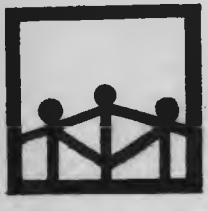
www.flacsoandes.edu.ec

*Cuaderno de discusión Popular No.10*

# ETNIA EN EL ECUADOR: SITUACIONES Y ANALISIS

centro andino de acción popular



MINISTERIO DE BIENESTAR SOCIAL

OFICINA NACIONAL DE ASUNTOS INDIGENAS

JOSE MORA DOMO
FREDY RIVERA V.
JOSE ALMEIDA V.
JOSE SANCHEZ PARGA

# ETNIA EN EL ECUADOR: SITUACIONES Y ANALISIS

caap
centro andino de accion popular
*1.000 Ejemplares*
*Impreso en Talleres CAAP*
*Primera Edición: Julio de 1984*
*Quito – Ecuador*

## CONTENIDO

Pág.

PRESENTACION
Francisco Rhon Dávila ..... 5

INTRODUCCION
Alicia Ibarra ..... 9

VIGENCIA DE LO INDIGENA EN EL ECUADOR
José Almeida Vinueza ..... 13

LA SITUACION ETNICA: CUATRO CASOS
José Mora – Fredy Rivera

La Etnia Awa–Coayquer y el Avance de la Modernidad ..... 31

De Tsachelas a Campesinos – Apuntes al Conocimiento del Proceso de Transición ..... 53

Las Comunidades Indígenas de Otavalo: La Problemática de su Situación ..... 91

Los Quichuas del Coca: Situación y Problemas ..... 119

LA CUESTION ETNICA: REALIDADES Y DISCURSOS.
José Sánchez Parga ..... 145

# PRESENTACION

*Variadas expresiones teóricas y programáticas se vienen gestando con respecto al mundo indígena. Estas expresiones o tendencias, que van desde el integracionismo al autonomismo, con diversos matices e intereses, cobra mayor actualidad frente a las expectativas de desarrollo que se generan tanto desde el Estado como desde el propio pueblo indígena involucrado en estas experiencias.*

*De ahí que más allá de intereses estrictamente académicos, el tratamiento del problema tiene y tendrá motivaciones políticas que deben ser develadas y expuestas para el debate. Este debate requiere alimentarse de análisis y estudios de caso que permitan observar las particularidades de cada espacio social, visto en si mismo, como también en el contexto regional y nacional.*

*A pesar de algunos esfuerzos valiosos, el mundo indígena es insuficientemente conocido. Aprortar a su conocimiento es, entonces una tarea continua y necesaria.*

*En este contexto, los trabajos que aquí se presentan, fruto de una iniciativa conjunta del CAAP con la Oficina de Asuntos Indígenas, tratan de aportar a este conocimien-*

*to reseñando cuatro análisis de caso (Awa–Coayquer, Tsachila–Colorado, Quichuas del Coca e indígenas de Otavalo), que podemos considerarlos como aproximaciones que descubren elementos a ser posteriormente profundizados, y dos ensayos que ponen a la discusión la cuestión étnica.*

*Los análisis de caso se fundamentan principalmente en discusiones sostenidas con los indígenas como parte de eventos de capacitación. De manera que son constataciones de los participantes y racionalizaciones de las reflexiones en aquellos eventos.*

*Francisco Rhon Dávila*
*DIRECTOR EJECUTIVO CAAP*

# INTRODUCCION

La problemática de la población indígena del país ha adquirido gran importancia en los últimos años, debido a la incidencia, cada vez mayor, alcanzada por sus organizaciones, cuya lucha se ha proyectado hacia la búsqueda de reivindicaciones que van desde la tierra hasta lo étnico y lo cultural.

Por la naturaleza de los requerimientos de las organizaciones indígenas y por tratarse de un aspecto complejo con múltiples frentes de acción, el Ministerio de Bienestar Social, a través de la Oficina Nacional de Asuntos Indígenas, ha venido desarrollando actividades de apoyo a estos sectores, en coordinación con entidades del sector público y privado, manteniendo una actitud crítica y objetiva para precautelar los legítimos intereses de la población indígena y de su derecho a desarrollar formas genuinas de expresión política y cultural.

Aunque la Oficina de Asuntos Indígenas es un espacio estatal, limitado y subordinado a una práctica institucional de coyuntura, susceptible de proyectarse al futuro en función de la madurez de las organizaciones, ha procurado ceñir su acción a los intereses fundamentales de las mismas y, puesto que la ONAI responde a planteamientos muy concretos, sus acciones se han centrado en orientar y definir políticas frente a la población indígena tratando de constituirse en un medio de interlocución entre sus organizaciones y el Estado. De ahí que una de sus principales políticas haya sido mantener una actitud de total apertura y respaldo a los intereses de la población en mención; esto ha significado para la ONAI reconocer y apoyar su representatividad, así como el respeto a su autonomía, es decir, su derecho a desarrollar formas

organizacionales propias. En este sentido, la ONAI ha buscado contribuir al fortalecimiento de la población indígena mediante programas de promoción, capacitación, investigación y difusión que parten de sus demandas primordiales.

En lo que respecta a la promoción y fortalecimiento de las organizaciones, la acción institucional ha enfrentado una primera constatación: la heterogeneidad de la población indígena y la complejidad de su situación socio–económica, organizativa y cultural.

En la medida de que las modalidades organizacionales de la población indígena deben ser necesariamente referidas a las formas de producción y subsistencia que les confieren sustento, cabe hacer una distinción preliminar: las sociedades indígenas del Ecuador contemporáneo se asientan fundamentalmente sobre dos marcos ecológico–productivos de diferente trayectoria histórica: las tierras bajas tropicales y las zonas andinas. El primero, dadas sus características, había condicionado el surgimiento de grupos humanos con prácticas hortícolas itinerantes acompañadas de caza, pesca y recolección, en tanto que el segundo, por su parte, había permitido el surgimiento de comunidades agrarias sedentarias, entendidas éstas como instancias de relación de diversas economías domésticas, en base a formas de solidaridad y complementariedad socio–productiva de neto arraigo en la tradición cultural andina.

Estas formas productivas y organizacionales han sido articuladas históricamente a la dinámica de acumulación de capital, hecho que ha repercutido profundamente en la organicidad interna de estas sociedades; así, los procesos de colonización, explotación indiscriminada de recursos naturales, la valoración mercantil de la tierra y el trabajo, la monopolización territorial latifundiaria, la progresiva inserción de la economía campesina indígena en los circuitos del capital, etc., han significado la paulatina descomposición de sus formas tradicionales de organización social y productiva en beneficio de los sectores dominantes. Esta situación, en algunos casos, conlleva un serio riesgo de extinción de determinados grupos étnicos, en tanto que en otros ha producido la conformación de amplias zonas geográficas deculturadas y

económicamente deprimidas, donde la población indígena afronta los efectos más desbastadores del embate del capital. Sin embargo, observamos con aliento que, pese a la adversidad que atraviesa este sector, se constata en su interior el surgimiento de un vigoroso movimiento encaminado a impulsar soluciones propias a esta situación.

Para la Oficina de Asuntos Indígenas, abocar esta problemática ha significado emprender una dinámica de reflexión con las organizaciones, con el propósito de identificar vías de solución y mecanismos concretos de apoyo a su esfuerzo organizativo.

Dentro de este contexto, la ONAI vio conveniente vincular su acción a la experiencia institucional desarrollada por el Centro Andino de Acción Popular (CAAP) con el cual se impulsó la ejecución de cuatro programas de fortalecimiento organizacional en zonas indígenas tanto selvícolas como andinas; tal es el caso de los eventos llevados adelante, por solicitud de las propias organizaciones, con los Awa–Coayquer (Carchi), Tsachila–Colorado (Pichincha), Quichuas (Napo) y Otavalos (Imbabura). Al emprender esta tarea se consideró imprescindible realizar un dimensionamiento adecuado de la situación organizativa que atraviesan estos sectores, a fin de difundir de forma clara y directa los principales problemas que en este sentido pueden detectarse.

En la perspectiva descrita, la Oficina Nacional de Asuntos Indígenas, conjuntamente con el Centro Andino de Acción Popular (CAAP) ponen a consideración del lector, y fundamentalmente ante el criterio de las organizaciones indígenas, la sistematización de los resultados obtenidos a partir de los eventos de capacitación e investigación ya mencionados. Con ello aspiramos a contribuir al esclarecimiento de una acuciante realidad que incumbe a todos los sectores sociales del país.

Alicia Ibarra Illanez
OFICINA NACIONAL DE ASUNTOS INDIGENAS

# VIGENCIA DE LO INDIGENA EN EL ECUADOR

**José Almeida Vinueza**

Dentro de la dinámica organizacional de los sectores populares del agro ecuatoriano, se observa con creciente interés el resurgimiento de planteamientos étnicos al interior de sus principales expresiones políticas y, simultáneamente, la conformación de nuevos movimientos que reinvindican claramente su particularidad de indígenas.

Este fenómeno, aunque aparentemente nuevo, es resultado de una necesaria explicitación política que ha venido produciéndose al interior de los planteamientos populares tendientes a reinvindicar la tierra, la autonomía organizacional y la cultura propia, sin que ésto signifique su segmentación de la estrategia general asumida por los movimientos políticos surgidos históricamente en el seno de los sectores campesinos del Ecuador. Esto es, al menos, lo que se colige del pensamiento de sus principales dirigentes; tal como lo dice Alfredo Viteri, presidente de la Confederación de Nacionalidades Indígenas de la Amazonía Ecuatoriana (CONFENIAE): "fundamentalmente nosotros vemos que el proceso de reinvindicación indígena tiene que ser una reinvindicación integral, global, que conduzca a la liberación de los pueblos indígenas como tales dentro del contexto nacional. Podemos hablar de una reinvindicación fundamental que es la tierra, reinvindicación al derecho a la educación, al derecho a la salud, al derecho a beneficiarnos de la riqueza del país. Una reinvindicación, y esto lo consideramos muy

importante, a buscar el respeto a nuestra cultura y fundamentalmente a nuestra libre organización como pueblos indígenas" (Cuadernos de NUEVA, "La cuestión Indígena en el Ecuador", 1983: 45).

Este hecho, sin embargo, no es gratuito ni espontáneo; guarda correspondencia con una serie de procesos que experimenta la población indígena americana a nivel continental, dentro de una coyuntura que ha sido definida como "la última etapa de la conquista y colonización" (Reichel–Dolmatoff). En efecto, dentro del marco de la integración nacional que impulsan determinados gobiernos fieles a la estrategia de transnacionalización de la explotación de recursos naturales, se ha constatado la existencia de vastas áreas geográficas detentadas por unas cuantas etnias aborígenes que "esconden" riquezas inconmensurables. En la medida de que estos sectores se encuentran organizados bajo pautas productivas no capitalistas, que supuestamente poco aportan al desarrollo nacional, aparece como tarea urgente "incorporarlos" mediante cualquier método a la "civilización" y con el propósito implícito de lanzar sus recursos productivos a las fuerzas del mercado. Los efectos de esta acción son abiertamente letales para la población indígena y con preocupación se puede ver cómo desaparecen o se descomponen culturas enteras a la par que se ocupa sus territorios dentro de una racionalidad económica agresiva y completamente atentatoria contra los derechos humanos más elementales de estos pueblos.

Es dentro de esta dialéctica social que aparece la eclosión violenta de las identidades indígenas, la potenciación política de las diferencias socio–culturales, detonadas en un momento histórico en que el desarrollo de las fuerzas productivas dentro de cada formación social latinoamericana involucra la construcción de un sistema político alternativo de corte popular que acoja una originalidad afincada en la existencia de formas productivas y organizacionales dramáticamente "reacias" al capitalismo.

