo cuando los empleadores se impacientaban por las 'ausencias' de los trabajadores. Eran prácticas racistas que afectaban solamente a los indígenas. En efecto, la relación precapitalista de trabajo obligatorio que coexistía con la capitalista se aplicaba solamente a los indígenas. Los mestizos pobres del pueblo, sin importar cual fuera su posición socioeconómica, no eran obligados a participar en estas actividades.

La resistencia indígena a estos trabajos hacía que los alcaldes tuvieran problemas para conseguir trabajadores. Las autoridades utilizaban una manera alternativa de obligar a los cachas. El paso obligatorio por Yaruquíes camino a los trabajos, a Riobamba o a otras ciudades, facilitaba inesperados 'encuentros' con el teniente político en las afueras de Yaruquíes. A veces, los cachas salían a horas de la madrugada para evitar es-

18 Entrevista con José Morocho (1 de noviembre de 1993, Cacha-Machángara).

19 Entrevista con Pedro Morocho (3 de noviembre de 1993, Cacha-Machángara).

tos encuentros, pero el teniente se aprendía los nuevos horarios y paraba a los indígenas y los retenía, mediante una aprehensión a veces violenta, por unos dos días para el trabajo obligatorio. Mientras los blanco-mestizos entrevistados sostienen que los indígenas 'ofrecían' siempre sus servicios gustosamente, el registro oral de los cachas entrevistados y el testimonio de Arrieta sugiere algo totalmente diferente: un rutinario y planificado uso de la fuerza:

El teniente político de Yaruquíes recogía a las personas para hacer pavimentar la carretera de Riobamba a Yaruquíes. Él conseguía platas del municipio para arreglar la vía pública, pero nunca dio un vaso de agua. Nos levantábamos a la una o dos de la mañana para trabajar en la ciudad, y él nos espiaba con dos policías y agarraba uno o dos. Yo tenía tanto miedo cuando lo encontré a las dos de la mañana en la entrada a Yaruquíes. (El dijo) «Ajá, longo hijo de la gran puta, finalmente estás en mis manos». Agarró ocho esa noche. Desde la una de la mañana hasta las cinco de la tarde limpiamos una piscina, y solamente con pan y agua. Yo entonces me pregunté, ¿qué clase de autoridad es ésta?²⁰

Sabía coger, sabía hacer trabajar, sabía hacer *cainar*, cogiendo estando bajando a Riobamba, también... «Por Dios, por favor señor teniente político, sin comer estamos, sin comer, ¿cómo vamos a cainar? No tenemos plata, no tenemos nada, ¿con qué hemos de comer»? Carajeando, (él decía) Jesús, estos...²¹

Carajeando, ya desnudando, y la gente, por ejemplo, ya desnudaban. Pobres gentes indígenas, las gentes ya son muertitas, decían, entonces, sabíamos pasar el día sin gastar ni un solo centavo... ¡Uy, esos (los tenientes políticos) maltrataban mucho, maltrataban mucho a los alcaldes! Pegaban mucho, porque, de repente, no llegaban a verles a Yaruquíes, o así, de repente, por tomar en Yaruquíes ya patadas, ya daban fuetes, entraban a calabozo, entraban siquiera medio día o un día sin comer. . . bueno, digamos, ellos mandaban y

20 Entrevista con Pedro Morocho (3 de noviembre de 1993, Cacha-Machángara).

21 Entrevista con José Janeta y Agustina Asqui (7 de noviembre de 1993, Cacha-Obraje).

desmandaban. Hacía trabajar en pueblo, hacía limpiar calles, mucha barbaridad²².

En resumen, la distancia social entre Cacha y Yaruquíes justificaba el servilismo, y la proximidad geográfica lo facilitaba. A fines de la década del 60 y principios de la del 70, los cachas eran dirigidos por los eminentes de Yaruquíes, en todos los aspectos económicos, sociales y políticos de sus vidas. A diferencia de los mestizos más pobres del pueblo, los indígenas tenían que realizar trabajo obligatorio, obedecer la voluntad del cacique, y hacer pagos extraordinarios por los servicios públicos. Yaruquíes albergaba a los cachas muertos y regía a los vivos. El Registro Civil de Yaruquíes registraba los nacimientos, matrimonios y la muerte de los indígenas, la Tenencia Política controlaba sus movimientos y tenía el poder de castigarlos o encarcelarlos. Ciertamente, como esta sección lo ha ilustrado, este poder se ejercía con consentimiento y dominación, pero, en última instancia, conducía a una profunda desigualdad social. Las relaciones de reciprocidad beneficiaban a los comerciantes yaruqueños, quienes recibían un beneficio sobredimensionado.

Los beneficios supuestamente recibidos por los cachas provenían de una estructura y distribución de poder formal y oficial, de la cual los cachas estaban excluidos.

La fiesta servía para profundizar esta lógica de dominación al sustraer recursos y al convertirse en el escenario de la supuesta inmoralidad imputada a los indígenas. Los caciques escogían a los organizadores, y los chicheros y *chulqueros* obtenían las ganancias. Los indígenas gastaban recursos que no tenían para continuar participando en la fiesta como espectáculo público. Al hacer esto, se los responsabilizaba, simultáneamente, por lo que los mestizos llamaban la degradación moral del pueblo. Durante las fiestas, la moralidad era considerada contaminada por los borrachos indígenas, supuestamente involucrados en celebraciones bacanales, simultáneamente infantiles y amenazadoras, supuestamente dando pruebas, sin lugar a duda, de su necesidad de ser protegidos y controlados. Los *quishqueros* de Yaruquíes mediaban por los indígenas, pues estos eran

22 Entrevista con Manuel Janeta (7 de noviembre de 1997, Cacha-Obraje).

considerados irracionales. La existencia del intermediario y el *quishque-ro*, y de los beneficios obtenidos dependía, ciertamente, del mantenimiento de estas fronteras rígidas entre un mundo indígena inmoral y corrupto, y un mundo mestizo civilizado, educado y racional, y en la perpetuación de la «ignorancia» indígena”²³. En las palabras de un informante mestizo, no era un sistema improvisado²⁴.

V. Nuevas circunstancias y la resistencia planificada

En su discusión sobre la doxa, Bourdieu se refiere a un momento de crisis en el cual las relaciones objetivas son transformadas y una crítica profunda prepara el camino para nuevas alternativas de relaciones de poder. En este momento, se cuestiona el empate o encaje indistinguible entre las estructuras objetivas y las estructuras mentales que caracterizan a la doxa. Cacha experimentó una ruptura y una crisis de significados luego de importantes cambios de las circunstancias históricas.

Aun cuando las reformas agrarias de 1964 y 1973 no reestructuraron mayormente los patrones de tenencia de la tierra en Cacha, la modernización agraria jugó un fuerte papel en la transformación política y económica de la zona. Primero, el régimen de hacienda, que estaba basado en un pacto hegemónico entre *huasipungueros* y terratenientes (Guerrero 1991), tenía una contraparte ideológica en las comunidades libres. Uno de los principios sobre el cual descansaba esta hegemonía era la presunción de que las relaciones entre mestizos e indígenas estaban estructuradas dentro del dominio privado, manteniendo un carácter de tipo feudal con poca o ninguna interferencia del Estado nacional (a excepción de las intervenciones necesarias para mantener o apoyar la autoridad de los terratenientes y comerciantes locales).

23 Según varios informantes indígenas y mestizos, los comerciantes y *chulqueros* eran los más interesados en mantener a los indígenas aislados y sin educación. Cuando se iniciaban esfuerzos para crear escuelas, por ejemplo, ellos creaban rumores de que los militares iban a agarrar a los niños que iban a la escuela, y de que estos niños tendrían que dejar sus comunidades y servir al Estado. Según Arrieta y otros informantes, el ataque de unos cachas a los trabajadores de salud que llegaron a vacunar a los niños en una campaña de inoculación fue propiciado por los comerciantes y *quishqueros*.

24 Entrevista con Héctor Lovato (4 de noviembre de 1993, Riobamba).

El desplazamiento de los indígenas a la ciudad y la ampliación del rol del Estado en el desarrollo agrario, suplantaron la noción de que el indígena debía restringirse a este dominio privado. Los indígenas empezaron a sentirse y pensarse ciudadanos ecuatorianos y actores políticos. Es este cambio, dirigido inicialmente hacia la hacienda, lo que afectó al pacto hegemónico en las comunidades libres. Mientras los indígenas eran considerados parte de la esfera del hacendado y de lo privado, las comunidades libres (algunos *yanaperos* y *arrimados*) también caían bajo el control de las autoridades del pueblo, ya que el Estado estaba prácticamente ausente. A fines de la década del 60 y principios de la del 70, sin embargo, la modernización agraria, que había acompañado a la Reforma Agraria, trajo una presencia institucionalizada del Estado en la Sierra ecuatoriana, inclusive en las comunidades libres. Cuando el Estado comenzó a expandir sus recursos e instituciones rurales y a formar una política de desarrollo, se convirtió en un receptor y, a veces, promotor de las demandas indígenas, y promovió la legalización de las comunidades para poder formalizar los trámites. No solamente aumentó su capacidad económica con los petrodólares de la década del 70, sino también su capacidad administrativa, al adquirir, con la Reforma Agraria, nuevos derechos sobre la tierra y el agua.

Los cambios económicos reestructuraron el rol económico y político de Riobamba en el país. La liberación de la mano de obra y la subsiguiente migración a otras ciudades, particularmente Guayaquil y Quito, tuvieron dos importantes efectos. Primero, aumentaron oportunidades laborales para los cachas fuera de Yaruquíes, un hecho que causó un decrecimiento de la dependencia hacia los agricultores de Yaruquíes, y expuso a muchos cachas a experiencias organizativas que luego les sirvieron para organizar a sus comunidades, a su retorno. Pedro Morocho, el primer teniente político indígena de Cacha, es un buen ejemplo. Al trabajar como albañil en Quito, formó un sindicato de albañiles, con el apoyo de las religiosas Lauritas, en la casa para migrantes de "El Tejar", en Quito. Al regresar a Cacha, Morocho participó en la formación y operación de la organización, y, de hecho, fue el primer teniente político. Segundo, el crecimiento dramático de Guayaquil, como consecuencia de una migración masiva, le dio más peso a Riobamba como un centro de exportación de alimentos a la ciudad. Riobamba creció hacia las zonas periféricas, consolidó sus recursos anexando a Yaruquíes, cambiando su status de una parroquia rural al de una parroquia urbana. Una consecuencia inmediata de esto fue

lición del Registro Civil y la oficina del teniente político en Yaruquíes, ya que éstas son oficinas que únicamente operan en las parroquias rurales. Yaruquíes quedó bajo la autoridad del comisario de policía y el Registro Civil de Riobamba. Estas oficinas eran mucho más grandes y más distantes de Cacha. Este cambio liberó a los cachas de la autoridad ejercida por las oficinas públicas del pueblo, y precipitó el inicio de una crisis de autoridad local, disminuyendo, en última instancia, las posibilidades de que los mestizos del pueblo pudieran mantener las jerarquías vigentes.

La partida del teniente político facilitó el desarrollo del activismo indígena. Sin temor de represalias, organizadores jóvenes que empezaban a cuestionar el orden, pudieron desarrollar una alternativa política y una reorganización del orden político, económico y social que llevaría al autodomínio en menos de una década. Primeramente, los sistemas tradicionales de manejo de conflictos habían sido atacados y destrozados. Las comunidades de los diferentes anejos empezaron a retar la autoridad del alcalde y abandonaron los viejos mecanismos de mediación. Comenzaron a reclamar sus derechos, legalizando sus comunidades y apelando a las autoridades eclesiásticas y a las oficinas nacionales directamente.

Por ejemplo, dos conflictos importantes en la década del 70 ocurrieron en las comunidades de Obraje y Shilpalá. Estos conflictos fueron los primeros no manejados por un teniente político. Algunos miembros de las comunidades optaron por viajar a Quito y hablar directamente con los representantes del gobierno. En Obraje, por ejemplo, un conflicto con el pueblo sobre el acceso a una fuente de agua durante una sequía, llevó a su legalización como comunidad y a la elección de un cabildo que reemplazara la autoridad del alcalde y gobernara la comunidad. Una vez legalizados y organizados en cabildo, pudieron pedir oficialmente, y se les otorgaron, sus derechos de agua. Poco después, la comunidad de Shilpalá también consiguió sus derechos de agua. Estos ejemplos fueron seguidos por otras comunidades, y, a finales de la década del 70, varias comunidades se habían organizado legalmente y habían elegido cabildos que ejercían el poder, incluyendo Guacshi, Cachatón, Panadero, Querag, Amulag, y Lima-pamba.

Estas nuevas comunidades empezaron a crearse nuevas metas, como escuelas, centros comunitarios y proyectos de irrigación. También empezaron a conseguir fondos de algunas agencias internacionales y ONG, para iniciar proyectos independientes del Gobierno. La mayoría de los que

realizaron estos esfuerzos fueron los presidentes de sus comunidades, y éstos, junto con los coordinadores de alfabetización, se juntaron para crear una protoorganización de personas que no le debían su poder a cargos cumplidos para las fiestas. Empezaron a reunirse para reflexionar sobre sus necesidades y para analizar diferentes estrategias políticas²⁵.

La religión y la construcción de alternativas

Un segundo factor que jugó un importante rol en esta transición fue la colaboración de un cura practicante de la teología de la liberación, popularizada en varias zonas de Chimborazo y de la Sierra. El párroco de Yaruquíes, el cura Modesto Arrieta, partidario de la transformación, empezó a trabajar en Cacha en 1972. Arrieta se oponía a la dominación blanco-mestiza y apoyó a los miembros de Obraje y Shilpalá en su lucha por el agua. Urgió a los comuneros a viajar a Quito y a procurar un aliado en el Gobierno nacional. Su modesta campaña por dar educación vocacional a los indígenas fue vehementemente rechazada por los mestizos del pueblo.

Utilizando una metodología diseñada para la toma de conciencia, Arrieta promovió la discusión abierta de las necesidades de los cachas, dentro de un marco religioso. En reuniones pastorales, los indígenas analizaban su propia subordinación socioeconómica, enfocándose particularmente en la naturaleza injusta y no cristiana de la organización de las fiestas y en el abuso de las autoridades. Una conclusión común anotada en estas reuniones fue que las fiestas eran una forma de explotación y debían ser eliminadas (Arrieta 1984). Arrieta se unió a las comunidades organizadas para realizar una campaña para suprimir las fiestas.

Las fiestas eran consideradas problemáticas, no únicamente por ser económicamente prohibitivas, sino porque la Iglesia creía que promovían el alcoholismo y conducían a la decadencia moral. En repetidas reuniones con los cachas, él les urgía a que reflexionaran sobre la naturaleza poco cristiana de los supuestos rituales cristianos. En 1975, Arrieta decidió su-

25 Arrieta (1984), entrevista con Agustina Asqui y José Janeta (7 de noviembre de 1993, Cacha-Obraje); entrevista con Pedro Morocho (3 de noviembre de 1993, Cacha-Machángara); entrevista con Pedro Vicente Maldonado (10 de noviembre de 1993, Cacha-Machángara); entrevista con Manuel Janeta (3 de noviembre de 1993, Cacha-Machángara).

primir la ceremonia de las varas, lo cual suplantó la autoridad de los caciques, eliminando su última función: la selección de alcaldes. El efecto inicial de esta supresión fue una desorganización absoluta, pues aún varias comunidades dependían de la autoridad de los alcaldes para su organización interna. El control férreo de los alcaldes se volvió visible después de su eliminación:

El aspecto negativo que salió a flote fue que en algunas comunidades no se sabía con quién contar para reuniones, avisos, trabajos, citaciones; se creó un periodo de desconcierto. El despertar conciencia para ir hacia la constitución de cabildos fue un proceso largo. A la época que nos referimos, sí existían algunos cabildos, pero casi no funcionaban; prevalecían las actividades de las otras autoridades (Arrieta 1984:174).

Con el cambio de dirección de la Iglesia, el empate entre lo social y lo 'normal' o natural se rompió. Con la ausencia de la autoridad cultural y religiosa que proveía el apoyo institucional para las festividades, las dificultades económicas que producían ya no eran justificadas por la ideología religiosa.

Gradualmente, los cabildos empezaron a asumir los roles y las responsabilidades previamente asumidas por los alcaldes y sus asistentes. Los organizadores de la mesa redonda asistieron a las elecciones de varias comunidades, donde podían hablar sobre la importancia de crear una organización a la cual estuvieran afiliadas todas las comunidades. Los activistas comenzaron a crear redes de apoyo en diferentes comunidades, pues el poder local ya no se derivaba de la participación en las fiestas.

El plan subsiguiente de Arrieta fue incorporar a los indígenas a la vida parroquial de Yaruquíes, a través de la construcción de un centro para enseñar técnicas de artesanía y manufactura manual a los indígenas y a mestizos no acaudalados. Al iniciar este proyecto, el cura estaba alterando las barreras establecidas que separaban al pueblo de las comunidades indígenas. Esto constituyó una amenaza para muchos yaruqueños que sentían que esto era un uso indebido del espacio del pueblo, una 'invasión' de la presencia indígena. Comerciantes, *chulqueros*, chicheros, y unos pocos terratenientes prominentes se organizaron en un grupo para oponerse a cualquier avance del centro de artesanía, aduciendo que Arrieta estaba favoreciendo a los indígenas a expensas de los ciudadanos de Yaruquíes.

A algunos moradores del centro urbano les ha disgustado enormemente el haber destinado la nueva Casa Parroquial a un centro artesanal, al que de seguro sólo iban a asistir los campesinos, porque los blancos del pueblo, que también estaban invitados, no iban a estar junto a los indios de Cacha²⁶.

Artesanía, el padre mucho gustaba de artesanía para que aprenda, por ejemplo gente campesina: un carpintero, un peluquero, un zapatero; artesanía de todo: que sepa la gente, que no viva como quiera, que también aprenda. No sólo gente blanca que aprenda, sino gente campesina que aprenda. Entonces, en ese tiempo había unos talleres en Yaruquíes. Llegando eso y viendo que están haciendo talleres, a padre, vino ya contra el padre. ¡Cómo va a bajar gentes campesinos, cómo! Aquí nosotros en el pueblo no dejamos, y habían mandado sacar al padre²⁷.

Poco después de que la Iglesia Católica de Riobamba aprobara los fondos para el centro de artesanías, Arrieta fue acusado de robar unas figuras sagradas y de venderlas para financiar los proyectos para los indígenas. Los ciudadanos pidieron que Arrieta fuera removido de Yaruquíes, y pidieron una investigación al supuesto robo a la iglesia. Ciento treinta personas firmaron una carta a la diócesis de Riobamba, diciendo que la presencia y actividades del cura “están causando mucho daño a la tranquilidad de la familia yaruqueña” (Arrieta 1984: 188). Finalmente, cuando sus pedidos escritos no fueron respondidos, los yaruqueños expulsaron a Arrieta por la fuerza. El cura describe el incidente:

El domingo 30 de enero de 1977, a las 8 a.m., luego de la misa dominical, en el atrio del templo me esperaban unas 30 personas... Allí me manifestaron que me agradecían los servicios prestados a la parroquia, pero que el pueblo había decidido prohibirme, en adelante, ejercer las funciones religiosas, tanto en el templo como en la Casa Parroquial. ¿Y cuál es la causa de esta decisión?, les pregunté. «Porque Ud. es un párroco encargado y nosotros queremos un sacerdote

26 Arrieta (1984: 184), carta al Obispo y al Equipo Territorial de Sacerdotes de Riobamba, febrero de 1977.

27 Entrevista con Manuel Janeta (7 de noviembre de 1993, Cacha-Obraje).

propio que viva aquí, para que atienda más de cerca las necesidades del alma». El 6 de enero de 1977 de saber que ninguno de los cabecillas frecuentan ni los domingos el templo de Yaruquíes. Entonces les expliqué que tal actitud iba a traerles graves consecuencias de parte de Dios, por oponerse a una labor evangélica en bien de los campesinos en sus propios anejos. Inmediatamente arrebataron las llaves de la iglesia y de la Casa Parroquial y con graves injurias y amenazas al empleado de la iglesia procedieron a registrarlo todo. Yo me retiré. Sin embargo, las amenazas e injurias a mi persona han continuado en los buses y calles de la población²⁸.

Las advertencias de Arrieta de que él no estaba abandonando la causa sino reubicándose en Cacha molestaron a los yaruqueños, quienes creían que él era el único responsable de “abrir los ojos de los verdugos.” Después de que Arrieta se mudara a Cacha, monseñor Leonidas Proaño castigó al pueblo cerrando la iglesia por varios años y sin mandar un nuevo párroco. Los insultos contra Arrieta continuaron por muchos años. Él fue constantemente acosado y prohibido de pasar por el pueblo.

Irónicamente, la oposición de Yaruquíes a la cancelación de las fiestas y el movimiento para impedir la creación de un centro artesanal fueron campañas simultáneas. No es coincidencia que la expulsión de Arrieta ocurriera precisamente ocho días después de que un grupo de indígenas había pedido la cancelación de las fiestas al obispo de Riobamba. Los yaruqueños no estaban necesariamente opuestos a una presencia indígena en sí, puesto que el pueblo se beneficiaba enormemente de la presencia manejada de las fiestas. A lo que se oponían era a una presencia indígena que estuviera fuera de su control y que no conllevara beneficios para los mestizos. Hasta este punto, las presencias y ausencias indígenas habían sido ordenadas previamente y reguladas por los mestizos de Yaruquíes, y habían servido a propósitos específicos. Arrieta, los indígenas católicos que lo apoyaron y las nuevas comunidades organizadas estaban amenazando este orden.

El rechazo de la presencia de Arrieta en Yaruquíes simbolizó el rechazo de cualquier cambio en las relaciones interraciales. La persecución

28 Arrieta (184, 182-183). Carta al Obispo y al equipo territorial de sacerdotes de Riobamba. Febrero de 1977.

de Arrieta fue una especie de respuesta por haber desafiado las viejas formas de control, así como una amenaza para evitar cualquier subsiguiente 'apertura de los ojos'. Una vez que Arrieta se mudara a territorio comunal, las líneas de conflicto estuvieron espacialmente demarcadas: Arrieta y los cooperantes italianos que lo ayudaban pertenecían a Cacha, los mestizos poderosos pertenecían al pueblo. La escuela de artesanía fue clausurada antes de inaugurarse. No había espacio en Yaruquíes para los indígenas que querían aprender. Lo que los yaruqueños no esperaban era que esta demarcación podría ser utilizada por los cachas para su propio beneficio.

La separación de Yaruquíes: en busca de un espacio autónomo

Fue precisamente la expulsión de Arrieta y el rechazo de la presencia de los cachas en el pueblo lo que precipitó la ruptura entre los cachas y el pueblo. Se separaron más severamente de lo que cualquiera de las dos partes jamás se hubiera imaginado. Mientras que el proyecto de Arrieta y su presencia en la comunidad de Machángara eran inicialmente objeto de desconfianza, sus esfuerzos fueron apoyados por la prefederación de cabildos, la cual ya estaba planificando reducir la dependencia de Cacha hacia Yaruquíes. Los organizadores de la prefederación planificaron una transformación de relaciones de poder que implicaría tres pasos: la construcción de una carretera automovilística que llevara directamente a Riobamba, la eliminación de las fiestas y el establecimiento de una parroquia autónoma.

Para los indígenas, la proximidad espacial al pueblo fue interpretada como un yugo, en términos de 1) su presencia como el centro ceremonial en el cual los ritos religiosos eran practicados (Yaruquíes en sí era el lugar simbólico y real de la dominación blanco-mestiza) y 2) su imposición como una parada necesaria en el camino hacia Riobamba. Cada vez que los cachas pasaban Yaruquíes, los chicheros les vendían chicha o los comerciantes les arranchaban productos, pagándoles sólo lo que ellos consideraban necesario.

Como Yaruquíes era percibido por muchos cachas como un lugar opresivo, los organizadores decidieron que una manera de invertir o luchar contra las relaciones de poder era restarle importancia al paso por Yaruquíes. Como las jerarquías raciales en Cacha fueron configuradas espacial-

mente, los organizadores pensaron que alterar el uso del espacio transformaría la relación de poder. Decidieron que aunque no era posible evitar el cruce por Yaruquíes, si era posible restarle al paso su significado previo.

El primer proyecto fue la construcción de una carretera que conectara a Cacha con Yaruquíes, para luego conectar con la carretera de Yaruquíes a Riobamba. Esta permitiría a los cachas pasar rápidamente por Yaruquíes, camino a Riobamba, evitando el encuentro con los comerciantes y chicheros del pueblo. El proyecto de carretera fue atacado por los yaruqueños, quienes intentaron desacreditarlo frente a las autoridades públicas, acusando a la nueva organización creada en Cacha, la FECAIPAC, del destrozo de propiedades individuales, y comentando a sus compadres indígenas que todo era un engaño:

Los de Yaruquíes habían ido a la gobernación. Habían hecho un enfrentamiento. Habían dicho que los de Cacha querían hacerse parroquia para robarse los ingresos... No querían dejar hacer las mingas. No querían dar paso en la carretera a las maquinarias. En el momento en que nosotros estamos sacando carretera había salido toda la parroquia de Yaruquíes a decir que para qué; ellos no necesitan. Entonces ellos resentían. Sabían que toda esa tradición iba a desaparecer de allí, y por otro lado toda esa esclavitud que ellos sabían tener ya no iba a haber, todo ese robo ya desaparecía. . . además dijeron: cómo es posible que estos indios sean capaces, que formen parroquia, imposible, que no se podrían administrar²⁹.

Si bien no pudieron bloquear la construcción de la carretera, los yaruqueños acertadamente intuyeron su significado más amplio. El transporte directo a Riobamba abrió paso a la apertura del pequeño comercio en Cacha, y a una mayor autonomía comercial:

Antes era sí sabíamos bajar a santa misa también. Entonces había mala, entonces en caminos sabía vender chicha, aguardiente, eso para tomar nomás, para desperdiciar la plata nomás. Antes que gracias ahora tenemos carro por aquí. Si quieren bajar, a Yaruquíes no tienen que bajar³⁰.

29 Entrevista con Manuel Abagalla (9 de noviembre de 1993, Riobamba).

30 Entrevista con José Janeta y Agustina Asqui (7 de noviembre de 1993, Cacha-Obraje).

Ya no bajamos, ya no bajamos porque por ejemplo ya tenemos tienda aquí nomás; tienda para comer; o, el que quiera, bajamos ya directamente en carro, bajamos a Riobamba y compramos, y nunca regresamos (a Yaruquíes)³¹.

El segundo gol fue la eliminación de los rituales religiosos en Yaruquíes. En 1977, Arrieta ya había construido un centro parroquial en la comunidad de Cacha-Machángara, el cual permitiría que todos los sacramentos sean realizados en Cacha. Mayor importancia aún tuvo la eliminación de las fiestas de Yaruquíes: No ve que los curitas más antes lo que obligaban pues a que haga fiesta. Ahora, por ejemplo, este curita de aquí que nos visitaba, que estábamos hablando, él ya nos decía que va a estar mal gastaditos pobres si hacen las fiestas, tomar, una lástima. Tiene que cambiar. Y ya más que todo que cuando vino monseñor Proño obispo ya ese tiene ya trabajaba pues con gente campesina, con gente indígena. Entonces ya caía en cuenta pues, ya caía en cuenta. Caíamos cuenta gente mismo, que estando haciendo mal, cierto es verdad que nada sacamos haciendo fiesta, nada sacamos. Haciendo, por ejemplo, priostes también nada sacábamos. Nada sacábamos, acabábamos de vender animalitos y nada sacábamos. Estamos mal gastados entonces mejor dejemos³².

Hacia fines de la década del 70, la comunidad de Obraje había obtenido permiso de las autoridades nacionales para suspender sus fiestas. Después de la supresión de la ceremonia de varas, las fiestas continuaron siendo cuestionadas y gradualmente fueron eliminadas. Temiendo la reacción del pueblo, los cachas primero decidieron cortar el tiempo de las actividades. Por ejemplo, en una ocasión, decidieron no llegar a Yaruquíes hasta la mañana de la fiesta, lo cual restaba al pueblo las ganancias de venta de licor y chicha, tradicionalmente obtenidos en la noche antes de la fiesta. En otra ocasión, aproximadamente ochenta priostes y cientos de indígenas realizaron una procesión, marchando hasta una colina poco antes de llegar a Yaruquíes, donde podían verlos los yaruqueños, pero nunca bajaron.

31 Entrevista con Manuel Janeta (7 de noviembre de 1993, Cacha-Obraje).

32 Entrevista con Manuel Janeta (3 de noviembre de 1993, Cacha-Obraje).

No bajamos hasta el pueblo, sino hasta San Francisco. Comimos y luego nos subimos. Ellos (los yaruqueños) querían matarnos a cada uno y nos persiguieron. Amenazaban a los dirigentes, diciendo que ellos (los dirigentes) estaban contra los caciques y contra el pueblo de Yaruquíes...ellos decían «estos longos, estos verdugos, que abren los ojos de nuestra gente, de nuestros sirvientes. Ellos no tienen la gracia de Dios». No aceptaban que no hubiera fiesta. Especialmente los *chulqueros* decían tiene que haber fiesta³³.

Mientras los comerciantes de Yaruquíes se oponían a esta cancelación, la reacción contra los cachas fue dura. Como varias confrontaciones físicas con los cachas en las comunidades los mantuvieron alejados de las comunidades, empezaron a restringir el uso del pueblo. Prohibieron a los cachas el uso del cementerio del pueblo para enterrar a sus muertos. Si los cachas vivos no se molestaban a bajar a la fiesta, no les permitirían enterrar a sus parientes. Este conflicto fue parcialmente resuelto con la construcción de tres nuevos cementerios en las comunidades, pero hasta que esto ocurriera, hubo varias confrontaciones entre indígenas cargando cuerpos y mestizos que físicamente bloqueaban su camino al cementerio.

El tercer objetivo de la federación fue crear una parroquia indígena con autoridades indígenas. Esto constituyó una acción sin precedentes en la historia de la movilización política indígena. Los dirigentes de la FECAIPAC pensaban que esto les aseguraría cierto grado de autonomía política y legitimaría la nueva independencia conquistada. Aunque el poder ser atendidos en las oficinas públicas en Riobamba les había librado del uso arbitrario del poder del teniente político de Yaruquíes, no se eliminó el problema de intermediarios mestizos y el descuido de las autoridades de Riobamba en lo referente a los asuntos indígenas. Aun cuando las autoridades de Riobamba no mantuvieran sobre los cachas el férreo control de las autoridades de Yaruquíes, consideraban como secundarias a muchas de las demandas o asuntos indígenas. Además, era sumamente inconveniente para los cachas viajar durante un día o más a Riobamba para luego ser ignorados. En febrero de 1980, la FECAIPAC solicitó que el alcalde de Riobamba estableciera la parroquia política de Cacha.

33 Entrevista con Pedro Morocho (3 de noviembre de 1993, Cacha-Machángara).

Aunque los dirigentes provocaron la ira de los del pueblo, pudieron apelar a la política neoindigenista del Gobierno nacional. Los cachas presentaron su proyecto de parroquia como uno que estaba identificado con la política neoindigenista del Gobierno Nacional y su retórica de respeto por el patrimonio étnico y el multiculturalismo, aduciendo que como parroquia, Cacha, cumpliría perfectamente con esta meta. Utilizaron la noción de diferencia cultural como la razón principal por la cual necesitaban tener una parroquia aparte, con su propio teniente político y Registro Civil. Argumentaron que teniendo su propia parroquia, podrían preservar su legado cultural y simultáneamente facilitar su incorporación a la sociedad (al Estado). En una carta las autoridades provinciales, declararon lo siguiente:

Somos un grupo étnico distinto de la ciudad, con idioma y cultura propios³⁴.

