

**COMUNIDADES INDÍGENAS:  
ARTEFACTOS DE CONSTRUCCIÓN  
DE LA IDENTIDAD ÉTNICA  
EN LOS CONFLICTOS POLÍTICOS  
DEL ECUADOR CONTEMPORÁNEO**

**José Antonio Figueroa\***

\*Instituto Colombiano de Antropología - Universidad Javeriana

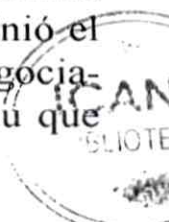
---

Revista Colombiana de Antropología, vo . XXXIII, 1996-1997

**This article interprets the concept of “indigenous community” as used in contemporary Ecuador. A contrast is established between theory and practice in relation to this concept, with reference to “modern” and to so-called “post-modern” definitions. This leads us to contrast the idea of community in a period dominated by racism and positive sociology with one in which there is a more positive concept of the Amerindian. This concept is generated, principally, by the social sciences in search of the ideological role the “community” fulfills in the political struggles in contemporary Ecuador.**

## **INTRODUCCIÓN**

Desde los inicios de la década del setenta, muchos de los conflictos sociales en el Ecuador comenzaron a expresarse dentro de una retórica explícitamente etnicista. En áreas como el Chimborazo, al sur del país, al calor de las luchas agrarias algunos campesinos apelarían a la denominación de “indígenas”, en el sigiloso redescubrimiento o sutil reinención de una identidad que intentaba ser reactivada sobre la base de las bondades que el nativismo neoindigenista otorga a sus huestes. Así, en ciertas áreas del país se pudo testimoniar la aparición de organizaciones que reclamaban la redistribución de la tierra alejándose al mismo tiempo de los partidos políticos de izquierda. En esta primera fase, algunos sectores de la iglesia católica —haciéndose eco de resoluciones como la de la “opción por los pobres”— fueron los artífices de la creación de un capital simbólico, que dio sentido a nuevas identidades. Estas fluían por canales que iban desde archivos documentales hasta pronunciamientos escritos de las emergentes organizaciones indígenas. Este capital se expresó en rituales que se filman y difunden en espacios públicos nacionales e internacionales y definió el entrenamiento de pupilos que se adiestraron en la compleja red de negociaciones con las autoridades locales o nacionales. Este era el espíritu que



animaba la fundación de organizaciones como el *Ecuador Runacunapac Riccharimui*, expresión quichua, cuyo significado (El Despertar del Indígena Ecuatoriano), expresa el sentido de fin de los tiempos de matriz católica y la redefinición del rol de los indígenas como nuevos actores políticos.

Esta sensación de advenimiento de un nuevo tiempo cubrió un amplio espectro de la vida comunal. Los indígenas empezaron a evaluar el período actual como de una conciencia clara, reflejada en la paulatina pérdida de intermediarios ante las organizaciones estatales o no, con las que establecieron y establecen las negociaciones comunales. Este nuevo período lo contrastan con un pasado oscuro, en el que los funcionarios, antropólogos o activistas, asumían la vocería de los grupos indígenas. El proceso de autonomía en la representación creció hasta el punto en que, a inicios de la década del ochenta, la surgente organización indígena nacional se proclamó autónoma, ya no sólo de los partidos y organizaciones políticas, sino también de la propia iglesia católica.

Sin embargo, la proclamación de esta autonomía, fue en rigor, más retórica que real: la correspondencia entre el desarrollo del movimiento indígena y los cambios internos de la sociedad ecuatoriana —junto a la incorporación por parte de los movimientos étnicos de los discursos académicos y políticos de orden contracultural, originados generalmente en universidades— hizo más compleja la relación entre los indígenas y estas nuevas fuentes de identidad cultural y política. A su vez, la proclamada autonomía ha terminado por producir en la práctica un distanciamiento entre el sector indígena y los otros sectores subordinados del país, que se expresa en la imposibilidad de construir un discurso aglutinante, una de cuyas expresiones más evidentes fue la pérdida —en la primera vuelta— de la opción de centro-izquierda en las elecciones nacionales de mayo de 1996<sup>1</sup>.

En esta revitalización de la identidad indígena, ciertos conceptos colocados en una larga duración empezaron a funcionar como tropos que aglutinarían el movimiento étnico. Y, dentro de estos, el concepto de comunidad empezó a perfilarse como uno de las principales figuras de aglutinación. En este trabajo propongo realizar una genealogía de la comunidad indígena<sup>2</sup>, tomando en cuenta las distintas fuentes en las que éste se ha originado y revitalizado,

1 Dentro de una confusa mezcla de opciones, la centro izquierda escogió como primer candidato a la diputación nacional al líder indígena más reconocido del país y presidente de la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador, Luis Macas; a pesar de que el movimiento indígena ha sido el movimiento social más dinámico del país en los últimos años esto no bastó para derrotar a otras opciones electorales.

para intentar mostrar cómo cumple un rol principalmente ideológico en el rico juego entre la identidad étnica y política que caracteriza los movimientos indígenas del Ecuador contemporáneo<sup>3</sup>.

## **COMUNIDADES HETEROGENEAS ¿CONCEPTOS INCOMPATIBLES?**

### **Antecedentes y devenir de la Ley de Comunas<sup>4</sup>**

La promulgación de la Ley de Comunas de 1937 en Ecuador estuvo precedida de un conjunto de retos económicos y políticos que el Estado debió asumir para redefinir la posición del país ante la modernización interna y la inserción creciente de su economía en el mercado internacional. La motivación inicial de este artículo es la de mostrar los límites de ese proyecto de desarrollo y ver, cómo desde sus propias grietas, se generan los discursos de las diferencias étnicas. Diferencias étnicas que, como nos muestra el período de tiempo transcurrido desde la época de la promulgación de la Ley de comunas hasta la

- 2 El concepto de genealogía proviene de la reacción que autores como Foucault (1984) establecen frente al historicismo de matriz hegeliana. Mientras el historicismo presupone un sentido y una lógica de la historia por encima de las prácticas y las experiencias, la genealogía reconoce el devenir como la confluencia de discursos que validan nociones de verdad, en vez de ciencias neutras, la correlación de los discursos con el poder, así como el carácter conflictivo de las nociones y las experiencias. En este trabajo la genealogía se relaciona con las discontinuidades y conflictos inherentes a la noción de comunidad en el modernismo ecuatoriano, sus múltiples interpretaciones de acuerdo a la posición de los actores sociales y a los eventuales cambios de significado en el período posmoderno.
- 3 Este trabajo es parte de las reflexiones y de las experiencias etnográficas que dieron como resultado la tesis de maestría en Antropología Andina, para la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (Flacso) sede Quito, en 1994. Esta tesis la realicé bajo la supervisión de Joanne Rappaport a quien debo agradecer de manera muy especial por sus invalorable aportes y comentarios.
- 4 Las comunas son organizaciones que fueron definidas de forma corporativa por el Estado. Sus bases fueron la supuesta o real vocación tradicional indígena hacia la producción, distribución y redistribución colectiva y actualmente constituyen la base sobre la que se negocian y renegocian las identidades étnicas en el Ecuador. Una comuna es una entidad reconocida jurídicamente y que, de acuerdo a la ley de Comunas de 1937, puede tener varios objetivos:
  - “...a) Comunas Agrarias: con patrimonio común a tierras adecuadas, generalmente bajas, así como tierras altas de pastoreo, explotación maderera y páramos b) Comunas de explotación en común ...se aplica a los que siendo sus miembros propietarios de parcelas de tierras altas o páramos, allí se proveen de leña y tienen derecho a conservar animales... c) Comunas de aguas: se presentan como un grupo de propietarios indígenas o mestizos que, ya por haber solicitado su adjudicación

actualidad, pueden ser, y han sido usadas de manera desigual, e incluso, antagónica. Así, la diferencia étnica ha sido y es un mecanismo eficiente para generar retóricas civilizatorias que esconden tras de sí procedimientos de exclusión pero, en otros momentos, ha operado como un capital simbólico que permite la construcción de nuevos sujetos políticos, cuya presencia obliga a repensar las dinámicas políticas nacionales. Interesa, entonces, ver cuál es el lugar que ocupa la noción de comunidad en el proceso singular de construcción de la modernidad en el Ecuador y cuál es el papel que juega en el contexto contemporáneo dominado por las retóricas y prácticas posmodernas.

El concepto de comunidad es una de las construcciones ideológicas más atractivas desde la crítica cultural. Referente de utopías, de proyectos alternativos o, todo lo contrario, de claro desprecio, los orígenes de esta fuerte carga simbólica quizá sea preciso indagarlos en el campo religioso.

Sin embargo, la comunidad tiene una historia que nos habla sobre múltiples orígenes. Como institución jurídica, su origen se ubica en el siglo XIX, para definir a las aldeas que podían tener acceso a la tierra de forma común (MacCormack 1991). Pero su génesis sociológica combina ficciones políticas, ligadas a las luchas por los 'justos títulos' (cfr. Adorno 1989), trasposos directos de los conceptos asociados a las comunidades castellanas (MacCormack 1991) o, en fin, formas evidentes de negociaciones entre sectores sociales específicos y el Estado (Platt 1982).