En los marcos nacionales con significativa presencia socio–cultural indígena, la búsqueda de una opción diferente ha relevado la cuestión indígena y/o étnica como un elemento imprescindible de contemplar dentro de la lucha política

y en el proyecto de una nueva sociedad. Es por ésto que resulta de suma importancia detenerse a examinar su peso y significado dentro de un contexto internacional compuesto por países profundamente marcados por una modalidad de capitalismo dependiente, cuya dinámica articula atípicamente formas productivas y culturales de conflictiva ubicación histórica, conformando espacios nacionales completamente signados por una considerable heterogeneidad estructural; ésta, de acuerdo con Lechner (1977), no se reduciría exclusivamente al campo económico, ya que "la dispersión de la esfera económica se reproduce a nivel social, político y cultural . . . y en lugar de una razón social, que interiorizada por todos forma el orden común, se da una pugna de distintas racionalidades,que se decide por transacciones y, dada la inestabilidad del compromiso, en definitiva, por la fuerza bruta" (Cit. por Echeverría, 1983: 51).

Con estas consideraciones, en consecuencia, se puede decir que la "cuestión étnica" es fruto de una relación social históricamente estructurada y su dinámica no puede ser entendida aparte del contacto y/u oposición entre dos o más sociedades diferentes ubicadas jerárquicamente dentro de un sistema general de dominación, donde las leyes económicas del grupo hegemónico acotan, articulan y apuntalan el conjunto de las relaciones sociales de producción de esta particular conformación histórica. Así, en la dinámica de expansión socio–económica del grupo social dominante, los sectores en el poder generan y ponen en juego diversos mecanismos tanto económicos como políticos e ideológico–culturales para controlar las condiciones de producción y reproducción del sistema global, articulando a su lógica a los sectores dominados o susceptibles de serlo. De la misma manera, las estructuras formales de control y mediación política se insertan en el centro de este contexto de fuerzas sociales en tensión.

Es entonces dentro de este campo de contradicciones donde salen a relucir las diferencias socio–culturales, las distinciones nacionales, las identidades étnicas, en directa correspondencia con la particular ubicación de los diferen-

tes grupos humanos al interior de este ordenamiento de la producción profundamente mediatizado por factores políticos e ideológico–culturales; en este sentido, estas particularidades se potencian tanto para que prevalezca la lógica económica de los sectores dominantes como para que, desde la óptica de los dominados, se generen formas de oposición a la radical generalización de los intereses hegemónicos. En esta perspectiva, lo que podríamos llamar la "etnicidad en sí" o la identidad cultural de los grupos sociales particulares, vendría a ser un acto de adscripción e identificación individual y colectiva experimentada por una agrupación humana inserta dentro de una situación macrosocial de evidente heterogeneidad económica y diversidad socio–cultural, jerárquicamente ordenada. Esta identidad se guía por un conjunto de principios normativos que facilitan la distribución interna de los recursos productivos, la fuerza de trabajo y los bienes producidos, configurándose un sistema social específico y diferenciable, donde destacan los distintivos del lenguaje, las reglas de parentesco y matrimonio y un cuerpo de tradiciones particulares; en esta medida, estos principios, dentro del conjunto de oposiciones y adecuaciones históricas que experimenta una agrupación humana en su particular adaptación a su entorno ecológico y social, confieren a sus miembros un marco de cultura material y espiritual al cual referirse en el transcurso de la vida cotidiana y en sus interrelaciones con las sociedades circundantes, conceptuadas como diferentes.

La importancia de la etnicidad radica, en consecuencia, en un proceso doble: por un lado, en la autoadscripción, consciente o no, a una agrupación humana históricamente sesgada por formas productivas y organizacionales generadas en un particular proceso adaptativo profusamente simbolizado, de las cuales un individuo participa activamente guiado por un cuerpo específico de derechos y deberes; por otro, en el status arrogado por las sociedades circundantes sobre el grupo en mención, dentro de una dinámica macrosocial que ubica a los diferentes grupos humanos dentro de un sistema global de dominación. Delimitada la etnicidad entre es-

tos dos planos, constituye la clave de esta situación el carácter de la intermediación existente entre una y otra agrupación socio–culturalmente diferenciadas: en este sentido, si los conjuntos sociales multiétnicos comparten una lógica adaptativa similar, generarán mecanismos de interacción relativamente funcionales y equitativos, así como ideológías que mediaticen adecuadamente dicha vinculación; por el contrario, si un grupo étnico tiende a subordinar a otro u otros bajo sus propios imperativos socio–económicos, procurará hacerlo en base al control y/o usurpación de las fuentes de subsistencia de los mismos, construyendo paralelamente estructuras asimétricas de intermediación y un sistema de valores que justifiquen dicha subordinación.

Como ya se dijo en otro artículo (Almeida, 1983), la trayectoria de las etnias americanas pasó de una situación relativamente compartida y hondamente heterogénea y original a un homologamiento fraudulento marcado por el "hecho colonial". Sus miembros fueron transformados arbitrariamente de representantes de culturas con rica fisonomía multiétnica a "indios genéricos" (Ribeiro) ubicados en el último estrato de un sistema social construído para explotar y acumular, sin mayor cabida para otra lógica social. Siendo éste un estructuramiento de clases sociales, lo que involucra conflicto entre las mismas, las modalidades productivas y organizacionales indígenas fueron eslabonadas al interior de un sistema de dominación y discrimen, produciéndose su homologamiento como explotados y la virtual equivalencia entre "indio" y "explotado"; en este sentido, la riqueza multiétnica habría de tornarse en una situación de opresión colonical interétnica, donde la estructura de intermediación entre las agrupaciones humanas habría de reducirse a la extracción de valor amparada en la supuesta inferioridad racial de los nativos americanos, implementándose para ello la violenta ocupación de sus recursos productivos y la extorcación de su fuerza de trabajo.

La situación en el Ecuador no ha escapado a estos parámetros; la subordinación estructural del indigenado ha sido

una constante en la configuración de un sistema nacional sesgado por la economía de mercado. Las diferentes agrupaciones indígenas, tanto selvícolas como andinas, fueron someidas a lo largo de la colonia y el sistema republicano a una lógica común de expansión capitalista, aspecto que, sin embargo, en la actualidad involucra una situación social marcadamente diferente para uno y otro sector. En efecto, mientras para las sociedades selvícolas ha sido su principal constricción la depredación ecológica, para las andinas lo ha sido su encapsulamiento al interior del sistema hacendario tradicional; en tanto las primeras pasan a convertirse en "minorías étnicas", las segundas representan factores demográficos y productivos de importancia regional y nacional. Finalmente, mientras para los selváticos el "desarrollo nacional" involucra una radical opción entre extinsión y supervivencia, para los andinos su inserción en el mismo implica una disyuntiva entre la proletarización deculturada y la conformación de un poder obrero—campesino alterno al vigente.

Este panorama, no obstante, en la última década varió sustancialmente con la irrupción de la explotación petrolera un correlativo fortalecimiento del aparato estatal, con capacidad financiera para intervenir en diferentes áreas de la economía nacional e integrar definitivamente su espacio en función de los intereses del capital. En esta perspectiva, los sectores dominantes en el poder habrían de "toparse" nuevamente con el incómodo problema indígena en sus afanes de integración nacional, donde la sorprendente persistencia de sistemas productivos y organizacionales indígenas emergía como "problema nacional". En este sentido, el territorio ecuatoriano, disperso e inconmensurable hasta mediar el presente siglo, empieza a consolidarse en función de una lógica económica renovada que, apoyada por un aparato estatal modernizado, lo reconstituye en provecho de los sectores sociales dominantes. Así, "dicho espacio se convierte en nación, es decir, se hace escencialmente político en el momento en que un poder, no otro que el del Estado moderno (el Estado nacional), monopoliza todos los procedimientos de la organización de dicho espacio" y, en tanto este Estado se cons-

tituye en la medida de que va conformando la unidad nacional en un mismo movimiento, se posibilita su identificación como Estado–nación (Sánchez Parga, 1983: 90), visualizándose una opción para superar la heterogeneidad estructural de la sociedad ecuatoriana; claro está, desde la perspectiva de los sectores dominantes.

Al respecto, el aparato institucional ha revolucionado en la generalidad de sus ámbitos, aspecto que también se ha producido en su relación con las sociedades indígenas. En efecto, una de las características más distintivas del Estado oligárquico tradicional, institucionalmente fragmentado y desarticulado, había sido el transferir a las entidades religiosas, tanto nacionales como extranjeras, la atención de los indígenas, estigmatizados como "marginales", "improductivos" e "irracionales". Dentro de esta óptica, la situación de estos sectores, a la par de involucrar la más abyecta sobre–explotación económica, fue ocasión para que se desate una práctica "humanitaria" tendiente a amortiguar y espiritualizar esta condición a cambio de un hipotético reino de los cielos. Es así como los indígenas fueron objeto de un sistemático adoctrinamiento por parte de misioneros, práctica que escondía, consciente o inconscientemente, un reagrupamiento de estos grupos sociales bajo el imperativo de capturar su fuerza de trabajo y sus recursos productivos en favor de los agentes del capital.

En el caso específico de las agrupaciones étnicas de la amazonía ecuatoriana, esta práctica alcanzó niveles que desbordan cualquier parámetro: la selva oriental, ante los ojos de conquistadores y colonizadores se constituía en zona de misterio y mitos inverosímiles, sujeta a las locuras y empresas más descomunales de aventureros, esclavistas, sabios y misioneros, todos ellos dispuestos a conquistar la selva y a sus habitantes en favor de la civilización "occidental y cristiana".

En la práctica, esta importante región de la nación ecuatoriana fue postergada y olvidada por los sucesivos gobiernos y, de no mediar la irrupción de la explotación contemporánea

de recursos naturales, especialmente del petróleo, esta situación no habría cambiado sustancialmente. Fue necesario que el Estado constatara la importancia económica de la región, aspecto suficientemente conocido y aprovechado por las empresas transnacionales, para que éste revisara su práctica convencional: hasta el momento, a la región oriental se la había dejado a una política económica y demográfica espontaneísta y arbitraria, donde aquellas "tierras baldías" quedaban abiertas al esfuerzo descontrolado de colonos provenientes de regiones deprimidas del país y, por enésima vez, a las prácticas redentoristas de varias congregaciones religiosas.

Previo al despliegue de las actividades petroleras, sin embargo, el país debió observar un hecho novedoso y preocupante: a partir de la década de los años cincuenta venían operando en la selva oriental una serie de sectas protestantes extranjeras, justo en áreas indígenas que posteriormente fueran el punto central de la explotación petrolera de las transnacionales. En este caso, las actividades de estas agencias religiosas, que sentaron su centro de operaciones en la base de Limoncocha (Napo), aparecían descaradamente como máscaras de un propósito fundamental: entregar pacificados determinados territorios nativos a los apetitos de las petroleras, empresas que pocos años atrás habían incidido decisivamente en el desencadenamiento y triste epílogo de la guerra ecuatoriano–peruana del 41.

Si bien los gobiernos de ese entonces iniciaron una política entreguista en relación a la explotación de los recursos naturales, no es menos cierto que el Ecuador emprende en la década de los años setenta una práctica institucional tendiente a recuperar su soberanía al respecto. Los ingresos provenientes de la actividad hidrocarburífera permitieron, entre otros aspectos, el fortalecimiento del aparato estatal y sus posibilidades de cobertura. En esta medida, reconociéndose la importancia económica, social, política e, inclusive, estratégica de la región oriental, resultaba contraproducente y contradictorio para un gobierno empeñado en la "integración nacional" el desentendimiento y descuido de su desen-

volvimiento socio–económico, por lo cual se emprende un conjunto de medidas para integrar estas áreas al contexto nacional, bajo los parámetros del capital.