Cuando acudimos a las oficinas del Registro Civil, la mayor parte de nosotros solicitamos en quichua, nuestra lengua propia, y no somos comprendidos; peor nuestras mujeres que en un 99 por ciento no hablan castellano. Además, nuestras condiciones socioculturales son tan distintas a las de la ciudad que necesitamos un servicio aparte, ojalá por un propio campesino indígena³⁵.

La base de su petición era la diferencia cultural entre los cachas y los yaruqueños. En una carta escrita al alcalde, en 1980 escribieron:

Hace tres años, toda esta zona se separó del centro parroquial de Yaruquíes en el campo religioso... Pero sentimos también la necesidad de una desmembración de Yaruquíes, donde nosotros, campesinos, hemos sido tan explotados y despreciados, y constituirnos en PARROQUIA CIVIL RURAL del cantón Riobamba³⁶. (sic)

34 "Solicitud al alcalde de Riobamba por parte de los representantes de doce comunidades de la zona de los Cachas." Citado en Arrieta (1984: 71-72).

35 "Carta de los cabildos comunales de los Cachas al jefe provincial de Chimborazo", 1977. Citado en Arrieta (1984: 56-57).

36 "Solicitud al alcalde de Riobamba por parte de los representantes de doce comunidades de la zona de los Cachas." Citado en Arrieta (1984: 71-72).

Cacha era un lugar ideal para esta nueva política, porque no afectaba a ningún interés nacional ni implicaba una gran redistribución de recursos o transferencia de tierra (inclusive el teniente político trabajó sin pago por más de un año). Hacia 1980, después de los varios esfuerzos realizados para bloquear el proyecto, los yaruqueños no podían hacer nada más para prevenirlo, pues los cachas buscaron apoyo y protección del Gobierno Provincial y Nacional. Cacha fue declarada una parroquia el 19 de agosto de 1980, por el Concejo Cantonal de Riobamba, en un documento que enfatizaba en los valores culturales y étnicos distintivos, específicamente detallando en el artículo 5:

La Parroquia de 'Cacha' mantendrá la estructura y el ordenamiento que ha sido tradicional del lugar, manteniendo en todo lo que significan costumbres, viviendas, aspectos administrativos, lo que significan el origen de nuestra raza y de nuestra nacionalidad Shiry-Puruhá³⁷.

El punto culminante fue la inauguración de la parroquia, donde Jaime Roldós llegó a Cacha directamente en helicóptero (sin atravesar Yaruquíes). Roldós hizo un discurso emocionante en el cual alabó a los cachas por querer preservar sus costumbres e identidad cultural y se refirió a la importancia histórica de la zona.

La inauguración de la parroquia fue seguida por la creación de un nuevo Registro Civil y de una Tenencia Política³⁸. Desde sus inicios, el teniente político fue elegido, en las mismas elecciones de la federación. La FECAIPAC organizó un colegio electoral en el cual todas las comunidades y veinte centros de educación de adultos estaban representados (Arrieta 1984:129).

Con el establecimiento de la parroquia, Cacha fue librada de cualquier dependencia respecto de Yaruquíes. Desde 1980, Cacha se ha regulado a sí misma y ha operado sus propias instituciones, manejando todos

37 Ciudad de Riobamba, Secretaría del Concejo. Ordenanza de la Creación de la Parroquia rural de Cacha, en la Jurisdicción del Cantón Riobamba, Provincia de Chimborazo. Citado en Arrieta (1984: 93).

38 El puesto de teniente político, sin embargo, no fue remunerado hasta seis años después. En los primeros seis años, Pedro Morocho ocupó el cargo sin recibir pago alguno.

sus procedimientos civiles y resolviendo la mayoría de las disputas locales, eliminando permanentemente al intermediario blanco-mestizo en las transacciones comerciales así como en los asuntos oficiales. Además, los activistas pudieron establecer una conexión entre el poder civil y el poder étnico, utilizando el liderazgo comunitario como la base de la elección de nuevos oficiales.

La creación de esta parroquia fue una importante victoria para la FECAIPAC, no solamente porque independizó a Cacha de Yaruquíes, sino porque legitimó y reforzó la posición de la organización como la fuerza política dominante en la zona. El teniente político y el Registro Civil trabajan en conjunto con la federación para asegurar el sometimiento de Cacha. Inclusive algunos tenientes políticos han alternado su puesto, en unos años de teniente, en otros de dirigentes de la organización, casos ejemplificados por Eusebio Lema y Tomas Tiopul. La falta de separación entre la autoridad estatal y la de la organización se simboliza en la ubicación de la oficina del teniente político en el mismo edificio que la federación, en Cacha-Machángara, el centro parroquial³⁹.

Recobrando el pasado: la identidad cacha y la historia olvidada

La ruptura o la distancia entre los fantasmas del viejo sistema y el presente es tan grande, que hoy en día es muy difícil para los cachas jóvenes comprender cómo sus antecesores pudieron haber participado en él. Al pensar en los tiempos pasados, los cachas intentan explicar las razones que hubo detrás de estas prácticas y las atribuyen a la ignorancia o a una falta de educación que, de alguna manera, impidió el entendimiento y justificó una supuesta conciencia falsa:

Dijimos, antes habían, todavía no eran gente avispada; aguantaban todo eso⁴⁰.

39 Esta observación fue inicialmente hecha por Hernán Carrasco.

40 Entrevista con Manuel Janeta (7 de noviembre de 1993, Cacha-Obraje)

Esas gente no sabía; no sabía bastante los mayores; los antes, no sabían. Ahora, ahí sí, habiendo escuela, habiendo colegios, habiendo todos. Ahora hay estudiados, ahora hay acabados de escuela, ahora ya hay todos e incluso pobres y ya todo saben⁴¹.

Sin embargo, no es únicamente el proceso de educación formal lo que explica la diferencia entre los cachas de entonces y los de hoy, sino un conocimiento en particular sobre algo, lo que previamente estuvo ausente. ¿De qué no se ‘daban cuenta’ los cachas de antes? ¿Qué saben ahora que antes ignoraban? ¿En qué consiste este nuevo conocimiento y cómo fue adquirido? Este nuevo entendimiento no fue el resultado de una repentina apertura de los ojos, sino una compleja transición de un modo de toma de conciencia y acción. Esta transición fue, en parte, un resultado directo de los cambios descritos arriba, cambios que ofrecían oportunidades que no existían antes. Pero también es el producto de una lucha política entre dos facciones de cachas, entre cachas y yaruqueños, de yaruqueños entre sí, y entre yaruqueños y las autoridades de Riobamba y del país; una reconstrucción de la historia y una subsiguiente construcción de alternativas que surgieron de estos conflictos y de sus soluciones.

En la década del 70, Cacha estaba dividida entre los nuevos dirigentes y los tradicionalistas. Los tradicionalistas se caracterizaban no solamente por conformarse con el sistema de fiestas, sino por continuar esta práctica, por preferir el poder tradicional del alcalde y el cacique, y por favorecer la integración vertical. Los nuevos dirigentes, en cambio, los nuevos presidentes de la comunidad y alfabetizadores fueron los que encabezaron la campaña por la eliminación de las fiestas y por la nueva parroquia.

Cabe resaltar que fueron los ‘nuevos activistas’ quienes utilizaron la ‘recuperación’ de la historia precolombina y precolonial de grandeza, de nobleza indígena y de resistencia étnica para lograr los cambios. Friedman (1992) señala en su análisis de la identidad hawaiana: “el discurso histórico y mítico es simultáneamente un discurso de identidad: consiste en atribuir un pasado significativo a un presente estructurado” (Friedman

41 Entrevista con Agustina Asqui (7 de noviembre de 1993, Cacha-Obraje).

1992:194). Sumándose a la nueva interpretación religiosa antes descrita, la crítica del sistema anterior se basó en la nueva atención concedida a la historia de Cacha. Ésta era una historia única y distintiva que les permitía a los cachas desarrollar un proceso de autoafirmación étnica.

En 1980, junto con el padre Arrieta, varios dirigentes organizaron talleres de historia para familiarizar a los cachas con la historia de la dinastía Cacha, la cual jugó un papel central en la creación de un linaje inca ecuatoriano. Al analizar la herencia étnica y el linaje de los Cachas, el taller también estaba promoviendo la noción de que Cacha era una sola unidad espacial y no tres anejos. En sesiones nocturnas, los dirigentes y el cura dirigían discusiones sobre los elementos que distinguían a los Cachas: la dinastía noble de los duchicelas, de la cual procedió Atahualpa, el último emperador inca, y la rebelión de Daquilema en el siglo XIX, suceso que le otorga a Cacha una importancia histórica como zona de rebelión y resistencia histórica. Al igual que otros grupos que han atravesado un proceso similar de educación histórica, los cachas fueron autorepresentados como un grupo étnico particular con una importante tradición de resistencia. Después de los talleres, los dirigentes y miembros de las comunidades presentes difundieron este nuevo conocimiento en reuniones informales. Hoy es una historia conocida y compartida por todos, que se ha incorporado a la tradición oral.

Esta educación histórica ayudó a legitimar las actividades de la organización y la demanda de la nueva parroquia. La mayoría de los entrevistados (dirigentes y no dirigentes) confiesan que antes de que los talleres se realizaran, la mayoría de los indígenas no tenía ningún conocimiento de esta historia. Nadie 'recordaba' a la familia Duchicela, y tampoco se hablaba de Daquilema y de su rebelión. Esta ausencia de 'memoria' no impedía la recuperación selectiva, sino que posiblemente hasta la facilitaba. La ausencia de memoria permitió la representación selectiva de determinados momentos históricos, representaciones que, a veces, se presentan más míticas que actuales, pero representaciones que establecen una conexión entre los cachas del pasado más remoto (y de apariencia más gloriosa) y los del presente: una geografía compartida, una opresión compartida, y una lucha paralela para resistir esta opresión.

Inesperadamente, la dinastía duchicela cobró una expresión contemporánea de carne y hueso. A mediados de la década del ochenta, por primera vez Cacha recibió la visita de los supuestos descendientes de Ata-

hualpa Duchicela, el último rey inca. Los Duchicela eran una familia que había migrado a los Estados Unidos hacía una generación y ahora regresaban al Ecuador a enterrar a su padre. Los hermanos Duchicela nunca habían estado en Cacha, e inclusive tuvieron tropiezos iniciales para encontrarla. Sin embargo, fueron declarados realeza en Cacha: Felipe fue coronado y su hermana tuvo una boda real en Cacha-Machángara (Kipu 9 y 10). Aun cuando los duchicelas tienen únicamente un poder simbólico, una multitud de Cachas presenció las ceremonias, las cuales aun a través de la fotografía y la historia real, son importantes símbolos de la herencia cultural e histórica de Cacha⁴².

Un segundo efecto importante de esta educación fue la introducción del concepto de que toda la zona de comunidades indígenas alguna vez había sido una entidad política llamada Cacha. Antes del taller, la mayoría de los cachas carecían de cualquier concepción de la zona como una unidad. En su lugar, la consideraban como tres anejos de Yaruquíes: Querag, Amulag y Cacha. Ahora, estaban aprendiendo que Cacha había sido una vez una entidad geográfica altamente poblada y con su propia identidad como Cacha, hasta que un terremoto la destruyó en 1640, mientras que Yaruquíes había sido un apéndice. Según Arrieta, fue este nuevo conocimiento lo que motivó a los dirigentes a proponer la idea de que los tres anejos deberían juntarse y volverse una sola parroquia; recordándoles a los Cachas que, al hacer esto, no estaban rompiendo la tradición, sino continuándola.

Este fue un paso muy importante en el desarrollo de la integración horizontal entre las comunidades. Reafirmó una identidad étnica fortalecida por una integridad territorial, y creó una forma de protonacionalismo. Mientras las comunidades se legalizaban, algunos dirigentes, incluida la mayoría de los dirigentes del anejo Cacha, empezaron a promover la reunión entre diferentes cabildos y activistas de los tres anejos. Estos encuentros no habían tenido precedente. Previamente, a pesar de la relativa

42 Existe una clara separación, sin embargo, entre la autoridad simbólica y la real. Cuando la princesa Duchicela intentó intervenir en el mando de la FECAIPAC, fue informada por la dirigencia de que carecía de derechos de intervención, y que estaba interfiriendo con el trabajo de aquellos que habían obtenido sus puestos a través de su mérito y capacidad de lucha, y del apoyo popular y electoral.

proximidad de varias comunidades entre sí, el patrón de integración vertical de Yaruquíes había hecho que concentraran sus esfuerzos en el pueblo. Si una comunidad vecina no era parte de un anejo, ni estaba localizada en Yaruquíes, era poco probable que se mantuvieran intercambios significativos entre sus miembros. El sentido de identidad geográfica se basaba en la pertenencia a un anejo. Uno era de Amulag, Cacha o Querag, y las fiestas celebradas en las comunidades se celebraban entre comunidades de un anejo.

Algunos antes decían somos de Cajabamba, Yaruquíes, Riobamba, pero con el tiempo se pusieron de acuerdo; de acuerdo que todos éramos de Cacha⁴³.

En un largo proceso que comenzó con el taller y continuó a través de la inauguración y la práctica política de la parroquia, la idea de pertenecer a Cacha fue popularizada y cobró nueva importancia:

Es que antes, como digo, todavía no era organizado. Gente no sentía que eran ellos distintos. . . éramos botado. . . cada cual vivía con su comuna y se acabó. Ahora, por ejemplo, ya tenemos a parroquia aquí. Ya, por ejemplo, dice Cacha-Obraje; por ejemplo, dice Cacha-Panadero, dice Cacha-Cachatón, Cacha-Huacshi, Cacha- San Pedro, Cacha-Amulag, Cacha-Querag, Cacha-Quinche Pucará, Cacha-Rayo Loma; ya dice y habla Cacha todo⁴⁴.

Esta historia común se convirtió en base para la unidad política y ayudó a desintegrar los lazos verticales establecidos con los mestizos en el período previo a la creación de la organización. Este nuevo 'conocimiento' subrayó la existencia de una nueva identidad que contrastaba con una identidad estigmatizada y genérica⁴⁵. Como dice Horowitz (1985) en su análisis de los grupos étnicos: "Los grupos estigmatizados se caracterizan por demandar la adopción de una 'etiqueta social más suave' o que convierta al estigma en una medalla de honor"(Horowitz 1985:33).

43 Entrevista con Pedro Morocho (3 de noviembre de 1993, Cacha-Machángara).

44 Entrevista con Agustina Asqui y José Janeta (7 de noviembre de 1993, Cacha-Obraje).

45 El concepto de identidad estigmatizada es discutido en Goffman, *Stigma: Notes on the Management of Spoiled Identity*. London: Pelican Book, 1968. La invención de la tradición se discute en Hobsbawm y Ranger, 1983.

Por ende, la identidad cacha mostró ser una fuente poderosa de afirmación y orgullo colectivo. Mientras los cachas contemporáneos eran considerados ignorantes, borrachos e infantiles, el cacha Daquilema había dirigido la rebelión más importante del período colonial. Mientras los indios eran considerados 'subhumanos' e inferiores a los blancos y mestizos, una princesa cacha había iniciado la línea dinástica inca en el Ecuador.

Los cachas redefinieron su identidad, no mediante la reinterpretación de la 'indianidad' en sí, sino construyendo una identidad distintiva como cachas, que recalcó sus aspectos positivos en comparación con los mestizos. Los talleres, así como la constante educación política de los dirigentes, proveía a la zona de un sentido de la historia y de lugar. Ambos fueron cruciales en un lugar donde la geografía y la raza estaban tan íntimamente entrelazados.

Esto tuvo importantes implicaciones para la asimilación y la aculturación. Previamente, el único escape del estigma de ser indio, y de las consecuencias políticas de ser indio, era el proceso de 'desindianización' a través de la partida y el mestizaje. En el caso particular de Cachas, no parecía posible permanecer en la comunidad y escapar la 'indianidad'. El mestizaje, como Wade (1993) ha observado en Colombia, está ligado, entre otros factores, al espacio y a la clase social. Para convertirse en cholo, históricamente en Cacha ha sido necesario partir primero, al pueblo o a la ciudad, donde uno podía despedirse del referente geográfico e involucrarse en actividades económicas y sociales que generalmente no eran del ámbito de los indios.

La creación de Cacha como una unidad geográfica y política, un lugar distinguido por su único (aunque previamente olvidado) legado histórico y mítico, un pueblo, proveyó las herramientas para construir una alternativa. Ahora, era posible permanecer en Cacha, retener la identidad cultural, y mejorar su status colectivo o individual a través de nuevas oportunidades creadas para los comerciantes y transportistas cachas.

Resistiendo la resistencia

Aun cuando la ruptura entre las estructuras objetivas y las condiciones subjetivas había ocurrido, el proceso de toma de conciencia no era completo. Esta nueva posición no era compartida por todos. En el lado opositor de esta nueva ola de activistas, estaban los tradicionalistas, quienes favorecían el conocido sistema de integración vertical y liderazgo mestizo, y

eran altamente sospechosos de la intervención dentro de sus comunidades de terceras partes, bien fueran el Estado, la Iglesia o una ONG. Generalmente, eran cachas mayores que se beneficiaban del sistema tradicional: habían pasado por la cadena de ser priostes y luego alcaldes, habían establecido su status a través de este proceso, y mantenían relaciones de compadrazgo con los yaruqueños. Ellos se sintieron amenazados por las críticas (de católicos y evangélicos) que mencionaban el alto nivel de borracheras en las fiestas, aduciendo que esas críticas eran utilizadas como herramientas por los diferentes grupos religiosos, quienes querían imponer su presencia en el área. Dominantes en Querag y Amulag, los tradicionalistas vehementemente rechazaban todos los esfuerzos de los dirigentes jóvenes por separarse de Yaruquíes. Cuando Ramón Pauca, un coordinador de alfabetización, y unas monjas católicas intentaron hablar con los dirigentes de Querag sobre la necesidad de separarse de Yaruquíes y de eliminar las fiestas, él fue atacado con palos y piedras, y fue expulsado bajo la amenaza de los machetes. Lo acusaban de ser evangélico y de querer vender Cacha a los gringos.

Una vez que la FECAIPAC logró persuadir a una cantidad de sus miembros para que se unieran a ellos, los tradicionalistas utilizaron otras tácticas. Se rehusaron a cumplir con las demandas de la organización de que ningún ritual religioso fuera llevado a cabo en Yaruquíes. A pesar de que el cura Arrieta había construido una nueva iglesia en el nuevo centro parroquial Cacha-Machángara, los tradicionalistas insistían en realizar sus bautismos y entierros en la iglesia de Yaruquíes. También se opusieron a la creación de la parroquia. En parte, habían sido influenciados por las opiniones de sus compadres del pueblo. En un artículo, un periódico Riobambeño así reportó sobre un líder mestizo de Yaruquíes:

Este dirigente envía algunos campesinos, que aún no han salido de la triste situación de esclavos, para que alarmen a las comunidades con falsas acusaciones. Así por ejemplo: que siendo parroquia civil han de tener que pagar impuestos de su pedacito de tierra, que se les cobrará también de las obras que se están realizando en el Centro Parroquial, que se les prohibirán los entierros en Yaruquíes⁴⁶.

46 "Presencia de Cacha," *El Espectador*. Citado en Arrieta (1984, 65).

Pero aparte de esta presión de los yaruqueños, ellos habían interiorizado mucho de esta evaluación negativa de los indígenas: estaban profundamente convencidos de que los cachas carecían de cualquier capacidad para gobernar. Cuando supieron que Pedro Morocho podría ser nominado para candidato a ser el primer teniente político, se quejaron:

Morocho es como uno mismo: no sabe leyes. Mejor blanco autoridad⁴⁷.

La gente no creían.. Ellos solo rieron; rieron en la cara. Y al padre así mismo también le insultaban, le hablaban diciendo que es evangélico. . . no creían la gente que iba a formar parroquia, que iba a decretar una parroquia en Cacha mismo. No creían que las autoridades o los dirigentes tenían que ser indígenas mismos⁴⁸.

No todos los que se oponían a la parroquia favorecían el orden anterior. Muchos escépticos no se dejaban convencer de que una separación de Yaruquíes era necesaria o deseable. Ellos temían que cuando Cacha se volviera parroquia, los blanco-mestizos los pudieran controlar más directa y efectivamente, sin la presencia de Riobamba, al punto de apropiarse de las tierras y casas de los indígenas (Arrieta 1984:60). Un orden alternativo en el cual los cachas pudieran dirigir a los cachas y ganar completa autonomía de los mestizos de Yaruquíes no era siquiera imaginable.

Ni siquiera la creación de la parroquia pudo impedir que algunos cachas siguieran utilizando las facilidades del pueblo. Paradójicamente, algunos yaruqueños, molestos por la creación de la nueva parroquia, comenzaron a impedir a los indígenas la utilización del pueblo. Esto llevó a una escalada del conflicto, y a una cantidad de incidentes considerados como 'humillantes' por la dirigencia del FECAIPAC, incluidas peleas entre cachas y yaruqueños, en las que los primeros insistían en utilizar el cementerio de Yaruquíes mientras que los segundos trataban de bloquearlos. Los miembros de la federación y el nuevo teniente político, Pedro Morocho, reaccionaron e implementaron un sistema de sanciones para castigar a los cachas que bajaran al cementerio o insistieran en continuar con las fies-

47 Entrevista de periodista Patricio Falconí a Pedro Morocho. Citado en Arrieta (184, 131).

48 Entrevista con Manuel Abagalla (9 de noviembre de 1993, Riobamba).

tas. La sanción consistía en multas y, rara vez, en el encarcelamiento. Adicionalmente, la FECAIPAC pudo obtener una orden pública por la cual no se reconocían como válidos dentro de Cacha a los matrimonios y certificados de nacimiento obtenidos por habitantes de Cacha fuera de Cacha.

Cualquier que bajaba al pueblo era castigado, multado. La idea era que no pasen al pueblo. Entonces, ellos mismos comienzan a limitarse; hasta hoy, prácticamente [había] castigo para los que enterraban a sus muertos abajo⁴⁹.

Sí, querían bajar. Pero ya después caían en cuenta. Hasta los capitanes que querían bajar así, a la fuerza; no, que no quieren aceptar gente en la parroquia. No, no, decían, y después hasta metían preso para que no llevarsen. Ya una vez que hemos tenido parroquia entonces, ¿para qué va a bajar? Meten en cárcel hasta que tenga costumbre, no. Ya no, como ya no hay fiesta⁵⁰.

La ruptura con los viejos hábitos fue tan difícil para algunos que la organización finalmente utilizó la coerción. Las medidas fueron eficaces y lograron reducir el número de ceremonias realizadas fuera de la parroquia, y hoy, la única celebración que se realiza es el aniversario de la parroquia, celebrado cada abril, dentro de la parroquia. Hasta hoy, sin embargo, hay *deviant* cachas, quienes, en secreto, y a riesgo de ser descubiertos, celebran sus ritos fuera de la parroquia.

A pesar de estas excepciones, la transformación de los hábitos de la mayoría de los cachas es notoria. La victoria de los nuevos dirigentes sobre los más tradicionales fue una victoria difícil e incompleta, parcialmente obtenida por la educación política e histórica, pero que también dependió del uso de la ley y de la fuerza sobre aquellos que no 'se daban cuenta'. Antes de que estuviera establecida la parroquia, los yaruqueños podían utilizar esta división entre tradicionalistas y activistas para sostener su posición. Sin embargo, después de la imposición de sanciones, la correlación de poder fue dramáticamente transformada. Los nuevos dirigentes ahora tenían el control, los tradicionales se habían convertido en los sub-

49 Entrevista con José Morocho (1 de noviembre de 1993, Cacha-Machángara).

50 Entrevista con Manuel Janeta (7 de noviembre de 1993, Cacha-Obraje).

versivos, y los yaruqueños no podían mostrar mucha oposición más, a riesgo de ser sancionados por las autoridades religiosas y provinciales, por estorbar a la nueva parroquia.

Conclusión

Antes Cacha pertenecía a Yaruquíes... todas nuestras riquezas, todas nuestras cosas eran para Yaruquíes. Yaruquíes nos explotaba a nosotros. Esto es con el fin de que ya no seamos explotados por los *mithus* de Yaruquíes. Entonces, nosotros también tenemos derecho de formar una parroquia para reunir entre indígenas⁵¹.

Nosotros no ocupamos. Ya no bajamos. Ellos también no...⁵²

La gente comenzó a reaccionar. También tenemos derecho de reunir y ya no más estar en Yaruquíes. Comenzamos a sentir que somos afines. Vestimos poncho, pero también somos capaces para todo⁵³.

Quince años después de la inauguración de la parroquia, prácticamente no hay necesidad de sanciones, y la prisión improvisada ya no se utiliza. La dirigencia nueva prevaleció sobre la tradicional y ganó un importante grado de aceptación social. Ha sido legitimada no solamente a través de la victoria política y del fortalecimiento de las sanciones, sino, y lo que es más importante, a través de la práctica institucionalizada del autogobierno. La historia de Cacha es la historia de la lucha por una liberación del yugo de Yaruquíes, a través de la escisión espacial y la autonomía política. Los nuevos activistas en Cacha tenían un proyecto étnico: la ruptura espacial, política y cultural de Yaruquíes, como una precondition para el autogobierno y la transformación de las relaciones de poder. Consiguieron esto a través de la ruptura de la integración vertical con Yaruquíes y de la creación de una integración horizontal entre tres anejos previamente separados, y, finalmente, compartiendo la experiencia social de la autonomía política institucional.

51 Entrevista con Manuel Abagalla (9 de noviembre de 1993, Riobamba).

52 Entrevista con Agustina Asqui (7 de noviembre de 1993, Cacha-Obraje).

53 Entrevista con Manuel Abagalla (9 de noviembre de 1993, Riobamba).

Esta ruptura involucró un triple alejamiento de las estructuras y espacios de dominación y abrió paso a la formación de una conciencia de sí y comunal. Primero, significó un alejamiento de los rituales centrados en el pueblo y, por ende, de la frecuentación del espacio del pueblo (con su función legitimadora de las jerarquías indígenas y de prestigio comunero). Segundo, significó un alejamiento del Estado local y sus funcionarios. Tercero, representó un alejamiento de la Iglesia que era un ápice de legitimación y de control. Finalmente, este triple alejamiento se ratificó simbólicamente con la invención de una historia propia que reforzó la nueva autonomía conseguida. Todo estos factores, junto con la creciente migración de cachas a las urbes, permitieron la descompartimentación de la experiencia de vida de las comunidades atrapadas por el pueblo.

En lugar de pedir su incorporación a la sociedad mestiza, Cacha se ha asegurado un espacio sancionado por el Estado, para su reproducción cultural, económica y política. Ha utilizado instituciones estatales para hacer suyo al Estado. Está reformulando la política local como una forma diferente de hacer política, de indígenas para indígenas, y busca la mayor distancia posible de las relaciones de dependencia con Yaruquíes y de las viejas prácticas.

Podemos hacer dos observaciones finales sobre la experiencia de Cacha. Primero, una vez que un estado de doxa fue suplantado por un estado de crítica y reflexión, el desencaje entre lo objetivo y lo subjetivo fue tan grande que produjo lo que Hale llama una 'nueva formación étnica'. El cacha de hoy es diferente del cacha de hace treinta años. Hay tal nivel de incommensurabilidad entre los entendimientos del pasado y los del presente acerca de la realidad social, que los cachas de hoy tienen gran dificultad para comprender la sumisión de sus antepasados. Las maneras en que estas prácticas cobraban sentido para los cachas de antes, se han ido perdiendo, y lo que permanece en la memoria colectiva es el elemento de explotación. Es difícil 'recordar' o imaginar un mundo en el cual los cachas participaban de este elemento o lo consentían, y en el que las alternativas de hoy no aparecían claras.

La segunda conclusión se refiere a la relación entre el espacio geográfico y las relaciones sociales. Si es verdad que el espacio se constituye a través de o como consecuencia de las relaciones sociales, esta relación puede ser invertida: la transformación del significado del espacio puede invertir las relaciones sociales. La historia de la subordinación y resisten-

cia de Cacha pone en relieve conceptualizaciones raciales ecuatorianas que ven al indio como ocupante de un espacio separado, en términos geográficos y sociales. Durante muchos años, los cachas aparentemente cayeron en el patrón de lo que Burgos llama el “estado normal de integración vertical” que caracteriza a las comunidades ‘libres’ que no son realmente libres. Pero en un período de rápido cambio económico y su consecuente vacío político, Cacha pudo desafiar la supuesta ‘inevitabilidad’ de la situación, desarrollando sus propias instituciones y construyendo una integración horizontal que permitió un frente político común. La construcción de un ámbito separado fue una herramienta utilizada en la política de la resistencia local. Goldberg (1990) sostiene que, dado el hecho de que los espacios periféricos son lugares de resistencia afirmativa, es sólo desde estos lugares, los márgenes sociales, que las batallas de resistencia pueden ser lanzadas. Si bien Goldberg se refiere a los guetos urbanos de las sociedades postindustriales, su análisis tiene relevancia para esta experiencia andina de márgenes apoderados.

Bibliografía

Arrieta, Modesto

- 1984 *Cacha: Raíz de la nacionalidad ecuatoriana*. Ediciones del Banco Central del Ecuador - Foderuma: Quito.

Bourdieu, Pierre

- 1977 *Outline of a Theory of Practice*. Cambridge, New York: Cambridge University Press.
- 1984 *Distinction: A Social Critique of the Judgement of Taste*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Burgos Guevara, Hugo

- 1977 *Relaciones interétnicas en Riobamba: Dominio y dependencia en una región indígena ecuatoriana*. México: Instituto Indigenista Interamericano.

Carrasco, Hernán

- 1993 Democratización de los poderes locales y levantamiento indígena. En *Sismo étnico en el Ecuador*, CEDIME (ed.) Quito: CEDIME.

Friedman, Jonathan

- 1992 Myth, History and Political Identity. *Cultural Anthropology*. Vol 7, N° 2 (May).

Goffman, Erving

- 1963 *Stigma: Notes on the Management of Spoiled Identity*. Englewood Cliffs, New Jersey: Prentice Hall.

Goldberg, David Theo, ed.

- 1993 *Racist Culture: Philosophy and the Politics of Meaning*. Cambridge: Oxford Blackwell Publishers.

Guerrero, Andrés

- 1991 *La semántica de la dominación: El concertaje de indios*. Quito: Ediciones Libri-Mundi.

Hale, Charles

- 1994 *Resistance and Contradiction: Meskitu Indians and the Nicaraguan State*. Stanford: Stanford University Press.

Hill, Jonathan

- 1994 Contested Pasts and the Practice of Anthropology. *American Anthropologist* 94 (4):809-815.

Jiménez, Michael F.

1989 *Class, Gender and Peasant Resistance in Central America, 1900-1930*. En Forrest D. Colburn ed., *Everyday Forms of Peasant Resistance*. New York: M.E. Sharpe.

Scott, James

1985 *Weapons of the Weak: Everyday Forms of Peasant Resistance*. New Haven: Yale University Press.

Wade, Peter

1993 *Blackness and Race Mixture: The Dynamics of Racial Identity in Colombia*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.

Entrevistas

Manuel Abagalla. 9 de noviembre de 1993, Riobamba.

Agustina Asqui y José Janeta. 7 de noviembre de 1993, Cacha-Obraje.

Manuel Janeta. 3 de noviembre de 1993, Cacha-Machángara.