En el caso del Ecuador la genealogía del concepto contemporáneo de comunidad conduce a horizontes del período republicano. Una de las primeras disposiciones legales en el Ecuador, relacionada con la historia política indígena del período republicano, fue la supresión del tributo por orden del Presidente Robles en 1857 (cfr. Guerrero 1990). Este fue, de

---

o por haber realizado la captación de aguas tiene derecho a su uso y goce ...d) Comunas industriales. En muy contados casos son a la vez de explotación de los páramos. El cabildo arrienda a los comuneros, quienes explotan el barro para cerámica y alfarería; totora para tejidos, etc. e) Comunas mixtas, un buen número presentan estas características, participando de las modalidades de las anteriormente descritas" (Jaramillo 1970:35).

Las comunas están sujetas territorialmente a la parroquia rural o urbana dentro de la cual se hallan. Están representadas por un cabildo, pero en caso de conflictos el Ministerio de Bienestar Social puede designar uno nuevo y, a su vez

"Los habitantes de las comunas podrán poseer bienes colectivos, como tierras de labranza y pastorío, industrias, acequias para fines industriales y de irrigación, herramientas y semovientes, etc." (Jaramillo: 1970:36).

hecho, un intento de irrigar el derecho de ciudadanía a todo el entramado social de la República, ejemplo de la generalización de la retórica liberal que caracterizó a las emergentes naciones. Sin embargo, el tributo fue paulatinamente sustituido por otros mecanismos que garantizaban la sujeción forzosa de la mano de obra indígena, tal y como ocurrió en el período de García Moreno, en la coyuntura de las construcciones de obras públicas. La posibilidad de ser enrolados de manera compulsiva produjo distintas reacciones al interior de las comunidades, una de las cuales fue la búsqueda por parte de los comuneros de protección al interior de las haciendas (Clark 1994, Moscoso 1991). Esto se tradujo en un afianzamiento del poder local de los hacendados y en una disminución de la noción de ciudadanía, ya que la "protección" de las haciendas se expresaba en exclusiones de la población indígena y en asimetrías encubiertas por un lenguaje moral.

Las comunidades han oscilado permanentemente entre la consolidación o la disolución, como metas planteadas desde el Estado (cfr. Platt 1982, Coronel 1994). No sobra anotar que en este doble juego las propias comunidades han apostado por el apoyo o la oposición a cualquiera de las posibilidades, dependiendo de las condiciones existentes en el ámbito local o nacional.

Como resultado de la revolución liberal, en las postrimerías del siglo XIX, se produjeron algunas medidas jurídicas que tuvieron una influencia directa en la constitución de las comunas indígenas actuales: la supresión del diezmo, La Ley de Beneficencia Pública de 1908 y la Abolición del Concertaje en 1918 (Marchan 1986).

Estas tres medidas pueden ser tomadas como ejemplos de la tibieza y de la ambigüedad con las que se impulsaron las disposiciones tendientes a modernizar la situación agraria en el Ecuador. La supresión de los diezmos tuvo efectos limitados ya que, en rigor, sólo las órdenes seculares basaban su ingreso central en éste mientras que el clero oficial no se vio afectado hasta la promulgación de la Ley de Beneficencia de 1908 (Marchan 1986). Por su lado, La Ley de Beneficencia Pública afectó al clero como poseedor pero no impuso una racionalidad distinta ni en términos de producción ni de redistribución y, finalmente, el concertaje fue sustituido por otros mecanismos tan precarios como el *huasipungo*<sup>5</sup>. La revolución liberal, liderada por

5 Huasipungo es una expresión que resulta de los términos quichua *huasi* (casa) y *puncu* (puerta) (cfr. Gonzales Holguín: [1608] 1989). Designa las actividades económicas que combinan servidumbre con trabajos agrícolas y son realizadas por los indígenas andinos.

Alfaro, no significó una transformación de las relaciones precarias. De hecho, la política oficial impidió la movilización de la mano de obra y penalizó la posibilidad de que sectores campesinos se movilaran a espacios que, eventualmente, ofrecieran mejores condiciones laborales. Así, luego de la revolución alfarista de 1906, se sancionó que:

“El jornalero que, sin justo motivo o sin licencia de su patrón, faltare al trabajo o abandonare a su patrón, será reducido a prisión por cualquiera de los jueces determinados por el Artículo 102 y aun por los jueces civiles parroquiales; y no podrá ser excarcelado si no rindiere fianza, a satisfacción del patrón o del juez... Prohíbese recibir como peones a jornaleros de otro patrón, sin el correspondiente certificado que acredite su liberación del compromiso anterior” (Jaramillo [1922]1980:145)

La prisión por deudas era la base jurídica que legitimaba el concertaje y ambos coexistieron hasta 1918. A partir de los años treinta se crearon en el Ecuador dos formas de comunidad. Por un lado, las comunidades de hacienda, en las que se materializaron las nociones precaristas de la sujeción personal y que fueron respaldadas por el ideario conservador; la más importante de éstas fue el huasipungo. Por otro, las denominadas comunidades libres que fueron erigidas por el Estado como respuesta a los intelectuales liberales y socialistas. En este caso, liberales como Pío Jaramillo Alvarado creían que las comunidades se autodisolverían, predicción que no se realizó.

Seguidamente, quisiera mostrar cómo el concepto de comunidad esgrimido en las luchas étnicas contemporáneas responde a dos estrategias políticas que no necesariamente se reflejan en las tradiciones a que apela la propia lucha étnica, y ver cuál es la lectura y apropiación que los indígenas hacen actualmente del concepto de comunidad.

### **Del concierto al huasipungo: la comunidad en la óptica conservadora**

La estrategia conservadora buscaba retener la mano de obra indígena en respuesta a las exigencias económicas planteadas por la hacienda. Detrás de la inmovilidad de la mano de obra se perfilaban los criterios de una cultura política fuertemente arraigada en el contexto nacional; una de las vías de expresión de ésta fueron las muestras de un pesimismo antropológico que sentó las premisas de definición de ciertos actores sociales. Concretamente, los sectores indígenas fueron definidos como sujetos incapaces de autorepresentación y condenados a expresarse a través de la tutoría.

La imagen de este sujeto y el tipo de discurso que la originó expresa las ambivalencias y la forma oportunista como las élites agrarias utilizaron ciertos componentes de la retórica modernista en auge internacional y del liberalismo de la revolución, para seguir ejerciendo una práctica económica sustentada en la exclusión de los productores.

Así, en el caso de la Ley de Beneficencia Pública de 1908 se sentaron las bases para el traspaso de la propiedad agraria eclesiástica a manos del Estado. Pero, en rigor, los imaginarios liberales de construir individuos plenamente capaces de negociar su vinculación libre al mercado de trabajo estuvieron coaccionados por las nociones dominantes que expresaban gremios como la Sociedad Nacional de Agricultura<sup>6</sup>.

Los planteamientos de la Sociedad Nacional de Agricultura buscaban la continuidad del apremio personal, como forma de evitar la competencia entre propietarios por la fuerza de trabajo indígena (Marchan 1986). Para esto tuvieron que diseñar un modelo de sujeto sobre el que se justificaba la coerción como medida civilizatoria. El horizonte sobre el que se perfiló esta antropología pesimista fue el del imaginario capitalista de la capacidad crediticia. El crédito fue definido como una práctica estamental: singular y restringido. Así, la Sociedad Nacional de Agricultura hizo de la posibilidad crediticia —considerada como meta civilizatoria— una medida sobre la que se legitimó la coerción. Esta meta, sin embargo, no era concebida como la expresión de las conquistas individuales de los miembros de las élites, sino que formaba parte de un patrimonio cuasi estamental sobre el que se construyeron dos modalidades antagónicas de hombres: por un lado, el representante de la élite, hombre de virtudes, de gran moral y capaz de adquirir cultura por su propia posibilidad crediticia y en contraste, el indígena, sujeto indigno de crédito, redimible sólo a partir de la coerción y la pedagogía.

Esta fue la posición que sostuvieron los portavoces de la Sociedad Nacional de Agricultura, quienes utilizaron indistintamente términos y criterios emanados del modernismo, mezclados con nociones ancladas en una tradición cultural aparentemente arcaica, como estrategia para legitimar

---

6 La visión que sostengo en este trabajo contrasta con la de otros investigadores que prefieren relevar elementos “progresistas” de la Sociedad Nacional de Agricultura (Arcos 1983, Clark 1995). Más bien si vemos las propuestas de la Sociedad en una visión más de conjunto encontramos cómo éstas dieron fundamento a un modelo de desarrollo bastante precario.



las formas coactivas del trabajo. Así, en la retórica de la Sociedad, la cultura dejó de ser una abstracción y devino en una posesión materializada en la capacidad crediticia. A esto le sumaron elementos morales que contribuyeron a fijar las fronteras sociales de los estamentos. Así lo sostiene la Sociedad Nacional de Agricultura por medio de sus voceros:

“La sociedad no puede renunciar a los medios coercitivos que la razón le muestra como eficaces para asegurar el cumplimiento de las obligaciones, sino cuando la cultura y el nivel moral de los individuos son en general suficiente garantía para la realización del derecho. Y termómetro seguro de este subido grado de cultura es la extensión del crédito...” (Ponce y Ponce Borja [1918] 1986).

Sobre esta definición de crédito se crean fronteras no sólo individuales sino sociales, que promueven pautas para la identidad gremial:

“Entre nosotros el crédito tiene una existencia muy limitada: no se da dinero sino con firmas muy escogidas o con hipotecas cuyo valor exceda y mucho a la obligación contraída, en muchos casos se exige además que el deudor no gravara con nueva hipoteca el inmueble sobre el que se ha constituido el gravamen” (Ponce y Ponce Borja [1918] 1986).