Esta "integración", sin embargo, deja mucho que desear: si bien hay que reconocer ciertos logros en este ámbito, como es el caso de la ampliación de la cubertura de ciertos servicios estatales en las provincias orientales, sus aciertos prácticamente quedan nulitados por los problemas desencadenados por el conjunto de actividades productivas desarrolladas en el oriente: estas prácticas, aunque significan la columna vertebral de la acumulación de capital, son depredadoras de un medio ecológico sumamente frágil y las culturas nativas, generalmente dotadas de un conocimiento antiquísimo para preservar ese hábitat, no han sido objeto de una preocupación estatal específica, coherente e integral; por el contrario, han sido más bien violentadas y combatidas, dentro de una concepción que desconoce su peso e importancia para la continuidad histórica del hábitat amazónico ecuatoriano, todo ésto con prácticas directamente asumidas por el Estado para controlar estos sectores.

Estos procesos, a los que se agregan la reforma agraria, el desarrollo rural integral, el fomento agropecuario, etc., vehiculados a través de un proyecto estatal encaminado a modernizar la sociedad ecuatoriana y someterla definitivamente a un movimiento triple de integración económica, centralización político–administrativa y homogenización cultural (Muratorio, 1982), significan un golpe contundente a las esferas "tradicionales" de la estructura agraria, incluyendo en ellas a los sectores indígenas. Efectivamente, el Ecuador contemporáneo experimenta una dinámica social sumamente intensa: los sectores dominantes se encuentran empeñados en definir el espacio geográfico, integrar el mercado interno, consolidar la estructura productiva y disciplinar a los sectores laborales bajo los parámetros del capitalismo dependiente; paralelamente, ejerciendo dominio sobre el modernizado aparato estatal, han desplegado renovados mecanismos de control político e ideológico sobre las clases populares a efectos de

hacerlas confluir en un proyecto de "unificación nacional" que, hegemonizado por aquellos, encubra satisfactoriamente la remozada estructura de dominio y explotación; todo ésto, dentro de un reconocimiento fundamental: "la mayor integración de la economía nacional ha implicado fundamentalmente el reconocimiento estatal de tres aspectos directamente ligados: 1) la potencialidad productiva y de consumo que subyace a los diferentes sectores del campesinado indígena; 2) las limitaciones y obstáculos que implica el mantenimiento de formas oligárquicas de gestión socio–económica; y, 3) la necesidad de consolidar la integración económica, política y cultural del espacio y la sociedad nacional" (Almeida, J. e Ibarra, A., 1983: 86).

Las acciones concretas al respecto obviamente se han dirigido a desmadejar los espacios tradicionales de los indígenas bajo el imperativo de incorporarlos a los clásicos circuitos mercantiles de la sociedad nacional; así, se observa cómo paulatinamente las esferas domésticas de los indígenas son obligadas a descoyunturarse del marco de solidaridades comunitarias, para ser entregadas a la compleja red de un mercado que valoriza capitalísticamente la tierra, el bien producido y el esfuerzo laboral.

Esta situación, aunque se inserta en una frenética espiral socio–económica que descompone las "fronteras internas" en favor de la generalización de las relaciones capitalistas de producción, no ha significado el total aplastamiento de estas formas pre–existentes; por el contrario, para nadie pasa desapercibido que en su interior se han generado estrategias que en alguna medida las preservan en este contexto, pese a la adversidad. Aunque golpeada o "transfigurada" (Ribeiro), la pertinaz indianidad, experimentada como etnicidad resurgente, subsista empotrada en una serie de arreglos intracomunales e intercomunales que, aunque subsumidos formalmente a la hegemonía del capital, reverberan una opción alternativa susceptible de potenciar y politizarse en favor de los legítimos intereses de estos sectores.

Esta posibilidad, por cierto, no es remota ni utópica a la

altura de las circunstancias: el crecimiento económico experimentado por el país ha connotado, además de las situaciones inmanentes a la dinámica de penetración del capital ya indicadas, una serie de procesos importantes para la generalidad de los sectores populares, tales como el afianzamiento de un sistema político formal democratizante o la maduración de los órganos de representación política de la sociedad civil. Esta situación, que conlleva la posibilidad de aglutinar a las organizaciones populares en torno a un proyecto político unificado de transformación social, esconde al mismo tiempo una probabilidad: la cooptación estatal de uno o varios de sus componentes organizacionales con el propósito de descoyunturar esta alianza política fundamental. Esto es aún más riesgoso en el caso de la población indígena; en efecto, "los cambios sustanciales suscitados al interior de sus bases productivas, en sus modalidades organizacionales y en la estructura específica de sus representaciones ideológico–culturales, son aspectos que cristalizan en un conjunto heterogéneo de reinvindicaciones que acoje desde planteamientos concretos frente a la tierra y demás recursos y condiciones productivas, hasta propósitos políticos específicos frente a la preservación de sus propias formas organizacionales y culturales. Estos planteamientos, evidentemente, al materializarse en movilizaciones políticas de diverso grado de organicidad, repercuten en la predisposición estatal frente a la población indígena y plantea a sus principales instituciones un orden de preocupaciones cualitativamente diferente" (op. cit.). Dentro de estas consideraciones, el Estado se ha visto en la disyuntiva de asimilar a los sectores indígenas de una forma incondicional al sistema imperante, o integrarlos mediante mecanismos que refuncionalizando algunas de sus manifestaciones culturales, apuntalen la subordinación de sus economías a los ejes de acumulación de capital.

Aún con estos riesgos, sin embargo, la maduración política de las organizaciones indígenas, acuciantemente exigida por las evidentes circunstancias que les toca atravesar, crece conforme las compañías explotadoras de recursos naturales avanzan sobre sus territorios o los intermediarios del capital

introducen y desarrollan en sus ámbitos socio–económicos elementos compulsivos que desintegren sus comunidades para medrar en torno a su descomposición.

En este sentido, en tatno se puede constatar este avance organizacional de la población indígena, depositaria de una múltiple gama de etnicidades, no es aventurado pensar que en determinados sectores se ha producido un significativo salto hacia la "etnicidad para sí", canalizada ésta en una movilización política que impulsa reinvindicaciones centrales aglutinadas en una noción fundamental: la defensa de su condición de nacionalidades formalmente insertas dentro de un Estado multinacional, condición que "engloba toda la particularidad de los grupos indígenas" (Alfredo Viteri).

Si se sigue a Bartolomé (1978), "etnias y nacionalidades representan momentos de un mismo proceso dialéctico", ya que, se puede decir que "una **etnia** constituye una nacionalidad **en sí** y no **para sí**. A la inversa, una nacionalidad es una etnia que se ha asumido a sí misma (para sí), creando una demanda política colectiva". Pero, al mismo tiempo, dentro de un contexto multinacional, se puede apreciar también la presencia de conglomerados humanos en condiciones estructurales acentualmente debilitadas, que contrastan con la existencia vigorosa de pueblos indígenas en plena maduración política; esta imbrincada articulación de una gran diversidad de formas productivas y organizacionales bajo la égida del capital, expresa en realidad la compleja situación de nuestras conformaciones multinacionales, en cuyo interior subyacen pueblos indígenas con sus economías insertas en mayor o menor grado en las relaciones de mercado, con diferentes niveles de organicidad política y, por ende, con opciones diversas frente a su propia liberación. Por ello, siguiendo al mismo autor, "cuando en determinada etapa de su desarrollo histórico una etnia se organiza para luchar por su liberación, se está asumiendo como nacionalidad. Pero en el transcurso de ese mismo desarrollo histórico hay momentos en que la nacionalidad, políticamente desorganizada y culturalmente desvitalizada, puede ser conceptualizada como una etnia, como un

grupo organizacional, linguística y culturalmente vivo, pero incapaz de actuar colectivamente en la prosecución de objetivos propios".

El concepto de nacionalidad, en alguna medida, es esclarecedor de los objetivos subyacentes a la lucha de los pueblos indígenas al interior de una sociedad de clases. **Nación**, para Stalin, es "una comunidad estable, históricamente formada, de idioma, de territorio, de vida económica y de psicología, manifestada ésta en la comunidad de cultura"; en cierto sentido, esta visualización respalda la hondura del planteamiento indígena al respecto, cuando Alfredo Viteri precisa su opinión sobre el concepto de nacionalidad: "para nosotros . . . es un término que engloba la identidad cultural de los pueblos indígenas que tienen su territorio, su idioma, sus formas de trabajo, sus formas de producción, sus costumbres, su historia. A pesar de esto somos ciudadanos ecuatorianos amparados por la misma ley y por los mismos derechos, y cumpliendo los mismos deberes. Nacionalidad no es un concepto antipatria. Sin embargo insistimos que no existe una verdadera nacionalidad ecuatoriana; está por construirse, está por definirse. Cuando se defina con todos los sectores populares, con toda la gente que hacemos el Ecuador, ahí se podrá hablar realmente de la nacionalidad" (Ver Derechos del Pueblo, 1983).

Este proceso, que aparentemente puede antojarse como un mero acto de conciencia o una posición ideológica de una suerte de "élite" indígena, tiene una trascendencia que se afirma en una trayectoria fecunda de luchas indígenas por reinvindicaciones centrales, como lo es la desarrollada por la tierra; el terreno abonado por los movimientos campesinos de corte sindicalista, que impulsaron la reforma agraria como principal objetivo, es obvia: tal como lo dice una dirigente inígena del ECUARUNARI, "el despertar indígena se da en la lucha por la tierra" (Blanca Chancoso). Pero, ahora se aprecia que en la radicalización de esta lucha se empuja una serie de reinvindicaciones adicionales (autonomía política, revalorización cultural, por ejemplo) que necesariamente implican

una transformación integral del país, confiriendo a los movimientos políticos que las impulsan un peso específico de consideración en el contexto de contradicciones sociales que experimenta el Ecuador contemporáneo. Dentro de esta línea, la CONFENIAE se pronuncia por la defensa de las tierras de todas las nacionalidades indígenas de la región amazónica, buscando a su vez "contribuir a la transformación social, económica y política del país, en unidad con otras organizaciones de la clase explotada, como único medio para alcanzar la solución definitiva a nuestros problemas fundamentales" (Ver Amanecer Indio, 1984). Esto es definitivamente corroborado por su principal dirigente, quien agrega: "Los pueblos indígenas luchamos porque nuestro país sea una sociedad justa, una sociedad donde no existe el racismo, donde haya igualdad entre los hombres, ese es nuestro objetivo fundamental. Para construir esta sociedad dentro de este país necesariamente vamos a luchar contra un sistema establecido, contra una estructura establecida, que hoy por hoy representa el gobierno nacional. Entonces luchamos también porque haya entendimiento, haya coordinación con otros grupos populares a nivel nacional, obreras, campesinas, etc. Porque la construcción del país, de la sociedad, de un nuevo Ecuador, no es solamente de obreros, de estudiantes, de intelectuales, ni de indígenas; es de todo el pueblo, que asume esta responsabilidad con una mentalidad transformadora, con una mentalidad de justicia" (Cuadernos NUEVA, 1983: 46).

La propuesta indígena, en determinados momentos puede aparecer como demasiado centrada en "lo cultural", pero si se sigue entendiendo este término de una forma unilateral; no hace falta insistir en que se lo debe tomar en su connotación globalizante e integral, tal como lo conciben los indígenas, y articulándolo al problema nacional, conceptuado éste como un proceso histórico que se expresa en la coexistencia contradictoria de diversos sistemas socio–culturales cruzados diametralmente por relaciones de clase. En este sentido, si se esboza un proyecto de liberación popular que conlleve un conjunto de reinvindicaciones que involucran los diferentes órdenes de la vida social (economía, política y cultu-

ra), éste debe ser contrapuesto activamente al proyecto integrador de los sectores dominantes, que también empujan un reordenamiento social a su favor, contando para ello con el apoyo del aparato estatal. Confluir al interior de un proyecto político de corte popular, acogiendo críticamente la demanda indígena, a efectos de establecer correctivos a sus eventuales desviaciones y entrampamientos en sus relaciones con el Estado, viene a ser una tarea prioritaria para quienes empujan la transformación legítimamente libertaria del Ecuador, donde necesariamente habrá cabida para una diversidad cultural que no divide ni estigmatiza, sino que enriquece y dignifica a todo un conglomerado social de honda raíz histórica, como es el ecuatoriano.