Héctor Lovato. 4 de noviembre de 1993, Riobamba.

Pedro Vicente Maldonado. 10 de noviembre de 1993, Cacha-Machángara.

José Morocho. 1 de noviembre de 1993, Cacha-Machángara.

Pedro Morocho. 3 de noviembre de 1993, Cacha-Machángara.

Tomás Tiopul. 7 de noviembre de 1993, Cacha-Machángara.

La escolarización formal y la producción de ciudadanos modernos en la Amazonía ecuatoriana* **

LAURA RIVAL

Es necesario observar la escolarización formal en contextos no occidentales para argumentar, como lo hace este libro, que la transmisión cultural, lejos de ser un proceso directo y simple, implica resistencia, y que las escuelas, que apuntan hacia la producción homogénea, pueden provocar la heterogeneidad. La educación estatal en países menos desarrollados se ha presentado, en general, como el principal mecanismo para el 'crecimiento económico' y la 'modernización' (Anderson y Bawman 1965; Harbinson y Myers 1964; Rogers y Shoemaker 1971). En las décadas del cincuenta y el sesenta, se creía que los sistemas educativos nacionales en el Tercer Mundo deberían proveer trabajadores preparados y ciudadanos modernos, libres de lazos étnicos divisorios, de la ignorancia y de creencias religiosas arcaicas. Si bien estas ideas han sido fuertemente criticadas, junto con los planteamientos infundados y eurocéntricos de la teoría de la moderniza-

* Versión original en inglés, publicada con B. Levinson, D. Foley y D. Holland (eds.), *The Cultural Production of the Educated Person: Critical Ethnographies of Schooling and Local Practice*. Albany, N.Y.: State University of New York. Traducción de Álvaro Alemán.

** El trabajo de campo entre los huaoranis fue generosamente apoyado por la Fundación Werner Gren para la Investigación Antropológica, con financiamiento adicional de la Sociedad Linneus de Londres. El trabajo sobre el que este artículo se basa se presentó, originalmente, en la Conferencia de Sociedades de Cazadores-Recolectores (CHAGS 7) en Moscú, en agosto de 1993. En ocasiones subsecuentes, ha sido leído en varios seminarios departamentales. Me gustaría agradecer a los participantes por sus sugerencias, especialmente a Harvery Feit, Megan Biesele y Jean Briggs. Estoy muy agradecida con Maurice Bloch, Dorothy Holland y Aurolyn Luykx, quienes hicieron comentarios sobre una versión previa de este trabajo, y a Bradley Levinson y Doug Foley por sus comentarios editoriales oportunos.

ción, los efectos de la escolarización estatal, en lo que no es Occidente, todavía deben ser investigados y analizados con propiedad.

Este capítulo trata sobre la introducción de la escolaridad formal entre los huaoranis¹, un pequeño grupo de cazadores-recolectores². Muestra que las escuelas estatales, buscadas por su promoción de la cohesión social y por su promesa de acceso libre a los bienes manufacturados, no vienen sin una amplia gama de limitaciones y obligaciones que, incluso cuando se resiste activamente, impactan en la sociedad y la cultura huaoranis. Al contrastar los modelos de socialización, el entorno cultural y los procesos de adquisición de cultura en los asentamientos selváticos y poblados escolares, este capítulo intenta dilucidar los efectos institucionales imprevistos y cuestionados de la escolarización formal, y explorar las maneras en que tales efectos obstaculizan la reproducción de las prácticas culturales huaoranis. El capítulo termina con una discusión de cómo la escolarización formal, un espacio principal de producción cultural en las sociedades contemporáneas, crea las condiciones para que las identidades dominantes menoscaben la continuidad de las identidades minoritarias. Los actores locales resisten estas condiciones, hasta cierto punto, pero una vez que la institución escolar ha transformado las relaciones sociales locales, las identidades anteriores no podrán mantener su existencia.

De la 'riqueza de Dios' a las riquezas escolares

Los huaoranis habitan en el corazón de la Amazonía ecuatoriana, entre los ríos Napo y Curaray. Antes de haber sido 'pacificados' por una misión evangélica, el Instituto Lingüístico de Verano (ILV), en los primeros años de la década del sesenta, vivían en viviendas colectivas dispersas y transitorias, ubicadas en las cimas de colinas, lejos de los ríos. Las *malocas* (casas grandes tradicionales), para entre 10 y 35 miembros aproximada-

1 Pasé dieciocho meses trabajando con niños escolarizados y no escolarizados. Viví tanto en poblados escolares como en asentamientos sin escuela. Las observaciones y análisis que siguen se basan en datos que registré entre enero de 1989 y junio de 1990.

2 En otro lugar, he planteado (Rival 1993) que la horticultura huaorani es excepcional. La yuca y el plátano verde para la preparación de bebidas ceremoniales se cultivan de manera incipiente y esporádica, mientras que la subsistencia diaria tradicionalmente se procura por medio de la caza y la recolección

mente, constaban, típicamente, de una pareja mayor (con frecuencia un hombre casado con una, dos o tres hermanas), sus hijas (con sus esposos e hijos cuando fueran casadas) y sus hijos solteros. Cada una de estas unidades residenciales dispersas y autosuficientes formaba fuertes alianzas con otras dos o tres, mientras que evitaban el contacto con todas las demás. Las casas aliadas formaban, de esta manera, grupos regionales dentro de los que se celebraba la mayoría de matrimonios.

Las campañas de ‘pacificación’ del ILV —posiblemente una de las historias misioneras más infames en la Amazonía— vinieron después de la muerte de cinco misioneros norteamericanos en 1956 (Rival 1992; Stoll 1982; Wallis 1971). Los misioneros del ILV, que desde mediados de la década del 60 hasta mediados de la década del 70 indujeron a los huaoranis para que se reubicaran en los predios de su misión, han introducido progresivamente nuevos sembríos domésticos, armas de fuego, perros y medicina occidental, así como el uso intensivo de transporte aéreo y de contacto radial. Han promocionado fuertemente la monogamia, la modestia sexual y la oración, al mismo tiempo que han desalentado vehementemente las fiestas, los cantos y el baile. Reubicados, a veces, a cientos de kilómetros de sus tierras tradicionales, los grupos históricamente enfrentados no han tenido otra opción que la coexistencia y las alianzas matrimoniales. Si bien la ‘mezcla’ de grupos tradicionalmente antagónicos y el gran número de matrimonios monogámicos entre enemigos antiguos han puesto fin a las frecuentes guerras, también han menoscabado fuertemente las fronteras históricamente determinadas entre grupos endogámicos. Sin embargo, el ILV hizo algo más que desencadenar cambios en las alianzas tradicionales, en las actividades de subsistencia y en los patrones de residencia. Acostumbró a los huaoranis conversos a una existencia sedentaria en las comunidades, bajo la tutela de poderosos miembros externos quienes, por medio de su capacidad de ‘atraer’ grandes flujos de bienes manufacturados gratuitos, pudieron asegurar la unidad social y la estabilidad.

Los avances en la prospección petrolera y el trabajo misionero del ILV dieron como resultado una concentración del 80 por ciento de la población en menos del 10 por ciento del territorio tradicional huaorani, previamente denominado el ‘protectorado’³. El número de huaoranis en el

3 Un dos por ciento de la población aún no ha sido contactado y vive escondido.

sente es de 1.250 –no había más de 600 hace doce años– y el 55 por ciento de la población actual es de menores de 16 años. La creación de escuelas primarias en el territorio huaorani ha intensificado la concentración de personas en unos pocos poblados, lo que le añade un carácter dramático a su crecimiento demográfico.

Los huaoranis no han soportado la explotación sufrida por muchos otros grupos indios amazónicos: su lengua nativa nunca ha sido suprimida (ni el español les ha sido impuesto) y fueron exonerados de la alienación de los internados religiosos. Esto se debe, en gran medida, al hecho de que todo lo que el ILV ha querido, ha sido traducir la Biblia a su idioma, y diseñar un programa de alfabetización (dirigido tanto a niños como a adultos), para darles la oportunidad de leer la ‘palabra de Dios’⁴ por sí mismos. No obstante, algunas escuelas estatales han sido establecidas en su territorio en la última década. El Estado paga a los profesores, pero la mayoría de costos adicionales (construcciones escolares, radios, uniformes, libros de texto, ayudas didácticas, etc.) se financian con fondos privados de las compañías petroleras y las misiones evangélicas norteamericanas que han reemplazado al ILV. De acuerdo con mi censo de 1990, ocho de diecisiete comunidades tenían una escuela. En 1990, aproximadamente 500 niños en edad escolar –es decir, niños entre los 6 y los 15 años– fueron matriculados. La primera escuela primaria fue establecida en diciembre de 1973, en la frontera norte del protectorado. Solamente en este poblado existen padres que a su vez fueron escolarizados y que pueden, de esta manera, compartir la experiencia de la educación formal con sus hi-

4 Para 1981, el 20 por ciento de la población dentro del ‘protectorado’ podía leer la traducción del Evangelio según San Marcos del ILV (Rival 1992: 15). Aún queda por demostrarse si el ILV no ha creado un nuevo dialecto dentro de la lengua huaorani. Sospecho que sus análisis lingüísticos, que han tomado su forma de las prioridades y limitaciones de las traducciones bíblicas, no ponen mayor atención en la lengua cotidiana. En su lugar, privilegian y formalizan estilos narrativos y estandarizan expresiones lingüísticas que no surgen del medio ambiente cultural huaorani, sino de las necesidades de las traducciones bíblicas. Por ejemplo, un gran número de frases figurativas y de metáforas ha sido creado para rellenar los vacíos semánticos y culturales entre el huaorani y los textos bíblicos en huaorani. Adicionalmente, para el ILV la alfabetización vernácula es un signo definitivo de ‘salvación’, una idea que incluye no sólo la noción de cristianización, sino también las de ‘progreso’ y ‘modernización’ y que, por lo tanto, significarían algo cercano a ‘civilización’. En cualquier caso, esa es la forma en que los mismos huaoranis lo expresan cuando dicen que el ILV los ha ‘civilizado’. (Ver Rival 1992: 323-348, para una descripción más detallada).

jos. Todos los profesores han recibido entrenamiento y son calificados, pero sólo tres de ellos son competentes en el uso de la lengua huaorani.

Hasta hace poco, los sucesivos gobiernos ecuatorianos habían promocionado la educación estatal para potenciar el crecimiento económico, darle unidad al joven Estado-nación ecuatoriano y modernizar las perspectivas y los comportamientos de sus ciudadanos. Pero hoy en día, con el lento reconocimiento de que la sociedad nacional es multilingüe y pluricultural, hay más voluntad política para adoptar un programa nacional de bilingüismo oficial en el país. Adicionalmente, la educación bilingüe ha sido activamente promocionada por el movimiento indio ecuatoriano. Dada la situación actual de contacto interétnico intenso, la mayoría de líderes indios piensa que el legado cultural indio, si se mantiene en su forma oral, no resistirá la influencia de la cultura dominante. Sostienen firmemente que las identidades culturales amerindias dependen del continuo uso escrito de las lenguas nativas y de su uso en la escuela, y que la educación estatal puede jugar un papel principal en el mantenimiento de las identidades culturales indias.

Las respuestas huaoranis a este estado de cosas han sido variadas y mixtas. Los asentamientos huaoranis están muy aislados y son transitorios, a veces sólo se puede acceder a ellos por helicóptero. El 95 por ciento de los huaoranis es monolingüe en su propio idioma, y no hay una persona que sea plenamente competente en español. Algunas comunidades declaran su franco rechazo a la educación estatal. Otras han recibido a un profesor, para decidirse, sólo después de unos pocos meses, en contra de la escolarización de sus hijos, una decisión que a ratos ha tenido como consecuencia una división dentro de la comunidad. Los poblados que han aceptado una escuela están todavía más divididos entre aquellos que, aliados con las misiones evangélicas, han optado por el curriculum nacional en español y aquellos que, alineados con la CONFENIAE (Confederación de Nacionalidades Indígenas de la Amazonía Ecuatoriana), han elegido un programa de educación bilingüe. Estas elecciones, sin embargo, reflejan las dinámicas intratribales, las enemistades duraderas entre facciones regionales y los patrones de alianzas políticas con poderosos miembros externos, más que convicciones verdaderas.

Existen tres razones principales que parecen haber empujado a los grupos locales a la aceptación de las escuelas estatales y de una existencia sedentaria. En primer lugar, como sugerí anteriormente, las comuni-

dades 'mixtas', creadas por el ILV, no pueden mantenerse unidas sin la fuerza centripeta ejercitada por los miembros externos, tales como los profesores, quienes son los únicos que pueden rebajar las tensiones y calmar la animosidad entre las viejas facciones. En segundo lugar, los líderes externos son fuentes de 'abundancia natural'; es decir, de bienes y alimentos creados fuera de la comunidad viva. En tercer lugar, hay conciencia de que el aislamiento centenario no puede continuar. Quiéranlo o no, ahora los huaoranis son parte de la sociedad nacional, y algunos se muestran ansiosos por convertirse en ciudadanos modernos. La escuela les provee del escenario público y seguro que requieren para ensayar comportamientos modernos.

Aprendiendo a ser ciudadanos modernos

La búsqueda de una identidad moderna es lo que informa las actividades de aprendizaje en los poblados escolares. Mi objetivo aquí será explicar el significado local de 'aprender a ser moderno'. También mostraré que las escuelas introducen un nuevo tipo de organización espacio-temporal, 'inhabilitan' a los niños en relación con su conocimiento tradicional, alteran el medio ambiente natural y modifican las relaciones sociales tradicionales.

Las escuelas que se encuentran en territorio huaorani, como cualquier escuela en el ámbito rural latinoamericano o, de hecho, en cualquier parte del mundo⁵, se plantean como modelos de la cultura moderna. Con sus pisos de cemento, paredes de tabla y techos de acero ondulado, son las únicas edificaciones 'modernas' del poblado, y alojan todo lo 'moderno' o 'extranjero'. El poblado escolar, agolpado alrededor del edificio de la escuela y de la pista de aterrizaje, está ligado con la capital provincial por medio de sistemas modernos de comunicación y transporte: radio y aviones. La casa escolar generalmente está rodeada, del un lado, por un huerto experimental en donde los niños —y sus padres— aprenden a cultivar

5 Las limitaciones que afectan a las escuelas y que restringen el aprendizaje, por muchos años han sido objeto de la preocupación de los educadores. El libro de Illich (1973) 'Desescolarizando a la sociedad' permanece como uno de los ensayos más radicales, provocativos y sugerentes sobre el tema, particularmente en el contexto latinoamericano.

plantas tropicales nuevas y cultivos comerciales (como café, caña de azúcar y coco). Del otro lado, un comedor escolar está equipado con los implementos modernos de cocina necesarios para la preparación de alimentos 'apropiados' y de comidas 'modernas'. Los proyectos de desarrollo rural (por ejemplo la introducción de tubería central, duchas y servicios higiénicos), promocionados por los instructores como parte de sus tareas profesionales, se inspiran en la misma ideología de la modernidad. Finalmente, los maestros promueven la deforestación de amplias áreas alrededor del poblado escolar tanto por razones pragmáticas como culturales. Del lado práctico, argumentan que las amplias áreas abiertas facilitan el aterrizaje y el despegue de aeronaves. Del lado cultural, ven a la deforestación como un elemento necesario para su ideal de un medio ambiente moderno, construido, y claramente aparte del bosque, el dominio de lo salvaje.

Las personas son también —acaso, en primera instancia— el objetivo de la modernización. Por ello, el Gobierno ecuatoriano, a pesar de su presupuesto limitado, ve como una prioridad la educación de una población 'deprimida' y 'atrasada' como la huaorani. Convencidos por los profesores de que los niños huaoranis tienen un mal aprovechamiento escolar debido a su privación de comida adecuada, condiciones higiénicas y atención médica, los funcionarios gubernamentales han ordenado, por medio de programas especiales, la entrega de medicinas, vestimenta, jabón, cepillos y pasta dentales, y alimentos considerados nutritivos (arroz, leche en polvo, avena y azúcar) para todos los poblados escolares. Además de recibir estos productos gratuitos, los pobladores generalmente pueden comprar de los profesores los bienes de consumo necesarios para convertirse en 'ciudadanos educados y modernos'. Existe un consenso notable entre los profesores y la comunidad huaorani, alrededor de un asunto: ser educado equivale a ser moderno y ser moderno significa consumir bienes importados y manufacturados en el exterior. Para los profesores, los porcentajes muy bajos de aprovechamiento lecto-escritor y matemático entre los huaoranis, aun después de completar los seis años de educación primaria, no son el resultado de deficiencias curriculares, sino el producto de la ausencia de una socialización moderna. La educación formal, sin que importe el nivel del programa, argumentan, no será eficiente si los niños huaoranis no han adquirido la disciplina y la concentración que requiere el trabajo intelectual; es decir, si no se han vuelto 'modernos' y 'civilizados'. La enseñanza, a los niños huaoranis, de las destrezas cognitivas generales de la

lectura, la escritura y la matemática, requiere no sólo su ‘desafianzamiento’ del contexto de la vida cotidiana —como es el caso de todas las formas de escolarización— sino, más específicamente, su desprendimiento del contexto del bosque y de la *maloca*. Puesto que no existe un contexto rutinario para la actividad lecto-escritora y matemática en la vida social huaorani, lo que el desarrollo cognitivo de los estudiantes huaoranis requiere no es la ‘descontextualización’ de la lectura, la escritura o las operaciones numéricas para su aplicación general, sino ‘la creación de un nuevo contexto’, de un nuevo ambiente social y cultural. Por esta razón los profesores se sienten obligados a atender al *habitus* deficiente de sus estudiantes primero, y por ello dedican grandes porciones del tiempo de instrucción a la reforma de su comportamiento general, higiénico y dietético. Esto lo logran, principalmente, mediante la promoción del consumo de la comida apropiada (como leche en polvo y avena) de la medicina e utensilios de higiene apropiados (por ejemplo antibióticos y pasta dental), y de implementos adecuados (uniforme escolar, ropa de deporte, cuadernos, esferográficas y así sucesivamente).

Los niños en edad escolar, por lo tanto, aprenden a ser modernos, memorizando las lecciones sobre higiene, obediendo instrucciones como por ejemplo “lávense los dientes antes de entrar al salón de clases”, y ante todo, imitando a sus profesores. Gran parte de la enseñanza informal — y del aprendizaje activo— transcurre en el espacio escolar antes, durante y después de las horas normales de funcionamiento de la escuela. En su tiempo libre, (al prepararse en las mañanas o mientras descansan en las noches), los profesores se convierten en maestros involuntarios, modelos que siguen con entusiasmo unos aprendices inesperados: jóvenes, niños en edad escolar y pobladores que encuentran en el camino. Las maneras en que el profesor se despierta, se viste, lava, cocina y come; toca la guitarra, conversa, lee y escucha la radio son objeto de escrutinio y son comentadas largamente (de igual manera que las actividades y comportamientos de los turistas quienes, ocasionalmente, cuando necesitan albergue, se alojan invariablemente en el salón de la escuela).

En resumen, para los padres e hijos huaoranis, la alfabetización escrita y numérica está relacionada con la adquisición de un nuevo estilo de vida que, a su vez, se inscribe en las maneras de vestir, comer y comportarse. Aprender nuevas destrezas es aprender una nueva identidad para convertirse en un ser ‘educado’, ‘moderno’ y ‘civilizado’. Los padres creen que al

tener los niños acceso a uniformes escolares, maletas, alimentación escolar y pasta dental, ellos de hecho aprenderán a escribir, leer y llevar cuentas. Después de terminar la instrucción primaria, los jóvenes se mantienen cercanos a la escuela, haciendo gala (¿tal vez con un poco de nostalgia?) de su particular manera de cruzar la pista de aterrizaje mientras mantienen la mirada en el horizonte y sostienen un bolígrafo y un cuaderno, actitud característica de las personas letradas. Los pobladores de cualquier edad (con la excepción posible de las personas mayores, para quienes la vestimenta es una molestia intolerable y el hilo que rodea a las caderas es la única prenda apropiada) cuidadosamente evitan acercarse al edificio escolar si no visten ropa brillante y limpia, aun en el caso de que esto requiera de largos desvíos. Y nadie se aproxima al área escolar sin por lo menos haberse peinado y extraído el lodo de sus pies y piernas. Estos son sólo algunos de los cambios de comportamiento observados en la esfera pública creada por la escuela. Otros aspectos, como la postura corporal reprimida, intercambios verbales entre grupos de distinta edad y género, y la socialización a través del deporte podrían ser analizados detenidamente para demostrar que la opción por la 'modernización' y la 'civilización' representa el desarrollo de una vida pública alrededor del área escolar. Estos cambios de comportamiento demostrarían, adicionalmente, que si el cambio de identidad colectiva se efectúa primordialmente por la vía prerrogativa (no por la adopción de una nueva cosmovisión), entonces, el poner en práctica una identidad moderna requiere del uso de bienes de consumo específicos.

He postulado, en otro lugar, la manera en que la escuela –el centro moderno del poblado– crea un nuevo tipo de comunidad (Rival 1992). Aquí, simplemente, recapitulo los puntos sobresalientes de mi análisis para demostrar como el tiempo y el espacio se reestructuran, las relaciones sociales se modifican y los hábitos sociales huaoranis se relegan a la intimidad del hogar. Hemos visto que los asentamientos huaoranis son emplazamientos desprovistos de permanencia, que a duras penas perturban la cobertura del bosque. Con el pasar del tiempo, dejan una huella en el paisaje, no en forma de edificaciones, sino de plantaciones perdurables de palmeras, la materialización de las actividades festivas de generaciones pasadas y de la continuidad de los grupos endogámicos (Rival 1993). Dado el capital y el trabajo sustantivos que significan los centros escolares, en contraste, los poblados se conciben como sitios permanentes para la ocupación humana. A medida que las personas invierten una cantidad ca-

da vez mayor de tiempo y energía en equiparlos y mantenerlos, se sienten menos inclinadas a abandonarlos sencillamente, inclusive cuando los recursos forestales han sido agotados y las tierras se han vuelto estériles.

He intentado mostrar que las consecuencias directas que resultan de la consolidación de la infraestructura son la sedentarización y una mayor densidad poblacional. En el nivel de la infraestructura, una escuela no puede funcionar si no hay los suficientes niños que asistan regularmente a clases. El Gobierno creará la primera plaza de trabajo para un docente en un poblado sólo cuando haya al menos 24 niños en edad escolar. No abrirá una segunda plaza por menos de 56 niños de edad escolar. En otras palabras, se requiere un mínimo de 150-170 pobladores (una población equivalente a ocho *malocas*) para que una escuela funcione.

La escuela, una institución estatal, no sólo que promueve el crecimiento continuo de las poblaciones huaoranis, sino que también acrecienta su integración al Estado-nacional. Apenas el Estado otorga una escuela a un poblado, éste aparece en el mapa del Ecuador y los pobladores huaoranis, ahora formalmente reconocidos como ciudadanos ecuatorianos, especialmente en su capacidad de paternidad, se enfrentan con nuevas obligaciones y formalidades administrativas. Deben votar, procurarse certificados de nacimiento y de matrimonio, y tarjetas de identidad.

Otra consecuencia directa de la escolaridad es la recreación del espacio social, con la creación de una esfera pública y la introducción de una nueva división de trabajo basada en una redefinición de la producción. Estos hechos generan dos nuevas categorías sociales: 'niños' y 'padres'. Los 'niños' son aquellos que asisten a la escuela y se convierten en consumidores independientes. Los 'padres' son aquellos que producen alimentos y no acuden a la escuela. Para el profundo pesar y resentimiento de los pobladores, lejos de ser una fuente 'natural' de mercancías gratuitas y abundantes que posibiliten su distribución compartida a mayor escala, la escuela impone y restringe más de lo que hace posible. Uno tiene que vivir, socializar y trabajar con los 'otros'; es decir, los enemigos de antaño, puesto que, dado el ritmo acelerado de crecimiento y decadencia de la selva, las edificaciones escolares, los baños, las pistas de aterrizaje y los campos atléticos requieren de constante mantenimiento y reparación. Peor aun, los profesores y la población estudiantil deben ser alimentados a diario. Esto implica abandonar la cacería y la recolección, dedicarse a la agricultura y endeudarse al comprar comestibles importados de las tiendas de los profesores.

La riqueza, según el pensamiento huaorani, debe ser creada fuera de la comunidad viva⁶. Los pobladores están conscientes de que la escolarización y el retiro de sus niños de actividades de subsistencia desemboca en la creación de divisiones sociales y están continuamente buscando nuevas fuentes de 'comida gratuita', mientras resisten la intensificación de la actividad agrícola. No tienen ninguna dificultad en aceptar nuevas fuentes de riqueza, en tanto no sea requerida alguna labor adicional. Pero, al final, los padres son quienes se responsabilizan por la producción agrícola del poblado⁷, y los niños ('aquellos que trabajan mentalmente') se convierten en consumidores dependientes. Esta nueva división social del trabajo, explícitamente presentada como racional y progresiva, se refuerza en las lecciones dedicadas a cambiar los conceptos de trabajo, producción y género. A los niños se les enseña, por ejemplo, que la agricultura, la creación de abundancia y de bienestar por medio del trabajo duro, representa un estadio de evolución superior al de la cacería, y que si sus padres intensifican la producción de horticultura, la alimentación será más nutritiva y variada. Las escuelas, con su fuerte promoción a favor de la agricultura, extraen a los niños de su ambiente natural, los 'inhabilitan' con respecto a su conocimiento del bosque. Los escolares pasan en el bosque menos parte de su tiempo que sus contrapartes no sedentarios, y cuando van, es debido a las vacaciones escolares y con sus padres o con otros adultos. La mayor parte de días pasan en la

-
- 6 Los recursos forestales representan la plenitud creada por las actividades cotidianas vinculadas al consumo de las generaciones pasadas. He planteado en otro lugar (Rival 1992: capítulo 4) que las relaciones sociales huaoranis se basan en el consumo, en vez de la producción, y que su economía de repartición se relaciona con una creencia fundamental en la 'abundancia natural'; es decir, la creación exógena de la riqueza. De la misma manera en que los árboles, asociados con sus antepasados, continuamente dan provisiones para los vivos y aseguran su subsistencia (Rival 1993), se espera que las organizaciones extranjeras como el ILV, las compañías de prospección petrolera y, ahora, las escuelas, se comporten como agencias de donación que satisfagan las necesidades modernas de las personas 'sin pedir nada a cambio'. Los huaoranis se han adaptado al crecimiento demográfico y la creciente densidad poblacional explotando nuevas fuentes de alimentos. Enemigos de otros tiempos que conviven en comunidades mixtas están dispuestos a compartir con los demás, mientras esto no cree obligaciones ni requiera la administración cuidadosa de los escasos recursos.
- 7 Los padres son clasificados como 'agricultores' en las categorías sociales de los registros escolares. 'Cazadores-recolectores' es una categoría social inaceptable para las personas que envían a sus hijos a la escuela.

escuela, y permanecen bajo techo cuando están de regreso en sus hogares, donde ayudan a lavar y en la cocina. Ya que el ambiente del poblado (con sus amplios espacios verdes, sus recintos separados de la comunidad y sus huertas dispersas) difiere sustantivamente del ambiente forestal, y puesto que los niños están poco expuestos a este último, sus conocimientos sobre el bosque lluvioso primario y sus recursos se ven menoscabados. A partir de la encuesta que implementé entre niños de quinto y sexto grado en dos poblados escolares, aparentemente sólo el 40% de los niños sabía subir a los árboles (la mayoría de los que no sabían eran niñas); el 80% de los niños había cazado con una cerbatana⁸ (y sólo una niña) y ninguno había preparado veneno de curare; el 35 % había cazado con escopeta (ninguna niña); el 5% de las niñas había hecho una hamaca sin ayuda, aunque ninguna de ellas jamás había hecho una pieza de cerámica. Sólo dos niños habían visto hachas de piedra y nadie parecía enterado de que en el pasado los brazaletes se tejían en telares simples. Estas cifras indican claramente un alto grado de ‘inhabilitación’ en las actividades productivas tradicionales. Conduje otra encuesta en el poblado escolar de mayor antigüedad para poner a prueba el conocimiento relativo de los niños en torno a la clasificación de animales y plantas. Los resultados sugieren que tanto los niños que asisten a clases como los que no lo hacen, están en capacidad de nombrar la misma cantidad de especies, pero que sólo los niños no escolarizados asocian exitosamente esos nombres con las especies salvajes recogidas en el bosque. Aunque demasiado tentativa como para ser aceptada como evidencia firme, la prueba indica una pérdida de conocimiento cultural que afecta más a las destrezas prácticas que a las categorías.

En el entorno construido de los poblados escolares, el bosque ha llegado a ocupar un lugar marginal con respecto de las actividades prácticas de la gente, así como en su ‘imaginario’. Resulta extraño escuchar a alguien cantar en un poblado escolar. Por supuesto que los jóvenes propietarios de equipos de sonido graban y escuchan los cantos de sus mayores, particularmente los de aquellos que no viven en sus comunidades. Pero ellos mismos

8 Uno no debería sorprenderse por el alto porcentaje de niños que usan cerbatanas. Las utilizan como juguetes en las inmediaciones de sus hogares (los monos y las aves son escasos en la vecindad de los poblados sedentarios) y esto, aunque les da buena ocasión para la práctica, no les da la misma destreza que la cacería verdadera.

no cantan excepto, ocasionalmente, durante fiestas en donde beben. Los niños de edad escolar, a pesar de las lecciones que en algunas ocasiones han recibido sobre el conocimiento cultural huaorani, tampoco cantan.

Para concluir, la escuela ha introducido nuevas formas de interacción con el entorno, nuevos hábitos y nuevas experiencias⁹. Las prácticas sociales se reorganizan y las identidades sociales se conforman alrededor de la reforma de las prácticas ordinarias, particularmente aquellas que se centran en el cuerpo y el espacio doméstico. También, por medio de actividades rutinarias –como lucir el uniforme escolar o cepillarse los dientes antes de entrar al salón de clases, o como comer con cuchillo y tenedor– se adquieren nuevos valores y creencias, a manera de ideas normales o del sentido común.

Llegar a ser huaorani en el bosque y en la *maloca*

Mi objetivo en este punto es demostrar que los huaoranis consideran al aprendizaje¹⁰ como una parte integral del crecimiento. Los niños, quienes progresivamente se convierten en miembros plenos de la *maloca* por medio de su participación creciente en las actividades sociales, aprenden a ser huaorani a través de la experiencia, recolectando alimentos del bosque y compartiéndolos, ayudando en la manufactura de cerbatanas, tiestos, hamacas, y cantando con los demás residentes de la *maloca*.

9 La escuela también crea nuevos discursos políticos e ideologías en competencia, sobre la identidad cultural y la modernidad. Los misioneros evangélicos que hoy en día trabajan con los huaoranis son sumamente críticos con los intentos del ILV por traducir la Biblia al huaorani. Se oponen totalmente a la educación bilingüe, que ellos identifican con el ‘comunismo’. Apoyan económicamente a las escuelas estatales que implementan un currículum nacional en castellano, y dan clases de religión, también en español.

10 De lo que yo sé, no existe un término huaorani para traducir la idea del aprendizaje. Al responder a mi pregunta sobre si los niños participan en la elaboración de tiestos, redes de pesca o dardos, mis informantes respondían simplemente “él está ocupado haciendo dardos, ella está ocupada tejiendo una red...” De una manera interesante, los misioneros del ILV han utilizado la palabra *iñe* (escuchar) para traducir el concepto occidental del aprendizaje. De hecho, este término es apropiado para el aprendizaje de la Biblia, que se lleva a cabo en el interior de una iglesia, cuando los cristianos se congregan para escuchar *Huegongui apene*, las historias o enseñanzas de Dios.