Continuando con la afirmación de los perfiles sobre los cuales intenta legitimarse, la Sociedad Nacional de Agricultura justifica su posición con base en el estado de cosas existente y, en vez de propugnar por una posible transformación, más bien legitima la vocación civilizadora y pedagógica de las élites. Así, Belisario Ponce y Alejandro Ponce Borja sostienen que:

“Todo esto prueba que el crédito está muy restringido, que los asociados desconfían mutuamente unos de otros y que en la sociedad no existen todavía robustas aquellas fuerzas que aseguran espontáneamente el cumplimiento y realización del derecho” (Ponce y Ponce Borja [1918] 1986).

Dado que no existen las condiciones para dar, confiar (dar crédito) o creer en un importante sector de la sociedad, la élite justifica su misión civilizatoria que, en últimas, sólo es un mecanismo que tiende a perpetuar lo existente:

“El problema del indio más que un problema jurídico es una cuestión de cultura moral e intelectual; y si no debemos descuidarnos de mejorar la legislación añadiendo lo que falta, debemos principalmente educarlo e

ilustrarlo, en la medida proporcionada a su capacidad y condiciones actuales...” (Ponce y Ponce Borja [1918] 1986).

Hay que resaltar también que la amalgama tradicionalista y modernista en la definición de sujeto, reconocía elementos vinculados a la noción de proletarios como vendedores de fuerza de trabajo. Sin embargo, junto a esta definición, muy de acuerdo con los criterios que se habían generalizado por la internacionalización de la retórica modernista, los miembros de la Sociedad Nacional de Agricultura, propusieron e hicieron efectivo un modelo acorde con su proyecto global: el de individuos sin posesión —lo que les homologa a la definición de proletarios— pero incapaces de vender de manera libre su fuerza de trabajo. Un proletariado cautivo territorialmente y moralmente coaccionado:

“Ante todo es preciso reconocer que, en realidad de verdad, no existe el concertaje... El jornalero que no dispone de capital, que no cuenta con bienes raíces, que no puede ganar la vida con trabajos de la inteligencia, para subsistir tiene que emplear en beneficio de los demás, lo único de que dispone, a saber, su actividad personal y el trabajo de sus músculos.

El capitalista y el propietario garantizan el cumplimiento de sus obligaciones con el crédito o con bienes raíces; pero quien no tiene ni lo uno ni lo otro, no puede ofrecer otra seguridad que la de someterse a cierta sanción que, desde antiguo, con diverso nombre, equivale a nuestro apremio personal” (Luis Felipe Borja [1918] 1986).

La hacienda logró entonces constituirse en un espacio de reglamentación de la vida de quienes no poseían nada. Simultáneamente, apareció como un espacio de vida alterno ante una débil construcción de la noción liberal clásica de bienestar público. En un período en el cual ciertos estamentos de la sociedad civil elaboraron un nuevo discurso de la representatividad y del beneficio ante lo público —como sucedió con las peticiones obreras elaboradas en los congresos de la década del veinte (cfr. Bustos 1992)— la política oficial concedió a la hacienda el derecho de redención de los indígenas a través de la privatización del doble ejercicio de la pedagogía y el tutelaje.

El huasipungo fue la forma que tomó el tutelaje ejercido por la hacienda sobre la población indígena. El intercambio socio económico consistió en otorgar a los indígenas sujetos a la hacienda un pedazo de tierra a cambio de la obligación de trabajar dentro de ésta de tres a cinco días a la semana, dependiendo de los requerimientos de las actividades agrícolas. De igual

manera, la dominación de la población indígena al interior de la hacienda combinó patrones extractivos acordes con una economía en la cual se excluyó de los beneficios a los productores y, simultáneamente, dio vigor a un modelo en el que se superpuso la exclusión de clase y raza sentando las bases de lo que Guerrero (1991) llama la dominación étnica.

Esta dominación étnica generada al interior de las haciendas y sustentada en el pensamiento conservador se expresó también en una reafirmación de la debilidad de lo público, en el afianzamiento de las diferencias y asimetrías entre los indígenas como individuos al interior de las haciendas<sup>7</sup>, y, finalmente, en la producción de una de las fuentes de capital simbólico de las cuales se nutren las organizaciones indígenas —generadas en el contexto posterior a las reformas agrarias de 1965 y 1972— para legitimar sus peticiones.

La negociación establecida por el Estado y la hacienda en un escenario de debilidad de lo público se hace explícita en el papel que jugó el huasipungo en los acuerdos que se dieron de manera posterior a la reforma agraria de 1972. Así, como sostiene Udo Oberem:

“En la Ley de Reforma Agraria y Colonización se encuentra la disposición de que cada huasipungo, recibe esa parcela como propiedad. En ella el valor del huasipungo es considerado como indemnización por vacaciones no remuneradas no concedidas y por “fondos de reserva” no pagados. Si la relación contractual con el huasipunguero es de menos de 10 años, entonces el hacendado recibe de aquel la diferencia entre el valor de la parcela y la indemnización citada. Si es de más de 10 años, el propietario debe pagar, suplementaria a la parcela, una suma en efectivo. No obstante, para esto se contaba solamente los años transcurridos desde la introducción del Código del Trabajo, es decir, desde 1938” (Oberem 1981:322).

7 Las relaciones entre los hacendados y los indígenas variaban de acuerdo a la forma de vinculación de los indígenas a las haciendas. Factores como permanencia, estabilidad y cercanía a la familia del hacendado contribuyeron a diferenciar a huasipungueros de partidarios y arrimados. Estos últimos formaban estratos de parientes pobres que tenían una vinculación más tangencial y episódica a la hacienda, lo que no obstaba para que terminaran sujetos a ésta a través de formas precarias. Este factor contribuyó a que en el período posterior a la reforma agraria tuvieran menos poder económico y político en el contexto de ciertas cooperativas. Este elemento, paradójicamente, sirvió para crear el imaginario de una identidad étnica igualitaria en la medida en que detrás de estas formas de capitalización incipiente fue surgiendo un sector etnicista de intelectuales que ayudaron a crear la noción de igualdad en los grupos étnicos (Moreno y Figueroa 1992 cfr. también Barski 1984).

El huasipungo también permitió afianzar las asimetrías entre los individuos al interior de las haciendas. La hacienda mantuvo relaciones diferenciadas con los sectores indígenas a ella vinculados y, a la vez, estas diferenciaciones se sancionaban moralmente por un paternalismo marcado por el parentesco ritual. Así, las diferencias entre huasipungueros, arrimados y partidarios se conformaron por la proximidad o lejanía a la figura del hacendado. Los huasipungueros llegaban a realizar trabajos al interior del hogar doméstico y esta cercanía les colocaba en un lugar privilegiado en una economía con muchos rasgos de prestigio y de moralidad. Los partidarios y arrimados eran más excluidos de los beneficios simbólicos y rituales que propiciaba la imagen paternal del patrón.

### **El indigenismo de los años treinta y la ficción de las comunidades libres**

En el Ecuador hubo a partir de 1937 un importante proceso de constitución de comunidades impulsado desde el Estado. Podríamos decir que la Ley de Comunas de ese año es el resultado de las negociaciones que se realizan durante el siglo XIX entre facciones del estado y distintos sectores intelectuales que tomaron como horizonte la “problemática indígena”.

Durante el siglo XIX encontramos tres períodos claramente diferenciados. En una primera fase se intentó irradiar la noción de ciudadanía, por un propósito fundado en las leyes bolivarianas que querían convertir a los indígenas en pequeños propietarios. Lo anterior fue asumido en el Ecuador por Flores, hasta 1843 cuando es derrocado luego de proponer la anulación de la contribución de indígenas para reemplazarla por una contribución general que gravaba a todas las ‘castas’ de la sociedad. Luego del período de Flores vino una generación de librecambistas — Ramón Roca, Noboa y Robles— cuya propuesta como comerciantes de la costa era frenar el avance del latifundio sobre las tierras de los indígenas. Con este fin, un grupo liberal planteó una política proteccionista sobre la comunidad indígena. Sin embargo, bajo la retórica de esta doctrina, la comunidad era considerada más como un elemento asociativo que como una corporación de intermediación ante el estado. Los liberales estaban interesados en mantener bajos los precios del mercado rural y buscaban garantizar la producción artesanal en manos de un sector comunal. Estas tendencias proteccionistas se ratificaron en el período de Urbina, y se expresaron en ventajas y preferencias a las comunidades. Este ‘pacto’ se rompe a principios de la década del setenta cuando se elimina el tributo y los hacendados, opuestos al proyecto de Urbina,

toman nuevamente el poder, representados por García Moreno (Coronel 1994).