No está demás decir que, para asumir la demanda indígena, es necesario conocer a profundidad la circunstancia que atraviesan estos pueblos y el panorama real de sus esfuerzos organizacionales. Con ello se llegaría a identificar adecuadamente su inserción en el conjunto de contradicciones sociales que experimenta la sociedad ecuatoriana y las posibilidades reales de potenciar sus expresiones políticas al interior de las reinvindicaciones generales de los sectores explotados y oprimidos del Ecuador.

## BIBLIOGRAFIA

ALMEIDA, José. "La etnicidad: ¿un nuevo fenómeno o una vigencia constante?", en **Antropología**. Cuadernos de Investigación, PUCE, Quito, 1983.

ALMEIDA, J. e IBARRA, A. "El problema indígena y el Estado", en cuadernos de **NUEVA**, No. 7, Quito, 1983.

BARTOLOME, Miguel. "Las nacionalidades indígenas emergentes en México", (fotocopia), s/d.

CEDHU. "En defensa de su tierra y su cultura", en **Derechos del Pueblo**, No. 16, Quito, 1983.

CONFENIAE, **Amanecer Indio**, Año 2, No. 3, 1984.

LECHNER, Norbert. "La crisis del Estado en América Latina", cit. por Echeverría, **Ecuador Debate**, No. 2, CAAP, Quito, 1983.

MURATORIO, Blanca, **Etnicidad, Evangelización y Protesta en el Ecuador**, CIESE, Quito, 1982.

SANCHEZ, PARGA, José. "De la Nación y del Indio: Notas para una teoría", en **Ecuador. Debate No. 3. CAAP.** 1983.

# LA SITUACION ETNICA: CUATRO CASOS

**José Mora D. - Fredy Rivera V.**

# LA ETNIA AWA–COAYQUER Y EL AVANCE DE LA MODERNIDAD

## 1. INTRODUCCION

Las páginas siguientes no pretenden ser más que un documento informativo. Abarca algunos aspectos generales de orden técnico y contiene otros de orden social que se plantean más bien a nivel de hipótesis.

Este informe, entonces, resume determinadas apreciaciones que se hicieron a partir de dos visitas hechas a la zona. La primera de reconocimiento del área y un inicial contacto y acercamiento. Su finalidad fue de tener una visión aproximada de la problemática de los Coayquer para lo cual realizamos visitas a las viviendas próximas al "centro" del sitio llamado San Marcos. Igualmente se aprovechó los encuentros casuales, en el camino, con algunos indígenas para conversar y obtener información sobre sus problemas internos y los que se originan a partir del contacto y relaciones con los blanco–mestizos, (colonos, comerciantes, autoridades seccionales, etc.).

En la segunda ocasión, nuestra presencia en San Marcos se dio con motivo de realizarse un curso (del 18 al 20 de Diciembre de 1983), en el que participaron un promedio de 85 personas, entre las que se contaron algunas mujeres y niños.

La metodología empleada en el evento, muy participativa, permitió que en su desarrollo se produjeran manifestaciones de componentes culturales de la sociedad Awa–Coayquer; igualmente, conversaciones con los indígenas y otras personas que vienen trabajando en esta zona étnica por más de dos años, constituyeron nuestras fuentes directas de información.

## 2. DATOS GENERALES

### 2.1. Ubicación

El grupo indígena Awa–Coayquer se encuentra asentado al noroccidente de la provincia del Carchi, distribuidos en parte de las parroquias Maldonado y Tobar Donoso, correspondientes a la jurisdicción del Cantón Tulcán.

La distribución de la población, con patrón de asentamiento disperso, comprende algunos puntos referenciales: al norte el río San Juan, que sirve de límite internacional entre Ecuador y Colombia; al sur la comunidad de Gualpí Centro; al este el río Blanco; y, al oeste la comunidad de La Tarabita. El territorio se encuentra localizado entre los paralelos 1° y 2° de latitud norte, y los meridianos 78° y 79° de longitud oeste; esto es, corre paralelo al curso del río San Juan, encontrándose su extremo oriental en las proximidades del Pailón y su extremo occidental no lejos de Tobar Donoso.

## 2.2. Características Ecológicas de la Zona

La zona corresponde a la estribación occidental de la Cordillera de los Andes con una superficie llena de colinas y terrazas disectadas que forman la Ceja de Montaña. Las colinas corresponden en su origen a la formación del terciario; son suelos de color amarillo rojizo y rojo pálido que contienen una pequeña capa de materia orgánica en proceso de descomposición. El relieve va de ondulado a escarpado, con pendientes de hasta el 75 o/o que se los ubica en suelos de clase VI de difícil aprovechamiento agrícola; la excesiva humedad los hace susceptibles a la erosión muy severa. Son suelos únicamente aptos para bosques y en pequeña escala para la ganadería.

En este sector se encuentran alturas que van desde aproximadamente 500 a 1.500 m.s.n.m., siendo los montes más importantes al norte el Guaré y Gualpí al sur, presentándose también suaves ondulaciones y algunas llanuras planas.

La temperatura promedio en el año fluctúa entre los 20 y 22 grados centígrados, en presencia de una alta pluviosidad que mantiene a los suelos mojados en todo el perfil entre 9 y 10 meses consecutivos en la mayoría de los años.

Toda la zona se halla cubierta de tupida vegetación correspondiente al bosque tropical húmedo, con la presencia de muchas especies de maderas tales como: Moráceae, Sapoteceae, Huniriaceae, Lauráceae, Myristicaceae, entre otras.

Estos suelos, por sus características (fuertes pendientes, frágil estructura, muy susceptibles a la erosión, y por factores climáticos: excesiva pluviosidad, nubosidad, etc.) son extremadamente delicados y sus posibilidades de uso se limitan a pequeñas extensiones de cultivos domésticos y pastos tropicales y subtropicales.

Los recursos hídricos predominan en la zona, especialmente riachuelos y esteros que generalmente desembocan en el río San Juan que es el de mayor caudal, siendo también importantes los ríos Blanco, Camumbí, Mira y Gualpí.

En cuanto a la fauna que habita en los bosques, se encuentran algunas variedades de aves, raposas, rata de monte, armadillo, tapir americano (danta) y otros. En los ríos y riachuelos se hallan peces de pequeño y mediano tamaño.

### 2.3. Población

Los datos poblacionales que existen están dados en base a un censo parcial (1); por lo tanto esta información no es definitiva y se restringe únicamente a la población censada. Según este censo en número de habitantes Awa–Coayquer es de 359, pero se estima que podrían ser alrededor de 600 nativos los que viven en esta zona, considerando que existen familias dispersas asentadas en lugares de muy difícil acceso, lo que ha dificultado una cuantificación precisa.

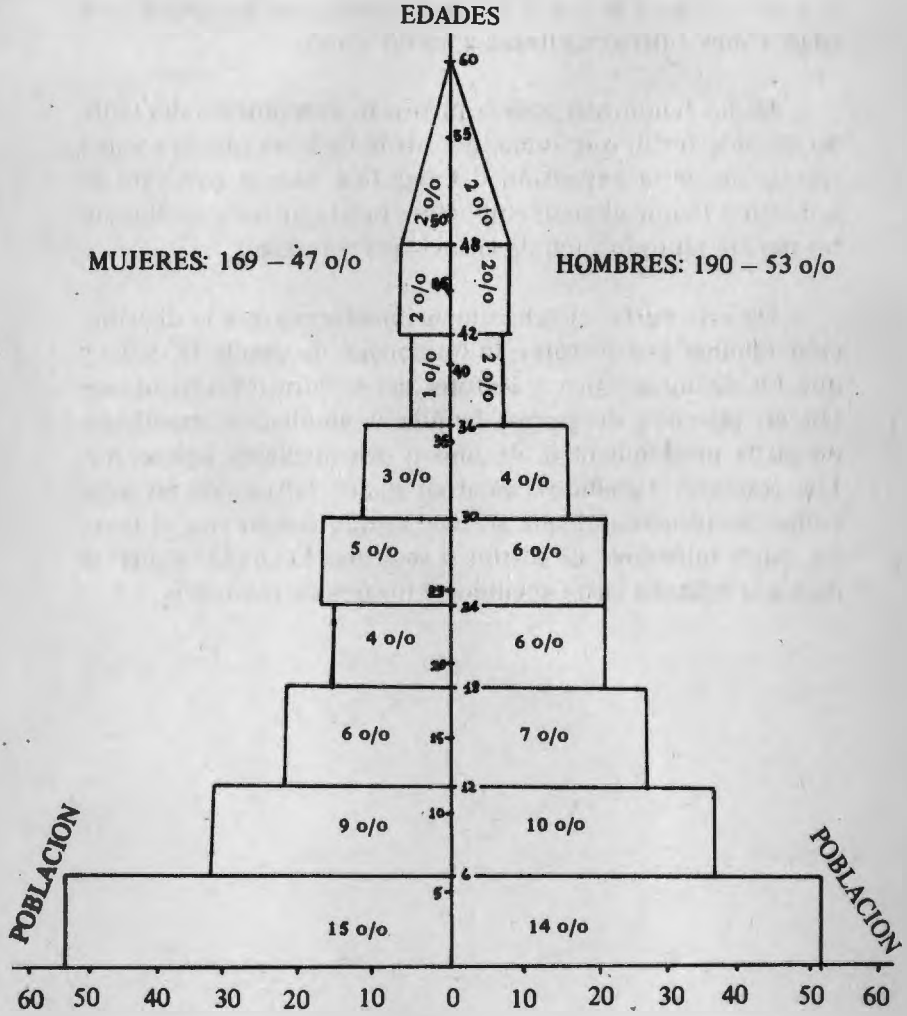
De esta población, 190 son varones (53 o/o) y 169 (47 o/o) corresponde a mujeres. El cuadro que a continuación sigue, muestra una visión más completa de la población Awa–Coayquer, su distribución por edades y por sexos, expresados porcentualmente.

---

*(1) Censo realizado por Jaime Levy. 1983.*

## CUADRO No. 1

## DISTRIBUCION DE LA POBLACION POR EDADES Y POR SEXO




FUENTE: Censo Jaime Levy, 1983
ELABORACION: CAAP

El gráfico permite apreciar que la población infantil comprendida entre los 0.1 y 6 años de edad, alcanza un alto porcentaje (29 o/o), que podría estar indicando una alta tasa de natalidad. Ocurre lo contrario con la población adulta que se reduce al 4 o/o luego de sobrepasar los 48 años de edad. (Sólo 2 personas llegan a los 60 años).

Dicho fenómeno podría provocar disminución del tiempo de vida fértil, que sumado a otros factores incida en una regulación de la expansión demográfica, que se equilibre de acuerdo a lo que el medio ambiente pueda proveer en alimentos para la reproducción de la sociedad referida.

De otra parte, el censo mencionado expresa la distribución familiar por sectores de residencia, de donde se deduce que los distintos sitios o sectores del territorio Coayquer están en posesión de grupos familiares ampliados, manifestado en la predominancia de uno o dos apellidos por sector. Los restantes (apellidos) estarían dados talvez por las relaciones matrimoniales que se han venido dando con el tiempo, entre miembros de distintos sectores. El cuadro siguiente indica la relación entre apellidos y lugares de residencia.