A los niños pequeños se les alienta para que les guste pasar tiempo solos, separados del cuerpo de su protector/a, y para que exploren su entorno. La base de la pedagogía huaorani (y, en general, de la vida social huaorani) es que la acción debería resultar de la correspondencia exacta entre el sentimiento (*hue*) y el deseo o la voluntad (*a*). Por esta razón los adultos nunca dan órdenes a los niños; no ordenan, ejercen coerción o ejercitan algún tipo de presión física o moral, sino que simplemente sugieren o piden, sin molestarse si la respuesta resulta ser “no, no lo haré, no siento ganas de hacerlo ahora” (*ba amopa*). La creencia de que la vida social armónica debe basarse en el respeto pleno de la expresión personal y de la elección libre, corresponde al temor de que las acciones realizadas bajo presiones ocasionen daño social. Esta es la razón por la que los niños, que crecen en *malocas* uxorilocales, en las que las actitudes corporales son de extremo relajamiento y las necesidades de los individuos plenamente respetadas, son, bajo cualquier patrón de medición, sumamente independientes y autosuficientes. Ya que los adultos no tienen un sentido de superioridad jerárquico, y no son sobreprotectores (Rival 1992: capítulos 5-6), según los huaoranis, las relaciones entre ‘adultos’ y ‘niños’ están totalmente desprovistas de autoridad. El caminar, hablar y comer carne son vistas como las tres adquisiciones simultáneas que marcan el comienzo de la autonomía personal y que pueden ser estimuladas con la aplicación de ciertas plantas (para una descripción completa ver Rival 1993: 639-641). Sólo cuando pueden caminar por sí mismos, los niños pequeños empiezan a vestir alrededor de la cintura el hilo de algodón distintivo de los huaoranis. A partir de mis observaciones de campo, me formé la impresión de que los adultos dan mucha más importancia a los primeros pasos dados que a las primeras palabras enunciadas. Adicionalmente, a la vez que atestigüé un verdadero entusiasmo ante los primeros esfuerzos de un niño por cantar, nunca noté ninguna reacción especial en respuesta a los primeros intentos de un niño por hablar. Los niños de mayor edad, sin embargo, pasan mucho tiempo con los niños pequeños y les hacen repetir palabras y nombrar partes del cuerpo u objetos. De cualquier manera, la actividad infantil que más exalta el orgullo de los adultos es la de compartir la comida, la verdadera medida de la independencia. Nada es más halagador para un padre huaorani que la decisión de un niño o niña de tres años de unirse a una expedición de recolección de alimentos. El infante, cuyos pasos por los senderos son cuidadosamente orientados de manera que evite

las espinas y los insectos reptantes, es elogiado por cargar su propio *oto* (canasta hecha de una sola hoja de palmera y tejida rápidamente en el camino), y por traerlo de regreso a la *maloca* repleto de comida para 'regalar'; es decir, para compartir lo suyo con los demás residentes. La procura de alimentos es una área esencial del aprendizaje para aquellos niños que 'tienen la edad suficiente para valerse por sí mismos' (*piquena bate opate gocamba*). Los padres no 'enseñan' sino que alientan a los niños para que crezcan, maduren y participen en las actividades productivas. Y es, justamente, por medio de la plena participación en las relaciones sociales que implican compartir, que los niños aprenden destrezas para la subsistencia, al mismo tiempo que incrementan su conocimiento sobre las plantas y los animales.

Si bien la procura de alimentos es la parte del proceso de aprendizaje cultural que lleva a los niños al bosque y les instruye sobre el mundo natural, las destrezas de fabricación de artesanías y el canto —dos actividades inseparables— son medios importantes para ingresar en el mundo social de la *maloca*. Aunque la cultura material huaorani es mínima, hay algunos artefactos complejos, como la cerbatana. Estos objetos son de difícil manufactura y, como en casi cualquier lugar del mundo, su fabricación implica observar a los expertos y la práctica. En otras palabras, implica un aprendizaje en el sentido en que lo definen Lave (1977, 1990, 1993) y Lave y Wenger (1991). Desde una edad muy temprana, a los niños huaoranis se les entregan materias primas para que las sostengan, las sientan y las toquen, mientras que las personas a su alrededor tejen, tallan o hacen tiestos. Si ellos buscan una mayor participación, se les encomienda la fase más sencilla del proceso productivo. Por ejemplo, un niño¹¹ que está dispuesto a ayudar en la manufactura de una cerbatana, empieza lijando la superficie de una que ya está casi terminada. A medida que aprende a hacer partes más difíciles, recibe una cerbatana para la práctica de la caería. De esta manera, adquiere simultáneamente tanto el arte de hacer como de utilizar la cerbatana de tamaño normal; un proceso gradual por

11 Lo mismo se puede afirmar sobre las niñas, quienes tradicionalmente fabricaban recipientes de arcilla. Las ollas de arcilla, que fueron remplazadas hace dos décadas por ollas metálicas adquiridas, ya no se fabrican más. Hoy en día, las niñas y las mujeres son las responsables casi exclusivas de la manufactura de hamacas, una actividad que en el pasado no fue exclusiva para su género.

medio del cual no sólo que alcanza una competencia técnica, sino que también logra un estilo personal (los artesanos huaoranis 'firman' sus obras con diseños decorativos personales). También, y lo que es más, se convierte en un hombre adulto, listo para el matrimonio y la paternidad.

Por lo general, las personas cantan varias horas al día cuando están en casa, mientras descansan en sus hamacas o mientras se encuentran ocupadas en alguna otra actividad casera. De esta manera, el cantar mientras se fabrican herramientas o artefactos puede ser visto como una combinación de 'arte vocal' y 'arte técnico' (Ingold 1993: 463); es decir, la práctica simultánea de actividades mentales y manuales por medio de las cuales las destrezas y el conocimiento simbólico se aprenden al mismo tiempo. En la acción combinada del canto y la fabricación, de conocer y practicar, los individuos no sólo comunican sus sentimientos a los demás habitantes de la *maloca*, sino que también comparten con ellos su interpretación personal del simbolismo huaorani. Es dentro de la vida comunal de la *maloca* y en medio de las actividades prácticas, donde los niños adquieren el conocimiento sobre los mitos, las historias de guerra y las sagas familiares, mientras aprenden la imaginería poética que representa aspectos significativos de su entorno. Esto me lleva a sugerir que el canto y la fabricación son dos aspectos inseparables de la misma actividad social arraigada en las relaciones sociales que caracterizan a la *maloca*. Este conocimiento cultural, adquirido por los niños mediante la participación, combina la creación de destrezas técnicas con las variadas versiones idiosincrásicas de las maneras en que los huaoranis experimentan el mundo. Al aprender gradualmente estas destrezas prácticas, junto con los cantos, actitudes y valores que las acompañan, los niños adquieren y reproducen, simultáneamente, la cultura huaorani.

La identidad huaorani, por lo tanto, está enteramente ligada a sus experiencias de aprendizaje, que a su vez están influenciadas por las características estructurantes del entorno social. Los huaoranis aprenden y adquieren su identidad en la *maloca* y en el bosque por medio de la acción prerrogativa, de la misma manera en que los niños que viven en los poblados escolares adquieren su identidad moderna por medio de la participación, –es decir, su compromiso activo– en el proceso de conocimiento descontextualizado. La cacería, la recolección, el canto y la manufactura de artefactos son actividades culturales que responden a un contexto específico. Se mantienen mediante prácticas específicas: el uso de objetos parti-

culares, el consumo de alimentos especiales y un dominio de ciertas técnicas corporales. Adicionalmente, estas actividades producen y reproducen disposiciones particulares y normas culturales, la mayoría de las cuales están asociadas con el concepto de autonomía personal y con la repartición colectiva de la abundancia natural.

Hemos visto que la identidad moderna, adquirida por medio de la escolarización estatal, es enteramente antitética respecto de tales disposiciones y normas culturales. Entonces, ¿se utilizan estas disposiciones y normas para resistir los efectos minadores de la educación escolar? Un ejemplo puede servir como ilustración para mostrar cómo la modernidad escolar es adoptada con entusiasmo, pero de una manera en que subvierte sus propias dicotomías culturales (es decir, lo moderno en oposición a lo tradicional, la escuela en oposición al hogar).

Los pobladores defienden activamente su acceso gratuito e igual a una gran cantidad de bienes manufacturados en el exterior. Ellos quieren estas mercancías porque les permiten comportarse como 'modernos'. Pero no quieren trabajar ni pagar por ellas, ni tampoco quieren economizar, ahorrar o hacer que duren las escasas mercancías. En las palabras de los profesores: "no quieren aprender el valor de las cosas". En las ciudades ecuatorianas, cada escuela tiene su propio uniforme¹². Los uniformes escolares son un signo de progreso, desarrollo y orgullo nacional. No obstante, pocas escuelas rurales lo tienen. La ropa se desgasta con demasiada velocidad en las tierras bajas húmedas y, por lo general, las familias indias son demasiado pobres. Pero los niños huaoranis sí tienen uniformes escolares gracias a una misión evangélica norteamericana que pide a cambio la recitación de versos bíblicos dos veces por año. Los profesores dan gran importancia al uso apropiado de estos uniformes y enfatizan que deben ser manejados con sumo cuidado. A los niños se les recuerda constantemente que no deben vestir sus uniformes escolares fuera de las horas de clase. Aquellos niños que asisten sin el uniforme, o que llegan con el uniforme sucio, son devueltos a sus hogares. Sin embargo, lejos de amilanarse con estas advertencias, muchos niños utilizan sus uniformes todo el tiempo, e

12 Además de su uniforme escolar normal, los niños ecuatorianos tienen un segundo uniforme para las ceremonias oficiales, desfiles y el saludo a la bandera, que se lleva a cabo todos los lunes.

inclusive duermen con ellos. En algunos poblados, la población fue lo suficientemente astuta como para que se les suministraran uniformes escolares en tal cantidad que cada poblador recibiera uno. En un poblado que visité mientras la escuela estaba cerrada por un día feriado, prácticamente cada miembro de la comunidad, viejo o joven, hombre o mujer, padres e hijos, vestía un uniforme. Por medio de las observaciones de campo y de conversaciones informales, rápidamente caí en la cuenta de que los niños se rehusaban a confinar su identidad moderna al horario escolar, y que sus padres también querían sentirse modernos, aun a pesar de que su edad no les permitiera participar del proceso de escolarización.

Los pobladores huaoranis desean ser modernos 'en sus propios términos', y buscan una identidad colectiva que no los fragmente en categorías socioculturales diferenciadas. Al vestir los uniformes escolares 'uniformemente', están, de hecho, pervirtiendo el sistema de diferencias que acompaña a la educación formal. Su preocupación principal es defender sus relaciones sociales igualitarias en cualesquier contexto cultural. Tal vez, esto no pueda ser entendido sino a duras penas como resistencia, pero es una manera de producir personas cultivadas a medida que se rechaza la jerarquía social y de conocimiento que viene con el hecho de tener una educación escolar. Su forma de llevar el uniforme escolar no está determinada por una decisión de desafiar la cultura escolar. Más bien es una forma de apropiación local, un esfuerzo semiconsciente de controlar los términos del comportamiento moderno en la práctica. Pero el uso cotidiano de los uniformes escolares en los poblados (nunca se llevan en el bosque), no obstante, recrea las condiciones de su consolidación. Un poblado escolar es un entorno muy diferente del de una *maloca* o del bosque.

El poder de 'inhabilitar'

Este capítulo ha presentado la introducción de la escolarización formal en el interior de una población de cazadores-recolectores de la Amazonía. Se ha argumentado que las escuelas estatales son instituciones modernizantes que tienen el poder de transformar las formas de vida indígena, sin que importe el currículum que hayan adoptado. La institución escolar crea a su alrededor una comunidad que requiere de la reestructuración de las relaciones sociales huaoranis, de sus actividades de subsistencia y, en tér-

minos generales, de su modo de existencia y su identidad. No es tanto que la vida social ahora esté determinada por nuevas —modernizadoras— tendencias culturales, sino que las nuevas actividades, por medio de las cuales un tipo diferente de conocimiento se distribuye en las mentes, los cuerpos y los entornos culturales, impiden la práctica y el desarrollo de las actividades típicamente huaorani.

El impacto de la educación estatal en la vida social huaorani se debe en gran medida, como hemos visto, a los requerimientos de infraestructura de la institución escolar. Normas fijas que corresponden a un modelo de lo que la institución debería ofrecer y que corresponden también a la situación ideal de aprendizaje, determinan las formas en que operan las escuelas primarias en el territorio huaorani. Como toda institución, la escolarización formal es el producto histórico de relaciones sociales y normas culturales específicas. Por lo tanto, es posible encontrar incrustado en la infraestructura aparentemente neutra, un modelo cultural sobre lo que constituye el conocimiento y sobre la forma en que éste debe adquirirse. El conocimiento, que sólo puede alcanzarse mediante un aislamiento de las actividades cotidianas, requiere disciplina, obediencia y respeto por la autoridad docente. La escolarización formal, adicionalmente, requiere unas relaciones familiares particulares. Los papeles sociales de niños y padres deben existir, o deben ser creados, para que la escolarización se lleve a cabo. Además, y el caso presente ilustra este punto, la alfabetización lecto-escritora y matemática —la base del conocimiento escolar— no pueden separarse de modos más amplios de expresión cultural, en este caso, de la ‘modernización’. A esto se añade que los niños aprenden algo más que las destrezas antes mencionadas; aprenden a ser miembros de una comunidad moderna, el poblado escolar, y más allá de eso, de la sociedad nacional. Para los huaorani, entonces, la persona educada es, sobre todas las cosas, una persona moderna; el resultado de una forma específica de sociabilidad; el producto final de determinadas acciones productivas y de consumo.

Al comparar dos espacios de (re)producción cultural, el poblado escolar y la *maloca* del bosque, he intentado mostrar que la cultura no se adquiere, de un modo primordial, por medio de la interiorización de normas y valores, o por la transmisión de información fáctica y de destrezas abstractas, sino por medio del aprendizaje interactivo. En los dos entornos de aprendizaje que he examinado, las actividades de aprendizaje y el orden

sociocultural están constituidos dialécticamente. La disparidad entre aquello que los escolares de los poblados y los niños criados en *malocas* del bosque saben sobre su propia cultura, se entiende mejor como el resultado de las diferencias entre los entornos sociales en donde son implementadas las actividades de aprendizaje. Como plantea tan correctamente Lave (1988:14), “el ‘conocimiento-en-la-práctica’, que se constituye en los escenarios de la práctica, es para las personas el ámbito de cognoscibilidad más poderoso, en su mundo vivenciado”. Tanto en su trabajo sobre aprendices artesanales entre los sastres Vai y Gola en Liberia (1977, 1982, 1990), como en su investigación sobre las prácticas aritméticas cotidianas (1984, 1988), Lave ha demostrado que la cultura es la adquisición de determinadas destrezas, por medio del aprendizaje activo y la práctica repetitiva, así como la reproducción de las ‘formas de ser/estar en el mundo’.

Lave (Lave 1988:88-90) plantea que el conocimiento no está aislado de la experiencia y el contexto, que la vida social se constituye por prácticas continuas y que, consecuentemente, la continuidad es el resultado de hábitos y rutinas sociales. Como dice con tanto acierto: “La práctica cotidiana es una fuente de socialización más poderosa que la pedagogía intencional” (Lave 1988: 14). Esto implica que la continuidad cultural requiere la continuidad de las prácticas comunitarias. En el caso que está siendo estudiado, ambas ‘comunidades de práctica’ (Lave y Wenger 1991) son el poblado escolar y la *maloca* del bosque, en donde la continuidad, producto de la práctica rutinaria (en lugar que de la interiorización de hechos, normas y valores transmitidos) es más probable que el cambio estructural¹³. Sin embargo, como he intentado demostrar, estas dos ‘comunidades de práctica’ resultan incompatibles. En los poblados escolares, los huaoranis se ocupan de una manera activa y consciente de los nuevos procesos sociales que, dada la naturaleza relacional del yo, la naturaleza (en parte) física de los procesos cognitivos y la construcción social de experiencias corporales, menoscaban su ‘huaorinidad’.

13 Esta conclusión también es compartida por Giddens (Giddens 1979: 216), para quien la ‘rutinización’ es una parte esencial del concepto de estructuración.

Bibliografía

- Anderson, Charles A. y M. J. Bawman
1965 *Education and Economic Development*. London: Frank Cass.
- Giddens, Anthony
1979 *Central Problems in Social Theory*. London: Mcmillan.
- Harbinson, Frank y C. Myers
1964 *Education, Manpower and Economic Growth*. New York: McGraw-Hill.
- Illich, Ivan
1973 *Deschooling Society*. Uk: Harmondsworth, Penguin.
[1971]
- Ingold, Tim
1993 Epilogue. En K. R. Gibson and T. Ingold (eds.), *Tools, Language and Cognition in Human Evolution*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 449-472.
- Lave, Jean
1977 Cognitive Consequences of Traditional Apprenticeship Training in West African. *Anthropology and Education Quarterly* 8(3): 177-80.
1982 A Comparative Approach to Educational Reforms and Learning Processes. *Anthropology and Education Quarterly* 13(2): 181-187.
1988 *Cognition in Practice*. Cambridge: Cambridge University Press.
1990 The Culture of Acquisition and the Practice of Understanding. En J. W. Stigler, R. Shweder, y G. Herdt (eds.), *Cultural Psychology: Essays on Comparative Human Development*. Cambridge: Cambridge University Press.
1993 The Practice of Learning. En S. Chaiklin y J. Lave (eds.), *Understanding Practice: Perspectives on Activity and Context*. Cambridge: Cambridge University Press, pp.3-32.
- Lave, Jean, M. Murtaugh, y O. De la Rocha
1984 The Dialectic of Arithmetic in Grocery Shopping. En B. Rogoff y J. Lave (eds.), *Everyday Cognition: Its Development in Social Context*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Lave, Jean and E. Wenger

- 1991 *Situated Learning: Legitimate Peripheral Participation*.
Cambridge: Cambridge University Press.

Rival, Laura

- 1992 Social Transformations and the Impact of Schooling on the Huaorani of Amazonian Ecuador. Ph.D. dissertation. University of London.

- 1993 The Growth of Family Trees: Understanding Huaorani Perceptions of the Forest. *Man* 28(4):635-52.

Rogers, Edwin y F. Shoemaker

- 1971 *Communication of Innovations: A Cross-Cultural Approach*.
New York: Free Press.

Stoll, David

- 1982 *Fishers of Men or Founders of Empire? The Wycliffe Bible Translators in Latin American*. London: Zed Press.

Wallis, Elizabeth

- 1971 *Aucas Down River*. New York: Harper & Row.

Políticas campesinas y haciendas andinas en la transición hacia el capitalismo: una historia etnográfica*

MARK THURNER,
UNIVERSIDAD DE FLORIDA

En el campo de los estudios andinos, los investigadores sociales e historiadores hace tan sólo poco tiempo han empezado a preguntarse “cómo los campesinos hacen política” (Montoya 1986) o cómo se han “ocupado de sus mundos políticos” (Stern 1987:9)¹. En el pasado, los campesinos andinos frecuentemente fueron vistos como si hubiesen existido fuera de la política o, en el mejor de los casos, como actores esporádicos en el escenario político: aunque como rebeldes reaccionarios o acaso milenaristas, alineados

* Versión original en inglés: “Peasant Politics and Andean Haciendas in the Transition to Capitalism: An Ethnographic History”, *Latin American Research Review* 28:3 (1993), 41-82. Traducción de Álvaro Alemán.

La primera versión de este trabajo fue presentada en un simposio de Historia Económica sobre las comunidades campesinas andinas en el siglo XIX, auspiciado por el Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO), Quito, del 26 al 30 de marzo de 1989. En dicha reunión, los entusiastas comentarios críticos de Heraclio Bonilla, Tom Davies, Andrés Guerrero y Brooke Larson fueron especialmente estimulantes. La investigación de campo y de archivo en el Ecuador durante 1986-87 fue apoyada por la Fundación Interamericana, el Land Tenure Center y el programa de Estudios Iberoamericanos de la Universidad de Wisconsin.

1. Para un tratamiento más penetrante de este asunto, ver William Roseberry, “Beyond the Agrarian Question in Latin America”, en *Confronting Historical Paradigms: Peasants, Labor, and the Capitalist World System in Africa and Latin America*, de Frederick Cooper, et al. (Madison: University of Wisconsin Press, 1993), 318-68. Roseberry también rechaza la idea de que la preocupación por los campesinos como actores políticos sea, en América Latina, un desarrollo reciente.

en contra del Estado². Cuando los campesinos hacían presencia política, inevitablemente eran representados por ‘el campesinado medio’, tácticamente móvil, o por minifundistas independientes (ver Wolf 1969). Por contraste, a los campesinos de hacienda ‘tradicionales’ (inquilinato de servicio) se les caracterizó como víctimas ‘prepolíticas’ de relativa pasividad³. En general, se sostenía que en el camino hacia el desarrollo histórico y la diferenciación social, estos mismos campesinos ‘prepolíticos’ fueron insertados en el mundo postfeudal de los ‘movimientos políticos modernos’, en los que rápidamente se les atribuyó una ‘conciencia política’ (ver Hobsbawm 1959)⁴. Al examinar el ambiguo ‘terreno intermedio’, pero históricamente significativo, entre imágenes extremas y algo estáticas del campesinado ‘políticamente moderno’ y las ‘víctimas prepolíticas’, este artículo intentará plantear un orden distinto de cuestionamientos. El punto medio se puede ubicar en la intersección entre *Herrschaft* (dominación) y *Gemeinschaft* (comunidad) en la hacienda andina en transición hacia el capitalismo. Un análisis de este punto medio revela un territorio altamente disputado en donde reverbera el lenguaje del potencial campesino político. Esta resonancia desde abajo, sin embargo, presenta ambigüedades tanto interpretativas como políticas.

Al extrapolar desde un caso etnográfico en la Sierra central ecuatoriana y al entrar en un diálogo crítico con la literatura reciente, este artículo sostendrá que en y alrededor de los latifundios los campesinos andinos participaban políticamente en competencias locales, frecuentemente ‘ritualizadas’, que mediaban los intereses entre distintos grupos. Estas competencias de reciprocidad material y simbólica entre actores desiguales —que involucran el hurto de cosechas y de animales domésticos, la entrega de dádivas, la ocupación subrepticia de la heredad o ‘*demesne*’ (aquella parte del latifundio bajo dominio del terrateniente), actitudes paternalistas y, en el caso del fracaso por la vía legal, invasiones locales de tierras y levantamientos tácticos— revelan una rica micropolítica o ‘infrapolítica’

-
2. Ejemplos influyentes de la tendencia a leer la historia cultural andina como consecuencia de ‘estructuras mentales’ atemporales en el molde mesiánico o milenarista se encuentran en Ossio (1973). Un grupo de ensayos críticos referidos a la actuación histórica de los campesinos andinos se encuentra en Stern (1987).
 3. Para una crítica de la posición de Wolf basada en la excepción a la regla general de Chuquisaca, ver Langer (1989: 195).
 4. Para un ejemplo andino, ver Kapsoli (1977).

(Scott 1990). Estas políticas están codificadas en una práctica cultural cambiante de subordinación y dominación, y jugaron un papel significativo en el proyecto de llevar adelante la defunción histórica de la hacienda andina. La historia etnográfica de la práctica micropolítica aquí sugerida se erige sobre debates previos y sintetiza algunas de las revisiones recientes en la literatura, que han contribuido a generar un cambio significativo en nuestra comprensión del pasado andino.

En este punto, dos advertencias son necesarias. En primer lugar, no es mi intención ofrecer un resumen exhaustivo de la literatura sobre las relaciones sociales al interior de la hacienda en los Andes. En segundo lugar, este artículo no pretende ofrecer un modelo explicativo sistemático o un esquema de periodización para las progresivamente más complejas y desiguales transiciones hacia el capitalismo experimentadas por la hacienda andina en los siglos XIX y XX. En su lugar, este artículo busca re-conceptualizar la historia reciente de la política campesina en líneas etnográficas. De aquí que la preocupación analítica primaria sea doble: cómo se negocian las condiciones de transición al capitalismo en las haciendas, en lo que puede verse como una lucha histórica de 'micropolíticas culturales'; y cómo los intentos recientes de teorizar o definir la significación histórica de esta micropolítica pueden ser utilizados para construir el bosquejo de un nuevo acercamiento.

Cultura y poder en la hacienda andina

Erwin Grieshaber (1979) hizo una contribución importante al impugnar la postura tradicional que sostenía que la hacienda latinoamericana había funcionado como un canal rural para la aculturación. Grieshaber sostiene que, dependiendo de la composición demográfica y étnica de regiones específicas, las haciendas podían servir como reservorios para la reproducción étnica⁵. Grieshaber observó que la necesidad del terrateniente moderno de eliminar un competidor comercial o de crear una reserva de mano

5. El término 'reproducción' se utiliza a lo largo de este artículo para implicar el dinamismo dentro de la continuidad. Tal uso se apoya en el trabajo teórico de Anthony Giddens, en cuya obra 'reproducción' implica esfuerzo social y negociación en lugar de la simple repetición.

de obra barata muchas veces garantizaba las condiciones para la reproducción de la cultura de la comunidad india dentro de los límites territoriales de la hacienda. De esta manera, y a pesar del frecuentemente citado postulado de George Kubler de que la comunidad corporativa campesina andina fue el instrumento de preservación de la cultura quichua-aymara en la modernidad (1946:353-54), quedaba claro que en las áreas centrales de la Sierra, la hacienda facilitaba la reproducción de las prácticas culturales que, por lo menos en ciertos casos, parecían más 'tradicionales' que aquellas encontradas en las vecinas comunidades campesinas 'libres'.

El reconocimiento de "las condiciones que hicieron posible la supervivencia de las comunidades indias" en regiones dominadas por el sistema hacendatario en los Andes fue un adelanto significativo (Grieshaber 1979:113). No obstante, la simple enumeración de condiciones estructurales es insuficiente. Los investigadores deben preguntarse sobre qué es lo que los seres humanos hicieron con esas condiciones; es decir, cómo se practicaron históricamente las relaciones sociales de la hacienda y de la comunidad⁶. Esta tarea analítica también debe incluir un acercamiento crítico hacia los más influyentes intentos por teorizar aquella práctica histórica.

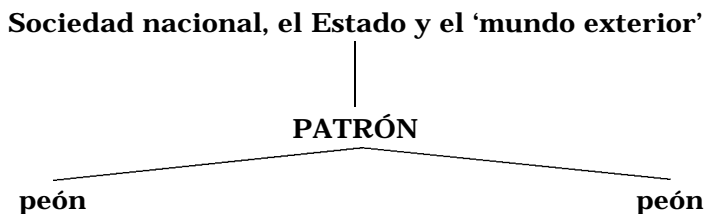
El sociólogo francés Henri Favre observó, en la década del 70, en relación con el Perú, que "no sin razón uno encuentra en la región de Huanavelica, al mismo tiempo, terratenientes indianistas, una cultura tradicional muy vital en las haciendas y sólo en las haciendas, y unidades de producción agrícola de tipo feudal o semifeudal" (1976:130). ¿Pero, cuál era la razón? ¿por qué se reprodujo la cultura quichua 'tradicional' en la hacienda andina 'feudal' o 'semifeudal'? Una pregunta de aparentemente tanta sencillez puede plantear dificultades tanto teóricas como políticas. La respuesta de Favre fue claramente directa, y, parecería, funcionalista:

La reconstrucción y exaltación de la cultura precolombina, en una época en la que sólo sobrevive como folklore, permite a los grupos terratenientes mantener a la mano de obra campesina en un universo

6. El análisis de Grieshaber parece asumir las categorías estáticas e institucionales exclusivas de 'comunidad' y 'hacienda', sin explorar la intersección cultural entre prácticas comunitarias y hacendatarias que resultan significativas en la formación de las políticas campesinas. Como ha comentado Larson, "no existe ningún intento (en Grieshaber) de analizar a los campesinos como actores históricos que luchan por sus ideales y por su supervivencia" (Larson 1979: 167-68).

artificial, cada vez más aislado del resto del país, y, al mismo tiempo, se presentan a sí mismos ante esta fuerza de trabajo como el intermediario indispensable entre ésta y la sociedad nacional. El tradicionalismo cultural no es un derecho sino una agobiante obligación para la 'gente de hacienda'; es una necesidad para el hacendado para que, como en el pasado, el sistema de explotación funcione. De esta manera, ingeniosamente sumida en la ignorancia, y sólidamente protegida de los contactos externos, la mano de obra india en las haciendas continúa aceptando y hasta demandando la misma tutela de la que es objeto (Favre 1976:130).

Figura 1: El 'triángulo sin base', un modelo de las relaciones de poder en la hacienda.



La visión de Favre sobre las relaciones sociales en la hacienda fue ampliamente compartida por los investigadores sociales que implícita o explícitamente aceptaban un modelo de las relaciones patrón-cliente conocido como el 'triángulo sin base' o el 'triángulo abierto' (Cotler 1969, 1970; Tullis 1970; Whyte 1970; Bourque 1971; Dandler 1969; Stein 1961:41; 1985:328). En breve, el triángulo de este modelo servía de esquema para las relaciones sociales verticales entre terratenientes y campesinos o peones, quienes eran manipulados por los terratenientes para sus propios intereses. La naturaleza 'abierta' del triángulo 'sin base' se refería a la naturaleza atomizada de los trabajadores agrarios: ningún lazo horizontal significativo los unía en su relación con el patrón, quien mediaba y monopolizaba toda relación con el 'mundo exterior' (ver figura 1).

El modelo implicaba —y aquellos que lo aplicaron lo argumentaban con frecuencia— que, al eliminar a los terratenientes del ápice de este triángulo sin base vía Reforma Agraria, los campesinos de hacienda de pronto se encontrarían en una situación en donde la base podría construir-

se, o el triángulo abierto se podría cerrar, normalmente con la asistencia de agencias estatales o partidos políticos. Este modelo estructural de relaciones sociales rurales dependía de la noción 'de sentido común' de los campesinos políticamente dependientes, sometidos a terratenientes omnipotentes, y el modelo también asumía una definición de la política que era Estado-céntrica o centrada en las elites⁷.

Sin embargo, los investigadores sociales no detentan el monopolio de las nociones producto del sentido común, como las de atomización campesina y la dependencia en el régimen hacendatario. En la Sierra central del Ecuador pude recoger versiones similares de las relaciones sociales en la hacienda vertidas por campesinos bilingües (que hablaban quichua y español) previamente vinculados a la hacienda como hijos de *huasipun-gueros* (inquilinos de servicio).

Uno de ellos, por ejemplo, un líder comunitario respetado y elocuente —de reciente conversión protestante— hizo un esbozo de las prácticas culturales de las haciendas en su Colta de origen que, de muchas formas, es sorprendentemente similar al de Favre.