La Ley de Comunas de 1937 fue la última expresión del movimiento proteccionista que, emanado desde Eloy Alfaro, intentaba garantizar formas de producción en manos de las comunidades, así como la consolidación del mercado interno. El proceso se fortaleció a partir de la Revolución Juliana, en la década de 1920, período en cual la comunidad fue redefinida como objeto de acciones estatales, en respuesta a los conflictos entre comunidades y haciendas en la sierra norte y por los movimientos de los “conciertos” o “concertados” dentro de las haciendas (Ibarra 1992:324)<sup>8</sup>. La necesidad de un mercado interno también era sentida por la Sociedad Nacional de Agricultura que, como vimos, logró combinar retóricas modernistas con definiciones pesimistas sobre los indios, para satisfacer estas demandas. Los principios liberales empezaron a expresarse a través de la corriente indigenista<sup>9</sup>. La ley de comunas vino a cumplir el papel de mediador entre las concesiones que se siguieron dando a los grandes hacendados y los proyectos de los indigenistas quienes, preocupados por la experiencia de la revolución mexicana, veían en las condiciones agrarias del país un fermento de conflicto social. En el discurso indigenista la comunidad indígena libre era un sector que podría cumplir importantes roles: el comunero libre, a diferencia del concertado tenía un espíritu emprendedor abierto a una ideología de integración y desarrollo:

- 
- 8 El concertaje fue la institución dominante en las relaciones entre haciendas y comunidades y se basó en la figura jurídica de la “prisión por deudas”. Fue anulado en 1918 y sustituido por el huasipungo, forma precaria sustentada en el poder hacendatario y en los poderes locales.
- 9 El indigenismo tuvo en el Ecuador a su representante más conspicuo en Pío Jaramillo Alvarado cuya obra representativa es *El Indio Ecuatoriano*, editada por primera vez en 1922. Uno de los intereses de la obra fue el de elevar una denuncia sobre la situación de los indígenas sometidos a la tutela de la hacienda y perfilar un tipo de comunidad libre. Hubo, en el contexto indigenista otro tipo de narrativa de “ficción” representada por varios autores: Jorge Icaza, José de la Cuadra, Demetrio Aguilera Malta, Enrique Gil Gibert, Joaquín Gallegos Lara, Alfredo Pareja Diez Canseco, Angel Felicísimo Rojas. La novela representativa a nivel nacional e internacional es *Huasipungo* de Jorge Icaza que denuncia la situación indígena manipulada por los intereses privados del gamonal. En esta obra los indígenas intentan rebelarse, pero la protesta termina ahogada por la represión del Estado. En general la denuncia de las condiciones de empobrecimiento de la población indígena caracteriza la literatura indigenista.

“El comunero es trabajador, bien nutrido, viste con aseo, sabe defender sus derechos ante las usurpaciones de los hacendados vecinos, recobra zonas de cultivo abandonadas, utiliza la irrigación, constituye el núcleo reivindicatorio de los derechos agrarios del indio, organizando las huelgas; trabaja como peón libre sin admitir concertajes, y por todos estos caracteres, el hacendado no mira bien al comunero y propaga la urgencia de dividir los territorios que éste ocupa” (Jaramillo [1922] 1980: 150).

El comunero libre representaba también la posibilidad de la disolución de los lazos colectivos atávicos y, por lo tanto, la posibilidad de la introducción de la mediana propiedad capitalista:

“...cuando las comunidades se desarrollan en localidades que les permiten recibir la influencia de la cultura objetiva y los estímulos de la instrucción, el sistema comunal suele disolverse insensiblemente, apareciendo la pequeña propiedad con sus ventajas inherentes” (Jaramillo [1922] 1980: 151).

La promulgación de la Ley se dio también en una coyuntura en la cual el Estado ecuatoriano dio base jurídica a distintos movimientos sociales. Este fue el caso de los sindicatos y las asociaciones gremiales que fueron reconocidos oficialmente. Igualmente se ofrecieron una serie de seguridades sociales —en gran medida como resultado de fuertes presiones obreras y campesinas de los años veinte— que condujeron a la masacre del 15 de noviembre de 1922.

Sin embargo, el incipiente movimiento obrero tenía también imaginarios sobre los indígenas que establecieron fronteras rígidas basadas en estereotipos racistas (cfr. Bustos 1992: 98). Alonso Tinajero, un delegado al Congreso Obrero de Ambato de 1938 expresaba la visión dominante de la época:

“Sin el ánimo de contrariar las exposiciones de los que me antecedieron en la palabra tengo que manifestar que los indígenas no están en condiciones de exponer peor de defenderse. Y si es que permitimos la representación del indio, tendremos que lamentar las consecuencias por que si vienen no vendrán quienes puedan explicar sus sufrimientos, sino ciertos capataces convertidos en el azote de sus mismos compañeros... El indio civilizado es un enemigo para sus compañeros y la sociedad, por lo mismo no soy panegirista de que se le saque de su condición. El nació para el agro... [Para] trabajar y nada mas...” (en Bustos 1992:98)

La Ley de Comunas también buscaba aproximar al Estado a ciertas parcialidades indígenas. El impacto real recayó sobre comunidades libres en

tanto la Ley, al reconocerles personería jurídica, las vinculaba directamente a la jurisdicción parroquial a la que se encontraban adscritas. A su vez, la Ley buscaba evitar el despojo de las tierras comunes por parte de los latifundistas. Las comunas, desde su institución, fueron reconocidas con el doble sentido político y económico. Sirvieron para regular los bienes colectivos como tierras de pastoreo, industrias, minas, aguas, herramientas, irrigación, entre otros. A la vez, se instituyó la representación comunal a través del Cabildo y su inmediata dependencia del Ministerio de Previsión Social, lo que significaba una clara aproximación entre el Estado y los grupos indígenas.

Sin embargo, la Ley de Comunas tampoco constituyó una garantía para la existencia de las comunidades. Dinámicas internas y externas ponen en entredicho el modelo comunal. Ya desde la década del cuarenta se detectan procesos de enriquecimiento de élites comuneras que rebasan sus funciones al arrendar tierras, distribuir aguas, cobrar cuotas no estatuidas, etc. (Cisneros 1949), proceso que, por otra parte, tiene importantes antecedentes en los siglos XVIII y XIX (Moscoso 1991, Coronel 1994). Por otra parte, el crecimiento del mercado interno del país, expresado en el aumento de las profesiones públicas, el fortalecimiento de las clases medias y en el auge de las profesiones liberales mostró los límites de las relaciones precarias incapaces de satisfacer las demandas de los sectores emergentes (cfr. Barski 1984, Moreno y Figueroa 1992).

¿Cuál es el significado del concepto comunidad en la revitalización étnica que ocurre en el contexto ecuatoriano? ¿Cuáles son las formas como se expresa luego de la disolución de la hacienda en la década del setenta y la aparición de nuevas formas de representación y autorepresentación del movimiento indígena ecuatoriano? Intentaré dar respuesta a estas inquietudes tomando como punto de partida las reflexiones de un trabajo de campo que de manera discontinua realicé entre 1986 y 1993 entre grupos quichuas de la sierra ecuatoriana. Estas reflexiones serán colocadas dentro de una problemática mayor: los cambios en las formas de representación y autorepresentación intelectual y académica del sector indígena ecuatoriano. El objetivo será mostrar cómo sobre el concepto comunidad se traza el surgimiento del sector indígena como un sector político. El concepto comunidad es, entonces, una de las maneras como los indígenas ecuatorianos dan contenido a sus demandas étnicas en el contexto de un proceso de cambio en las formas de representación y autorepresentación indígena. En este proceso los espacios académicos y políticos han jugado un rol determinante. Pero, a la vez, el concepto comunidad es un indicador de los límites

y distancias entre las representaciones y las prácticas. Empezaré por mostrar las variaciones en las formas de representación de los indígenas en el contexto ecuatoriano, contrastando los idearios originados entre finales del siglo pasado y la década del setenta. Es decir, contextualizando el proceso entre los horizontes culturales modernos y posmodernos.

## LOS INDÍGENAS COMO MODOS DE REPRESENTACIÓN

Las formas de representación de los indígenas en el Ecuador han estado ligadas a las discusiones sobre la "cultura nacional". Las tendencias dominantes en estas discusiones han sido: el arielismo (Ochoa 1986, Roig 1982) el positivismo sociológico (cf. Tinajero 1986, Moreno 1992), el realismo social o indigenismo (cf. Tinajero 1986, Malo 1988, Moreno 1992) y lo que podríamos denominar la cultura como crítica, coincidente con el robustecimiento de las ciencias sociales y una ubicación positiva del indígena en el imaginario social y académico.

Si bien en todas las tendencias hubo una constante preocupación por indagar la relación entre cultura e identidad nacional, sólo en las dos últimas décadas la combinación de un tratamiento académico de la 'problemática indígena' y lo que se podría denominar la crítica cultural, ha producido una autonomía del determinismo racial y, consecuentemente, una nueva lectura de la noción de cultura. Es decir, se tratará de mostrar cómo el papel que han jugado en las ciencias sociales ecuatorianas las reflexiones sobre cultura e identidad nacional y los cambios en los roles asignados a los indígenas en este proceso ha sido un elemento político determinante en la revitalización étnica del Ecuador contemporáneo. A este proceso de índole académica se suman las dinámicas internas del movimiento indígena que han permitido el surgimiento de un importante sector intelectual en su interior (Moreno y Figueroa 1992).

Para esto se hará un recuento de los primeros tratamientos del problema de la cultura nacional, así como de los cambios y su impacto en la autorepresentación indígena. Empezaré con el arielismo, para llegar a lo que se podría denominar la crítica cultural o la cultura como crítica.

El arielismo fue un movimiento inspirado en el Ecuador en las obras de José Enrique Rodó. Rodó había hecho una interpretación de Ariel y Calibán, dos personajes de *La Tempestad* de Shakespeare quienes representaban, respectivamente, al espíritu sublime y a la barbarie. Según él, el destino manifiesto de América Latina sería el de Ariel, opuesto a la barbarie



representada por el apego a las cosas materiales y al tecnicismo de los Estados Unidos (cfr. Ochoa 1986). Así, Zaldumbide, uno de los arielistas ecuatorianos, decía en 1903 de los norteamericanos que:

“Mientras no se alcen, desligados cuerpo y espíritu de todas esas ávidas ambiciones que hoy les atan, con lazos al parecer irrompibles, a la materialidad de sus intereses, no alcanzarán nunca el desarrollo armonioso de las facultades superiores” (Zaldumbide, [1903] 1986 70)<sup>10</sup>.