## CUADRO No. 2

## DISTRIBUCION DE APELLIDOS POR SECTORES

| SECTOR APELLIDOS | San Marcos | Guaipi Bajo | Guare | La Moneda | La Tarabita y Corazal | Rio Blanco | La Guaña | La Natividad y Plan Grande | ISPI | La Guadua | Guaipi Alto | TOTAL |
|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|
| TAICUS | 58 | 2 | – | – | 1 | – | 1 | 1 | – | – | 4 | 67 |
| GARCIA | 33 | – | – | – | – | 1 | – | – | – | – | – | 34 |
| PAI | 31 | 12 | 7 | 4 | – | – | – | 5 | 14 | – | 8 | 81 |
| DINERO | 21 | – | – | – | – | – | – | – | – | – | – | 21 |
| CANTINCUS | 12 | 8 | 5 | 1 | 9 | 1 | 1 | – | 2 | – | 1 | 40 |
| NASTACUAS | 8 | 1 | 16 | – | – | 1 | 16 | – | – | 8 | 25 | 75 |
| RODRIGUEZ | – | – | – | – | – | 8 | – | – | – | – | 13 | 21 |
| PASCUAL | 1 | – | – | – | – | – | – | 1 | – | – | 5 | 7 |
| OTROS | 2 | 3 | – | – | 2 | – | – | – | 3 | 2 | 1 | 13 |
| SUBTOTAL | 166 | 26 | 28 | 5 | 12 | 11 | 18 | 7 | 19 | 10 | 57 | 359 |

FUENTE: Jaime Levy 1983
ELABORACION: CAAP

## 2.4. Salubridad

Un informe de la brigada del Ministerio de Salud que llegó a la zona en abril de 1983 señala que el mayor índice de morbilidad a nivel infantil se produce por desnutrición, parasitosis y enfermedades intestinales. En los adultos son notorias las enfermedades gastrointestinales.

Según el mismo informe nace un niño por año, por matrimonio joven, lo que relacionado con los datos poblacionales que muestran una población joven mayoritaria, se podría inferir una alta tasa de natalidad. Pero el promedio de miembros de una familia está entre 5 y 7, lo que podría revelar a su vez un alto índice de mortalidad infantil y que algunos entrevistados así lo señalaron.

Las posibilidades alimenticias de la población son limitadas, tanto por factores ecológicos (exceso de humedad, erosión, plagas) y enfermedades en el orden agrícola, cuanto por la falta de carne de monte que empieza a ser más difícil de conseguir.

Por lo que se pudo observar, la alimentación se basa casi exclusivamente en el plátano (chiro), que se consume diariamente en grandes cantidades y en menor escala yuca y maíz. Consecuentemente la malnutrición es generalizada, sumándose a ello el consumo de agua no apta, la inexistencia de servicios de salud y condiciones higiénicas desfavorables.

Estos factores unidos a los de orden ecológico y de aislamiento de la región, constituyen un grave problema para los indígenas. El crecimiento demográfico se va frenando, y de otra parte, la gente adulta apenas si alcanza un promedio de vida de 45 años, lo que los pondría en peligro de extinción.

Sin embargo, como contraparte la sociedad Coayquer ha logrado sobrevivir en estas difíciles condiciones y parte de su explicación podría atribuirse a los conocimientos que sobre medicina han logrado desarrollar a partir de plantas curativas. En este sentido, se plantea un tema de investigación sobre un posible sistema de salud–enfermedad que talvez practiquen y que posiblemente tenga una ligazón muy profunda con lo mágico–ritual.

### 2.5. Infraestructura

Hasta el momento la región ha permanecido aislada y olvidada por lo que no se puede hablar de la existencia de una infraestructura real. La única vía de acceso desde Chical a San Marcos consiste en un camino de herradura y trocha en muy malas condiciones, que se empeora aún más en los meses de lluvias, épocas en que se vuelve muy peligroso el tránsito a pie y peor a caballo. Esta vía se extiende paralelamente y muy cerca del río San Juan, atravesando varios ríos y riachuelos, por un terreno muy escabroso y de fuertes pendientes, que obligan a una forzada caminata de dos días para llegar a San Marcos. En adelante el acceso se vuelve mucho más difícil y solo es posible avanzar a pie por trochas, en medio de una espesa jungla.

Consecuentemente los nativos para trasladarse a Chical lo hacen a pie, y cuando transportan carga, forzosamente tienen que llevarla a sus espaldas, ya que son muy pocos los que poseen caballos que podrían servir a este fin, y que generalmente son de propiedad de colonos de la zona.

De otra parte, en La Guaña se ha construído recientemente una escuela que reemplaza a un deteriorado galpón en la que ésta funcionaba. También en San Marcos existe otra escuela que se encuentra en pésimas condiciones, una capilla, una casa de las misioneras Lauritas y un centro de

salud construídos por los indígenas y nunca utilizado porque el médico rural nunca llegó.

Otro tipo de infraestructura simplemente no existe.

## 3. ANTECEDENTES HISTORICOS

Respecto al origen y formación de este grupo étnico, varios han sido los criterios emitidos por historiadores tanto nacionales como extranjeros. Algunos investigadores como Luis Paz y Miño, Eduardo Martínez (ecuatorianos), Sergio Elías Ortíz y Teresa Arango (colombianos), coinciden en que los Coayquer provienen de los Pastos.

Estudios lingüísticos y antropológicos sobre este grupo, especialmente los elaborados por Jijón y Caamaño, Aquiles Pérez y Rivet Veneau, han situado a los Coayquer en el grupo Chibcha–Barbacoa, al cual también pertenecen las lenguas Chachis (Cayapa) y Tsachela (Colorado).

No se ha podido encontrar datos más profundos que pudieran determinar con precisión su procedencia,debido a la falta de información incluso en el período de la dominación colonial y quizás a la falta de investigaciones más puntuales sobre esta étnia.

Al parecer, el contacto de este grupo étnico con los primeros hombres blancos datan del año 1524 cuando "los conquistadores españoles Francisco Pizarro y Diego de Almagro, visitaron por primera vez la intrincada selva del Pacífico, y encontraron en la parte suroriental de Nariño, la Tribu de los Kuaiqueres". (2)

---

*(2) "Los Kuaikeres Indios Auténticos". El tiempo, pág. 2-A. Bogotá, Agosto 1974.*

El ingreso de los conolizadores españoles en territorio Pasto significa la implementación de todo el aparato productivo, administrativo, político, militar e ideológico sobre las masas indígenas asentadas en la región. Muchos de los caciques locales pasaron a formar parte del cuerpo administrativo al servicio de la metrópoli.

En 1599 el cacique García Tulcanaza gobernador de los Barbacoas somete a la corona española los pueblos comprendidos en la provincia de Tulcán. En ella estaban incluídos los pueblos de Mayasquer, Puntal (Untal), Quinshul, Chililcal (Chical) y los Nulpes. El mismo gobernador tuvo a su cargo el sojuzgamiento del pueblo Coayquer, el que probablemente tributó en Coca. (3)

Ninguna información se tiene sobre este grupo étnico en el período republicano. Recientemente en 1974, el Estado ecuatoriano tiene conocimiento del asentamiento de esta étnia en la parte noroccidental de la provincia del Carchi. Para el año antes indicado se realiza el tercer Censo Ecuatoriano de Población y Vivienda por parte de la Junta Nacional de Planificación. En este censo se incluyó a la población Awa–Coayquer como grupo humano asentado en territorio nacional.

Su presencia en tierras ecuatorianas, según un informe de investigación elaborado por el INCCA (MAG, 1977) data desde aproximadamente 60 años atrás, en que un grupo de familias Coayquer provenientes de Colombia se establecen en el sitio denominado actualmente como Plan Grande de San Marcos. Estas familias al parecer se vieron obligadas a migrar por presiones de colonos y la presencia de vías hacia zonas petroleras de Tumaco que afectaban fuertemente su modo de vida y ponían en peligro su supervivencia.

---

*(3) PEREZ, Aquiles. "El Idioma Coayquer". pag. 4, 1980.*

Actualmente este peligro no ha desaparecido. En el Ecuador también están siendo arrinconados por los colonos y prácticamente no hay alternativas de desplazamiento a otros lugares. De otra parte, existe un proyecto del Estado para construir una carretera que irá de Chical hasta Tobar Donoso, atravesando el territorio de asentamiento de esta étnia, y de no tomarse medidas preventivas adecuadas, podría convertirse en una trampa mortal a la supervivencia de los Coayquer como étnia.

## 4. SITUACION ACTUAL

### 4.1. El Factor Tierra, Tenencia

El tipo de ocupación del territorio en el que actualmente se asienta la población Awa–Coayquer, al parecer en un primer momento ha respondido a cánones generalizados de patrón de poblamiento de grupos de selva en Ceja de Montaña o Ceja de Selva, esto es, la ocupación de extensiones considerables de tierra, sobre la concepción que el indígena tiene no tanto de la tierra en sí, cuanto del bosque como espacio vital para la reproducción de su vida física y espiritual.

En este sentido, si bien es cierto que por su autoidentificación étnica conocen los límites del espacio ocupado por el grupo, no significa necesariamente que tengan la idea de la posesión comunal de la tierra como nosotros la entendemos. Al contrario parecería ser que, sin desconocer esta posesión de su territorio a nivel grupal, predomina la idea de la apropiación individual o de unidad familiar, del espacio vital para su reproducción.

Este espacio sobre el cual la unidad familiar mantiene el derecho de posesión, se encuentra claramente definido con linderos naturales, generalmente marcados por ríos,

riachuelos u otros accidentes geográficos. La cantidad de superficie de tierra que posee cada familia es difícil de precisar. Ellos mismos no la pueden determinar con certeza, en relación a las unidades de medidas por nosotros usadas. Al parecer tampoco la conciben como cantidad de superficie, sino como el espacio necesario para poder reproducirse.

Su sobrevivencia se sustenta en actividades agrícolas y de cacería y pesca fundamentalmente. En esta región que corresponde al ecosistema de Ceja de Selva, la agricultura está presente pero no se puede desarrollar en forma intensiva por el riesgo a la erosión y consecuentemente la práctica común es de la agricultura itinerante que permite la regeneración de los suelos a largo plazo. De otra parte, para permitir la repoblación de los animales de caza, actividad tradicionalmente importante, se hace necesario mantener a manera de reserva, extensiones considerables de bosque. En esa medida cabe suponer que el espacio vital, obviamente no ocupado en forma contínua, correspondiente á una unidad familiar, debe ser bastante extenso.

Las tierras en posesión individual no necesariamente constituyen una sola unidad. Puede darse el caso (como lo señala un indígena en una entrevista) de encontrarse ubicadas en diferentes lugares, separadas por extensiones de tierras correspondientes a otras unidades familiares, pero dentro de un mismo sector. Este hecho puede responder talvez a la necesidad de ocupar nichos ecológicos distintos para uso agrícola, actividades de cacería, o de reserva para las nuevas generaciones, y que por determinados mecanismos o por situaciones específicas en el proceso de posesión de la tierra, han llegado a tener acceso a diferentes unidades. En todo caso este tema sugiere incógnitas que podrían ser tratadas en otras investigaciones.

Podría decirse también que los hombres de estas tierras aunque pertenecen a una misma unidad geo–política,

comparten una ecología similar y responden a un mismo patrón de comportamiento cultural, han estado "separados" en grupos familiares más o menos amplios con autonomía y con un espacio territorial definido.

Esto al parecer indica, además, que la distribución del territorio entre las unidades familiares, está orientada por una forma organizativa de control y planificación muy sólida, reconocida y respetada por todos los miembros del grupo ampliado.

Las superficies de tierra en posesión individual familiar casi en su totalidad permanecen incultas, ocupada por grandes árboles y tupida vegetación de selva. Es en apenas pequeños lotes aledaños a la vivienda familiar donde se cultivan algunos productos que son básicos para la alimentación, consisten fundamentalmente en el "chiro", llamado así a una variedad de plátano (mussae sp.), caña de azúcar (Saccharum officinarum), yuca (Mnihot utilissima) y maíz (Zea mays L.). Productos que no siempre son cultivados en su totalidad por una misma familia, esto es, pueden tener unos y no otros. Igualmente las cantidades en superficie cultivada por productos son diferentes, siendo predominante el cultivo del plátano.

El resto de la tierra está reservada para actividades de cacería, y recolección de algunos frutos silvestres. La abundante madera existente es mínimamente aprovechada y recurren a ella para abastecerse de leña y para construcción de viviendas.

