

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: RISPGRAF

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

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 Bordieu 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 platos 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 Yaruquies 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, deshierbando, 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 acarreaban 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 Limapamba.

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 si 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 Proaño 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 recaló 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 Cacha, 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 *mishus* 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.