Los arielistas tenían entonces una noción de cultura vinculada al espíritu sublime y cultivado (cfr. Williams 1989, Tinajero 1986). Sin embargo, el destino manifiesto de América Latina —y más concretamente del Ecuador— era visto sólo como un proyecto, ya que estos espacios se pensaban como mundos en formación, sin

“...alma propia y continua a causa del choque de razas desemejantes, careciendo de una de aquellas civilizaciones milenarias que han forjado en cuño propio el espíritu de los pueblos directores...” (Zaldumbide [1915] 1986).

Así, si bien para los arielistas los Estados Unidos no eran el referente cultural que había que tener en cuenta en el proyecto de creación de la unidad nacional, su búsqueda de patronos no se daba al interior de los propios espacios americanos, sino en Europa.

Los arielistas explícitamente negaban la posibilidad de encontrar un auditorio receptivo a sus prédicas en el hombre común, lo que de hecho excluía a las masas iletradas indígenas y campesinas de su momento:

“Ni con Ariel, ni con ninguna de sus demás obras quiso Rodó dirigirse *a todo el mundo*, a la masa torpe, fanática e incomprensiva... Muy mal ha comprendido quien cree que Rodó destinó sus obras a ser leídas a manera de instrucciones catequísticas en presencia de los indios y mestizos jóvenes de nuestras serranías...” (Endara [1917] 1986).

Los indígenas y mestizos constituían más bien un impedimento para la realización de la obra cultural arielista. Esto condujo a que magnificaran la labor pedagógica como una misión salvadora, colocando especial énfasis en la homogeneización lingüística y la unificación cultural:

---

10 Es importante, sin embargo, tener en cuenta que treinta años después Zaldumbide [1933] rectificaría su antinorteamericanismo recomendando más bien que las élites se educaran en los Estados Unidos.

“El indio que aprende castellano se civiliza pronto. El progreso arranca del idioma. Difundirlo desde la cuna es acto de racional patriotismo” (Andrade [1938] 1986).

La pedagogía era, entonces, el instrumento mediante el cual se legitimaba la diferenciación “racial”, en la medida en que establecía los límites entre el civilizador y el civilizado. A su vez, las distancias ‘raciales’ eran vistas como obstáculos para que América Latina asumiera su destino manifiesto. El arielismo estaba entonces constreñido por una definición aristocratizante del concepto de cultura y, a la vez, estaba sujeto al determinismo racial. Aquí nos encontramos con una definición limitada de la cultura como capital simbólico, en el sentido que la cultura no es concebida como un bien de acceso democrático sino restringido. En los límites de esta noción de cultura es precisamente donde el determinismo racial encontró legitimación; a la vez este determinismo mostraba la total ausencia del protagonismo de los grupos indígenas, al menos en el campo intelectual, lo que se convertía en señal inequívoca de su subordinación.

De forma casi paralela al arielismo la cultura fue tratada por una sociología en formación<sup>11</sup>. Uno de los temas recurrentes de esta disciplina era el del “problema de los indios” o los problemas de “la raza india”. Así, en 1922 Alfredo Pérez Guerrero consideraba al “espíritu indio” como “supersticioso y lleno de creencias absurdas” por lo cual debería realizarse un estudio estadístico minucioso de dicha “raza”, apelando a la historia y todo lo referente a “su constitución biológica y orgánica” con el fin de “instruirle y educarla” para hacer “...de esa raza estigmatizada, otra fuerte y capaz de contribuir al sostenimiento y progreso del Estado, para, al fin, fundirla, como en parte se ha fundido, con la restante población” (Pérez Guerrero [1922] 1986). Luego de superar este obstáculo Ecuador encontraría su “tétesis social”, es decir la misión esencial de formar la nación “adelantada y culta... con progreso y cultura *nuestros*” luego de haber formado su conciencia propia (Pérez Guerrero [1922] 1986: 91-92). Otros autores como Víctor Gabriel Garcés (1933), a pesar de las diferencias que sostiene con enfoques como los de Pérez Guerrero (cfr. Tinajero 1986) coincide en el tratamiento dado a la población indígena. Así, para Garcés la cultura es central en la formación de lo social y de la unidad nacional ya que

11 La sociología fue incorporada por primera vez a la Universidad Central en 1915, como sustitución del ‘derecho natural’ en jurisprudencia (Tinajero 1986:53).

“El desenvolvimiento de la cultura de todos los tiempos, ha sido posible precisamente por que el pensamiento de las generaciones, es decir, de etapas delimitadas temporalmente por un coeficiente de cultura común, ha ido plasmándose en realidades espirituales purificadas y clarificadas por la vida social” (Garcés [1933] 1986:102).

Sin embargo, esta unidad nacional no se logra por un

“...aspecto desfavorable para el progreso del ideal nacional: la coexistencia de agregados humanos, junto al blanco o al mestizo socializados. Son aquellas masas indígenas de la mayoría de los países americanos. Su forma social es esencialmente rudimentaria y se mantiene con levísimos contactos —los de orden económico— con las colectividades urbanizadas. Si el campesino tiene una sensibilidad inferior a la del hombre de la ciudad, el indio está aun más lejos en este sentido” (Garcés [1933] 1986:120).

La existencia de este conglomerado, de este mundo aparte, no puede ser sino un factor negativo para la nacionalidad

“...ya que su organización como estructura social no rinde sino escasas manifestaciones de vitalidad efectiva” (Garcés [1933] 1986:120).

Coinciden estos dos autores en concebir el mestizaje como factor de superación de los impedimentos raciales a la unidad cultural, en contraste con Julio Moreno (1936) quien recalca el dualismo racial y la imposibilidad de la miscigenación. Esta imposibilidad se debe “...a la actitud del alma indígena misma”. Esta alma es

“...comunal, no individual. Cada individuo se muestra íntimamente idéntico a otro cualquiera... son prototipo de insubordinable apego a costumbres y sentimientos de hace siglos... Nadie, entre los suyos, intentó jamás algo vitalmente nuevo. Para ello habría sido preciso que surgiese una existencia personal, y la persona no se conoció en la historia de la cultura indígena” (Moreno [1936] 1986: 138).

Estos comportamientos atávicos de la cultura indígena serían los que han producido una personalidad fatal en el mestizo “...el hombre menos equipado para la creación personal” y una psique colectiva anormal. La única forma de superar este fatalismo sería mediante “...el aporte de sangre que infunda vida nueva al organismo individual, y con él, al cuerpo de la sociedad” (Moreno [1936] 1986: 145). A pesar de la diferencia respecto al mestizaje en los tres autores, sigue imperando un

determinismo racial (cfr. Harris 1935). En esta perspectiva la cultura es un estadio que debe alcanzarse para definir la identidad nacional, pero la raza es la barrera que impide el logro de este ideario. La diferencia con el arielismo es que mientras la sociología inicial asoció a la cultura con un estado colectivo civilizatorio, los arielistas enfatizaban el espíritu cultivado de las élites.

El tratamiento académico de la noción de cultura continuó atravesado por las ambigüedades respecto al determinismo racial, hasta fines de los años sesenta. Así, encontramos que Agustín Cueva en uno de los trabajos más connotados de la sociología nacional, *Entre la Ira y la Esperanza*, sigue recalando en los elementos dualistas que conducen a ver al Ecuador como presa de una “bastardía”<sup>12</sup> cultural: “De los escombros de una cultura aborigen destruida y los brotes raquíuticos de una cultura exótica mal aclimatada, nace la cultura todavía informe del Ecuador de hoy”. El argumento central de esta bastardía es la imposibilidad de definir al Ecuador como una cultura indígena porque “...desde la colonia, los aborígenes dejaron de ser sujetos de la historia para ser objetos de la misma: como tales, mal podían imponer su sello a la cultura y en realidad no lo han hecho” (Cueva [1967] 1987: 112). Lo aborigen se caracteriza por una resistencia ambigua. A nivel nacional la cultura tampoco es europea a pesar del afán imitativo de las élites y considera que tampoco existe una cultura mestiza, a la que el autor propende llegar tomando como ejemplo el caso mexicano. No es mestiza ya que no ha constituido un todo orgánico sino que es “una mezcla, casi nunca bien lograda de formas barrocas de inspiración española y colores de gusto indígena...” que parecen “...subrayar sarcásticamente la incompatibilidad de dos culturas...” (Cueva [1967] 1987: 115). Cueva define a la cultura nacional como parches, remiendos, como bloques deshechos y su noción está próxima a las definiciones pre-boasianas que identificaban a la cultura como perteneciente a las artes o a los bienes mayores, y por eso niega que los sectores pobres tengan cultura:

“Comencemos por observar lo que ocurre en los sectores más pobres de nuestra población. En ellos, y casi huelga decirlo, las condiciones de vida en la miseria absoluta no son propicias para el florecimiento cultural” (Cueva (1967) 1987: 114).

y ve a los sectores medios como ‘inauténticos’, en tanto no han podido encontrarse a sí mismos y “...a los hontanares de nuestro ser...” (Cueva [1967] 1987: 114).