-
7. Para Favre y otros de la escuela suscrita al concepto del triángulo sin base, la hacienda representaba un sistema de dominación total que inhibía al movimiento indio campesino y que lo segregaba 'artificialmente' de la cultura nacional. Cuando este sistema de dominación rural fue destruido por la Reforma Agraria, los campesinos andinos fueron liberados para convertirse en miembros de la sociedad nacional (González y Degregori 1988: 51-52). La réplica de Martínez Alier a este argumento fue inequívoca: "Una ideología urbana común en el Perú ve a los indios como si estuvieran absolutamente aplastados por el peso de la dominación de los terratenientes, al mismo tiempo que se proclama al indio como el portador de la redención nacional en las líneas popularizadas en México. Se esperaba que el heredero de la grandeza incásica eventualmente ingresara en el entablado de la historia, preferentemente envuelto en la bandera peruana. Tales esperanzas millenarias por parte de los ideólogos posponen convenientemente la hora precisa en que se esperaba el ingreso del indio y, simultáneamente, elevan al indio sobre las consideraciones materiales sólidas de la lucha de clases. Al culpar a los terratenientes de evitar deliberadamente la 'integración' india, esta ideología tenía la virtud adicional de obviar la interrogante dolorosa de si el Perú es o no, y si debiese o no ser, una nación" (Martínez Alier 1977: 161). Para encontrar una crítica 'tibia' anterior, que rehusa tomar partido ante las premisas fundamentales del modelo del triángulo abierto, ver Singelmann (1975). Para una crítica peruana reciente de este modelo, apoyada en la evidencia histórica, ver Manrique (1988: 158-59). Para una crítica amplia y teórica del concepto del triángulo abierto como el producto ideológico de una 'transcripción oficial', ver Scott (1990: 61-62). En resumen, el modelo del triángulo abierto desestima la agencia histórica y la política cultural local, ignora fenómenos sociales como el pillaje y las relaciones intercomunitarias y no considera las contingencias temporales de las relaciones patrón-cliente.

La versión de los hechos de este informante no era enteramente convincente, ni tampoco dejaba de ser ambigua. Después de una serie de entrevistas a profundidad con campesinos de la hacienda, mayores, mayordomos y terratenientes, así como de conversaciones extensas con investigadores ecuatorianos⁸, pude constatar que la versión de este informante era algo así como una 'versión oficial'⁹ de un pasado dominado por la hacienda. Esta época es conocida localmente entre los campesinos quichuas de la post-Reforma Agraria como 'jazinda timpu'. En esta versión cuasi-oficial de la historia, la época de la hacienda se representa como un mundo oscuro en el que los indios victimizados, envueltos en la ignorancia e iletrados, fueron llevados por sus amos a asumir cargos de fiesta excesivos y a las interminables obligaciones rituales que los condenaban a una vida de alcoholismo embrutecedor, servilismo y pobreza. Mi informante admitió con una sonrisa, sin embargo, que las fiestas de la hacienda también eran grotescamente cómicas y hasta jaraneras. Aun así, las abundantes fiestas de la hacienda se recordaban principalmente como instrumentos de explotación y como demostraciones ignaras y vergonzosas de idolatría india. Por lo menos en la región de Colta, los campesinos protestantes indios parecen haber acomodado esta versión de su pasado con sus luchas en el presente, tanto personales como colectivas¹⁰. A medida que progresaba mi trabajo de campo y de archivo en Colta, era evidente que tanto entre campesinos como entre terratenientes coexistían versiones contradictorias de la historia de la hacienda. Mi análisis regresará sobre este punto y a la interrogante abierta por la memoria histórica selectiva y polifónica en la discusión que sigue.

En agudo contraste con Favre y otros proponentes de lo que, con beneficio de inventario, podría llamarse la escuela de la aculturación¹¹, el

-
8. En este aspecto estoy profundamente en deuda con Andrés Guerrero. También muchas de las ideas que se presentan aquí fueron debatidas en un taller organizado por el Centro Andino de Acción Popular CAAP, llamado "El mundo andino: pasado y presente", que se sostuvo en Quito del 29 al 30 de junio de 1987. Estoy muy agradecido con los participantes en el taller por dos días estimulantes de debate abierto.
 9. Para una crítica teórica de la 'transcripción oficial' de las relaciones sociales y de la política de subordinación, ver Scott (1990).
 10. Sobre protestantismo, capitalismo y solidaridad étnica en la región de Colta del Ecuador moderno, ver el excelente trabajo de Blanca Muratorio (1980: 1981).
 11. El bien conocido 'Proyecto de Vico' de Cornell y Perú fue un buen ejemplo de las consecuencias prácticas de esta 'escuela de pensamiento'.

economista catalán Juan Martínez Alier ha argumentado que “la notable resistencia de la vida cultural india se deriva, en parte, del hecho de que su cultura haya sido un instrumento (de lucha utilizado) en contra de los terratenientes que se proponían racionalizar los sistemas de trabajo...” Él desafió las afirmaciones de aquellos que vieron a las haciendas y a los hacendados como el componente absolutamente dominante en la historia andina¹². Martínez Alier argumentaba, por ejemplo, que el peonaje por deuda era una institución más bien débil que no impedía que los trabajadores de la hacienda abandonaran el lugar¹³; que el ingreso de los trabajadores de la hacienda con frecuencia era mayor que aquel logrado por los labradores independientes; y que las líneas paternalistas de ‘comunicación vertical’ que halaban desde arriba como hilos de marioneta (de acuerdo al modelo del triángulo sin base) eran aparentemente eludidas con regularidad por medio de la resistencia campesina y la evasión; y finalmente, que “lo que desde el punto de vista del terrateniente podría verse como la ocupación efectiva de sus propias tierras, desde el punto de vista del indio podría verse como invasión”. Todas estas interpretaciones apuntaban a una conclusión singular: “La historia de las haciendas es, entonces, la historia de cómo los terratenientes intentaron extraer algo de los indios que ocupaban las tierras de la hacienda” (Martínez Alier 1977:142-61; 1973 *passim*).

Como el propio Martínez Alier comentaría, estaba poniendo “a las interpretaciones prevalecientes (de la hacienda andina) de cabeza, o, tal vez, al revés” (1977:160)¹⁴. Y resulta interesante notar que lo hizo con co-

-
12. Karen Spalding (1980) también impugnó esta aseveración desde una perspectiva algo diferente que enfatizaba en las alianzas políticas regionales y nacionales.
 13. Bauer (1979) también impugnó la noción de que el peonaje por deudas en América Latina fuera una institución terriblemente servil de donde los campesinos no tenían esperanza de librarse. Para un recuento más reciente del problema del peonaje por deudas, ver Langer (1986).
 14. Muchas de las afirmaciones generales de Martínez Alier han sido confirmadas, desde entonces, para varias regiones andinas y períodos. Aunque su preocupación central se dirigía a las haciendas de cría de ovejas en la puna, que se orientaban al mercado lanar, desde esa época para acá se ha establecido que los campesinos andinos desarrollaron formas efectivas de resistencia y acomodación tanto en las haciendas agrícolas como en aquellas que combinaban la ganadería con la agricultura (ver Larson 1988). Otros estudiosos han rechazado la perspectiva de Martínez Alier o apeándose a sus interpretaciones aculturativas (ver González y Degregori 1988: 50-52), o argumentando que sus hipótesis sólo se aplican a la serranía central peruana durante los años 1940 y 50 y que,

nocimiento de las sugerencias y la investigación de Rafael Baraona y los coautores del reporte sobre la estructura agraria en el Ecuador, hecho por el Comité Interamericano de Desarrollo (CIDA) en 1966.

Haciendas andinas y transición capitalista en el Ecuador¹⁵

Algunas de las percepciones más agudas de Baraona trataban el concepto de 'asedio interno y externo' de la hacienda ecuatoriana por los campesinos residentes y no residentes. El asedio campesino de la hacienda, de acuerdo al reporte de CIDA en el Ecuador, en general era más fuerte en las 'haciendas modernas emergentes':

En las situaciones que emergen y se presentan en la Sierra, es posible polarizar, en un extremo, a un administrador frustrado por una institución arcaica que liga su núcleo (de producción) a los trabajadores conocidos como *huasipungueros* y, en el otro extremo, a un pequeño productor frustrado que se enfrenta con un nuevo terrateniente redefinido por nuevas características (capitalistas) que él no alcanza a comprender. El nuevo personaje no es el mismo que el de antes, ya que el presente terrateniente, a diferencia de sus predecesores, está interesado en cortar sus lazos con los *husipungueros*. (CIDA 1965:427-28)

En un esfuerzo notable por explicar la amplia variación en los diferentes 'estados de asedio' o desarrollo de las fuerzas productivas en las haciendas

además, en gran parte no han sido demostradas (Mörner 1977: 475). Aún los escépticos como Mörner, sin embargo, admiten que " los esfuerzos por modernizarse de la hacienda tradicional se han convertido en una característica más bien frecuente desde la mitad del siglo veinte (y que) debido a la abundancia de mano de obra, tales esfuerzos tienden a mostrar efectos sociales perjudiciales" (1977: 475). Esta subestimación de Mörner ha sido substanciada con frecuencia en la obra de Guerrero sobre las haciendas ecuatorianas en el siglo XX (Guerrero 1978: 1983). A pesar de ello, Mörner se equivocó al asumir que "los esfuerzos modernizadores" se limitaron a la segunda mitad del siglo XX.

15. Para un resumen de los debates sobre la 'cuestión agraria' en el Ecuador, ver Chiriboga (1988).

ecuatorianas de los años 1950 y 60, Baraona desarrolló una tipología o *continuum* de cuatro tipos de tenencia de la hacienda: moderno, tradicional-estandarizado, tradicional-en-desintegración e infra-tradicional (Baraona 1965; CIDA 1965)

El sociólogo ecuatoriano Andrés Guerrero afinó el enfoque pionero de Baraona. Trabajando sobre el modelo de tipos de tenencia hacendataria del CIDA, Guerrero (1978) trazó un modelo procesal de inspiración marxista para entender la transformación o disolución de la hacienda. El modelo heurístico de Guerrero empezó con una 'hacienda madre precapitalista' en el pasado, y después ubicó los tipos moderno y tradicional-estandarizado de Baraona en una 'vía Junker' de transformación capitalista, en donde la unidad de producción estatal se mantenía o expandía bajo relaciones capitalistas de producción. El tipo moderno, que Baraona identificó para las décadas del 50 y el 60, en el modelo de Guerrero se convirtió en la hacienda capitalista de la década del 70, dedicada —vía la ruta clásica 'Junker'— a la producción láctea mecanizada para los mercados urbanos. El tipo tradicional-estandarizado devino en una hacienda capitalista con 'fuerzas de producción subdesarrolladas' o tecnología diversificada con escasez de capital. Por contraste, los tipos señalados por Baraona como tradicional-en-desintegración e infra-tradicional se encaminaron a la 'vía campesina' hacia la disolución de la hacienda en el modelo de Guerrero y se convirtieron en cooperativas o en unidades de producción minifundista (producción parcelaria) hacia 1970 (ver figura 2).

ANTES de 1950		HACIA 1950/60	HACIA 1970/80
Tipos CIDA		Resultados	
Hacienda 'madre' precapitalista	Moderna	'Vía Junker' (hacienda unidad de producción mantenida con relaciones subdesarrolladas capitalistas de producción)	Capitalista con un fuerte desarrollo de las fuerzas productivas: agroindustria especializada.
	Tradicional estándar		Hacienda capitalista con fuerzas de producción con diversificación
	Tradicional-en- desintegración	'Vía campesina' (disolución de la hacienda)	Cooperativas
	Infra-tradicional		Forma de producción minifundista

Figura 2: Senderos de desarrollo histórico de la hacienda, basados en la tipología de Andrés Guerrero sobre las vías de transformación y disolución de la hacienda (1978:56)

La tipología de Guerrero era más procesal que la de Baraona pero estaba debilitada por su dependencia de la existencia de una hacienda madre precapitalista ideal, que supuestamente existió en algún momento anterior a 1950¹⁶. La investigación posterior de Guerrero, sin embargo, descubrió una diversidad considerable entre las haciendas de principios del siglo XX. Como resultado, parecería ahora que las vías diversas del desarrollo hacendatario evolucionaron a partir de una diversidad indetermina-

16. En esos tiempos, Guerrero no tenía la intención de proveer un modelo histórico de transformación de la hacienda que incluyera el período previo a las décadas intermedias del siglo veinte. Su obra posterior, que se discutirá aquí, es mucho más histórica.

da, en una fecha anterior. Lo que resulta significativo de ambos modelos, sin embargo, no es la perspectiva tipológica, sino la implicación de que las distintas vías estaban al menos parcialmente determinadas por el grado del asedio campesino interno y externo que enfrentaba la diversidad de haciendas en la Sierra ecuatoriana. Investigaciones recientes en la Sierra central del Ecuador sugieren, sin embargo, que las vías tomadas por las haciendas andinas no eran tan discretas o lineales como podría predecir un modelo procesal o tipológico (para encontrar ejemplos ver Sylva Charvet 1986; Thurner 1989, Waters 1985). Algunas haciendas llevaron adelante lo que podría parecer una transición 'Junker', para después encontrarse obstaculizadas por la resistencia campesina y por la movilización política y verse forzadas a una 'vía campesina' hacia la disolución. Tal fue el caso de por lo menos con un 'juego de haciendas' de propiedad de la familia Zambrano, en la región de Colta de Chimborazo, desde 1880.

Las haciendas Zambrano, que no eran particularmente extensas o bien dotadas¹⁷, sin embargo, son de interés especial por la diversidad local o por las variaciones en las 'vías' de transición al capitalismo que parecen representar, tanto como por la diversidad de formas de resistencia campesina ahí encontradas. Dos haciendas —Gatazo y Culluctus— elegidas de un 'juego' más amplio de cinco o seis haciendas de anterior propiedad de los Zambrano, se analizarán brevemente en este espacio. La hacienda Culluctus puede ubicarse en algún lugar entre los tipos 'infra-tradicional' y 'tradicional-estandarizado' establecidos por Baraona en 1950 y 60. Después de 1972, sin embargo, el terrateniente de Culluctus intentó racionalizar las relaciones laborales y modernizar la producción en una transición retrasada de tipo 'Junker' hacia lo que Guerrero ha descrito como "una hacienda capitalista con fuerzas de producción subdesarrolladas." Esta transición fue bloqueada en última instancia por los pastores 'internos' y 'externos' que 'invadieron' los pastizales de la hacienda y ganaron un juicio bajo la ley de Reforma Agraria, que les otorgó aproximadamente la mitad de los pastizales de altura de la hacienda en la década del 80¹⁸.

17. Estas haciendas y sus comunidades campesinas fueron el foco de mi investigación etnográfica y archivística en 1986-87. Datos específicos sobre el tamaño, la localización y el valor relativo de las haciendas se pueden hallar en Thurner (1989).

18. Archivo Central del IERAC, Quito, Expediente no.554 RA, Predio Culluctus, 1964; Archivo del Instituto Ecuatoriano de Reforma Agraria y Colonización (IERAC), Sucursal Riobamba, Trámite de Afectación no.2733, Predio Culluctus, 1983.

La hacienda Gatazo en la década del 60 probablemente habría sido clasificada por el estudio CIDA como un ejemplo del tipo tradicional-en-desintegración. Sin embargo, para 1973 Gatazo haría un esfuerzo parcial (aunque inútil en última instancia) por tomar la 'vía Junker' hacia la producción mecanizada de lácteos¹⁹. El proceso atrasado y de infeliz cumplimiento en Gatazo llevó más bien a la disolución y parcelación de la 'vía campesina' y hacia una producción de mercancías simples afincada en el minifundio. En Gatazo, la comunidad campesina *huasipunguera* 'interna' escenificó una campaña extendida para presionar, invadir, resistir y comprar la heredad en vías de desaparición, pedazo por pedazo. En Gatazo, esta campaña se inició en la década del 20 y culminó a finales de la década del 80²⁰. En estos casos y en muchos otros, el impulso tardío 'neo-Junker' de la década del 70 en las haciendas tradicionales ecuatorianas fue en parte el resultado de la 'productivista' ley de Reforma Agraria de 1973, que amenazaba con la expropiación de aquellas haciendas que no se modernizaran.

El grupo de haciendas reunido por los Zambrano entre 1868 y 1880 fue desde sus inicios una operación mercantil cuya inversión de capital estaba financiada por actividades comerciales en Guayaquil y por actividades prestamistas en la Sierra²¹. La propiedad multi-hacendaria compilada por los Zambrano se constituía en un esfuerzo notable, más no inusual, de ensamblar una gradiente vertical de zonas de producción agrícola y ganadera de diversas elevaciones (y por lo tanto de microclimas) que se complementarían las unas a las otras en un esquema productivo general²². Las ovejas y terneros podían criarse en las haciendas de elevación considerable como Culluctus, donde también se cultivaban tubérculos. Mientras tanto, en las haciendas de menor elevación, como Gatazo, la ce-

-
19. Archivo Central del IERAC, Quito, Expediente no 468, Predio Gatazo Lote no. 1, 1964; y Archivo del Instituto Ecuatoriano de Reforma Agraria y Colonización (IERAC), Sucursal Riobamba, Trámite de Afectación no. 2748, Predio Gatazo Zambrano, 1983.
 20. Registro de Propiedad, cantón Colta, 1885-1985, Registros de Propiedad, Sentencias, Hipotecas y Gravámenes.
 21. Archivo Nacional de Historia, Casa de la Cultura, Núcleo Chimborazo, Riobamba, Protocolos ante Escribano Público M. Acevedo, 14 de abril 1880: foja 141 y Protocolos ante M. Acevedo, 1ero. de mayo 1880: foja 146.
 22. Los 'juegos' de haciendas eran comunes en Chimborazo y en la Sierra ecuatoriana. En busca de ejemplos, ver Costales Samaniego (1953: 64); Gangotena (1981: 56); Marchán et al. (1984); y Guerrero (1983).

bada, la alfalfa y el ganado lechero prosperaban. Los terneros de Culluctus después se convertían en las vacas lecheras de Gatazo; y los tubérculos alimentaban a los trabajadores-campesinos mientras que la cebada de Gatazo, molida en el molino de agua de la hacienda, proveía a Culluctus de grano molido. La mano de obra también podía trasladarse de una hacienda a otra, aunque esta práctica era menos frecuente. Más allá de la complementariedad de subsistencia, la diversidad de productos también ofrecía cierta seguridad contra la fluctuación de los precios de las mercancías en los mercados de la Sierra o de la Costa.

Varios factores contribuyeron a la orientación hacia el mercado de las haciendas Zambrano. La construcción del segmento de la carretera Panamericana que unía a Quito con Guayaquil a través de la hacienda Gatazo en la década de 1870 eleva el valor comercial de Gatazo tanto como el de otras haciendas del grupo. Los lazos comerciales y los valores volvieron a subir cuando el ferrocarril del Sur siguió el camino de la carretera panamericana en 1904 (Marchan et al. 1984:165). En las décadas siguientes, las plantaciones de caña en la Costa atrajeron mano de obra de Chimborazo. Los miembros jóvenes y dependientes de los hogares *huasipungue* (arrimados) y otros campesinos de Gatazo y sus alrededores migraron para el trabajo temporal en la cosecha de caña y regresaron a la Sierra para invertir sus escasos ahorros de los aún pobres aunque mejores salarios, en la compra de pequeñas propiedades en los linderos de las haciendas. La migración temporal se convirtió en una estrategia clave en la campaña de 'reivindicación' que se proponía crear una comunidad campesina semi-independiente de los fragmentos de la hacienda Gatazo²³.

En Culluctus, un latifundio ganadero más aislado, los pastores de dentro y de los alrededores de la hacienda se involucraron cada vez más en los mercados de la carne y la lana. Un incremento de los lazos con el mercado vino acompañado de una mayor presión para extender los pastizales comunitarios a costa de la hacienda. Esta presión tomó la forma de una dependencia elevada sobre el acceso a los pastizales de la hacienda vía arreglos de *michipaj* y *waqcha* que permitían que los pastores lleva-

23. Sobre el rol crítico de la migración laboral desde la Sierra ecuatoriana a la Costa y de regreso, ver Lentz (1988); para un ejemplo peruano, ver Smith (1989). Para un grupo más amplio de discusión sobre el significado del mercado para la reproducción étnica andina, ver Harris, Larson y Tandeter (1987).

ran a sus rebaños al páramo de la hacienda a cambio de trabajo para la misma hacienda. En un esfuerzo por mantener y extender sus medios de subsistencia y a medida que se veían cada vez más inmersos en relaciones mercantiles, los campesinos y pastores de Gatazo y Culluctus canalizaron sus relaciones sociales a través de una miríada de formas culturales. En este punto, iniciaré una breve pero necesaria discusión etnográfica en relación con estas prácticas culturales y continuaré con un abordaje más amplio de la historiografía.

La política de las prácticas culturales en las haciendas de Chimborazo

La red de relaciones sociales tejida por la práctica cultural en las haciendas de Gatazo y Culluctus tiende a confirmar la idea de que la *Gemeinschaft* de relaciones comunitarias estuvo históricamente enlazada con la *Herrschaft* de la dominación hacendataria. En esta región densamente indígena y dominada por la hacienda de la Sierra central del Ecuador, los hogares campesinos que residían en comunidades externas estaban atados a la economía campesina interna de la hacienda por medio de una serie de relaciones sociales basadas en el parentesco y la localidad. Esta red de relaciones sociales horizontales —la base del triángulo supuestamente sin base— dio forma a los destinos de las haciendas de la región de Colta. Las relaciones intrahogar e intercomunitaria que operaban bajo el régimen de hacienda habían sido transformadas significativamente, aunque nunca fueron completamente destruidas, por la proliferación de la producción de mercancías simples que emergió en las primeras décadas del siglo veinte²⁴. Estas relaciones aún se podían detectar hacia finales de la década del 80. Su complejidad, por momentos, ha desorientado a los terratenientes e investigadores sociales, a las agencias estatales de reforma agraria y de desarrollo rural, y a los partidos políticos ecuatorianos.

Entre las percepciones más importantes de Guerrero estaba la noción de que las haciendas ecuatorianas generaban (o centralizaban) am-

24. En un contexto similar, Gavin-Smith ha señalado que “la producción de mercancías simples nunca destruye del todo las relaciones de producción preexistentes” (1989: 161).

plias redes de interacción campesina más allá de los límites legales de la hacienda, incorporando, de esa manera, a las comunidades 'libres'. Estas relaciones no se canalizaban principalmente a través del patrón, aunque las relaciones laborales temporales eran importantes, sino, más bien, a través de los campesinos de la hacienda, en la medida que éstos involucraban a los campesinos de las comunidades libres en relaciones recíprocas que, en última instancia, contaban con el acceso doméstico de los campesinos de la hacienda a lo que Guerrero (1991) ha llamado el "fondo de producción" de la hacienda (reserva de capital)²⁵.

Guerrero sugiere que estas relaciones campesinas entre la hacienda y la comunidad favorecieron la reproducción étnica en las comunidades libres que rodeaban a la hacienda²⁶. De hecho, tales relaciones a menudo extendieron el acceso campesino a las múltiples zonas agro-ecológicas monopolizadas por la hacienda expansiva del siglo XIX. Dicho acceso era una razón más por la cual los campesinos de hacienda a veces se encontraban en mejor situación que los trabajadores sin tierras (CIDA 1965:151; Martínez Alier 1977:146). Es posible que también hayan tenido una mejor situación que la de los campesinos de las comunidades libres cuyas tierras eran usurpadas por la hacienda y a quienes, por lo tanto, se les forzaba a

-
25. Mallon descubrió evidencia preexistente de relaciones similares entre los campesinos de hacienda y los campesinos comunitarios en la serranía peruana durante las postrimerías del siglo XIX y los principios del siglo XX. La autora anota que "... los hacendados también se vieron forzados a confrontar lo que a ellos les debió parecer una alianza profana: aquella existente entre sus colonos o peones y los campesinos que vivían en las comunidades. No sólo que muchos peones residentes en las haciendas fueron originalmente miembros de las comunidades aledañas, sino que las relaciones con los poblados permanecieron cercanas y, a veces, se vieron fortalecidas por el matrimonio. . . el favor más común que un peón de hacienda realizaba para sus parientes del poblado, por ejemplo, era pastar sus ovejas en la hacienda, haciéndolas pasar como su propio rebaño y por lo tanto, en pleno derecho de alimentarse en las tierras de la hacienda a cambio de fertilizarlas con su abono. Y aunque la mayoría de los hacendados estaban perfectamente enterados de esta práctica, no tenían ninguna salida fácil para prevenir este uso de las tierras de la hacienda para extender los recursos de la comunidad". (Mallon 1983: 77-78).
26. Wolf y Mintz reconocieron que las "haciendas proveen a (las comunidades indias marginales) con una oportunidad, por pequeña que sea, para mantener aquellos aspectos de sus patrones culturales que requieren una pequeña inversión de dinero en efectivo y mercancías, y que por lo tanto, tiende a preservar normas tradicionales que de otra manera podrían entrar en desuso" (1977: 40). Wasserstrom y Rus (1980) después mantuvieron el mismo argumento en Chiapas.

trabajar para la hacienda o se les conminaba para que vendieran su mano de obra en otro lugar.

Pero las relaciones entre las comunidades campesinas 'capturadas' (de las haciendas) y las comunidades campesinas 'libres' en Chimborazo, también se caracterizaron por la rivalidad y el conflicto. De hecho, una reconocible práctica cultural andina de rivalidad ritualizada intra e intercomunitaria parece haber condicionado las relaciones laborales, la disciplina del trabajo y la resistencia en una cantidad de haciendas en Chimborazo. Estas rivalidades a veces enfrentaban a los grupos de asentamientos de lo 'alto' (*hanan*) contra los grupos de lo 'bajo' (*huray* o *lurin*)²⁷, al interior de las comunidades tanto libres como de hacienda. Tales rivalidades se extendían hacia las relaciones entre las comunidades de hacienda aldeñas con resultados similares a los registrados por el antropólogo Steven Webster (1981) en una hacienda cercana al Cuzco. Las comunidades campesinas rivales en cuanto al acceso a los recursos de la hacienda, y partidos opuestos en las disputas territoriales, también fueron rivales rituales en por lo menos tres ocasiones festivas adicionales. Estas fiestas incluían la celebración del santo patrono de la comunidad india o de la hacienda, el Carnaval y el *Runa Punlla*, una fiesta india que precedía el festival en honor del santo patrono de la parroquia.

Antes de describir estas fiestas esbozaré la estructura local de poder de la hacienda y de las comunidades. Mucho de lo que viene a continuación ha sido reportado por la antropóloga Carola Lentz (1986) en una hacienda cercana²⁸. En la Sierra central del Ecuador, desde por lo menos finales del siglo XIX hasta la mitad del siglo XX, las figuras principales en la jerarquía económica de la hacienda eran el patrón (a quien a veces se hace referen-

27. Dudo en llamar '*moities/mitades*' a lo que entre las comunidades campesinas de Gatazo a veces se refiere como *urayparte* y *hanankiri*. Hoy en día estas agrupaciones habitacionales tienen nombres civiles o apelativos de santos como Santa Bárbara, Barrio Emanuel, Comuna Zambrano o Cooperativa tal y cual. Se requieren investigaciones adicionales sobre los cambios históricos en la organización social y el parentesco antes de establecer si *moitie* (mitad) es, o alguna vez fue, el término adecuado para describir estas agrupaciones opositivas.

28. Al leer el recuento de Lentz (1986), después de haber dejado atrás el campo, lo que más me impresionó fue cuan notablemente similar era su caso al compararlo con aquellos que yo había investigado. Aunque, tal vez, esa similitud no sería tan asombrosa si se considera que la hacienda Shamanga, donde Lentz llevó a cabo su investigación, era de propiedad de un pariente político de la familia Zambrano.

cia en el quichua local como *apu* o *tayta*), el administrador (sobrestante), los mayordomos (capataces de campo, caporales), y los *kipus* o mayores (líderes indígenas que trabajaban como subordinados del capataz). También era significativa una serie de otras funciones rotativas menores en manos de los *huasipungueros* (varones cabeza de las familias de servicio de inquilinato). Estas funciones rotativas incluían *jazinda kwintayuj* (un tipo de guardia nocturno de los sembríos), *hortalanas* (controladores del riego) y *michijkuna* (pastores encomendados para cuidar los rebaños de la hacienda). En las haciendas bajo estudio, las funciones religiosas fueron ejercidas históricamente y predominantemente por la 'patrona' (esposa del patrón y matriarca) y por el 'fundador de la cofradía' (hermandad religiosa informal de seguidores) del santo patrono local. La autoridad civil de la comunidad india reposaba sobre el 'regidor' (líder al que también a veces se le llamaba *apu*) quien 'pasaba el bastón' a los 'alcalde vara', un grupo rotativo de indios jefes de familia con la obligación específica de auspiciar la fiesta de alcaldes en el Carnaval. El regidor había sido elegido por el cura parroquial en algún momento en el pasado distante (más allá de la memoria) y la posición se entregaba al hijo mayor. El párroco asistía y legitimaba la ceremonia de sucesión generacional para asumir el cargo de regidor. El cargo de fundador concerniente al santuario dedicado al santo patrono también era una posición heredada. El fundador seleccionaba a los 'priostes' que asumirían el 'priostazgo' o costeo del festival anual del santo patrono. El fundador también respondía ante el párroco quien lo comisionaba para una misa, una procesión y otros servicios de vigilia para el santuario.

En los casos estudiados etnográficamente y vía historia oral, el regidor y el fundador o eran la misma persona o eran miembros de la misma familia india extendida. Esta convergencia reflejaba la confusión de la autoridad civil y religiosa en las haciendas y en las comunidades indias libres. Al interior de los linderos de la hacienda Gatazo, el hogar fundador-regidor tenía en su haber por lo menos tres terrenos distintos y uno de ellos probablemente estaba destinado a apoyar el culto del santo patrono²⁹. Los priostes trabajaban aquella tierra para el fundador. Este terreno, el hogar del fundador-regidor y el santuario estaban ubicados estratégicamente a medio camino entre las agrupaciones habitacionales altas y

29. Registro de Propiedad, cantón Colta, 1886, "Sr. Ramón Zambrano. . . presentó. . . la escritura de empeño o anticresis de tres retazos de tierra". Índice de Hipotecas, no.7.

bajas de la hacienda, cerca de la residencia del mayordomo y de la 'casa de hacienda' del patrón.

El punto crítico de la intersección política y económica entre el patrón y la mano de obra de la hacienda era la conexión entre el mayordomo y el *kipu* (muchas haciendas tenían varios mayordomos y *kipus* o mayores). El mayordomo era inevitablemente un mestizo bilingüe además de ser el brazo fuerte y el ejecutor de la coerción laboral del patrón. El *kipu* era seleccionado por el patrón entre la comunidad de *huasipungueros*. El *kipu* era responsable de mantener un registro de las rayas de cada trabajador, o de los días laborales que adeudaba a la hacienda (de aquí el término quichua *kipu* o *quipo* que se refiere a un instrumento de cálculo inca hecho de cuerdas anudadas). El *kipu* era responsable de asegurarse de que los campesinos indios de la hacienda trabajasen sus rayas. Él monitoreaba la disciplina de trabajo y respondía ante el mayordomo. Lentz describe la posición social del *kipu* como la del "mediador entre el poder patronal y las familias dependientes, no sólo como el que manda hacia abajo, sino también como el que intercede hacia arriba. Podía o no encubrir las infracciones (pequeños robos, uso ilegítimo de recursos de la hacienda, etc.), podía o no imponer un régimen más estricto en el trabajo obligatorio" (Lentz 1986:194). Lentz registra una ocasión en que el *kipu* actuó como la voz de los campesinos de la hacienda cuando solicitaron del patrón socorros (subsidios de subsistencia) en un mal año. De acuerdo al testimonio oral que recogí, por lo menos en dos ocasiones los *kipus* fueron cómplices o participantes activos en revueltas campesinas contra los terratenientes en la región de Colta³⁰. A pesar de esto, la imagen popular más recurrente del *kipu* entre los excampesinos de hacienda es la de un hombre encabalgado inflexible que repartía fuetazos entre los trabajadores indios oprimidos. En resumen, el *kipu* o mayoral parece haber sido un mediador de las relaciones campesinos-terrateniente en la Sierra central del Ecuador y tal vez a lo largo de toda la región andina³¹.