Importante es señalar que dentro de la superficie territorial controlada por una unidad familiar, el padre de familia determina con anticipación parte de ésta para entregar a los hijos, una vez que estos se separen del seno familiar para formar su hogar por cuenta propia. Mientras esto último no ocurra, sigue siendo el jefe de familia quien mantiene

el derecho de posesión y lo dispone para sus actividades.

### 4.2. Organización Productiva

La producción material de los bienes de consumo que necesita esta sociedad étnica para reproducirse se basa en la actividad de la familia nuclear y/o ampliada.

Las actividades productivas se las podría encuadrar en tres espacios distintos pero complementarios a su vez, en los que cada miembro familiar en capacidad de prestar colaboración cumple un rol determinado por el jefe de familia. Estos tres espacios estarían establecidos por el tipo de actividad: a) la caza y la pesca que son actividades a cargo del jefe de familia y que las realiza él sólo para el caso de que en el hogar no se cuente con otro miembro en capacidad, de acompañarlo; es decir, que no tenga hijos mayores –considerados aquí desde aproximadamente los 15 años de edad– o un yerno, etc. Para el caso contrario entonces se hará acompañar de alguno de ellos.

La cacería mantiene viva su importancia dentro de sus actividades vitales. En la alimentación, la mayor fuente proteínica proviene de la carne de animales –productos de esta actividad–, entre los que se encuentran el armadillo, la guanta o tapir americano, rata puyosa, aves y otros y que al parecer ya no es muy frecuente encontrarlos. Pero, ¿qué modalidad o tipo de apropiación del espacio se adopta, y cómo éste se limita para esta actividad? Es una cuestión que todavía no está clara, pero parece que una de las razones de que se mantenga la posesión territorial en diversos lugares sería ésta. Sin embargo queda por determinarse los mecanismos que posibilitan la racionalización de estos espacios.

En cuanto a la pesca, es reducida y se limita a peces de pequeño y mediano tamaño. Se realiza en determinados lu-

gares de los ríos o riachuelos, a donde acuden los habitantes más cercanos, sin que se reconozcan espacios fijados para cada familia. Dentro de esta actividad cabe indicar que en los dos últimos años, por iniciativa y promoción externa, algunas familias poseen cochas destinadas al cultivo de peces.

b) Una segunda actividad productiva es la agrícola, en la que también es el padre de familia quien asume el rol primordial de las labores que ella implica, pero en la que intervienen además los varones y mujeres mayores de la familia. En contadas ocasiones se recurre a pedir ayuda extra–familiar o extra–hogar, y cuando ello ocurre es por tratarse de labores muy fuerte como para el caso de despejar la montaña, hechando árboles, que es exclusivamente de los hombres.

Partiendo de ello, se puede hablar del establecimiento de una división de funciones, que generalmente se dan en este tipo de sistemas. En adelante las labores de cultivo son compartidas entre el hombre y la mujer. Cada uno cumple un rol específico y es de suponer que responde a la conjugación del ciclo de cultivo y de las actividades de cacería del varón. No obstante que la mayor parte de la comida para la familia proviene de las plantas cultivadas, parecería ser que la mayoría de los hombres dedican gran parte de su tiempo a la cacería. Son cazadores antes que agricultores.

Esto no contradice al hecho de que sea el hombre quien asume el papel principal de la actividad agrícola, de una parte porque las superficies destinadas a la siembra de productos no son extensas y no requieren de grandes lapsos de tiempo, sino momentos determinados de acuerdo al ciclo del cultivo, y de otra parte por la misma forma de explotación agrícola que se la hace de un modo bastante rudimentario.

c) Un tercer espacio productivo corresponde a la crianza de animales domésticos que se limitan a cerdos y gallinas. a los que se mantienen debajo y alrededor de la casa. La mujer está encargada de la crianza y alimentación, con ayuda de los niños. Esto no significa que el jefe de familia se despliegue completamente de esta actividad, pues en los momentos o tiempos de trabajo que permanece en casa. también mira por el cuidado de estos animales.

### 4.3. Actividad Artesanal

La ocupación artesanal antes que una actividad productiva es una labor destinada casi exclusivamente con la finalidad de proveerse de algunos objetos de uso doméstico, consiste básicamente en la confección de cestos denominados "chalos". utilizados para cargar a los niños pequeños y los productos: las "higras" (bolsos) elaborados a base de corteza de un árbol llamado majahua. En algunos casos se encuentra que en familias asentadas en lugares remotos y casi inaccesibles de la zona, existen formas artesanales muy tradicionales olvidadas en otros lugares, donde todavía elaboran algunas prendas de vestir y cobijas a partir de la corteza de árbol.

### 4.4. Destino de la Producción

Cada unidad familiar tiende a ser autosuficiente en lo que respecta a la reproducción inmediata. En esa medida los productos obtenidos con sus duras tareas están destinados únicamente al autoconsumo, con excepción de los pocos animales domésticos que son consumidos eventualmente y que más bien están destinados para la venta, con la finalidad de proveerse de alguna cantidad de dinero para comprar artículos que no pueden producir y que requieren para complementar su alimentación: sal, fideo, miel de caña, algunas ocaciones arroz, enlatados u otros. También adquie-

ren combustible(kerex) que utilizan para alumbrarse, herramientas de trabajo (machete o hacha), pólvora y perdigones en caso de tener escopeta.

Al interior de las relaciones interfamiliares se dan formas de intercambio o trueque de algunos productos, con lo que tienen acceso a determinados bienes que por alguna contingencia no han logrado producir, o que sencillamente algunas economías familiares no producen; tal es el caso de la miel de caña, aguardiente, maíz, etc.

De algunas entrevistas se deduce que para los momentos en que no se dispone de bienes de consumo para intercambiar, recurren al préstamo del producto que posiblemente serán devuelto con el mismo u otro producto en el futuro, o quizás con algún servicio, dentro de un marco de reciprocidad y de redes más complejas que estarían por investigarse.

Respecto a las aves y cerdos, éstos son vendidos a comerciantes foráneos que de vez en cuando llegan inclusive a San Marcos –no más allá–, los que pagan precios muy bajos que no cubren los costos reales de la crianza. Otras ocasiones –y son las más frecuentes– aprovechan de las ferias que se realizan en Chical los días viernes de cada semana para salir a este pueblo cada 15 ó 20 días, llevando uno o varios animales para venderlos (en condiciones también desfavorables). Es imperiosa la necesidad de venderlos a como de lugar, por cuanto ha significado gran sacrificio llegar hasta allí con dichos animales y porque precisamente requieren de ese dinero para abastecerse de algunos productos.

La compra de estos productos se realiza en Chical y en ocasiones en Maldonado, en tiendas con cuyos propietarios se han establecido relaciones mercantiles periódi-

cas.

Creemos que sería importante realizar una investigación detallada sobre el tipo de relación mercantil entre los indígenas de la zona y los propietarios de las tiendas; así como el impacto de esta relación en el contexto político, económico y cultural de este grupo humano.

## 5. CONCLUSIONES

El escaso conocimiento que se tiene acerca del grupo étnico Awa–Coayquer impone la necesidad de realizar una serie de estudios en varios niveles que contemplen fundamentalmente los problemas sobre aspectos económicos, su funcionamiento, las transformaciones actuales que en los últimos años al parecer se han intensificado, generadas a partir de un mayor contacto con los colonos y la población blanco–mestiza de Chical y Maldonado.

Se desconoce también el funcionamiento organizativo y político al interior del grupo, y su posición frente al "mundo externo", lo que igualmente plantea un tema de investigación sobre las formas de adaptación–resistencia que adoptan en esta confrontación.

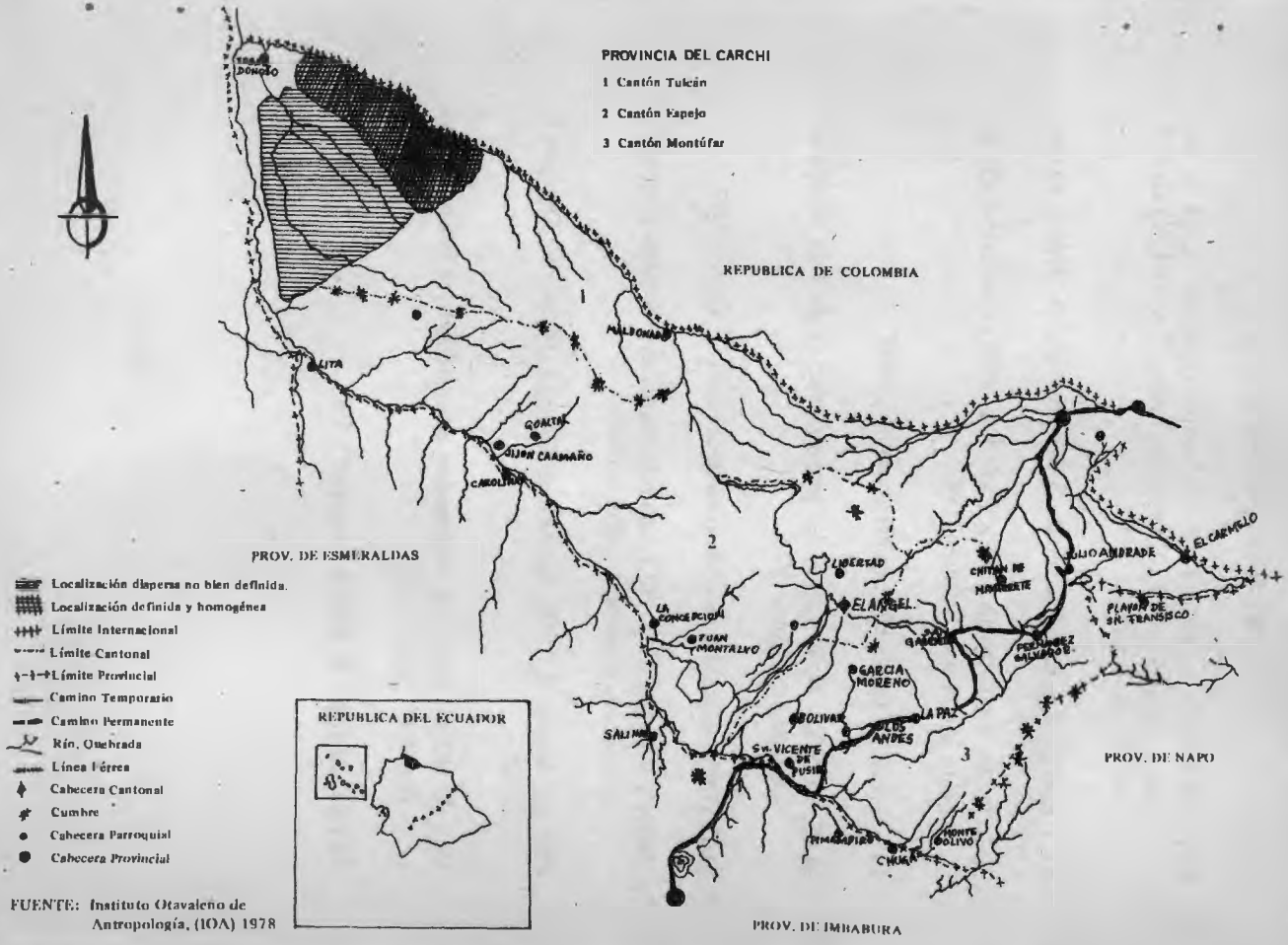
Otros aspectos que aún se mantienen como interrogantes son los referidos a las formas de apropiación del espacio; cómo éstos se reconocen y respetan; qué tipo de vinculaciones se manifiestan y practican a propósito de las redes sociales, de parentesco, de los espacios rituales, de las prácticas medicinales, etc.

En conjunto, la aproximación a un conocimiento más cercano de todos estos elementos pueden facilitar el estudio necesario para determinar el impacto que significaría

la construcción de la carretera proyectada, y, la consecuente oleada de colonos que se harían presente en esta zona.