12 El término es del autor.

Esta posición de Cueva no significa una ruptura con el determinismo racial en tanto la cultura se sigue asociando a comportamientos racialmente determinados de los sectores sociales. Sin embargo, su crítica al mestizaje pudo ser uno de los primeros elementos que permitieran desmontar un fuerte imaginario nacional depositado sobre este sector y entre los fragmentos empezó a perfilarse una construcción positiva de las “culturas indígenas”.

### **La revalorización del indígena en el contexto nacional y la lucha política**

La revalorización de las ‘culturas indígenas’ encontró una expresión clara en el Ecuador a partir de la década del ochenta. La sensación de agrietamiento social se fundió con un proceso de revitalización étnica que se dio en esta década (cfr. Moreno y Figueroa 1992). El tratamiento de la cultura recibió un nuevo empuje, manifiesto en un neo indigenismo que, a diferencia del indigenismo de los años treinta, resaltó los aspectos de la diferencia, del reconocimiento de la pluralidad y de la recomposición étnica (cfr. Ramón 1987, Sánchez Parga 1986, 1989).

El neo indigenismo de los años ochenta siguió definiendo a la sociedad nacional como un proyecto inacabado. A la vez, ciertas disciplinas, como la antropología, la sociología y la filosofía incorporaron al espacio académico un nuevo sujeto: los indígenas. No sólo como sectores subordinados sino como movimientos que buscan redefinir su participación en el espacio nacional, con demandas y discursos propios y como actores de primer orden, en la definición de la identidad cultural nacional<sup>13</sup>. Los espacios de creación de estos discursos son varios: foros con participación de intelectuales indígenas, intelectuales nacionales e internacionales, las universidades a las que crecientemente se incorporan los grupos indígenas, foros propiciados por las iglesias y el Estado y Organizaciones No Gubernamentales, entre otros. El espíritu que guía muchas de las investigaciones, resultados e intervenciones de estas organizaciones parte de la premisa —muchas veces

---

13 A pesar de que la creación del departamento de antropología de la Universidad Católica se produjo en el año de 1971 este primer período se caracterizó por estudios que se enfocaban en problemas agrarios (cfr. Moreno 1992). Dos importantes trabajos propiamente antropológicos realizados en esa época —si bien por fuera de la Universidad Católica— como son los de Burgos (1970) y Villavicencio (1973) se acercan más a los problemas sufridos por los grupos indígenas a raíz del contacto intercultural. Otras dos áreas desarrolladas con importante rigor en esa década, tanto por investigadores nacionales como extranjeros, fueron los estudios etnohistóricos y arqueológicos (Moreno 1992).

acrítica— de que las prácticas económicas y políticas indígenas constituyen una alternativa a los conflictos de la sociedad contemporánea. Estos foros, caracterizados por una permanente retroalimentación intelectual entre indígenas, investigadores y funcionarios, han sido uno de los espacios más importantes de recreación de los conceptos asociados al papel de las culturas indígenas en el Ecuador. A su vez, estas conclusiones se procesan permanentemente al interior de los propios grupos indígenas mediante la acción de las organizaciones indígenas, la iglesia, las reuniones comunales, etc. La función más clara de estos discursos ha sido la de interpelar y construir a los indígenas como actores políticos (cfr. Laclau y Mouffe 1987), en tanto que han redefinido el papel de las identidades étnicas y han permitido a sus dirigentes una participación constante en el proceso político nacional. A su vez, la relectura del concepto de cultura coincide con el resurgimiento de la sociedad civil y ambos procesos contribuyen a desplazar el determinismo racial de las élites sobre las que recaía tradicionalmente la función de decidir sobre las posibilidades y límites de las aperturas sociales (Cfr. O'Donnell 1973: 43). Igualmente, el discurso sobre la cultura ha cumplido la función de interpelar y hace de los indígenas sujetos políticos y es en este nuevo ambiente donde el concepto comunidad se revisa y se coloca de nuevo en el escenario nacional.

### **Los nuevos imaginarios: la comunidad como “otra racionalidad” y como estructura de larga duración**

En esta sección hago referencia a dos elementos por medio de los cuales se caracteriza a la comunidad indígena en el contexto de las luchas contemporáneas de los indígenas del Ecuador. Por un lado, la forma como la comunidad indígena se ha colocado en una larga duración y por otro lado el proceso mediante el cual se ha hecho de la comunidad indígena el portestandarte de “otra racionalidad” —opuesta a la occidental— y el significado de estas atribuciones en el debate agrario nacional.

La propuesta de la larga duración en la comunidad andina ecuatoriana ha sido abanderada por Galo Ramón (1987, 1988). Su argumento puede resumirse así: la larga tradición no andina se expresaba en los señoríos, formas políticas que sirvieron de intermediación a la llegada del Estado Inca y evitaron que una forma de representación política —la estatal— se colocara por encima de la sociedad, cuyas formas de organización política precedentes evitaban la creación de instituciones por encima de la misma. Esta es una aplicación de la noción de Pierre Clastres (1981) —quien sostuvo que hay sociedades que se diseñan en contra del Estado— al caso

de los grupos indígenas del Ecuador, Ramón sostiene que entre el Estado Inca y los señoríos hubo un pacto que se rompió a la llegada del Estado Español, lo que motivó, especialmente en el siglo XVII, una serie de levantamientos, como fue el movimiento impulsado por Don Alonso Inga de Otavalo (entre 1664 y 1666) que buscaba recomponer el Estado Inca. Luego, en los siglos XVIII y XIX, la recomposición poblacional permitió el crecimiento de la población mestiza y la irrupción del criollismo. Lo último redundó en el apareamiento de las comunidades de indios como espacio donde se revitalizaron las experiencias andinas y donde se fortaleció el carácter antiestatal de las poblaciones indígenas y la resistencia andina<sup>14</sup>.

Otro autor que se nutrió de Clastres para dar una definición de alteridad a la comunidad andina es José Sánchez Parga, para quien hay en el mundo andino una contraposición de dos racionalidades: la andina que marcha a contrapelo de la occidental (cfr. Sánchez Parga 1986, 1989). La comunidad sería una de las expresiones del carácter bifrente del mundo andino y expresaría lo opuesto a “occidente”; así, mientras la heterogeneidad es característica de occidente, la homogeneidad es inherente a la comunidad andina ya que: “la simetría es la forma ideal, o el imperativo sociológico del intercambio, de las relaciones sociales en las culturas andinas” (Sánchez Parga 1989). Por otro lado, los componentes culturales de las comunidades estarían dirigidos a “conjurar” el surgimiento de la forma estatal dentro de éstas:

“...si en un extremo la racionalidad del modo de producción doméstico y comunero actúa contra una forma de integración política bajo una forma de poder —lo que llamamos “forma-Estado”—, en el otro extremo la hechicería coincidiría en el mismo efecto político... constituiría un modo de producción de lo político y de las relaciones sociales orientadas a conjurar la conformación de un poder separado e impuesto sobre la sociedad desde la misma sociedad” (Sánchez-Parga 1986:431, 1989).

Igualmente, sobre la comunidad se establecen discursos —que remiten a discusiones pioneras en antropología— respecto a las sociedades basadas en status y contrato:

14 Dado que lo que me interesa es mostrar las formas como estos imaginarios son construidos y retomados por intelectuales e indígenas, en este momento sólo remito al lector a algunos autores que muestran los serios inconvenientes que tiene esta perspectiva (Espinoza 1993, Coronel 1994, 1996, Guerrero 1991).

“No solo en diferencia sino también en contraposición a la forma “societal” o *Gessellschaft*, las culturas andinas parecen haber opuesto una forma de sociedad “comunal” o *Gemeinschaft* (según la distinción weberiana) (sic.) fundada en los vínculos y relaciones y en el reconocimiento de diversos status, cuya reproducción a lo largo de cinco siglos no puede dejar de ser interpretada como un proyecto histórico e incluso como un modelo viable de sociedad histórica” (Sánchez-Parga 1989: 43).

La difusión de estas ideas dentro de los movimientos indígenas se ha dado de manera continua en los últimos años como resultado de las propias dinámicas de las organizaciones indígenas, que realizan foros permanentes de discusión sobre sus problemáticas, así como por la creciente participación de los propios indígenas en espacios académicos como las universidades nacionales y extranjeras. La comunidad como antiestatal es, a su vez, uno de los íconos sobre los cuales se intenta fundamentar las demandas de los movimientos. Así J.M. Cabascango, un líder regional de la Provincia de Imbabura y alto dirigente de la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador, sostiene:

“Ese principio de comunidad, de reciprocidad, de solidaridad que ha existido en la comunidad, ese es un aspecto muy fundamental. O sea, en nuestra cabeza está metido ese principio y eso no lo va a terminar la colonización, toda la influencia externa, la política de culturación o de integración que el Estado plantea como política nacional a los pueblos indígenas. Nosotros hemos mantenido como comunidad esa fuerza organizativa. Esa base organizativa que esta sustentada en ese principio de comunidad, de trabajo colectivo, de reciprocidad, eso ni las sectas religiosas, ni los partidos políticos ni el estado han conseguido romper” (Cabascango, entrevista personal).

La comunidad es en el plano discursivo una suma de atributos que llenan de contenidos a las demandas étnicas. ¿Cuáles son sin embargo, las distancias entre el nivel discursivo y el nivel práctico en la noción de comunidad y cuáles son los retos que plantean estas distancias?