30. Entrevista con E.C., Riobamba, 20 de julio de 1987, entrevista con P.C., Guamate, 16 de julio de 1987.

31. William Stein nota que los mayores de postrimerías de la década del 50 en Hualcán, Perú eran "criticados y frecuentemente odiados" por los campesinos. Mas Stein añade que un mayoral "también debe tener algún poder en la comunidad y éste vendría de haber ostentado un cargo político-religioso y de poseer un gran número de relaciones. . . en la comunidad" (Stein 1961: 194-95).

En la Hacienda Gatazo desde aproximadamente 1880 hasta 1930, las posiciones rituales de *kipu*, regidor y fundador estaban evidentemente todas en manos de un indio poderoso. En adelante, los descendientes del mismo individuo ocupaban las posiciones hereditarias de regidor y fundador. Los *kipus* se multiplicaron después de 1930, a medida que la hacienda se fragmentaba por herencias y se dividía en cuatro unidades de producción. Lentz reporta una instancia en la que un individuo servía tanto de mayoral como de regidor y otra de una sola familia india que sostuvo estas designaciones entre 1920 y 1960 (1986:194). La convergencia del poderío económico de la hacienda y de la autoridad civil comunitaria en el *kipu*-regidor claramente realzaba la hegemonía patronal, aunque también soportaba contradicciones. Lentz observa que “su posición en el sistema de prestigio no sólo que le confería poder sino que también lo limitaba, tanto en su rol de autoridad comunitaria como en su calidad de mayoral (del patrón). Estaba integrado en (e incluso controlado por) una tupida red de mecanismos de reciprocidad y redistribución, cuyas obligaciones frenaban su ascenso económico y el abuso de su mando en la hacienda” (Lentz 1986:195). La coidentidad del regidor-fundador en Gatazo, combinada con la posición del *kipu*, cimentaban la articulación hacienda-comunidad con la dimensión religiosa y con la institución del priostazgo y del festival del santo patrono. De esta manera, la interrelación hacienda-comunidad, vía el *kipu*-regidor-fundador era una “doble articulación” (Abercrombie 1991) de la comunidad civil y la jerarquía religiosa con la hacienda. El acceso a la tierra —mitigado por la hacienda— subyacía en la totalidad del sistema.

De acuerdo con una campesina andina envejecida, empobrecida y fundadora de Gatazo, “nosotros gobernábamos a todos en esos tiempos... de hacienda... (y) en las fiestas... de la misma manera en que los presidentes de la comunidad lo hacen hoy en día... pero ahora todo eso se acabó... ellos ya no son creyentes... después de todo, ellos (los campesinos de la comunidad) son evangélicos...”³². Los roles simbólicos de su abuelo —quien era simultáneamente *kipu*, regidor y fundador— incluían el dirigir a los trabajadores en cantos y procesiones y el recitar plegarias en quichua. En la década del 20, él dirigió a los campesinos indios de Gatazo en ejercicios diarios de rezo al alba, que iban presididos por la patrona³³.

32 Entrevista con M.G., Gatazo, 11 de agosto de 1987.

33. Entrevista con A.Z., Riobamba, 23 de julio de 1987.

El rezo que iniciaba la jornada de trabajo se llevaba a cabo bajo el arco imponente de la hacienda, junto a los jardines y huertos de la casa solariega. El arco, adornado con tallados de la época colonial, estaba coronado por una imagen esculpida de un sol antropomórfico del tipo de los que con frecuencia se ven en las fachadas de las iglesias coloniales. El arco, una característica arquitectónica casi universal de las haciendas ecuatorianas, simbolizaba el umbral hacia el corazón de la hacienda y el fin del dominio comunal. Los campesinos indios ingresaban a este núcleo residencial y simbólico regularmente como *huasicamas* y 'servicias'. La *huasicamía* consistía en una permanencia rotativa, de trabajo doméstico, de una duración promedio de un mes que las familias *huasipungueras* prestaban en las residencias urbana y rural del patrón. El trabajo de 'servicia' a veces involucraba a chicas indias ajenas a la hacienda que trabajaban como sirvientas domésticas y nodrizas para la familia del patrón. En la casa de hacienda, los hijos de los *huasicamas* con frecuencia jugaban junto con los del hacendado bajo la mirada atenta de la 'servicia' india. Los lazos afectivos iniciados en este contexto a veces se extendían hacia la vida adulta cuando los hijos e hijas de los hacendados se convertían en los herederos de la hacienda y favorecían a sus anteriores compañeros de juego otorgándoles las posiciones de mayordomos, mayoresales o simplemente peones queridos³⁴.

El servicio de *huasicamía* también ofrecía muchas oportunidades a los campesinos para hurtar en la casa solariega. Todos los involucrados, sin embargo, declaraban que el robo nunca había ocurrido³⁵. Los terratenientes dejaban dinero, joyas y otros objetos de valor esparcidos y la despensa también permanecía descuidada. Las huasicamas preparaban el desayuno del patrón, rico en proteínas, que consistía en huevos, carne y leche pero, en la soledad de un cuarto,³⁶ ellas mismas consumían máchica (harina de cebada), traída por sus hijos, . Sin embargo, según todas las personas involucradas, no robaban comida. Guerrero también ha notado este código de conducta en las casas solariegas de la Sierra norte ecuatoriana (1983:126).

34. La confluencia de interés y afecto, una característica notable de las relaciones sociales de la hacienda andina, impone un desafío interpretativo tanto a la historia social como a la antropología cultural (ver Medick y Sabeán (1984).

35. Entrevista con G.Z., Riobamba, 31 de agosto de 1987.

36. Entrevista con L.R.L., Gatazo 13 de julio de 1987.

En los predios de la hacienda, sin embargo, la situación era notoriamente distinta: los trabajadores de la hacienda rutinariamente hurtaban los restos de la cosecha para complementar la subsistencia de sus hogares, y agua para regar sus terrenos. Esto sucedía bajo el amparo de la noche pero también a plena luz del día, cuando el mayordomo veía hacia otro lado. Hasta en la década del 80, los terratenientes se quejaban de pérdidas considerables atribuidas al robo por parte de los campesinos y también acusaban de complicidad en el hurto a los guardias nocturnos indios. A pesar de esto, los terratenientes no podían despedir a sus guardias, puesto que no se podía confiar, en absoluto, en un remplazo desconocido. El heredero de Gatazo resume la situación citando un proverbio local: 'El indio que no roba, peca'. Es decir, el indio que no roba peca contra el interés de subsistir de su propio hogar y, por lo tanto, contra sus intereses étnicos y de clase. En resumen, se puede contar con el hurto al interior de los predios de la hacienda. El hurto indio de los recursos de la hacienda se hizo tan frecuente que se convirtió en un patrón cultural de resistencia al interior de la hacienda. Como tal, se convirtió en un atributo de la 'indianidad' a los ojos de la clase terrateniente. De hecho, el estereotipo del indio como ladrón es el anverso de las nociones del 'indio vago' y del 'indio borracho'. Tampoco es que los terratenientes no hubieran hecho esfuerzos por detener y castigar el hurto de las cosechas y el ganado a través de sus mayordomos. Si no lo hubieran hecho, la disciplina de trabajo y la preponderancia de la producción de la hacienda sobre la economía campesina habrían desaparecido del todo, como, de hecho, ha sucedido en la segunda mitad del siglo veinte³⁷. Los pequeños hurtos en la hacienda fueron, entonces, parte del campo de batalla en el territorio disputado de la lucha de clases con base comunitaria (Guerrero 1983)³⁸.

37. Para una discusión más detallada de la disolución de la hacienda Gatazo en el siglo veinte ver Thurner (1989).

38. En contraste, Stein ve este tipo de comportamiento 'criminal' como 'regresivo' y hasta patológico. En Hualcán, Stein explica el hurto de la cosecha por parte de los campesinos como 'frustración infantil' y un 'método disfrazado para la agresión', aunque acepta que la mayor parte del hurto de las cosechas tiene como objetivo principal la subsistencia (Stein 1961: 42, 55). Stein también reconoció, sin embargo, que los "indios disfrutaban al engañar a sus patrones y les roban en cada oportunidad que se les presenta. Esta no sólo es una ventaja económica sino también un medio de expresar una agresión furtiva contra los mestizos. . . los mestizos reconocen este robo institucional, especialmente de las cosechas de las haciendas, y lo ignoran en su mayor parte" (1961: 229).

En la hacienda se destacaban guardias cerca de las cosechas maduras y de los rebaños, y, a mitad de la década del 80, el propio administrador durmió en su camioneta, estacionada en los campos, con una escopeta a su lado. Todas estas precauciones, sin embargo, surtieron poco o ningún efecto. Si la frecuencia de las acusaciones criminales es una medida, entonces el abigeato (el robo de ganado) en las haciendas de la región parece haber florecido a lo largo del siglo XIX. Y el robo menor, 'subhistórico' e indocumentado, ha ocurrido rutinariamente desde que se tiene memoria. El indocumentado color etnográfico del hurto por parte de los campesinos en los dominios de la hacienda revela considerable ingenio y conciencia política de "la dialéctica del disfraz y la vigilancia que atraviesan las relaciones entre los débiles y los fuertes" (Scott 1990:4). Los límites de 'cuan lejos llegar' se calculan con gran destreza; aunque también son motivo de burla y comentario en quichua (mal entendido por los herederos de los hacendados residentes en las ciudades), sutil pantomima en los campos, y risa descarada en la seguridad de la propia *huasi*.

Fue en un escenario de resistencia cotidiana donde los ritos festivos de reciprocidad de la hacienda se desarrollaron. El Carnaval era el punto culminante del ciclo ritual (y de subsistencia) subsidiado por los alcaldes vara rotativos y sus diputados electos, los 'tenientillos'. El Carnaval estaba repleto de expresiones ricamente simbólicas de conflicto, sacrificio, reciprocidad y renovación —e inversión momentánea— del orden social que giraba alrededor del fondo ceremonial o la reserva de capital de la hacienda³⁹. En la hacienda, sin embargo, el contenido simbólico del Carnaval "tenía sentido solamente en el contexto de las relaciones de poder para el resto del año" (Scott 1990:176). Puesto que un recuento etnográfico detallado no es posible aquí, simplemente esbozaré la secuencia de los eventos rituales⁴⁰.

Los eventos del Carnaval simulaban una obra teatral de cinco actos realizada en por lo menos tres escenarios. La casa solariega de la hacien-

39. Para un análisis perspicaz de la reproducción social y la acción ritual en el Carnaval en un entorno ajeno a la hacienda (en Bolivia), ver Rasnake (1986).

40. Una descripción más detallada se puede encontrar en Lentz (1986:196-200). Mi versión se basa principalmente en la historia oral local y en la observación participativa (cuando estuve sobrio) en las festividades de Carnaval de 1983.

da, el poblado parroquial, la comunidad india, la hacienda y, finalmente, las comunidades indias eran los lugares secuenciales de las relaciones sociales rituales que tenían una duración de más de una semana (aunque la celebración en algunos hogares podía extenderse durante un mes). Los eventos rituales se inician con una entrega por parte de los campesinos de su *camari* ('dádiva') anual al patrón⁴¹. El *kipu* elaboraba una lista de lo que se daba, y la cantidad se leía en voz alta para que todos escucharan. El *camari*, entonces, se pasaba del *kipu* al mayordomo y, finalmente, al patrón y su familia. El *camari* tomaba la forma de un número previsto de huevos, gallinas o cuyes, y la cantidad se determinaba aparentemente de acuerdo al rango del indígena que, a su vez, dependía del grado distinto de acceso a los recursos de la hacienda. En la década del 60, los *huasipun-gueros* y sus familias supuestamente contribuían con una docena de huevos mientras que los *yanaperos* o 'ayudas' daban cada uno dos o tres⁴². Sin embargo, la cantidad de *camari* pudo haber estado sujeta a la negociación y la competencia. Parecería que un cierto tipo de competencia *potlatch* prevalecía entre los grupos campesinos: aquellos que entregaban más ofrendas, regalos, dádivas al patrón ganaban su aprecio. El patrón reciprocaba más tarde con chicha o *aswa* (cerveza de maíz), trago (licor de caña), comidas festivas y una banda de pueblo.

Las comunidades campesinas externas que suministraban a la hacienda mano de obra ocasional en los tiempos de siembra y de cosecha (*yanapa* o ayuda) y la comunidad interna de campesinos y sus parientes y dependientes ('arrimados'), todos rendían *camari*. Un heredero de hacienda recuerda haber visto un cuarto entero lleno de miles de huevos⁴³. El regalo de huevos, gallinas y cuyes constituye una forma de transferencia de proteínas (que continúa hoy en día cuando los oficiales del Estado o de agencias de desarrollo visitan a las comunidades reformadas que antes formaban parte de la hacienda) y también representa el corazón simbólico del hogar campesino andino. Los campesinos aparentemente veían es-

41. *Camari* se traduce como 'regalo' en un diccionario reciente quichua-español (MEC/PUCE 1982). Holguín ofrece una serie de conjugaciones y derivaciones de *camay* y *camari*, que sugieren obligación y algo que se iguala o que empareja (Holguín 1989: 48).

42. Entrevista con E.C., Riobamba, 20 de julio de 1987.

43. Entrevista con E.C.Z. y E.C., Riobamba, 20 de julio de 1987. El número de huevos *camari* en la hacienda Gatazo se estimaba en cinco mil.

te intercambio como un tipo de 'pacto' ritual entre patrón y peón que podría garantizar parcialmente el acceso limitado a los pastizales, el combustible y el agua, de igual manera que el 'derecho' de atravesar las tierras de la hacienda.

Los intercambios asimétricos de *camari* también ocurrían en poblaciones parroquiales vecinas cuando los compadres mestizos recibían regalos de sus clientes indios. En las comunidades indias, se hacían o contraían *jochas* y *karanakuy* (intercambios y obligaciones recíprocos y simétricos) anticipando los matrimonios, entierros y otras ocasiones rituales.

El conflicto ritual ocurría también durante el Carnaval. El *makana-kuy* carnavalesco ('guerra de pueblo') era un tipo de lucha ritual entre los barrios altos y bajos, seguido de comparsas y bailes con alcaldes, *yumbos* ('hombres salvajes') y otros participantes rituales disfrazados. Todavía no lo tengo claro a partir de los recuentos de historia oral, si en tiempos históricos estas confrontaciones rituales se llevaban a cabo al final del Carnaval, en el medio, o en más de una ocasión durante su transcurso. En las comunidades campesinas de Gatazo Grande y Gatazo Chico, ubicadas en los límites de la hacienda, el *makanakuy* tomaba la forma de lanzamiento de piedras en las colinas y en los caminos que dividían los barrios altos y bajos de cada comunidad. Al interior de la hacienda de Gatazo, las agrupaciones campesinas altas y bajas también competían en la ficticia, aunque tenaz, guerra del Carnaval⁴⁴. En *Runa Punlla* (21 de enero) y posiblemente también durante el carnaval, los campesinos de la hacienda Gatazo se enfrentaban contra los campesinos de la aldea Hacienda Hospital Gatazo en una especie de corrida de toros humana entre peones vivos seleccionados que representaban a cada hacienda. Durante este duelo ritual, diseñado para establecer quién era el más rudo/duro, los campesinos de la hacienda participaban en una 'guerra simulada'⁴⁵.

En las postrimerías del siglo diecinueve, aparentemente sólo existía una comunidad fuera de las fronteras legales de la hacienda. Se conoce que se entregó un Gatazo *Ayllu* en encomienda a un español a principios del siglo XVII⁴⁶. Reportes de la historia oral sugieren que Gatazo Chico se sepa-

44. Entrevista con I.C., Gatazo, 16 de agosto, 1987.

45. Entrevista, G.Z., Riobamba, 31 de agosto, 1987.

46. Descripción 1606; Archivo Nacional de Historia/Casa de la Cultura, Núcleo Chimborazo, Riobamba, Testamento de Gerónimo de Guevara, mensaje no clasificado, 1631.

ró de Gatazo Grande a principios del siglo XX, de acuerdo a un informante, porque una batalla ritual para 'tomar la plaza' y la imagen de la santa patrona había concluido con la victoria de Gatazo Grande. De acuerdo con éste y otros recuentos, la dinámica social detrás de las luchas rituales entre barrios parece estar relacionada, a más largo plazo, con la segmentación del *ayllu*, la proliferación o dispersión de las poblaciones indias e inclusive la reconstitución eventual de las comunidades campesinas contemporáneas. La confrontación ritual en sí puede haber sido el 'evento político' institucionalizado que finalmente decidió el asunto, algo así como el papel jugado por una elección. La investigación futura puede establecer qué procesos de segmentación generados internamente pueden estar relacionados con la población y el 'asedio externo' de las haciendas por parte de las comunidades campesinas circundantes. A pesar de ser rivales fuertes, los campesinos de hacienda en Gatazo pertenecen a las mismas familias y grupos étnicos de los campesinos de las comunidades aledañas y mantienen lazos limitados de matrimonio y trabajo recíproco con ellos. De esta manera, tal como reconoció Martínez Alier, el 'asedio interno' de la hacienda puede vincularse de manera complementaria con el 'asedio externo'.

La lucha ritual andina en y alrededor de la hacienda puede haber sido un tipo de *performance* política en donde el equilibrio precario de *Gemeinschaft* era renovado o deshecho en un cisma centrífugo en líneas de parentesco o localidad⁴⁷. El conflicto ritual andino tiene, además, otras implicaciones sociales. En momentos históricos específicos, tales rivalidades forjaron las relaciones étnicas y de clase. Aunque uno de los objetivos del *makanakuy* carnavalesco puede haber sido el propiciar la *Pachamama*, la madre tierra andina (ver Hartmann 1971-72), el ritual y su organización constituían una forma de acción social⁴⁸. Por ejemplo, la rivalidad entre comunidades campesinas ha sido manipulada por los terratenientes como una forma de controlar el trabajo. Aunque la bebida, el baile y el conflicto simulado en las comunidades y en las haciendas a veces se han converti-

47. La literatura sobre 'lucha ritual' andina y oposición complementaria es significativa pero desigual en sus implicaciones históricas y teóricas. Para un ejemplo, ver Hartmann (1971-72), Hopkins (1982), Platt (1987) y Langer (1990). Los recuentos históricos de las luchas rituales andinas en el Ecuador incluyen a Hassaurek, quien provee una descripción breve de las luchas rituales tales como las observó en Cayambe en 1863 (1967: 159-60).

48. Para una discusión perspicaz sobre la acción política y social encarnada en los rituales de Carnaval andinos en Bolivia, ver Rasnake (1986); ver también Langer (1985).

do en un combate contra los enemigos étnicos y de clase, además de los representantes del Estado en las haciendas y en las poblaciones aledañas. Estas prácticas regulares semi-violentas también ayudaron a establecer una imagen de ferocidad india en las mentes de los terratenientes y los habitantes de los pueblos. Pero esa es otra historia⁴⁹.

De regreso al escenario de la hacienda, en el Miércoles de Ceniza el Carnaval se convirtió en un acto de sacrificio y después en una borrachera general que culmina en una inversión momentánea de las obligaciones rituales del orden social. El sacrificio de la rama de gallos con la zurra figurada de los priostes y otros más, con el cuerpo sangrante de un gallo decapitado tenía lugar dentro del patio de la casa solariega. El gozoso ritual de sacrificio ha sido descrito con cierto detalle por Guerrero (1991) y Crespi (1981) para la Sierra norte del Ecuador, donde se lleva a cabo durante las festividades de San Juan y San Pedro. Su contenido simbólico no será analizado aquí. En la Sierra central, este ritual parece variar ligeramente, aunque en la región de Colta no ha sido practicado uniformemente de hacienda en hacienda ni de pueblo en pueblo. Después de las peleas de gallos y de las corridas de toros, se daba una borrachera general auspiciada por el patrón. Típicamente el patrón se emborrachaba, bailaba y después vestía un poncho con el *kipu* y el regidor, que 'le pasa la vara' al patrón y, de esa manera le convertía en un alcalde simbólico con cargo, un "miembro virtual de la comunidad" (Smith 1989:81). El patrón, entonces, compartía el cargo al auspiciar parte de las festividades. Carola Lentz anota: "A través del disfraz y la activa participación, el patrón se incorporaba al universo comunitario como una de sus propias autoridades, nivelando la habitual distancia social y la dominación. Al actuar como alcalde, el hacendado caía bajo la autoridad del regidor indígena y, al aceptar los regalos-ofrendas de los alcaldes, asumía obligaciones, dentro de las normas de la reciprocidad simétrica, de auspiciar parte de la fiesta" (Lentz 1986:200).

49. Guamote y Cajabamba, los principales poblados mestizos y parroquias en el cantón Colta, respectivamente, han sido acosadas por campesinos de las haciendas y las comunidades después de haber bebido con propósitos rituales y probablemente por el *makana-kuy*, a finales del siglo diecinueve y a principios del siglo veinte. Ver las entrevistas listadas con el no. 31; ver también el Archivo Nacional de Historia, Casa de la Cultura, núcleo Chimborazo, Riobamba, Juicios Criminales Varios, 1871-72. El monto de los levantamientos indios en la región parece coincidir con las fiestas.

De hecho, la intensidad emocional de la fiesta producía un paradójico apego de los patronos más rústicos hacia la utilización de cantos quichuas de libación⁵⁰.

Así, estos teatros de emoción y de intercambio social eran importantes elementos de las relaciones patrón-cliente en los Andes. Más allá de esta 'estructura' aparentemente inmutable, en la inversión simbólica momentánea y más que una 'válvula de escape' o un subsidio calculado y rutinario 'para contentar a los nativos', el teatro del Carnaval en la hacienda andina estaba cargado emocionalmente, era violento y estaba regularmente sujeto al ensayo y prueba de conflictos sociales y de obligaciones contingentes⁵¹. En escenarios rituales como aquellos que ofrece el Carnaval, el balance social podría ser expresado sin temor a represalias o pérdida del patrocinio⁵².

El sistema de la reciprocidad ritual en la hacienda Gatazo aparentemente se descompuso en la década del 60, cuando los herederos restantes de la tercera generación de la hacienda declinaron decorosamente aceptar el *camari*. Para su bochorno adicional, la mayoría de los campesinos continuaron llevando sus regalos. En lugar de desembocar en la intensificación de los conflictos de clase tales como huelgas, tomas violentas de tierra, o desalojos, el rito del *camari* lentamente se desintegró a medida que avanzaba a través de la comunidad de la hacienda una ola de conversión hacia el protestantismo, menoscabando las bases ideológicas de la libación ritual, de los santos patronos y la legitimidad terrateniente⁵³. Las contradicciones del sistema ritual de la hacienda andina desembocaron en nuevas contradicciones. ¿Cómo sucedió esto?

Primero, la economía campesina se había extendido gradualmente a costa del latifundio desde su fragmentación por herencia en 1930. En

50. Comunicación personal con Rodrigo Montoya, Lima, octubre, 1987.

51. La literatura sobre 'ritos de inversión' es vasta, y las limitaciones de espacio no permiten una discusión seria de los debates. Dos resúmenes recientes que han tomado posturas similares a la mía se encuentran en Kertzer (1988: 154-91) y Scott (1990: 176-87).

52. La resistencia cotidiana debe ser silenciosa o velada para ser efectiva. Como observó Feierman, "la persona pobre que abiertamente disiente del discurso de los ricos pierde la posibilidad de poder contar con su ayuda" (1999: 41-42). La resistencia está más claramente expresada —y observada— en los rituales donde la apertura es socialmente aceptable y los pobres no corren el riesgo de perder el patrocinio de sus terratenientes.

53. Ver Langer (1985) para una instancia en la cual la descomposición de la reciprocidad desembocó en huelga.

efecto, los 'inquilinos de servicio' tuvieron éxito al convertir sus parcelas de usufructo en su propiedad privada, al adquirirlas del patrón endeudado y al resistir la transición 'vía Junker' hacia la producción lechera, a través de los métodos cotidianos de hurto, lentitud deliberada en el trabajo y una orquestada y gradual invasión de la heredad (ver Thurner 1989)⁵⁴. Los campesinos reunieron el capital para la adquisición de las tierras trabajando como zafreiros migrantes en las plantaciones de caña de la Costa, y con pequeñas actividades comerciales, así como a través de la venta de productos simples producidos en sus tierras.

La producción simple de mercancías en parcelas individuales dentro de la hacienda ya estaba bastante avanzada cuando los misioneros bautistas de Oklahoma llegaron al escenario a inicios de la década del 60. Surge un nuevo liderazgo de los pequeños productores de mercancías y los trabajadores migrantes temporales. Sin embargo, un sistema residual de la hegemonía simbólica de la hacienda persistió en forma debilitada en muchos lugares hasta la introducción de la Reforma Agraria en la década del 60; en algunas haciendas aisladas persistió hasta principios de la década del ochenta. En el caso de Gatazo, la desintegración del sistema de reciprocidad terrateniente-campesino llevó a los campesinos más pobres (*waqcha*) a 'una crisis de subsistencia'; pero de ninguna manera a todos. El 'asedio interno' al latifundio estaba casi completo: las bases materiales del *Herrschaft* terrateniente habían sido irreversiblemente minadas, y la vía campesina emergía bajo la égida de un más agresivo liderazgo político del *Gemeinschaft* campesino. A pesar de ello, como observó Lentz, los campesinos semi-proletarizados e independientes "gozaban de prestigio sólo en la medida en que se incorporaban a una configuración social que privilegiaba la tierra y la relación con la hacienda como elementos claves de diferenciación. Resulta de este modo que, aunque en un nivel estrictamente económico, la hacienda como sistema perdió relativamente temprano su condición de 'núcleo radiante' y continuó jugando un papel decisivo en el nivel del poder y de lo ideológico hasta los años recientes" (Lentz 1986: 195-196).

Hacia finales de la década del 60, nuevos líderes campesinos emergen para eclipsar, mas no eliminar, la alianza de poder regidor-*kipu* basa-

54. Para otros ejemplos ecuatorianos de la tendencia histórica de los campesinos andinos a adquirir los latifundios en disolución, ver Salomon (1973).

da en el sistema de alcalde vara⁵⁵. Estos nuevos líderes organizaron una 'comuna' (comunidad campesina reconocida oficialmente) para defender y expandir su tenencia de la tierra a costa de la hacienda. El movimiento hacia la organización fue fomentado por la agencia de reforma agraria del Estado, Instituto Ecuatoriano de Reforma Agraria y Colonización (IERAC), que tenía el poder de otorgar ciertos privilegios legales a las organizaciones campesinas reconocidas. Es más, un discurso nacional hegemónico, desarrollista, se había convertido en el principio guía hacia las nuevas políticas comunales como 'cabildos' (consejos comunales electos) que buscaban alianzas con el Estado en su lucha contra los terratenientes y para el desarrollo de proyectos básicos. En medio de este movimiento hacia la organización formal, los protestantes rápidamente se establecieron como la Iglesia quichua. Capacitaron a un grupo de líderes indios jóvenes y dinámicos, y establecieron en el área una influyente estación de radio en idioma quichua. Los jóvenes líderes indios protestantes, empero, carecían de autoridad moral entre sus mayores porque su nuevo poder como cabildos y comuneros se oponía a la autoridad religiosa del antiguo sistema de cargo de fiestas, que regulaba los ritos masculinos de mayoría de edad y la práctica cotidiana de juegos de prestigio en la comunidad. Como ha sido discutido, este sistema era establecido por los *kipus*, regidores y fundadores en alianza con el patrón y con el párroco católico. El evangelismo probó ser la solución a este *impasse* de autoridad en el cambiante juego de relaciones de poder. Ofreció a los líderes emergentes de la comuna autoridad moral y política a la vez que minaba el sistema de cargo de fiestas, y la autoridad de los *kipus*, regidores y fundadores al pregonar la abstinencia de bebidas alcohólicas y el baile. Lo que es más, los nuevos predicadores indígenas evangelistas hablaban abiertamente a favor de la Reforma Agraria, se pronunciaban en contra de los males del trago y, por extensión, en contra de los terratenientes católicos, de los *chulqueros* mestizos, de los párrocos, y de todos aquellos a quienes les acusaban de 'someter a los indios' por medio del estupor alcohólico. En este momento de transición, los indios protestantes se embarcaron en su propia campaña exitosa para 'extirpar idolatrías' que, en retrospectiva y en comparación, hace palidecer a las campañas coloniales de la Iglesia Católica.

55. Ver Lentz (1986) para una excelente discusión de esta transición política.

En breve, el declinar gradual de la hacienda y la emergencia de una economía rival campesina o economía simple de mercancías ofreció un campo fértil para la conversión protestante y una profunda transformación en la práctica cultural de la comunidad agraria y de las relaciones de clase en Colta. En muchas comunidades y haciendas de la región (Gatazo inclusive), el capital emocional de las fiestas fue absorbido por la revivificación protestante, y el festival 'tradicional' dejó de ser el centro dialéctico de la lucha de clases agraria. En esencia, la ideología protestante enfocaba únicamente el aspecto de la dominación y no el de la resistencia de los festivales andinos católicos. Por lo tanto, reconocía a la totalidad del festival como una forma de explotación más que como un medio para la lucha.

Esta no fue la situación en la vecina hacienda Culluctus: allí no se desarrolló un régimen de producción simple de mercancías, en parte debido a razones ecológicas y también debido a razones sociales e históricas. Como se mencionó, Culluctus era un latifundio a gran altura, dedicado a la producción ganadera y no fue dividido hasta 1965. En ese año, Culluctus fue dividido en mitades iguales y, en 1972, cada mitad se vendió por separado. Una mitad fue al antiguo mayoral y mayordomo mientras que la otra se vendió a un compadre mestizo de un pueblo cercano. Para condensar una compleja historia social, el antiguo *kipu* y mayordomo, ahora patrón de la mitad de la vieja hacienda Culluctus, retuvo y auspició la fiesta del santo patrono de Culluctus (San Jacinto) y también aceptó el *camari* en Culluctus hasta mediados de la década del 80. Debido a un vínculo de parentesco entre una parte de Gatazo y Culluctus, también se convirtió en dueño de la mejor cuarta parte de la casi desaparecida hacienda Gatazo. Aquí, él auspició las festividades de la santa patrona de la hacienda Gatazo (Santa Rosa de Lima). Supo mantener las relaciones patrón-cliente sin recurrir abiertamente a la coerción, y su condición de propietario no ha sido seriamente cuestionada.

El compadre mestizo que adquirió la otra mitad de la hacienda Culluctus inicialmente mantuvo relaciones no capitalistas con la comunidad de pastores residentes. Eventualmente, intentó monetizar sus relaciones laborales con los pastores, y, efectivamente, trató de desalojar a los pastores vendiendo los pastizales a terceros. Las utilidades de la venta de estos terrenos podrían haber contribuido para modernizar la producción del resto de las tierras más fértiles de la hacienda. Además, el propietario mestizo se rehusó a tener una participación integral en las fiestas, manteniendo

do una distancia social burguesa que molestó a los pastores de Culluctus (Chiriboga y Tobar 1985). Cuando en la década del 80 él arregló la venta de 'las tierras de pastoreo tradicionales', los pastores de Culluctus invadieron la hacienda con animales y materiales de construcción y se les sumaron las comunidades aledañas. Fueron exitosos en evitar la venta de las tierras que fueron subsecuentemente expropiadas, pero no sin que antes un violento enfrentamiento con mercenarios contratados por el patrón dejara como resultado dos comuneros muertos. Mientras tanto, el patrón de la otra mitad de la hacienda Culluctus (ahora llamado don Lucas) bailaba y bebía regularmente con sus trabajadores en la fiesta patronal de San Jacinto y parecía disfrutarlo enormemente (Thurner 1989). La invasión nunca entró en su mitad de la Hacienda Culluctus.