Estos estudios se imponen necesariamente en la medida de que permitirán desarrollar acciones que no atenten contra los derechos del grupo étnico, pues, caso contrario, y de no manifestarse una voluntad política, la carretera o cualquier otro proyecto de desarrollo que se pretenda impulsar en la zona, sea éste viabilizado por el Estado o de Instituciones privadas, podría conducir voluntaria o involuntariamente hacia el etnocidio, como se lo puede constatar en frecuentes experiencias ocurridas tanto en nuestro país como en latinoamérica.

Un último señalamiento, compatible con lo anterior consiste en la necesidad de impulsar formas organizativas y el reconocimiento de sus derechos sobre el espacio de reproducción de acuerdo al tipo de organización social que la étnica mantiene; formas que no forzosamente coincide con la Comuna (generalizada a nivel nacional) lo que permitiría la integración a la sociedad nacional y al desarrollo económico y socio-político del país, a partir de concebir e implementar una política de conservación de la naturaleza y de respeto a la cultura Awa-Coayquer, y en la que el desarrollo económico no afecte, sino que permita un desarrollo equilibrado de la ecología y de este grupo étnico.




FUENTE: Instituto Otavaleño de Antropología, (IOA) 1978

## BIBLIOGRAFIA

EHRENREICH J. y KEMPF, J. "Informe Etnológico acerca de los Indios Coaiquer del Ecuador Septentrional" en: REVISTA SARANCE No. 6 I. O. A., 1978.

EL TIEMPO, "Los Kuaikeres indios Auténticos" p. 2-A, Bogotá. 1974.

JEFATURA PROVINCIAL DEL CARCHI, "Informe de la Brigada de Salud San Marcos", Tulcán, 1983.

LEVY, Jaime. "Censo Poblacional Coaiquer", 1983.

MAG, INCCA. "Investigación del grupo Coayquer de Plan Grande de San Marcos", Quito, 1977.

MARTINEZ, Eduardo. "Etnohistoria de los Pastos", Quito. 1977.

JIJON Y CAAMAÑO, J. "El Ecuador Interandino y Occidental antes de la conquista Castellana", Quito, 1940.

ORTIZ, Sergio, E. "The Modern Quillasinga, Pasto and Coaiquer", 1946.

PAZ Y MIÑO, Luis. "La distribución geográfica de la Población del Ecuador", Quito, 1938.

PEREZ, Aquiles. "El Idioma Coayquer", 1980.

# DE TSATCHELAS A CAMPESINOS
# APUNTES AL CONOCIMIENTO DEL PROCESO DE TRANSICION

## 1. INTRODUCCION

Este informe es el resultado de la información obtenida tanto de las autoridades como de algunos comuneros. Además, el equipo asistió a una reunión de la comuna de Otongo Mapalí con el objetivo de elegir autoridades comunales para el año 1984 y discutir algunos problemas internos (realizada el 10-02-84). También asistió a una reunión del Consejo de Gobernación, convocada por el Sr. Nicanor Calazacón (18-02-84). De esta manera se pudo observar concretamente el funcionamiento formal de estas dos instituciones.

Obviamente, los límites, alcances y veracidad de este informe son fijados por su carácter de encuesta explorativa. Las conversaciones con los entrevistados se encausaron a lo largo de las siguientes preocupaciones:

- la situación económica de las familias comuneras, las comunas y los problemas de instalación de los jóvenes:

- la organización y funcionamiento de las formas e instituciones del poder de la gobernación, el comunal y el informal;
- las invasiones de tierras por parte de colonos blanco–mestizos.

El equipo consultó el escaso material bibliográfico más fácilmente disponible (ver bibliografía en anexo) en algunas bibliotecas (Universidad Católica, Banco Central, Casa de la Cultura) y Ministerio de Agricultura, Instituto Nacional de Reforma Agraria, Instituto Nacional de Colonización y de Reforma Agraria, Unidad de Desarrollo Rural Integral (Consejo Provincial de Pichincha).

Nos centraremos básicamente en las formas de poder, el problema de la cohesión social y la movilización de los integrantes de las comunas y sus autoridades.

## 2. LOS TSATCHELA (COLORADOS) – SITUACION ACTUAL

### 2.1. UBICACION Y LIMITES

La étnia Tsatchela compuesta por las comunas Chiguilpe, Otongo–Mapalí, Cóngoma, El Poste, Peripa, Tahuaza, El Bua, Los Naranjos, se encuentra asentada dispersamente sobre una extensión aproximada de 980 $km^2$ en la parte centro–sur–occidental de la jurisdicción correspondiente al Cantón Santo Domingo de los Colorados, Provincia de Pichincha.

Los límites son: al norte y al noroeste la vía Santo Domingo–Quevedo y el río Ena; al este, por una parte, las afueras de Santo Domingo y por otra, la Cooperativa "Unidos Venceremos" en la margen derecha del río Otongo; y, al oeste el límite provincial con la provincia de Manabí a la altura

del recinto Las Delicias.

Los puntos extremos son: al norte, la comuna El Bua; al sur la comuna Cóngoma; al este la comuna Otongo–Mapalí; y, al oeste la comuna Los Naranjos. (Ver croquis adjunto).

Tomando como punto de referencia la ciudad de Santo Domingo de los Colorados, casi todas las comunas se ubican al suroeste, con excepción de la comuna El Bua que se halla asentada al noroeste. Hay que señalar, que las distancias de las comunas con respecto a la ciudad son diversas, alcanzando un máximo de 45 km .

## 2.2. CARACTERISTICAS ECOLOGICAS

### 2.2.1. Topografía.–

El área está ubicada a una altitud promedio de 500 m.s.n.m., que corresponde a lo que se denomina "pie de monte" de la Cordillera Occidental de los Andes. Los suelos son predominantemente planos (en un 65 o/o) pero también encontramos terrenos con características ligeramente ondulados (en un 29 o/o) y escarpados (en un 6 o/o), además son pobres en nutrientes y lixiviados con rapidez por la precipitación abundante.

### 2.2.2. Clima, Vegetación y Recursos Hídricos.–

Corresponde a esta área un clima tropical húmedo mesotérmico (Cf) con una humedad relativa que fluctua entre el 65 y 85 o/o. La temperatura promedio anual está entre los 22 y 24°C, y el nivel pluviométrico es de 2.500 mm.

En terrenos con las características antes indicadas hallamos bosques de tipo muy húmedo, pre–montano (bmhpm) donde se encuentran árboles corpulentos de gran altura

(35 m.), con fuste recto y diámetros mayores de 60 cm. Las especies forestales de mayor presencia son: el cedro (cedrela fissilis), el "nato" (mora megistosperma), el "macharé" (symphonia globulífera linnin), el "chanul" (humiria–procera litte), la "guadua" (guadua angustiofilia), también existen algunas variedades de palmáceas. (1)

## 2.3. INFRAESTRUCTURA VIAL

Santo Domingo es un centro estratégico donde confluyen algunas de las principales carreteras que unen Costa y Sierra.

Por el área de asentamiento Tsatchela atraviesan carreteras asfaltadas de primer orden como son la vía Santo Domingo–Quevedo, la vía Santo Domingo–Chone y la vía Santo Domingo–Esmeraldas. También existen carreteras lastradas que penetran a casi todas las comunas, con excepción de la comuna Los Naranjos a la que se ingresa por un camino de verano.

La vía Santo Domingo–Quevedo permite el acceso a las comunas Chiguilpe, Otongo–Mapalí, Congoma, El Poste, Peripa y Tahuaza. A las comunas Los Naranjos y El Bua es factible la incrusión por la vía Santo Domingo–Chone.

Es necesario señalar que el mantenimiento de las carreteras lastradas que ingresan a las comunas, no se realiza de manera constante, motivo por el cual los habitantes del área tienen muchos problemas para comercializar sus productos, especialmente en época de invierno donde las lluvias se hacen presentes con mayor intensidad.

---

*(1) ACOSTA SOLIS, MISAEL.– Los Recursos Naturales del Ecuador y su Conservación. Tomo I. pág. 113.*

## 2.4. POBLACION

La población total en 1974 que conforma las comunas Tsatchelas es de 965 habitantes, de los cuales 596 o sea el 61.8 o/o es mayor de 18 años de edad. El número de familias existentes era de aproximadamente 215, las que poseían una superficie de 9.638 hectáreas que no han sido invadidas por colonos cercanos a la zona.

La distribución poblacional en las comunas está dada de la siguiente manera:

| COMUNAS | Habitantes + 18 años | Total habitantes | Has. Adjudicado | Has. Invadidas | Has. en posesión Tsatchela |
|---|---|---|---|---|---|
| EL POSTE | 90 | 125 | 1.280 | 310 | 970 |
| PERIPA | 48 | 65 | 592 | 80 | 512 |
| TAHUAZA | 20 | 30 | 190 | 45 | 145 |
| OTONGO–MAPALI | 57 | 80 | 1.550 | 1.050 | 500 |
| CHIGUILPE | 95 | 167 | 1.281 | 11 | 1.271 |
| EL BUA | 133 | 212 | 2.885 | — | 2.885 |
| CONGOMA | 121 | 224 | 2.800 | — | 2.800 |
| LOS NARANJOS | 32 | 61 | 556 | — | 556 |
| TOTAL | 596 | 965 | 11.134 | 1.495 | 9.638 |

FUENTE: MAG Oficina Zonal Santo Domingo de los Colorados
ELABORACION: CAAP.

Con respecto al cantón Santo Domingo de los Colorados los habitantes Tsatchelas representan el 0.72 o/o de la población total cantonal, y el 1.5 o/o de la rural. Cabe anotar que se trata eminentemente de una población rural con un patrón de asentamiento disperso y una densidad media de 10.1 habitantes por km $^2$.

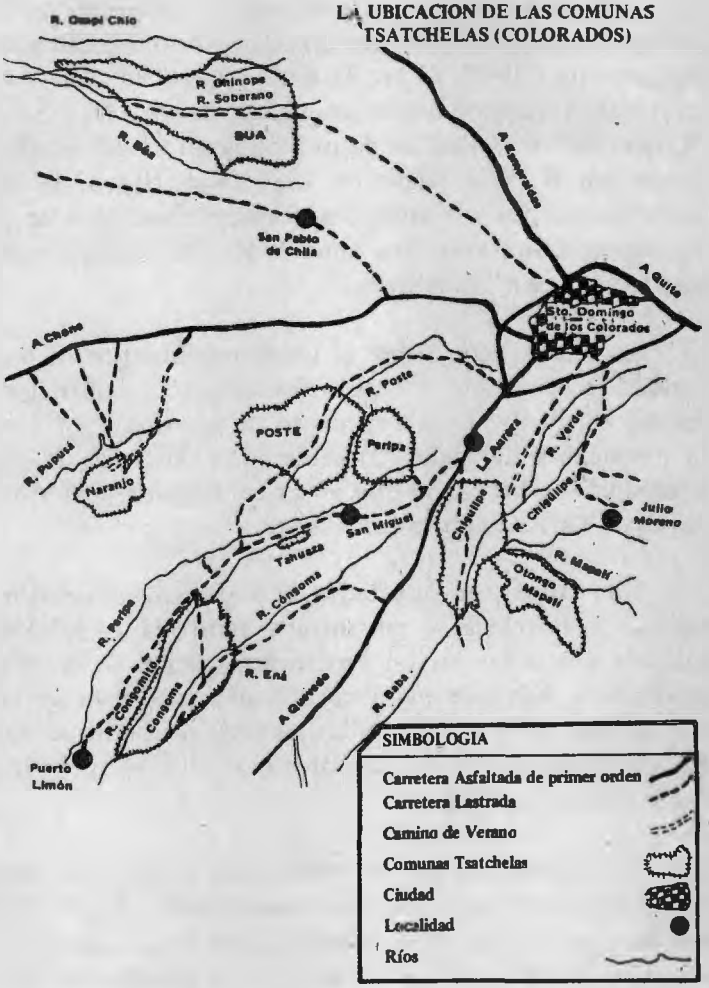
De las observaciones que se pudieron efectuar, indicaremos que todas las comunas son carentes de servicios básicos como: el agua potable, alcantarillado, centros de salud, El servicio de energía eléctrica solamente beneficia a menos del 25 o/o de la población en las comunas.