### **La comunidad: entre prácticas y representaciones.**

Cotacachi es un cantón ubicado en la sierra norte del Ecuador, contiguo al cantón Otavalo. Varias comunidades indígenas rodean el centro cantonal —Cotacachi— y, entre ellas hay dos comunidades que tienen un especial significado regional: Topo y la Cañera. Los indígenas de éstas hablan castellano y quichua y su economía gira en torno a la agricultura y también hay una fragmentación de la propiedad territorial, como resultado de la



descendencia bilateral desde principios de siglo (cfr. Martínez 1987). Esto se expresa en una administración familiar de los bienes e incide en altas tasas de migración cíclica hacia haciendas o ciudades, donde los indígenas prestan servicios o se dedican a faenas como la construcción.

Hay una diferenciación “étnica” interesante entre los indígenas de Topo y los de La Calera: mientras los primeros son identificados como “mochos”, es decir, tienen el pelo corto, los otros se identifican como “huangudos”, porque tienen el pelo largo y usan trenza. Para los mochos este distintivo es singular y lo exhiben con orgullo ya que lo asocian con castigos de los hacendados por motivo de su rebeldía<sup>15</sup>. Tras esta forma de identificación se esconden otras formas de autorepresentación, con implicaciones políticas singulares. Los mochos son vistos y se identifican más a sí mismos como agricultores, mientras los huangudos son asociados más con actividades artesanales y comerciales<sup>16</sup>. A su vez, los “mochos” se catalogan como más pobres, lo que justifica excluir a los huangudos de ciertas negociaciones con el estado, o con otras instancias, y a la vez ha permitido que los “mochos” controlen la organización regional del cantón. Seguramente, este fue un factor decisivo en el tipo de afiliación por la cual optó la organización indígena de Cotacachi, como se verá seguidamente.

Los indígenas del cantón de Cotacachi están organizados en torno a la Unión de Organizaciones Campesinas de Cotacachi (Unorcac), que, posteriormente retomó la noción de indígenas con el nombre de Unión de Organizaciones Campesinas e Indígenas de Cotacachi (Unorcic). La Unorcac se fundó en 1977 y, desde un principio, se afilió a la Federación Nacional de Organizaciones Campesinas (Fenoc), en un momento en el que la etnicidad recién empezaba a convertirse en un eje de organización rural.

La Fenoc, por su parte, es una organización nacional que, en un principio, estuvo supeditada a la Democracia Cristiana. Esta corriente

---

15 Vale la pena anotar que el corte de pelo ha sido una forma de castigo tradicional contra los indígenas en el contexto andino y que se utilizó desde la colonia temprana (cfr. Duviols 1986, Moreno 1985), y realmente la comunidad de Topo estuvo más vinculada a haciendas adyacentes.

16 Esta división también existe en el Cantón de Otavalo. Al interior de la organización regional indígena, la Fici (Federación Indígena y Campesina de Imbabura) dos grupos mantienen una tensión permanente: los mochos, mas asociados con lo campesino, tienen mayor presencia en debates y peticiones agrarias, mientras los huangudos tienen más presencia en un area de trabajo conocida como “culturalista”.

intentaba tener presencia regional y plantear alternativas en un período de transformaciones agrarias significativas. Sin embargo, ya desde la década del setenta surgen movimientos campesinos e indígenas que intentan ser autónomos respecto a las centrales sindicales o las “ideologías foráneas” como sucedió con la creación en 1972 del Ecuarunai (*Ecuador Runacunapac Riccharimui*) “el despertar del indígena ecuatoriano”. Este movimiento se independizó de las centrales sindicales pero surgió vinculado a la “opción por los pobres” planteada por la iglesia católica desde la conferencia de Medellín.

En el vecino cantón de Otavalo, la Fici estuvo articulada al Ecuarunari en sus orígenes, pero fue uno de los movimientos claves en la fundación en 1986 de la Conaie, Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador. La Conaie ha planteado sistemáticamente su independencia tanto de las centrales obreras como de los partidos e iglesias. Por otro lado, ha tenido un fuerte componente etnicista lo que, en el ámbito regional de Cotacachi ha incidido en que los dirigentes de la Unorcac, hoy Unorcic, a pesar de que de manera creciente incorporan elementos étnicos en la lucha regional, siguen estableciendo distanciamientos organizativos tanto con la Conaie como con la Fici. Esta autonomía se traduce en un manejo independiente de los recursos y de las negociaciones ante el Estado, las ONG y las organizaciones regionales.

Este proceso organizativo —que como vemos está lejos de construir una realidad uniforme o, mucho menos de conducir a un modelo igualitario— se fusiona con un proceso regional en el que las relaciones entre los sectores “mestizos” e “indígenas” han variado. Estas transformaciones toman cuerpo en la presencia creciente de los indígenas en la administración municipal, en la pérdida del papel de los “mestizos” como representantes de los indígenas en las negociaciones de todo tipo y en la fuerte carga simbólica que se esconde tras la participación de los indígenas en el espacio urbano del centro cantonal de Cotacachi.

Las relaciones interétnicas “mestizos” - “indígenas” estuvieron marcadas por asimetrías que se expresaban —y aún se expresan— en los modos de representación. Para ciertas elites los indígenas son bondadosos por naturaleza, pero manipulables por agentes externos. La función natural de ciertas élites era la de redimir a los indígenas a través de la pedagogía, asumida como un sacrificio. Estas relaciones, sin embargo, tenían también un marcado paternalismo, que se expresaba en las actividades de servicio de los indígenas en ciertas casas de Cotacachi y también incidían en

complementariedades económicas y simbólicas tan fuertes como el hecho de que un importante sector mestizo hablaba quichua.

Estas formas de representación entran en crisis a partir de los años setenta, cuando los indígenas empiezan a formar organizaciones de negociación más o menos autónomas y es en este proceso, en el que la noción de comunidad empieza a perfilarse como rasgo distintivo de las demandas étnicas.

Así, el espacio comunal, actualmente, debe ser entendido en distintos sentidos: funciona como una unidad discursiva que permite establecer las diferencias, tanto entre los propios indígenas del cantón como entre éstos y los indígenas de cantones adyacentes. Sobre este juego de inclusiones y exclusiones toman piso una serie de redes clientelistas que, en muchos casos, terminan privilegiando asimetrías dentro de los comuneros. Igualmente, la organización regional caracteriza a las comunidades del Cantón como campesinas y pobres, a pesar de la creciente incorporación de demandas étnicas. Mediante estos rasgos justifican su autonomía y diferencia de la Federación Indígena y Campesina de Imbabura. Por otro lado, la comunidad sirve para consolidar formas precarias de tenencia de tierras. Tras la noción de comunidad se esconde una propiedad minifundista que funciona como un seguro frágil para ciertos comuneros que no poseen ninguna otra certeza laboral ni económica. La comunidad es también un espacio de satisfacción de demandas agrícolas y de servicios en un mercado interno regional deprimido. Y, finalmente, es una unidad discursiva que ha servido para llenar de contenidos a las demandas étnicas a través del recurso de la “naturalización” del carácter comunal de las economías campesinas. Sin embargo, tras esta “naturalización” se esconden asimetrías que prefieren no ser reconocidas ni en el campo discursivo ni en la formulación de respuestas a la problemática agraria nacional. Limitada al oscilante papel de seguro último, la pequeña propiedad agraria, base material de la comunidad, parece más bien perpetuar el clientelismo y los modelos de desarrollo excluyentes que han caracterizado el agro latinoamericano.

Sin embargo, la construcción de los indígenas en actores políticos y el contexto en el que esto ocurre—lo que muchos denominan la posmodernidad— obliga a repensar no sólo las interpretaciones sobre los sectores indígenas sino también los diálogos entre las ciencias sociales y los movimientos indígenas. El reto menor que tenemos desde las ciencias sociales es el de desechar las aspiraciones salvacionistas que se sustentaban en atribuir papeles y destinos manifiestos a ciertos actores: al indígena muchas corrientes antropológicas lo

construyeron como un ser atemporal y como la encarnación viva de un futuro acorde con su carácter naturalizado y homogéneo. Hoy que podemos mostrar cómo el “indígena”, la “comunidad”, el “mestizaje”, la “identidad” son construcciones políticas y experiencias históricas, sólo nos queda propender por un diálogo sin ingenuidades, entre quienes reifican lo singular y la diferencia, —sin percatarse de la hegemonía y unidad que el mercado impulsa— y quienes tengan la certeza de que experiencias como el bien general y lo público recién está por construirse en la subregión andina.

## EPÍLOGO

Actualmente estoy realizando una investigación para el Instituto Colombiano de Antropología en la que se intenta dar una aproximación al impacto del modernismo en el diseño de las nociones regionales sobre la Sierra Nevada de Santa Marta. Esta aproximación incluye una revisión de los postulados dominantes en un período en el cual el determinismo racial jugó un rol crucial.

El determinismo condujo a conformar una perspectiva sobre los indígenas quienes fueron construidos como una otredad tal que permitió su exclusión de los beneficios adquiridos por las elites durante el dominio de las economías de enclave. El estudio regional involucra las narrativas de viajeros, de pioneros etnógrafos y de informes capuchinos. A su vez, la formulación de los imaginarios regionales se hace contextualizándola en los ambientes culturales dominantes de fines del siglo XIX e inicios del siglo XX. Interesa relevar estudios que se están realizando desde la historia nacional y que obligan a nuevas miradas sobre la época, como sucede con los trabajos de Melo (1992) y Jaramillo (1996).