Ensanchando el campo visual

Estas viñetas etnográficas de las relaciones sociales de las haciendas de Chimborazo revelan panoramas más amplios cuando son examinadas en el contexto de la historiografía. De acuerdo a Andrés Guerrero, las haciendas ecuatorianas protocapitalistas, mantenidas por la redistribución y la reciprocidad jerárquica, entraron en una creciente contradicción con la economía campesina rival que, gradualmente, incrementaba la pequeña producción de mercancías. Las haciendas ecuatorianas eran gobernadas por políticas patrón-cliente codificadas culturalmente dentro de los ciclos de las fiestas religiosas, los sacrificios rituales, la ignorancia y deferencia fingidas, y un matiz de resistencia campesina. La economía interna de la hacienda, con el patrón en el pináculo de la redistribución, recuerda la influyente discusión sobre las 'relaciones de ayuda' de Eric Wolf y Sidney Mintz (Guerrero 1991:267-323). De una manera importante, el modelo de Wolf y Mintz anticipó el enfoque de la economía moral pero, dentro de un marco de 'paternalismo', en lo que hoy podría considerarse una variación del patriarcado.

Al dar ayuda, la hacienda con frecuencia asume funciones que el grupo social indígena alguna vez dio a sus miembros dentro de la estructura social previa. Puede, por lo tanto, actuar para estabilizar las normas ideales tradicionales y patrones

de conducta, reforzando, a menudo, el carácter 'de orientación tradicional' de la fuerza laboral... estas relaciones de ayuda son vínculos entre sujetos sociales y económicos desiguales, y son de carácter jerárquico. Se refuerzan por el desarrollo de símbolos apropiados de dominación y sometimiento... Se refuerzan por el hecho de que están caracterizadas por la provisión de servicios usualmente vinculados a las necesidades básicas, como salud y subsistencia... Si el propietario ofrece este servicio, se espera que el trabajador responda de la misma manera... En las mentes de la fuerza laboral, la persona del propietario de la hacienda... puede llegar a representar a la hacienda en sí; su bienestar vendría a validar el esfuerzo colectivo. Al mismo tiempo, él actuaría como un medio a través del cual se devuelve a los campesinos parte de los beneficios del esfuerzo realizado. Esta redistribución desigual, estrecha como es, refleja las características de la economía centralizada de las sociedades primitivas. Una vez que este sistema se establece, su funcionamiento se vuelve esencial para la sensación de seguridad de aquellos que deben vivir dentro de estos términos (Wolf y Mintz 1977: 43-44).

Robert Keith también encontró útil esta analogía paternalista. Desde su perspectiva, las haciendas latinoamericanas no fueron feudales sino extensiones paternalistas de los hogares señoriales. Señaló que "la autoridad moral era más barata" que la coerción. La economía moral, o tal vez la economía de la moralidad, estaba implícita en el paternalismo: "desde una perspectiva económica, el paternalismo puede describirse como un modelo en el cual la responsabilidad principal del terrateniente hacia sus empleados era asegurar su bienestar en lugar de pagarles un salario fijo" (Keith 1977: 30-31).

Quizá tanto la perspectiva de Wolf y Mintz como la de Keith respecto al paternalismo enfatizan excesivamente en la hegemonía señorial en la hacienda. Es más, enfoques de la 'economía moral' más recientes pueden interpretarse como esfuerzos para compensar esta desigualdad, enfatizando el papel histórico del campesinado al definir los límites de la relación patrón-cliente (ver Roseberry 1986 149). En gran medida, como arguye Guerrero, un patrón potencial tenía que 'hacerse patrón' a través

de ciertas actuaciones ceremoniales e individuales. Lo que 'hace un (buen) patrón' a los ojos del campesinado varía considerablemente dependiendo del género, la edad y de la relación particular existente entre el hogar del campesino y el patrón. Pero los símbolos colectivos que trascienden estas diferencias individuales están usualmente presentes, aunque son interpretados de diferentes maneras. Es más, estos símbolos generalmente toman la forma y el uso requerido por los intereses de los poderosos. Sin embargo, una lectura etnológica de las relaciones sociales de la hacienda podría sugerir que entre algún campesinado andino, una cultura política condicionada por las jerarquías civil-religiosas y las políticas redistributivas 'generosas' 'a lo curaca', fue reinventada en formas que con frecuencia dieron forma a la actuación social del patrón (ver Smith 1989: 57, 81).

Es indudablemente cierto que las afirmaciones de Keith sobre América Latina como un todo se aplican especialmente a los Andes: "las haciendas de la región siempre han brillado por su diversidad" (Keith 1977: 36). Esta diversidad, empero, no se deriva exclusivamente del contraste que existe entre los tipos ideales a lo largo de un *continuum* como el delineado por Baraona e integrado a un modelo procesal por Guerrero, o por el contraste entre los regímenes de tenencia de la tierra de *Gutsherrschaft* (heredad de producción con campesinado servil) y *Grundherrschaft* (arriendo derivado de un minifundio de producción campesina), aunque éstas eran distinciones importantes⁵⁶. Más bien, fueron las diversas formaciones étnico-sociales, las condiciones ecológicas y demográficas, la efectividad de las estrategias de asedio campesino, las diferentes demandas estatales sobre la fuerza laboral india, los ciclos del mercado y la intervención estatal en el sector agrícola los factores que obligaron a los terratenientes andinos a modificar su comportamiento comercial de diver-

56. Los tipos de tenencia de hacienda varían en los Andes, y esta variación resulta significativa para la constelación local de relaciones de poder. Nuestra discusión se centra en el tipo *Gutsherrschaft* o con el tipo de práctica híbrida *Gutsherrschaft-Grundherrschaft*. Para una discusión más detallada del *Gutsherrschaft* (heredad de producción con campesinado servil) y el *Grundherrschaft* (arriendo derivado de un minifundio de producción campesina), tipos de tenencia en la región de Cochabamba de Bolivia, ver Larson (1988: 188-91). La autora descubrió que muchas de las haciendas de Cochabamba combinaban determinada forma de latifundio con pequeños minifundios campesinos. Para una discusión anterior, basada en fuentes secundarias, sobre la distinción entre *Grundherrschaft* y *Gutsherrschaft* aplicadas a América Latina, ver Kay (1974).

sas formas. Esta aseveración probablemente sea cierta para los periodos colonial y nacional, aunque resiste grandes variaciones regionales a lo largo del tiempo⁵⁷.

En trabajos recientes sobre los terratenientes y las comunidades campesinas de las regiones centrales y sureñas de la Sierra peruana, alrededor del cambio del siglo XIX, Nelson Manrique (1988) arguye que sólo después de la Guerra del Pacífico (1879-1884) la clase hacendada se consolida a lo largo de los Andes peruanos, aunque con contrastadas estrategias regionales de dominación. Manrique postula que en la Sierra central, los terratenientes y los gobiernos municipales intentaron reprimir las festividades indias populares. Mientras que en el sur de la Sierra, los terratenientes eran *'taytas idolatrados'* feudales, a los ojos de sus peones. Aquí, los terratenientes llegaron al extremo de fungir como "auspiciantes rituales de los festivales religiosos indios" (Manrique 1988:49). En resumen, las barreras étnicas y el conflicto de clases fueron alimentados por un 'conflicto entre culturas' generado por una elite regional inclinada hacia el 'progreso' y la 'civilización' en la modernización de la Sierra central del Perú. En las 'feudales' sierras del sur del Perú, los terratenientes 'tradicionales' empleaban prácticas culturales andinas que incrementaban la dependencia en la fuerza laboral india. Aunque el análisis de Manrique de las fiestas y su relación hegemónica con la hacienda es bastante esquemático, él logra establecer que las fiestas eran mecanismos esenciales de la reproducción cultural andina y de la solidaridad comunitaria. Es más, Manrique demuestra que, a pesar de los esfuerzos de la elite para proscribir el gozo campesino en la Sierra central, estos intentos finalmente fracasaron conforme la sociedad campesina se enfrentó al desarrollo capitalista.

Manrique va más allá y arguye que las comunidades campesinas de hacienda, tanto en el centro como en el sur de la Sierra peruana, eran muy similares a las comunidades campesinas libres, con su propia constitución social de reciprocidad basada en el parentesco y en jerarquías religioso-civiles. Siendo éste el caso, difícilmente se puede sostener que los campesinos de hacienda 'carecieran de base' y que estuvieran atomizados por su 'forma de integrarse al mundo exterior'; esto es, gracias o exclusivamente

57. Para algunas perspectivas revisionistas de las relaciones sociales de la hacienda colonial de los Andes y México, ver Spalding (1975), Larson (1988: 6-7, *passim*), y Taylor (1985: 145).

a través de la mediación patriarcal de la casa grande. Manrique, por lo tanto, concluye que ya es hora de retirar la noción de relaciones de poder de hacienda con un triángulo carente de base (1988:157-62). Toda la evidencia indica que el triángulo tenía la base cerrada. Las graves dudas vertidas sobre este modelo por Martínez Alier (1977:159) fueron ampliamente verificadas por la investigación de archivo más profunda llevada a cabo por Manrique en los registros de notarías rurales. Pero ¿cuál era la naturaleza de la base, y en qué forma influyó en la transformación histórica o en la disolución de la hacienda andina?

Erick Langer también ha argüido que “el modelo del ‘triángulo abierto’ en el cual los peones dependían casi exclusivamente de los terratenientes para bienes y favores, a expensas de los vínculos entre los trabajadores de la hacienda, no funciona para las propiedades del páramo de Chuquisaca. Había continuidad entre las estructuras comunales y de la hacienda y los modelos de autoridad...” (1989: 196). Langer descubrió que la cultura andina modificó las relaciones de trabajo conforme los trabajadores campesinos resistieron la racionalización de la producción en las haciendas en las décadas iniciales del siglo XX. Empleando el marco interpretativo de la economía moral desarrollado por Scott (1976) para el análisis de las políticas campesinas⁵⁸, Langer arguye que “una rica herencia cultural de resistencia, basada en características andinas presentes en muchas regiones del mundo”, dio a los campesinos de la hacienda las herramientas necesarias “para determinar los límites del cambio en las grandes propiedades” (1985: 257). Langer cita relaciones de reciprocidad y redistribución en la hacienda que son bien conocidas por los etnohistoriadores andinos, anotando que tales obligaciones afectan a ambas partes,

58. William Roseberry ha resumido brevemente las tesis de Scott sobre la economía moral: “en un influyente y controvertido libro, James Scott sugiere que los campesinos tienen una ‘economía moral’ en la cual ellos evalúan los efectos destructivos de la expansión capitalista y las exigencias crecientes del Estado. Basándose en la ética de subsistencia, la economía moral requiere que aquellos que se apropian del excedente de producción del campesinado ofrezcan garantías para la supervivencia continuada del hogar campesino. Aunque el orden precapitalista puede percibirse como explotación en un sentido marxista, puede estar basado en una relación patrón-cliente que ofrece garantías de supervivencia y puede no ser percibido por los campesinos que disfrutaban de esas garantías. La intromisión del capitalismo o la formación de un Estado colonial puede romper los antiguos vínculos sociales de la economía moral, erosionar las garantías de supervivencia y aparecer como explotación al campesinado, provocando rebelión” (Roseberry 1986: 149).

obligando tanto al patrón como al peón. En Chuquisaca, las fiestas de la hacienda asociadas con el Carnaval incluían regalos de los bienes campesinos a cambio de la generosidad del patrón. Para un terrateniente ausente, estos actos rituales eran “pintorescas pero efectivas medidas paternalistas que aseguraban que los trabajadores cumplieran con su voluntad”. Los trabajadores, sin embargo, “miraban este intercambio ceremonial de bienes como una afirmación de un pacto tácito que aseguraba su bienestar a cambio de su labor y otros bienes” (Langer 1985: 264). La disolución de estas obligaciones recíprocas llevó a la “crisis de subsistencia de mediados de la década del 20”. Las huelgas representan un “intento de restablecer relaciones tradicionales entre hacendado y peón” conforme los hacendados renuentes de Chuquisaca intentaban implementar una transición ‘vía Junker’ para mejorar su producción capitalista. Langer concluye que “la cultura cumplió un rol esencial en la resistencia de los peones de la hacienda hacia los cambios en las condiciones de trabajo en las haciendas andinas” (1985: 276-77).

Brooke Larson, sin embargo, sugiere que la cuidadosa lectura de Langer de la transición ‘Junker’ en Chuquisaca casi “cae en la trampa creada por algunos economistas morales que asumen el funcionamiento ‘fluido’ de las relaciones patrón-cliente en la mayoría de haciendas hasta finales del siglo XIX o comienzos del XX, cuando los terratenientes emprendedores decidieron tomar la ‘vía Junker’ a la modernización agraria y con ello alteraron el equilibrio tradicional de intercambio que gobernaba la relación terrateniente-inquilino. Sin embargo, los documentos coloniales están llenos de ejemplos de campesinos que desafiaron el poder de los terratenientes que violaban las costumbres para promover su propia riqueza” (Larson 1991: 477-78).

Larson desarrolló una crítica histórica del marco teórico de la economía moral de Scott, arguyendo que era algo rígida e históricamente superficial para ser aplicada sin beneficio de inventario en el contexto andino (1991). La autora admite de todas formas, que el enfoque de la economía moral representa una novedosa herramienta metodológica para los estudiosos de la historia andina. Pero, en la larga y contradictoria historia del colonialismo y la transformación agraria en los Andes ella advierte: “la economía moral nunca fue muy rígida ni muy estática” (Larson 1991:479). Esto es, la economía moral en los Andes nunca fue rígidamente mantenida en un pasado colonial precapitalista idealizado y, por lo tan-

to, no fue tan endeble como para ser destrozada por la transición del capitalismo moderno por la 'vía Junker'.

A pesar de las objeciones razonadas de Larson y en defensa de una lectura más cuidadosa de Scott y Thompson, el valor explicativo del marco analítico de la economía moral no descansa en una fluida relación precapitalista patrón-cliente. El trabajo más reciente de Scott demuestra ampliamente que el conflicto y la negociación pueden ser la norma (1984, 1986, 1990)⁵⁹. En su más reciente trabajo, Scott arguye que los campesinos están constantemente inmersos en formas cotidianas de resistencia que prueban, modifican y de otra forma "utilizan el sistema para minimizar sus desventajas" (Hobsbawm 1973: 13; Scott 1986); que los terratenientes obtienen lo que pueden dentro de los límites de lo posible en términos políticos; y que el ámbito local de relaciones terrateniente-inquilino consiste en la creación de un espacio político negociado cuyo dominio semántico puede informar una lucha de clases ampliada (ver Scott 1984, 1990).

Las relaciones patrón-cliente codificadas culturalmente dentro de la hacienda andina rara vez fueron 'fluidas' y distaban mucho de ser ideales. Para garantizar su propia reproducción, los campesinos han encontrado muchas armas y estrategias de resistencia a su disposición para emplearlas en contra de los hacendados renuentes. En mi experiencia etnográfica, las formas más comunes de resistencia han sido el hurto de cosechas, animales y del agua de riego, así como la casi imperceptible incursión o la invasión concertada de las tierras y pastizales de la hacienda (ver Thurner 1989). El patrón también ha tenido muchas opciones coercitivas y persuasivas a su disposición: podía contratar maleantes y bandidos locales (que también pudieron volverse en su contra) o simplemente instruir a su mayordomo para que robara o maltratara a los peones recalcitrantes, sin comprometer su imagen paternalista. Él podía llamar a la policía o los militares de acuerdo a su relación con los oficiales del gobierno, o contratar policías fuera de servicio (la opción más probable). Pero mucho antes de que cualquier 'rompimiento en la reciprocidad' ocurriera en el nivel 'público' de los intercambios rituales y de las garantías de subsistencia, varias formas de resistencia campesina cotidiana ya se habrían intentado y utilizado en

59. El trabajo de Taylor (1979) sobre el conflicto social en el México colonial también apoya la noción de Georg Zimmels, de que las sociedades normalmente son conflictivas.

la medida de sus posibilidades. Estas formas de resistencia y reacción varían de acuerdo con las condiciones históricas y el balance de fuerzas en las luchas locales que exigen nuevas “adaptaciones a la resistencia” (Stern 1987; ver también Alavi 1973: 36-37). De esta manera, cuando el patrón otorgaba subsidios y ‘suplidos’ (limosnas) a cambio de jornadas laborales en la hacienda, con frecuencia lo hacía sólo después de haber hecho primero un cálculo estimado de los ‘costos de oportunidad’ estimados en la producción hurtada (Guerrero 1991). Lo que un rico agricultor arrocero asiático le dijo a Scott parece ser aplicable en este caso: “si no les damos (a los trabajadores) limosnas voluntariamente, entonces nos seguirán robando” (Scott 1984: 11). Tal vez de manera más conmovedora, los campesinos también deberán mendigar al patrón: un acto que reafirma su poderío. Este mendigar, sin embargo, es un acto altamente emotivo realizado por súplicas, lloros, gritos e insistencia cadenciosa. Su intención es, por lo tanto, algo más que una sumisión ritual. Guerrero reporta instancias en las que el patrón simplemente cedió ante estos ruegos para silenciar al suplicante y devolverlo a su trabajo⁶⁰. Es más, Guerrero (1991) ha demostrado que los ‘socorros’ y los ‘suplidos’ otorgados a los campesinos de la hacienda no correspondían al grado de endeudamiento o del peonaje por deuda. Los campesinos aparentemente empleaban estos subsidios de subsistencia para pagar sus obligaciones rituales a la comunidad al interior de la hacienda, para cumplir con ritos cíclicos con miembros del hogar, y para ciertas adquisiciones; en resumen, para la reproducción social y cultural.

William Roseberry reconoció que, a pesar de esta tendencia a idealizar la vida precapitalista, la literatura de la economía moral “ha renovado la noción de la tradición, no como el peso muerto del pasado, sino como la activa fuerza de modificación del pasado en el presente” (1986: 149-50). Como puntualiza Larson, Hobsbawm y Ranger (1983) han argüido que la tradición es con frecuencia inventada (o reinventada) en coyunturas históricas determinadas y para ciertos fines políticos específicos⁶¹. Para la etnografía histórica de la hacienda andina, son precisamente las cambiantes políticas de la cultura —la fabricación y refabricación negociada de las ‘tradi-

60. Guerrero, comunicación personal, Quito, 1987.

61. Para un fascinante estudio de la memoria histórica y de la ‘reinvención’ de la tradición política en el norte de los Andes, ver Rappaport (1990).

ciones’— las que piden ser comprendidas en sus propios términos. Dentro de un sentido ‘histórico real’, la hacienda era un ‘campo de fuerza’ micro político, una sobreposición de *Gemeinschaft* y *Herrschaft*. Como tal, su estudio ofrece percepciones, dentro de las luchas históricas, para establecer e impugnar la hegemonía rural. A pesar de ello, la contradictoria naturaleza de la lucha histórica en y alrededor de las haciendas desafía las posturas terminantes de Favre y Martínez Alier: obligación (así como su anverso, la aculturación) y resistencia son las dos caras de una misma dialéctica.

La investigación del antropólogo Steven Webster ilustra algunas de las ambigüedades de la lucha histórica y de la cultura política local de la hacienda andina. Al hacer investigaciones de campo en una hacienda cercana al Cuzco entre 1969-1970, Webster estuvo desorientado al hallar una vigorosa cultura campesina andina dentro de los límites territoriales de un vasto latifundio. Lo que él encontró como ejemplo de los recuentos históricos de la vida de la hacienda fue escaso pero notable (Webster 1981: 626). *Ch’eqec ayllu* (un seudónimo acunado por Webster) había comercializado su propia lana de alpaca aun durante el *boom* de las exportaciones de lana de inicios del siglo XX⁶². Para el terrateniente, la lana de alpaca “no se justifica por las complicaciones que *Ch’eqec* daría si es que se le exigiera”. De hecho, los *Ch’eqec* recuerdan esos años como una ‘época dorada’. Los *Ch’eqec* mantenían una jerarquía política basada en la posición hereditaria del curaca y en la rotación del sistema *varayoc* (alcalde vara). Los *Ch’eqec* utilizaban el patio de la hacienda y al santo patrono para legitimar su cultura política. Mientras tanto, ‘reafirmaban la autoridad del terrateniente’, a pesar de la manipulación del *Ch’eqec ayllu* y de sus servicios como cliente patronal, que fueron explotados por la comunidad en sus negociaciones con el Gobierno peruano.

La festividad también marcaba los tiempos de cosecha y ‘entrega’ o el pago anual de ‘obligaciones tributarias’ de tubérculos y granos al patrón en su residencia urbana en el Cuzco. De acuerdo a Webster “esto se realizaba en un ambiente festivo de grandiosidad y abundancia, en competencia con otras haciendas de esta región étnica para ver quién producía más para los hacendados. La actitud competitiva y celosa entre las di-

62. Para otra perspectiva del impacto regional de la bonanza de la exportación de lana (en la Sierra del sur peruano) sobre las economías campesinas, ver Orlove (1977).

ferentes comunidades también fue explotada por estos hacendados para obtener información comprometedoras respecto de sus trabajadores” (Webster 1981: 623).

El artículo de Webster incluía la traducción de un texto de un notable inciso de un diario escrito en 1920, que ilustra la melancólica impresión de un terrateniente de tercera generación acerca de ‘su’ fuerza de trabajo campesina⁶³. El texto revela la “incapacidad para manejar el poder” citando a Martínez Alier, en lo que respecta a su habilidad para manejar las vidas de ‘sus’ indios. También da testimonio de la tenacidad de la reciprocidad ritual andina basada en el parentesco. En este caso, la comunidad ‘capturada’ o *ayllu* continuaba explotando la puna para la producción de alpacas mientras mantenía maizales a menor elevación más allá de los límites de la hacienda. Claramente, la inmensidad de la montaña (bosque montañoso sub-tropical) de las estribaciones orientales que rodeaban a la hacienda y de las punas ‘desalambradas’ dentro de los límites de la propiedad favorecía los esfuerzos de los *Ch’eqec* para reproducir una ‘economía étnica’ vertical suya (ver Harris 1982), mientras que limitaba severamente las opciones de los terratenientes. Es más, el terrateniente cuzqueño de Webster aparentemente parecía mucho menos interesado en maximizar las utilidades de su hacienda que muchos de sus homólogos de la Sierra central, conforme describe Martínez Alier. Webster concluye su ensayo con un comentario sugerente: “la aprehensión de que una situación social específica y su negación pudieran coexistir, y de que la historia es el proceso a través del cual ciertas contradicciones pueden ser impredeciblemente resueltas en otras... es insinuada por la dialéctica de las ambigüedades y las contradicciones...” (Webster 1981: 632).

La cultura como práctica histórica

Una visión episódica de las fiestas patronales de Santa Rosa en la hacienda Gatazo y su memoria entre los campesinos en la época posterior a la Reforma Agraria llevará a este artículo a una conclusión etnográfica y teórica. En 1980, Santa Rosa era un suceso eminentemente católico que in-

63. La lectura del inciso del diario de este terrateniente de tercera generación, fechada julio 20 de 1920, es altamente recomendada (ver Webster 1981: 630-31).

volucraba copiosa libación y baile, con subsidios dadivosos de generosidad paternal que unían a los peones indígenas y a sus aliados comerciales mestizos con el auspiciante del festival, don Lucas. La fiesta de Santa Rosa era, entonces, a la vez el festival de la comunidad de Gatazo Alto y su capilla católica, y la celebración y reafirmación de la relación de don Lucas con los campesinos de la comunidad y los aparceros. No se asignaron cargos en el antiguo sentido del desaparecido sistema de alcalde-vara. Las varas descansaban calladamente junto al altar de Santa Rosa. Más bien, don Lucas tomó a su cargo, sin recurrir al rito del 'paso de la vara', el auspicio directo (que había sido transmitido por la estación de radio católica local). Era un mínimo precio a pagar por la reafirmación de los vínculos patrón-cliente en estos días de pleno capitalismo. El festival de Santa Rosa contrastó ampliamente con un 'contrafestival' que se llevó a cabo en Gatazo Bajo una semana antes. A diferencia de la Santa Rosa católica, la comunidad de Gatazo Bajo auspició un campamento juvenil comunal en 1987. Los líderes protestantes de Gatazo explicaron que esta reunión ofrecía una alternativa positiva a la borrachera y libertinaje de la fiesta de Santa Rosa. En su festival, los niños aprenderían, rezarían y cantarían juntos sin hacer referencias al patrón y a la participación de los no indígenas (como en la fiesta de don Lucas). El evento, realizado en una carpa de circo, incluía concursos de lectura bíblica y exhibiciones de talento musical dominadas por himnos religiosos fundamentalistas en quichua, muchos de ellos grabados y retransmitidos más tarde, en lengua quichua, en la estación de radio local protestante. Abundante comida fue ofrecida por la comunidad, aunque ni bebidas alcohólicas ni músicaailable. El ambiente era completamente diferente al de la fiesta de Santa Rosa en la comunidad de Gatazo Alto. Los católicos inconformes de la comunidad de Gatazo Bajo inevitablemente asistieron al gozoso festival de Santa Rosa en la comunidad de Gatazo Alto, y unos pocos conversos protestantes de la comunidad alta asistieron a la festividad de Gatazo Bajo. En 1987, la feria protestante era inmensamente popular, mientras que el festival de Santa Rosa estaba claramente reducido y con escasa asistencia.

Un revelador episodio etnográfico dos días después del festival de Santa Rosa de 1987 remarcó la rivalidad y la competencia andina que formaba la disciplina de trabajo en la hacienda, ahora retomada en términos de las contradicciones católico-protestantes. El episodio involucra la cosecha de cebada de la hacienda ('sibada kuzicha minga'). La cebada había si-

do el producto básico de la región antes de 1964. De manera especial, se la cultivaba para el consumo casero campesino y para su venta a las cerveceras. La cosecha de la cebada estaba revestida de tanta importancia social que había sido culturalmente dotada de cantos y leyendas quichuas. La cebada y muchas de las prácticas culturales asociadas con este producto casi han desaparecido en Chimborazo conforme las transformaciones económicas y la erosión del suelo han borrado su viabilidad previa. Por ejemplo, el cantar del *jahuay* era indispensable para la cosecha en 'jazinda timpu', pero rara vez se escucha hoy en día. De hecho, los observadores recuerdan que, en el pasado, las colinas resonaban con las lánguidas voces quichuas que cantaban el *jahuay* mientras las hoces segaban la cebada. Actualmente, se siembra poca cebada: la mayor parte está destinada al consumo de los campesinos. Unas pocas haciendas pequeñas —aquellas que no pudieron hacer la transición 'Junker' de fuerte inversión de capital para la producción lechera— ocasionalmente siembran un terreno con cebada, y, desde 1960, con cierta frecuencia cosechan la cebada con maquinaria arrendada al Ministerio de Agricultura. La maquinaria circula por toda la provincia, sin embargo, no siempre está disponible cuando el producto está listo para ser cosechado y empacado. Para evitar pérdidas por podredumbre y robo campesino, en 1987 don Eduardo, patrón de una subdivisión de la hacienda Gatazo, invitó a las comunidades de Gatazo Alto y Bajo para que cosecharan la cebada de su hacienda en forma colectiva, al estilo de minga. Aproximadamente 30 hombres, mujeres, niños y niñas de cada comunidad —unas sesenta personas en total— y otro grupo de una comunidad aledaña, con vínculos de parentesco con los campesinos de la hacienda, se presentaron muy temprano para iniciar la cosecha del día bajo la supervisión del mayordomo de don Eduardo. El trabajo asalariado no se empleó para esta tarea. Los trabajadores asalariados se emplearon más adelante, solamente para apilar en parvas la paja de la cebada segada. Los trabajadores 'mingueros' de la comunidad de Gatazo Alto eran católicos y fueron dirigidos en los *jahuay* por un '*kipu*' designado por ellos mismos. Los 'mingueros' de la comunidad de Gatazo Bajo eran protestantes y trabajaban en silencio y rápidamente, sin líderes. Las letras de los cantos *jahuay*, entre otros gestos poéticos, imploran al patrón que sea generoso con su *aswa* (chicha de maíz) para que los trabajadores puedan ahogar sus penas y trabajar con mayores fuerzas. Pero en 1987, el patrón ya no servía *aswa* sino Coca Cola. Los campesinos católicos (algunos todavía con el *chuchaqui* [la resaca]

del festival de Santa Rosa) se quejaron, pero a los protestantes parecía no importarles. Cuando le pregunté a don Eduardo, que llegó al lugar más tarde, por qué los católicos continuaban cantando el *jahuay* en vano, él respondió que había ordenado a su *kipu* que lidere el *jahuay* para que sus trabajadores no conversaran entre ellos durante su labor. Era un tipo de disciplina, señaló. Claramente, los asistentes protestantes a la minga no requerían de esta forma de disciplina de trabajo.

Otra forma andina de disciplina del trabajo competitivo entró en juego en esta cosecha de cebada de la hacienda. A través de toda la cosecha, los dos grupos —uno cantando el *jahuay* con gran algarabía y el otro trabajando en silencio— competían juguetonamente entre sí para ver cuál grupo, avanzando a través de la cebada en oleadas, llegaría primero al otro lado del campo. En Gatazo, este tipo de competencia lúdica se llama *mishanakuy*. Ese día, los protestantes ganaron en cada pasada. Los católicos, mientras tanto, no parecían muy preocupados por el resultado: para ellos, era el disfrute de la competencia y no el fin lo que importaba. Pero, al ganar, los protestantes obtenían tiempo para reposar unos pocos minutos antes de comenzar la siguiente pasada. El grupo protestante estaba muy orgulloso de su velocidad y quería demostrar la superioridad de su enfoque. Los católicos, mientras tanto, no estaban realmente impresionados.

Finalmente, quiero considerar tres visiones del pasado de la hacienda recogidas a lo largo de este trabajo de campo, que me parecen representativas. Don Lucas recordaba “las bellas fiestas de Carnaval, aquí, en Gatazo” con cierta nostalgia (y resaca): él hablaba sobre ‘la rama de gallos’ donde “cada uno agarraba un trozo del gallo”. En esos días, “esta hacienda producía muy bien” pero ahora “los evangelistas... los comuneros... ellos no saben cómo trabajar la tierra... no conocen los cultivos. Ellos desperdician demasiado tiempo en el pueblo... no trabajan tan bien como la tierra se merece...” Don Lucas y su esposa india todavía recibieron ‘un poquito’ de *camari* en 1986, en Culluctus⁶⁴. Después de haber sido primero un *huasipunguero*, después *kipu*, mayordomo, socio, administrador y finalmente patrón de una cuarta parte de la hacienda Gatazo y de una mitad de la hacienda Culluctus, don Lucas era verdaderamente un auténtico ‘trepador social’.

64. Entrevista con L.Y., Gatazo, 17 de agosto de 1987.

También consideraré la visión posiblemente nostálgica expresada por un pequeño grupo de envejecidos *huasipungueros* católicos de la cooperativa agrícola de producción Hospital Gatazo⁶⁵. De muchas maneras, se quejaban de la cooperativa y de las incesantes demandas de los trabajos de desarrollo comunitario de los proyectos del Estado. Estuvieron de acuerdo en que las cosas estuvieron mejor “en los días de los patrones”, cuando había trabajo y paga regulares, y tiempo para ocuparse de los asuntos de cada uno. Ahora, se “esclavizan a tiempo completo” en la cooperativa y no tienen nada que mostrar a cambio. Sin salarios, sin nada decente que comer.

Las impresiones de un informante cuya perspectiva se acerca a la de Favre son bastante típicas de los comuneros evangelistas de Colta. El informante en cuestión es un antiguo arrimado (hijo de un *huasipunguero*) que más tarde se convirtió en mayordomo de una subdivisión de la hacienda Gatazo y que ahora es un exitoso productor comercial de cebollas y presidente de la comuna campesina. A sus ojos, los bebedores ‘católicos’ no son completamente civilizados (él mismo había sido un gran bebedor antes de convertirse). Es más, los indios o *runajinticuna* no eran gente civilizada ‘antes’. Anota que algunos indios todavía vivían como salvajes del territorio amazónico del Oriente (una referencia al *sacha runa*) y también como los del sur, más allá del pueblo serrano de Alausí (una referencia a los campesinos quichuas cañaris). Continuó:

Pero los indios alrededor de Colta son más civilizados ahora, están más conscientes de las cosas ahora. . . en la hacienda ellos habían vivido como esclavos, incapaces de ir a ninguna parte; yo mismo fui maltratado. Todo el mundo fue maltratado. Decidí huir hacia la Costa después de que el *kipu* me golpeó... Los cargos de fiesta siempre fueron un gran peso... trabajé un año completo en una plantación costeña de azúcar solamente para pagar mi priestazgo en la Fiesta de Los Reyes; luego, tuve que ir de puerta en puerta y ofrecer una bebida a los mestizos, en cada puerta, y me emborraché tanto que me desmayé. Y después me iba a mi casa y maltrataba a mi espo-

65. Notas de campo. Esta cooperativa se formó en tierras estatales pertenecientes al Hospital Gatazo, una hacienda aledaña a la hacienda Gatazo. Los campesinos de ambas haciendas aparentemente se involucraron en luchas rituales *turu* en *runapunlla*.

sa... Los patronos nos mantenían en la hacienda, ignorantes. No íbamos a la escuela. Nos hacían ir de fiesta en fiesta, gastando todo nuestro dinero, borrachos todo el tiempo. Tomando todo en cuenta, era una vida muy triste... todo estaba destinado a las fiestas... Pobre Ecuador... ellos gastaban todo en cerveza y trago, nomás...⁶⁶

Lentz recogió reflexiones similares del pasado de la hacienda entre los comuneros de una antigua comunidad campesina de una hacienda cercana: “Vivíamos casi en esclavitud, sufriendo, en la hacienda. Toda la tierra era de los ‘amus’. Nuestros pensamientos eran sólo de la hacienda, todos los días, al amanecer y al anochecer”. El pasado es presentado como una región de oscuridad y de “vivir como animales” mientras que la visión del presente es “de abrir los ojos” y “la organización”. De todas formas, esta visión era “ocasionalmente interrumpida por recuerdos nostálgicos de los baños nutridos, la buena producción de granos, y el esplendor de las fiestas en épocas de la hacienda” (Lentz 1986:190).

Al intentar reconstruir la vida en la hacienda a través de los testimonios orales, los estudiosos recopilan un acervo mixto de historias que reflejan las posiciones sociales particulares del individuo, de entonces y de ahora, y el argumento particular que el individuo desea forjar respecto a una serie particular de eventos. Como observó Raymond Williams acerca del pasado rural inglés, “la percepción del pasado dependerá de la posición relativa de los que lo perciben” (citado en Roseberry 1986: 151)⁶⁷. Este torrente de reflexión histórica registrado a finales de la década del 80 por un antropólogo gringo en una hacienda en disolución en el Ecuador central, de ninguna manera constituye una rigurosa muestra del universo local de opinión. Peor aun, la falta de espacio impide una descripción detallada del contexto en el cual estas opiniones fueron expresadas. Sospecho, sin embargo, que éstas representan patrones del uso político del pasado (y la oportunidad de la entrevista) en el presente⁶⁸. Las observaciones aquí narradas

66. Entrevista con L.R.L. y M.C.V., Cajabamba, 24 de julio de 1987. Notas de campo.

67. Siguiendo a Roseberry, Gould (1990) es por lo menos crítico, al principio, respecto de las fuentes en las que se basa gran parte de este estudio, finamente elaborado, de las luchas políticas de los campesinos nicaragüenses.

68. Dos importantes estudios de la forma en que funciona la memoria política en los Andes son los de Rivera (1986) y Rappaport (1990).

revelan diferencias incipientes y quizá pasajeras, pero apuntan hacia un proceso de diferenciación social que no es totalmente consciente de consideraciones de clase en el sentido clásico. Estas opiniones también sugieren un proceso cultural general: el reordenamiento capitalista de la memoria histórica. Un proceso de ‘amnesia selectiva’ que se agrava por un proceso de conversión protestante-evangélica que intenta (con considerable éxito) hacer borrón y cuenta nueva de la historia, especialmente en lo que se refiere al pasado individual pecaminoso del converso. En el discurso local de Gatazo de la década del 80, ser católico era sinónimo de ser *ufyaj* (bebedores) y *payancuna* (viejos o personas anticuadas). Los protestantes se identifican a sí mismos, por el contrario, como *mishujinticuna* o jóvenes. Ellos son el futuro, los católicos el pasado. Aun así, es sabido que los católicos no son los mismos que fueron en el pasado; una conclusión difícil de evitar debido al hecho de que casi la mitad de todos los gatazeños aún son católicos. La lectura protestante de la hacienda y de un pasado dominado por la Iglesia como subyugación de los indios hacia el ‘romanismo’ y de una idolatría intacta, corre paralela al análisis de la escuela de aculturación. Esta interpretación ha tenido la virtud de constituirse en una ideología de liberación para algunos campesinos e ideólogos liberales, en una coyuntura histórica particular, y se ha convertido en ‘verdad’ en la conciencia histórica de algunos. De todas formas, los documentos históricos y la presencia de visiones conflictivas desafían esta interpretación ‘oficial’.

Estas perspectivas conflictivas, al combinarse con una apreciación de las luchas sociales contradictorias encarnadas en las prácticas culturales de la hacienda, sugieren un enfoque dialéctico a la economía moral. Ciertamente, la recordada economía moral de la hacienda andina es rara vez, si acaso, idealizada por los antiguos campesinos empleados en las haciendas andinas. La hacienda es recordada en términos amargos, si es que lo es. El pasado es ambiguo, diferenciado y muchas veces fragmentado del presente. Como ha mencionado Roseberry, “con mucha frecuencia los teóricos de la economía moral, mientras señalan la importancia del pasado en el presente, analizan una transición relativamente unívoca de un pasado ordenado a un presente desordenado. Con tal punto de partida podemos asumir las contradicciones inherentes en el desarrollo de la conciencia de la clase trabajadora y apreciar que el pasado ofrece tanto experiencias que pueden parecer positivas, como experiencias que parecen negativas” (Roseberry 1986: 151).

El enfoque dialéctico de la economía moral o del problema de explotación en la hacienda andina aquí mencionado sigue la crítica de Anthony Giddens de la teoría parsoniana sobre la ‘doble contingencia’ de la interacción social (ver Giddens 1979: 85-86). La doble contingencia anticipada por Talcott Parsons predijo el “carácter normativo de las prácticas sociales”. El problema era que los actores simplemente reflejaban las expectativas de uno a otro, porque ellos estaban más o menos programados en el ámbito institucional. Lo que le faltaba a este enfoque era una teoría del poder y una visión crítica de la reproducción, más que una noción dada de la tradición o de la continuidad. Como anota Giddens, “el carácter normativo de la práctica social se ofrece a sí mismo para la actualización del poder... como un recurso del que se extraen las relaciones de poder” pero “las normas implicadas en los sistemas de interacción social tienen en cada momento que ser sustentadas y reproducidas en un flujo de encuentros sociales” (Giddens 1979: 86). Así, las confirmaciones o transgresiones de las prescripciones normativas negociadas son potenciales actos políticos que son históricamente contingentes. Aun la sincronización de la reciprocidad –por ejemplo, de cuándo devolver un regalo– podría ser un acto político o estratégico (Bourdieu 1977; Thompson 1978). Ciertamente “lo que la conformidad o la transgresión pueda significar es en sí el producto de una conducta y es negociado” por el contexto (Giddens 1979: 85). Después de todo, el calendario de fiestas en sí (sin mencionar el sistema de cargos) constituía un orden hegemónico de la ritualización de las políticas de regalo.

Resulta, por lo tanto, algo confuso hablar de una cultura de reciprocidad basada en “conceptos andinos tradicionales” (Langer 1985: 276), o de los ‘atributos’ que entran en juego en una hacienda protocapitalista. La reciprocidad puede ser tradicional en las sociedades andinas y esta reciprocidad puede en sí manifestarse de formas culturales reconocibles, pero la condición tradicional no está exenta de las prácticas de intercambio que Giddens llama de “la dialéctica del control” (1979)⁶⁹. La lucha por el control en sí parece necesaria para replantear las formas culturales. La contienda histórica por el control caracteriza tanto a la reciprocidad presente como a los intentos paternalistas de convertir el excedente en capital sim-

69. Langer (1985) comprendió muy bien que la reciprocidad estaba sujeta a (y, de hecho, se constituía en) un brazo poderoso del control social. Mi interés es separarme de una perspectiva puramente instrumental que tiende a aislar lo formal de lo histórico.

bólico⁷⁰, y ofrece una amplia '*raison d'être*' política para la reproducción cultural de los rituales de intercambio basados, en parte, en los fondos ceremoniales o de reproducción de la hacienda.

Tal visión dialéctica de las relaciones sociales que giran alrededor de la hacienda andina sugiere un acercamiento a la cultura orientado hacia la praxis. La cultura concebida como una estructura o como un conjunto de principios o atributos no se presta a sí misma con facilidad para el análisis de la agencia política del día a día. Se requiere una noción 'quinética' cotidiana. La cultura no es una serie de ideas integradas o de substratos axiomáticos, sino lo que David Sabeán ha definido como

una serie de discusiones entre las personas acerca de las causas comunes de sus vidas cotidianas... Si consideramos a la cultura como el 'medio' por así decirlo, por el cual se resuelven conflictos, se ajustan visiones parciales o fallidas, se busca la dominación y entra en juego la resistencia, entonces, nos podemos servir del concepto como un instrumento para investigar la dinámica del poder, la distribución de recursos y la naturaleza de las jerarquías. De esta manera tan vital, la cultura se define como la lucha por las cosas, por los significados y por las posiciones. Justamente, porque es una discusión, o una serie de intercambios, o un intento de ejercer o resistir al poder, aprendemos más de él al empezar con las relaciones de las personas que comparten una misma cultura, de lo que podríamos aprender si asumiéramos que la cultura trata de un conjunto de herramientas o ideas, un conjunto unificado de nociones compartidas por un pueblo (Sabeán 1984: 95).

Armados de una noción histórica de la 'cultura' como un medio de lucha por las cosas y los significados, los investigadores están descubriendo que se hace necesaria una redefinición metodológica y conceptual. Metodológicamente, la tarea parece residir en la necesidad de encontrar formas más aptas para recuperar la historia no registrada sobre las políticas agrarias

70. La conversión del capital en formas de dominación simbólica es una temática central en Bourdieu (1977).

cotidianas. Los estudiosos necesitan saber más acerca de cómo y cuándo se han dado los cambios micropolíticos en el tiempo. ¿Acaso en respuesta a las variaciones del mercado, los señores feudales se retiraron de la producción de sus heredades (*Gutsherrschaft*) hacia una dependencia sobre las rentas (*Grundherrschaft*), y acaso estas retracciones cíclicas incitaron al asedio campesino? Por otro lado, ¿fueron los incentivos de mercado hacia la producción de heredades una forma de favorecer un patrón de ‘resistencia normal’? ¿Fueron las tensiones sociales creadas por los ciclos de mercado expresadas en los intercambios rituales en los festivales? ¿Cuándo fue el sistema de cargos festivos dentro de la comunidad de la hacienda un instrumento de dominación y cuándo fue un escenario de negociación o un arma de resistencia? ¿Qué contradicciones históricas alcanzaron un punto de equilibrio? ¿Cuándo se ‘degradaron’ los ritos de reciprocidad vertical, o flaquearon y declinaron? ¿Se intensificó el hurto menor o el asedio campesino de los recursos de la hacienda?⁷¹ Estas preguntas sólo pueden ser satisfactoriamente contestadas con detalladas historias etnográficas de las transiciones particulares.

Thompson menciona el “enorme capital emocional” que los campesinos preindustriales de Inglaterra invirtieron en las festividades locales: ellas eran “la razón de vivir de los hombres y las mujeres” (1974: 390-92). Aun así, los terratenientes ingleses podían mantener su parte del ‘acuerdo de subsistencia’ con la ceremonia ocasional de grandiosidad paternal, “como si la ilusión del paternalismo fuese demasiado frágil para jugársela en un alarde más arriesgado”. Este paternalismo velado coincide con la imagen del terrateniente urbano ausente en las postrimerías del siglo XIX en Chuquisaca, Cuzco o en Riobamba, Ecuador. Sin embargo, al igual que en la Inglaterra rural dieciochesca, es justamente en tal situación que ‘la deferencia simulada’ y la ‘tradición anónima’ de la resistencia pueden florecer (Thompson 1974: 399). En el análisis final, parecería que los campesinos también usan máscaras.

Conceptualmente, los estudiosos pueden asumir una postura crítica ante la noción unilineal (y el lenguaje) de la postura ‘prepolítica/primitiva’ de Eric Hobsbawm (1959) que llega inexorablemente a una postura ‘poli-

71. La discusión de Hobsbawm sobre las invasiones de tierras en la década del 60 es sugestiva en este sentido (1974), al igual que la de Smith (1989).

tica/moderna' en algún momento alrededor de 1930, o posiblemente más tarde, cuando las políticas 'partisanas' emergieron en el escenario (ver Burga 1976: 279). Esta asunción evolutiva convierte a las luchas campesinas de la mayor parte del siglo XIX y una menor parte del siglo XX en algo menos que la política verdadera. Para los antropólogos, esta idea es curiosa; su equivalente sería 'gentes o clases preculturales', una noción que se desechó hace tiempo. Todas las luchas sociales deben ser consideradas potencialmente políticas y definitivamente culturales. El alcance analítico de la 'política' y aquello que constituye la resistencia o las transacciones negociadas debe siempre extenderse mucho más allá de los angostos límites de la acción colectiva organizada que emana de las elites, de los partidos y del Estado. La cultura es, en sí, un amplio campo de prácticas relacionales, enriquecidas con los contenidos de la historia social. La interpretación de este amplio campo de las políticas agrarias requiere de un análisis simbólico serio sobre la construcción histórica y las condiciones del poder y la autoridad, así como de un sentido etnográfico de la 'coacción de lo cotidiano', que constituye, tanto en el nivel emocional como en el material, las relaciones sociales en los Andes⁷².

72. Aquí me sirvo de la frase de Scott (1986: 14).

Bibliografía

Abercrombie, Thomas

- 1991 Articulación doble y etnogénesis. En *Reproducción y transformación de las sociedades andinas, Siglos XVI-XX*, editado por F. Salomon y S. Moreno, 1:197-212. Quito: Abya-Yala.

Alavi, Hamsa

- 1973 Peasant Classes and Primordial Loyalties. *Journal of Peasant Studies* 1:23-62.

Baraona, Rafael

- 1965 Una tipología de haciendas en la Sierra ecuatoriana. En *Reformas agrarias en América Latina*, editado por O. Delgado. México: Fondo de Cultura Económica.

Bauer, Arnold J.

- 1979 Rural Workers in Spanish America: Problems of Peonage and Oppression. *Hispanic American Historical Review* 59, no.1:34-63.

Bourdieu, Pierre

- 1977 *Outline of a Theory of Practice*. Cambridge: Cambridge University Press.

Bourque, Susan

- 1971 El sistema político peruano y las organizaciones campesinas: un modelo de integración. *Estudios Andinos* 2, No. 1:37-58.

Burga, Manuel

- 1976 *De la encomienda a la hacienda capitalista*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

Chiriboga, Manuel, ed.

- 1988 *El problema agrario en el Ecuador*. Quito: Instituto Latinoamericano de Investigaciones Sociales (ILDIS).

Chiriboga, Manuel y Guadalupe Tobar

- 1985 El conflicto de Culluctus. En *Los derechos humanos: el caso ecuatoriano*, editado por la Comisión Ecuménica de los Derechos Humanos (CEDHU), 41-58. Quito: El Conejo.

CIDA (Comité Interamericano de Desarrollo Agrícola)

- 1965 *Tenencia de la tierra y desarrollo socioeconómico del sector agrícola: Ecuador*. Washington, D.C.: Organization of American States.

Costales Samaniego, Alfredo

- 1953 *El campesinado de la provincia del Chimborazo*. Quito: Instituto Nacional de Previsión (INP).

Cotler, Julio

- 1969 Actuales pautas de cambio en la sociedad rural del Perú. En *Dominación y cambios en el Perú rural*, editado por José María Matos, mar, 60-79. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- 1970 Traditional Haciendas and Communities in a Context of Political Mobilization in Peru. En *Agrarian Problems and Peasant Movements in Latin America*, editado por Rodolfo Stavenhagen, 533-58. Garden City, N.Y.: Doubleday.

Crespi, Muriel

- 1981 St. John the Baptist: The Ritual Looking Glass of Hacienda Indian Ethnic and Power Relations. En *Cultural Transformations and Ethnicity in Modern Ecuador*, editado por N. E. Whitten 1981, 477-505.

Dandler, Jorge

- 1969 *El sindicalismo campesino en Bolivia*. México D.C.: Instituto Indigenista Interamericano.

Duncan, Kenneth y Ian Rutledge, eds.

- 1977 *Land and Labour in Latin America: Essays on the Development of Agrarian Capitalism in the Nineteenth and Twentieth Centuries*. Cambridge: Cambridge University Press.

Freile Larrea, José

- 1980 *Descripción de los pueblos del corregimiento de Riobamba*, transcrito por José Freile Larrea. Riobamba, Ecuador: Núcleo de la Casa de Cultura de Riobamba (manuscrito fechado 1606).

Favre, Henri

- 1976 Evolución y situación de la hacienda tradicional de la región de Huancavelica. En *Hacienda, comunidad y campesinado en el Perú*, 2ª. edición, editado por José Matos, mar, 105-38. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

Feierman, Steven

- 1990 *Peasant Intellectuals: Anthropology and History in Tanzania*. Madison: University of Wisconsin Press.

Gangotena, Francisco

- 1981 Peasant Social Articulation and Surplus Transference: an Ecuadorian Case. Tesis de Ph. D., Universidad de Florida.

Giddens, Anthony

- 1979 *Central Problems in Social Theory*. Berkeley y Los Angeles: University of California Press.

González, Raúl y Carlos Iván Degregori

- 1988 Una larga agonía: conversando con Henri Favre. Entrevista a Favre por González y Degregori. *Quehacer* (Lima), no. 54:49-58.

Gould, Jeffrey

- 1990 *To Lead as Equals: Rural Protest and Political Consciousness in Chinandega, Nicaragua, 1912-1979*. Chapel Hill: University of North Carolina Press.

Grieshaber, Erwin

- 1979 Hacienda-Indian Community Relations and Indian Acculturation: An Historiographical Essay. *LARR* 14, no. 3:107-28.

Guerrero, Andrés

- 1978 Renta diferencial y vías de disolución de la hacienda precapitalista en el Ecuador. *Revista Ciencias Sociales* (Quito) 2, no.5:52-73.
- 1983 *Haciendas, capital y lucha de clases andina*. Quito: El Conejo.
- 1991 *La semántica de la dominación*. Quito: Ediciones Libro Mundi.

Harris, Olivia

- 1982 Labour and Produce in an Ethnic Economy, Northern Potosí, Bolivia. En *Ecology and Exchange in the Andes*, editado por David Lehman. Cambridge: Cambridge University Press.

Harris, Olivia, Brooke Larson y Enrique Tandeter, eds.

- 1987 *La participación indígena en los mercados surandinos*. La Paz: Centro de Estudios de la Realidad Económica y Social (CERES).

Hartmann, Roswith

- 1971 Otros datos sobre las llamadas 'batallas rituales'. *Folklore*
- 1972 *Americano* 17:125-35.

Hassaurek, Friedrich

- 1967 *Four Years among the Ecuadorians*, editado por C. Harvey Gardiner (publicado por primera vez en 1867). Carbondale: Southern Illinois University Press.

Hobsbawm, Eric

1959 *Primitive Rebels: Studies in Archaic Forms of Social Movement in the 19th and 20th Centuries*. New York: Norton.

1973 Peasants and Politics. *Journal of Peasant Studies* 1, no.1: 3-22.

1974 Peasant Land Invasions. *Past and Present* 62:120-52.

Hobsbawm, Eric y Terence Ranger, eds.

1983 *The Invention of Tradition*. Cambridge: Cambridge University Press.

Holguín, Diego Gonzales

1989 *Vocabulario de la lengua general*. Lima. Universidad Mayor de San Marcos (originalmente publicado en 1606).

Hopkins, Janet

1982 Juego de enemigos. *Allpanchis* (Cuzco) 20: 167-88.

Kaspoli, Wilfredo

1977 *Los movimientos campesinos en el Perú*. Lima: Delva.

Kay, Cristóbal

1974 Comparative Development of the European Manorial System and the Latin American Hacienda System. *Journal of Peasant Studies* 2: 69-98.

Keith, Robert G.

1977 Introduction. En *Haciendas and Plantations in Latin American History*, editado por R. Keith, 1977, 1-35.

Keith, Robert G., ed.

1977 *Haciendas and Plantations in Latin American History*. New York: Holmes and Meier.

Kertzer, David

1988 *Ritual, Politics and Power*. New Haven, Conn.: Yale University Press.

Kubler, George

1946 The Quechua in the Colonial World. En *Handbook of South American Indians*, editado por J. Steward, 2: 331-410. Washington, D.C.: U.S. Government Printing Office.

Langer, Erick

1985 Labor Strikes and Reciprocity on Chuquisaca Haciendas. *Hispanic American Historical Review* 65, no. 2:255-77.

1986 Debt Peonage and Paternalism in Latin America. *Peasant Studies*, 13, no.2: 121-27.

- 1989 *Economic Change and Rural Resistance in Southern Bolivia, 1880-1930*. Stanford, Calif.: Stanford University Press.
- 1990 Andean Rituals of Revolt. *Ethnohistory* 37, no.3: 227-53.
- Larson, Brooke
- 1979 *Explotación agraria y resistencia campesina en Cochabamba*. Cochabamba: Centro de Estudios de la Realidad Económica y Social (CERES).
- 1988 *Colonialism and Agrarian Transformation in Bolivia: Cochabamba, 1550-1900*. Princeton, N.J.: Princeton University Press.
- 1991 Explotación y economía moral en el sur andino: hacia una reconsideración crítica. En *Reproducción y transformación de las sociedades andinas, Siglos XVI-XX*, editado por F. Salomon y S. Moreno 1991, 2:441-80.
- Lentz, Carola
- 1986 De regidores y alcaldes a cabildos: cambios en la estructura socio-política de una comunidad indígena de Cajabamba, Chimborazo. *Ecuador Debate* 12: 189-212.
- 1988 *Von seiner Heimat kann man nicht lassen: Migration in einer Dorfgemeinde in Ecuador*. Frankfurt: Campus Verlag.
- Mallon, Florencia E.
- 1983 *The Defense of Community in Peru's Central Highlands*. Princeton, N.J.: Princeton University Press.
- Manrique, Nelson
- 1988 *Yawar Mayu: sociedades terratenientes serranas, 1879-1910*. Lima: IFEA/DESCO.
- Marchán, Carlos, Bruno Andrade y Eduardo Guevara
- 1984 *Estructura agraria de la Sierra centro-norte, 1830 - 1930*. Vol. 3. Quito: Banco Central.
- Martínez Alier, Juan
- 1973 *Los huachilleros del Perú*. Lima y París: IEP/Ruedo Ibérico.
- 1977 Relations of Production in Andean Haciendas: Peru. En *Land and Labour in Latin America: Essays on the Development of Agrarian Capitalism in the Nineteenth and Twentieth Centuries*, editado por K. Duncan y I. Rutledge 1977, 141-64.
- MEC - PUCE
- 1982 *Caimi Ñucanchic Shimiyuc-Panca*. Quito: MEC-PUCE.

Medick, Hans y David Warren Sabeau

- 1984 Interest and Emotion in Family and Kinship Studies: A Critique of Social History and Anthropology. En *Interest and Emotion: Essays on the Study of Family and Kinship*, editado por Medick y Sabeau, Cambridge: Cambridge University Press.

Montoya, Rodrigo

- 1986 Theories of the Peasantry Reconsidered. Conferencia dictada en University of Wisconsin-Madison, 14 de noviembre.

Mörner, Magnus

- 1977 Latin American 'Landlords' and 'Peasants' and the Outer World during the National Period. En *Land and Labour in Latin America: Essays on the Development of Agrarian Capitalism in the Nineteenth and Twentieth Centuries*, editado por K. Duncan y I. Rutledge 1977, 455-82.

Muratorio, Blanca

- 1980 Protestantism and Capitalism Revisited in the Rural Highlands of Ecuador. *Journal of Peasant Studies* 8, no.1: 37-60.
- 1981 Protestantism, Ethnicity and Class in Chimborazo. En *Cultural Transformations and Ethnicity in Modern Ecuador*, editado por N. E. Whitten 1981, 506-34.

Orlove, Benjamin

- 1977 *Alpacas, Sheep and Men*. New York: Academic Press.

Ossio, Juan, ed.

- 1973 *Ideología mesiánica del mundo andino*. Lima: Prado.

Platt, Tristan

- 1987 The Andean Soldiers of the Sun: Confraternity Organization, the Mass of the Sun and Regenerative Warfare in Rural Postosí. *Journal de la Société des Américanistes* 73: 139-92.

Rappaport, Joan

- 1990 *The Politics of Memory: Native Historical Interpretations in the Colombian Andes*. Cambridge: Cambridge University Press.

Rasnake, Roger

- 1986 Carnival in Yura. *American Ethnologist* 14:662:80.

Rivera, Silvia

- 1986 *Oprimidos pero no vencidos: luchas del campesinado aymara y quechua, 1900-1980*. La Paz: Instituto de Historia Social Boliviana (HISBOL).

Roseberry, William

- 1986 Images of the Peasant in the Consciousness of the Venezuelan Proletariat. En *Proletarians and Protest*, editado por Michael Hanagen y Charles Stephenson, 149-69. Westport, Conn.: Greenwood.
- 1993 Beyond the Agrarian Question in Latin America. En *Confronting Historical Paradigms: Peasants, Labor and the Capitalist World System in Africa and Latin America*, por Frederick Cooper, Steve J. Stern et al., 318-68. Madison: University of Wisconsin Press.

Rus, Jan y Robert Wasserstrom

- 1980 Civil-Religious Hierarchies in Central Chiapas: A Critical Perspective. *American Ethnologist* 7:466-78.

Salomon, Frank

- 1973 The Weavers of Otavalo. En *Peoples and Cultures of Native South America*, editado por David Gross. New York: Natural History Press.

Salomon, Frank y Segundo Moreno, eds.

- 1991 *Reproducción y transformación de las sociedades andinas, Siglos XVI-XX*. 2 vols. Quito: Abya-Yala.

Sabeen, David Warren

- 1984 *Power in the Blood: Popular Culture and Village Discourse in Early Modern Germany*. Cambridge: Cambridge University Press.

Scott, James C.

- 1976 *The Moral Economy of the Peasant*. New Haven, Conn.: Yale University Press.
- 1984 *Weapons of the Weak: Everyday Forms of Peasant Resistance*. New Haven, Conn.: Yale University Press.
- 1986 Everyday Forms of Peasant Resistance. En *Everyday Forms of Peasant Resistance in Southeast Asia*, editado por James Scott y Benedict J. Tria Kerkvliet, 5-35. Londres: Frank Cass.
- 1990 *Domination and the Arts of Resistance*. New Haven, Conn.: Yale University Press.

Singelmann, Peter

- 1975 The Closing Triangle: Critical Notes on a Model for Peasant Mobilization in Latin America. *Comparative Studies in Society*

Smith, Gavin

- 1989 *Livelihood and Resistance: Peasants and the Politics of Land in Peru*. Berkeley y Los Angeles: University of California Press.

Spalding, Karen

- 1975 Hacienda-Village Relations in Andean Society to 1830. *Latin American Perspectives* 4:107-21.

- 1980 Class Structures in the Southern Peruvian Highlands, 1750-1920. En *Land and Power in Latin America*, editado por Benjamin Orlove y Glenn Custred, 79-97. New York: Holmes and Meier.

Stein, William

- 1961 *Hualcan: Life in the Highlands of Peru*. Ithaca, N.Y.: Cornell University Press.

- 1985 Townspeople and Countryside in the Callejón of Huaylas. En *Peruvian Contexts of Change*, editado por W. Stein, 211-331. New Brunswick: N.J.: Transaction.

Stern, Steve J.

- 1982 *Peru's Indian Peoples and the Challenge of Spanish Conquest*. Madison: University of Wisconsin Press.

- 1987 New Approaches to the Study of Peasant Rebellion and Consciousness: Implications of the Andean Experience. En *Resistance, Rebellion and Consciousness in the Andean Peasant World, 18th to 20th Centuries*, editado por S. Stern, 1987, 3-25.

Stern, Steve J., ed.

- 1987 *Resistance, Rebellion and Consciousness in the Andean Peasant World, 18th to 20th Centuries*. Madison: University of Wisconsin Press.

Sylva Charvet, Paola

- 1986 *Gamonalismo y lucha campesina*. Quito: Abya-Yala.

Taylor, William B.

- 1979 *Drinking, Homicide, and Rebellion in Colonial Mexican Villages*. Stanford, Calif.: Stanford University Press.

- 1985 Between Global Process and Local Knowledge: An Inquiry into Early Latin American Social History, 1500-1900. En *Reliving the Past: The Worlds of Social History*, editado por Olivier Zunz, 115-90. Chapel Hill: University of North Carolina Press.

Thompson, E.P.

1974 Patrician Society, Plebian Culture. *Journal of Social History* 7 (Summer):382-405.

1978 Folklore, Anthropology, and Social History. *Indian Historical Review* 3, no. 2:247-66.

Thurner, Mark

1989 Hacienda Dissolution, Peasant Struggle, and Land Market in Ecuador's Central Highlands. Land Tenure Center Research Paper no. 99. Madison: Land Tenure Center, University of Wisconsin.

Tullis, F. Lamond

1970 *Lord and Peasant in Peru: A Paradigm of Political and Social Change*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

Waters, William

1985 Access to Land and the Form of Production in the Central Highlands of Ecuador. Disertación de Ph.D., Cornell University.

Webster, Steven

1981 Interpretation of an Andean Social and Economic Formation. *Man* 16, no.4:616-33.

Whitten, Norman E. Jr., ed.

1981 *Cultural Transformations and Ethnicity in Modern Ecuador*. Urbana: University of Illinois Press.

Whyte, William F.

1970 El mito del campesino pasivo: la dinámica del cambio en el Perú rural. *Estudios Andinos* 1, no.1:3-28.

Wolf, Eric

Closed Corporate Communities in Mesoamerica and Java. *Southwestern Journal of Anthropology* 13, no.1:1-18.

1969 *Peasant Wars of the Twentieth Century*, New York: Harper.

Wolf, Eric y Sydney Mintz

1977 Haciendas and Plantations. En *Haciendas and Plantations in Latin American History*, editado por R. Keith, 1977, 36-63 (originalmente publicado en 1957).