## BIBLIOGRAFÍA

ADORNO, Rolena

1989 *Cronista y Príncipe: la obra de don Felipe Guamán poma de Ayala*, Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima

ANDRADE, Coello

[1938]1986 La lengua Vernácula. En: *El Arielismo en el Ecuador*: 287-315  
Nancy Ochoa Antich (comp.) Banco Central del Ecuador,  
Corporación Editora Nacional, Quito.

ARCOS, Carlos

1983 El Espíritu del progreso: los hacendados en el Ecuador del 900. *Cultura: Revista del Banco Central del Ecuador*, 19:107-134. Quito.

BARSKI, Oswaldo

1984 *La Reforma Agraria en Ecuador*. CEN-FLACSO, Quito.

BORJA, Luis Felipe

[1918]1986 La Ley de Jornaleros y la Academia de Abogados. En: *Pensamiento Agrario Ecuatoriano*: 212-228, Carlos Marchan (comp.), Banco Central del Ecuador, Corporación Editora Nacional, Quito.

BURGOS, Hugo

1970 *Relaciones interétnicas en Riobamba, dominio y dependencia en una región indígena ecuatoriana*. México Instituto Indigenista Interamericano.

BUSTOS, Guillermo

1992 La identidad clase obrera a revisión: una lectura sobre las representaciones del Congreso Obrero de Ambato de 1938 *Procesos, Revista Ecuatoriana de Historia*, 2, I Semestre: 89-120 Quito. Corporación Editora Nacional.

CISNEROS CISNEROS, César

1949 Comunidades Indígenas del Ecuador *América Indígena*, Vol IX, 1, 56-88

CLARK, Kim

1994 Indians, the State and Law: Public Works and the Struggle to Control Labor in Liberal Ecuador In: *Journal of Historical Sociology*, 7:49-72 Oxford.

---

1995 "El bienestar nacional": experiencias del mercado interno en el Ecuador, 1910-1930. *Procesos Revista Ecuatoriana de Historia*, 7, I Semestre: 59-87.

CLASTRES, Pierre

1981 *Investigaciones en antropología*, Gedisa, Barcelona.

CORONEL, Valeria

1994 *Conflicto y alianzas en torno a una imagen del progreso: la temprana experiencia del liberalismo en Chimborazo*. Tesis de Licenciatura, PUCE (Manuscrito)

1996 Quitumbe: de la narrativa contrareformista a la genealogía regional de Manco Capac *Quitumbe*, *Revista de la AEH-PUCE*, 10:33-72

CUEVA, Agustín

[1967]1987 *Entre la Ira y la Esperanza*. Planeta, Quito.

DUVIOLS, Pierre

1986 *Cultura Andina y represión. Procesos, visitas de idolatrías y hechicería*, Cajatambo Siglo XVII Cuzco

ENDARA, Julio César

[1917]1986 José Enrique Rodó. En *El Arielismo en el Ecuador* 229- 240, Ochoa Nancy (comp.). Corporación Editora Nacional, Quito.

ESPINOZA, Carlos

1993 The fabrication of the andean particularism. En: *Revista del Instituto Francés de Estudios Andinos*, 18, No. 2; 269-298.

FOUCAULT, Michel

1984 *La verdad y las formas jurídicas*. Gedisa, México

GARCES, Victor Gabriel

[1933]1986 Ensayo de interpretación histórica. En: *Teoría de la cultura nacional*: 101-126, Tinajero Fernando, (comp.) Corporación Editora Nacional, Quito.

GONZALES, Holguín Diego

[1608]1989 *Vocabulario de la Lengua General de todo el Perú llamada lengua Quichua o del Inca* Universidad Mayor de San Marcos, Lima.

GUERRERO, Andrés

1990 *Curagas y Tenientes Políticos: la Ley de la Costumbre y la Ley del Estado*. El Conejo, Quito.

- 1991 *La Semántica de la dominación: el concertaje de Indios Libri-Mundi*, Quito.
- 1993, "De Sujetos Indios a Ciudadanos Etnicos: De la Manifestación de 1961 al Levantamiento Indígena de 1990". En: *Democracia, etnicidad y violencia política en los países andinos*: 83-101, IFEA-IEP, Lima.
- HARRIS, Marvin  
1985 *El desarrollo de la teoría antropológica. Historia de las teorías de la cultura*. Siglo XXI, Mexico, España, Argentina, Colombia.
- IBARRA, Hernán  
1992 La identidad devaluada de los modern indians. En *Indios*, pp. 319-345, José Almeida (comp.). Ed. Abya Yala- El Duende. Quito.
- JARAMILLO, C. Byron  
1970 *La tenencia de la tierra en las comunas legalmente constituidas*. Instituto Otavaleño de Antropología, Otavalo, Ecuador.
- JARAMILLO ALVARADO, Pío  
(1922)1980 *El Indio Ecuatoriano*, CEN, Quito
- JARAMILLO URIBE, Jaime  
1996 *El Pensamiento Colombiano en el Siglo XIX*, Planeta, Bogotá
- LACLAU, Ernesto y Mouffe, Chantal  
1987 *Hegemonía y Estrategia Socialista: hacia una radicalización de la democracia*. Madrid, Siglo XXI.
- MAcCORMAK, Sabine  
1991 Ritual, Conflicto y Comunidad en el Perú colonial temprano. En *Reproducción y transformación de las sociedades andinas siglos XVI-XX*, Tomo 1:47-67, Segundo Moreno y Frank Salomonn (comps.) Ed. Abya-Yala, Quito.

MALO, Claudio (comp.)

1988 *Pensamiento Indigenista del Ecuador*. Banco Central del Ecuador-Corporación Editora Nacional, Quito.

MARCHAN, Carlos

1986 *Pensamiento Agrario Ecuatoriano*, BCE-CEN, Quito.

MARTINEZ, Luciano

1987 *Economía Política de las Comunidades Indígenas*. Cire, Quito.

MORENO, Julio E.

[1936]1986 Nuestras Formas Sociales. En: *Teoría de la Cultura Nacional*: 128-145, Fernando Tinajero (comp.) Corporación Editora Nacional, Quito.

MORENO YAÑEZ, Segundo

1985 *Sublevaciones indígenas en la audiencia de Quito desde comienzos del siglo XVIII hasta finales de la Colonia*. Pontificia Universidad Católica del Ecuador, Quito.

---

1992 *Antropología Ecuatoriana Pasado y Presente*. Edigua, Quito.

MORENO YAÑEZ, Segundo y Figueroa, Jose Antonio

1992 *El Levantamiento Indígena del Inti Raymi de Junio de 1990*. Feso-Abya-Yala, Quito.

MOSCOSO, Marta

1991 La tierra: espacio de conflicto y relación entre el Estado y la Comunidad en el siglo XIX En: *Los Andes en la encrucijada, Indios, Comunidades y Estado en el Siglo XIX*: 367-390, Heraclio Bonilla (comp.) Libri Mundi-Flasco, Quito.

OBEREM, Udo.

1981 Contribución a la Historia del Trabajador Rural en America Latina: "conciertos" y "huasipungueros" En: *Contribución a la Etnohistoria Ecuatoriana*: 299-342, Segundo Moreno, Udo Oberem (comps.), Instituto Otavaleño de Antropología, Otavalo.



O'DONNELL, Guillermo

1973 *Modernización y autoritarismo*, Paidós, Buenos Aires.

OCHOA ANTICH, Nancy

1986 *El arielismo en el Ecuador* Banco Central del Ecuador, Corporación Editoria Nacional, Quito.

PEREZ GUERRERO, Alfredo

[1922]1986 *La Telesis Social y la Raza India En: Teorías de la cultura nacional: 83-99*, Fernando Tinajero (comp.) Banco Central, Corporación Editora Nacional, Quito.

PLATT, Tristan

1982 *Estado Boliviano y Ayllu Andino* IEP, Lima.

PONCE, Belisario y PONCE, Alejandro

[1918]1986 *Informe sobre las reformas de la Ley de Jornaleros En: Pensamiento agrario ecuatoriano:199-212*, Carlos Marchan Romero (comp.). Banco Central del Ecuador, Corporación Editora Nacional, Quito.

RAMON, Galo

1988 *Indios, crisis y proyecto alternativo* CAAP, Quito.

---

1987 *La resistencia andina: Cayambe 1500-1800*. Centro Andino de Acción Popular, Quito

ROIG, Arturo Andres

1982 *Esquemas para una historia de la filosofía ecuatoriana* Universidad Católica, Quito.

SANCHEZ-PARGA, José

1986 *La trama del poder en la comunidad andina*, Centro Andino de Accion Popular, Quito.

---

1989 *Faccionalismo, organización y proyecto étnico en los Andes* CAAP, Quito,

TINAJERO, Fernando

1986 *Teoría de la cultura nacional*, Corporación Editora Nacional, Quito.

VILLAVICENCIO R, Gladys

1973 *Relaciones interétnicas en otavalo. Una nacionalidad india en formación?* Instituto Indigenista Interamericano, México.

WILLIAMS, Roseberry

1989. *Anthropologies and histories. Essays in culture, history and political economy*, Rutgers University Press, Brunswick y Londres.

ZALDUMBIDE, Gonzalo

[1915] Un Imbecil. En: *El arielismo en el Ecuador*: 91-103 Nancy Ochoa Antich (comp.). Banco Central del Ecuador, Corporación Editora Nacional, Quito.

---

[1903]1986 Visión de Norteamérica En: *El arielismo en el Ecuador*: 67-73, Nancy Ochoa Antich (comp.). Banco Central del Ecuador, Corporación Editora Nacional.