### 2.4.1. Población incorporada a la Producción.–

En el área étnica las ramas principales de actividad son la agricultura y en menor escala la ganadería. Si bien los cánones internacionales consideran como población económicamente activa a la comprendida entre 15 y 64 años, se puede estimar que para tipos de economía campesina como la de los Tsatchelas, estos cánones no tienen vigencia debido a que la población económicamente activa en este caso, está fuera de los límites arriba indicados ya que personas que van desde los 12 años en adelante laboran en actividades agrícolas y pecuarias.

Tomando en cuenta esta consideración, podemos atribuir que aproximadamente más del 65 o/o de la población total se halla dedicada principalmente a tareas agrícolas y en algunos casos complementadas por las pecuarias, siendo la primera la predominante en la zona donde se hallan asentados los tsatchelas.

## LA UBICACION DE LAS COMUNAS TSATCHELAS (COLORADOS)



## 3. ANTECEDENTES HISTORICOS: DE LOS SHAMANES AL GOBERNADOR

No se encontró, durante la revisión bibliográfica, ningún estudio histórico de los Tsatchela. Los informes realizados recientemente (UDRI, s.f.) se limitan a recoger algunas líneas de cronistas o viajeros donde se menciona muy de paso a los "Colorados" y repiten los datos bibliográficos del estudio realizado por W. Von Hagen en 1936 (Von Hagen, 1939). Se desconocen, por lo tanto, las formas específicas de poder existentes anteriores a los años 1950–70, cuando existe ya un "Gobernador" nombrado.

La información sobre la existencia anterior de una autoridad centralizada e institucionalizada es contradictoria. En efecto, P. Rivet en el recuento de su visita a los Tsatchela a principios del siglo, (2) habla de la existencia de un "gobernador" información que no es confirmada posteriormente ni por Kartsen ni por Von Hagen.

Von Hagen, en su estadía de 9 semanas observó que la población tsatchela se encontraba agrupada en núcleos familiares asentados en un territorio disperso en el "bosque profundo". Ninguna habitación estaba a la vista de otra y se ubicaban a unas 300 yardas las unas de las otras, aunque agrupadas en conjuntos familiares que cubrían áreas de unos 4,5 kilómetros (p. 29)

No existía un "jefe de tribu" (sic. p. 39). Sin embargo si observa la presencia de una organización de poder compartida por 3 shamanes, cada uno de los cuales abarcaba un área de influencia, un "distrito" en palabras de Von Hagen, dentro del territorio reconocido: el shaman Zaracay al

---

*(2) No hemos podido encontrar en bibliotecas el texto de Rivet. La referencia la tomamos de la síntesis de J. Murra.*

sudoeste de la población de Santo Domingo, Corpintinyu "y su grupo" en las cercanías del río Toachi al norte del pueblo, Alejandro al norte del poblado de San Miguel.

Cabe anotar que las ubicaciones que se describe este autor corresponden a la situación actual de las diversas comunas. Con la diferencia de que este espacio, que correspondía a la territorialidad (en el sentido de poder y de ámbito ecológico de reproducción social) de la sociedad tsatchela se encuentra hoy en día disminuido y fragmentado por la ocupación blanca–mestiza nacional.

Según Von Hagen, los 3 chamanes realizan "augurios, curan enfermedades y aún resuelven los conflictos que se presentan. Son todos extremadamente ricos, como se lo puede ser entre indígenas, y son mirados hasta por los blancos del lugar como poderosos brujos". (p. 40). Su fama alcanzaba a la capital de la República.

Si se menciona aquí estos dos aspectos, territorialidad y formas de autoridad o poder, es porque la comprensión de la actual situación de la Gobernación, con el conjunto de estructuras de poder más o menos superpuestas y completamente imbricadas, las dificultades que se encuentran para movilizar la población, el fraccionamiento espacial y de poder, y, sin duda, los conflictos, requeriría tener en cuenta su transformación en los últimos 30 años. Lo que hoy en día podemos percibir es, en efecto, el resultado de dicho proceso: la transición forzosa, por presiones externas (la colonización de la región, el paso a una economía campesina mercantil y la presencia del estado nacional blanco–mestizo), de sus formas originales de apropiación del estado, producción y reproducción y las estructuras de poder en sus diversos niveles.

¿Cómo se transformaron las relaciones de reproduc-

ción? O sea, de manera más concreta, cómo se pasó de una organización social difusa a una institucionalizada con la formación de comunas y la apropiación familiar privada (real) de la tierra tal como la encontramos actualmente?. Por otra parte, y seguramente fuertemente relacionada a las preguntas anteriores: ¿cómo se pasó de formas de autoridad (o reconocimiento y prestigio) informales al actual sistema formalizado e institucionalizado de cabildos comunales y de un Gobernador nombrados?. Estas son todas preguntas que requerirían un estudio antropológico prolongado y pormenorizado; proceso sin duda bastante complejo, tal como revelan investigaciones realizadas en otras formaciones sociales en transición de la agricultura itinerante, la caza y la pesca como los Ashuar y los Shuar (Descola, 1982).

Sabemos simplemente que las comunas se fueron organizando entre 1954 y 63, de acuerdo al registro de comunas del Ministerio de Agricultura y Ganadería.

**CONSTITUCION LEGAL DE LAS COMUNAS**

| Nombre de la Comuna | Fecha de registro |
|---|---|
| Bua | 1o. de Julio de 1954 |
| Congoma Grande | 31 de Julio de 1954 |
| Chigüilpe | 16 de Febrero de 1963 |
| Otongo–Mapalí | 11 de Marzo de 1958 |
| Peripa | 21 de Marzo de 1958 |

**NOTA:** En el registro aparece una comuna Mapalí Otongo registrada el 13 de enero de 1962.
En el registro no aparecen dos comunas: Tahuasa y Naranjo a pesar de estar incluídas en el "Estatuto de la tribu de Indios Colorados".

Según informaciones orales de un entrevistado, la iniciativa de la constitución de comuna fue una respuesta ante la progresiva penetración de colonos que van instalándose en el territorio Tsatchela con la apertura de carreteras. El impulso habría provenido de un fraile dominico quien puso los nombres de cada una. Originalmente las comunas incluían a familias extensas que vivían en una misma zona y que, en su mayoría, tenían el mismo apellido paterno (entrevista a M.A. 10-2-84), situación que se constata aún hoy en día. En efecto las comunas, por los datos recogidos, tienden a ser fundamentalmente endogámicas.

Posteriormente en 1971, el Estado nacional por acuerdo ministerial, otorga un Estatuto de la Tribu de Indios Colorados a cuya cabeza reconoce un gobernador con amplias facultades dependiente del Ministerio de Gobierno y Policía. En dicho estatuto se fijan reglamentariamente las autoridades sus instancias y atribuciones, las condiciones de pertenencia de sus miembros. Se crea, entonces la "Gobernación de los Colorados". El estatuto es un modelo de ambigüedades y contradicciones. Por una parte, destila una visión abiertamente colonialista y folklorista del estado nacional blanco–mestizo hacia la sociedad tsatchela: los declara patrimonio cultural turístico nacional, como cualquier objeto histórico! (Art. 1, Art. 17, f), k), ll). Sin embargo, por otra parte, les otorga la capacidad de nombrar sus propias autoridades (cap. IV) y de regirse de acuerdo a sus "costumbres y tradiciones coloradas" (Art. 7), situación que de alguna manera significa que el estado nacional delega parte de su soberanía; no obstante, al mismo tiempo, el estado fija detalladamente normas de vida, obligaciones y sanciones pormenorizadas, criterios formales de pertenencia de los individuos a la "tribu" (sic.) pero que son modificables por la Asamblea General (Art. 59); finalmente, reconoce a la gobernación una "circunscripción territorial determinada" (Art. 3) y crea una propiedad colectiva inalienable

(Art. 6 g). Observemos que, de facto, por varios de los artículos de los estatutos, la "tribu" se encuentra probablemente fuera de la Constitución de la República. Situación que crea un precedente Jurídico que convendría estudiar detenidamente tanto en sus aspectos positivos como negativos.

Con la formación de las comunas y, luego, la constitución de la Gobernación se encaja a la sociedad tsatchela dentro de un conjunto de normas cristalizadas sin duda muy diversas de aquellas que regían su propio funcionamiento y que son modalidades de reconocimiento jurídico por el Estado nacional. Situación que sanciona la brutal transformación de las relaciones sociales (económicas, políticas, culturales) a la que se ha visto sometida externamente.

Observemos los principales cambios en cuanto a la apropiación del espacio y las formas organizativas políticas, inducidas por el reconocimiento e inserción en el estado y la economía nacional.

Con respecto a la territorialidad de la sociedad, como espacio de reproducción económico, de control e identificación política y de representación mental, se abandonan los derechos de apropiación basados en el usufructo por unidades familiares más o menos agrupadas (según el relato de Von Hagen) por un sistema de propiedad jurídica colectiva (comunal), pero de hecho económicamente y consuetudinariamente de propiedad privada familiar. La agrupación real organizativa, de las familias, está establecida por los límites de cada comuna legalmente inscrita: espacio de identidad y reconocimiento de pertenencia (se "es colorado de Chigüilpe, Otongo–Mapalí, Bua, etc.); marco de la organización política local bajo la forma de cabildo y tenientes de gobernación; lugar constituído tam-

bién por la trama de relaciones de parentesco tejidas por la endogamia.

La formación de las comunas de una institucionalidad organizativa y territorial a conjuntos de familias, las nuclea. Simultáneamente, por lo tanto, cristaliza una fragmentación. Impulsa una tendencia centrípeta al subdividir la sociedad tsatchela en entidades autónomas económicas y políticas las unas de las otras, pero vinculadas con el Estado nacional y el mercado directamente. Situación que se plasma perceptiblemente en el espacio: las comunas no colindan (excepto Chiguilpe y Otongo–Mapalí) y se requieren viajes más o menos largos (de hasta 30 km.) para ir de una a otras. Además, el espacio entre las comunas se encuentra apropiado por colonos blancos mestizos y en ciertos lugares como entre Bua y El Poste, por grandes haciendas: medio hostil que asentúa el aislamiento intercomunal.

Sin embargo, este fraccionamiento se encuentra en cierta medida contrarestando por la existencia de la Gobernación, como instancia organizativa de "segundo grado": como autoridad única del conjunto de comunas, simbólica y directiva; la existencia de instancias como el Consejo de Gobernación que reunen a los presidentes de Cabildo y de Tenientes de Gobernación como representantes y autoridades comunales. El Gobernador, en particular, cumple una función unificadora en doble sentido, primero como encarnación simbólica y real de la población y, culturalmente, la étnia; en segundo lugar, por su rol de mediador exclusivo, depositario de la representación histórico social y política del conjunto de Tsatchelas ante el Estado nacional.

Cabe anticipar aquí, sin embargo, que a pesar de la importancia de esta instancia aglutinadora y de representación étnica unificada, en cuanto a potencialidad de mo-

vilización interna de la población y de negociación frente a los diversos niveles del poder nacional blanco mestizo (caciques de Santo Domingo, organismos estatales autónomos o seccionales, ministerios, etc.), las contradicciones que atraviesan el aparato de la Gobernación y sus integrantes (como sujetos sociales) han conducido a su cuasi paralización.

La sociedad tsachela ha recorrido, por lo tanto, vertiginosamente el camino de una transformación radical en pocas décadas: el paso de una sociedad sin estado y dotada de una apropiación singular de sus propias condiciones de reproducción material y social, a un grupo social étnicamente diferenciado, fragmentado de rasgos cada vez más campesinos, inserta en estructuras estatales y en el mercado.

## LA SUPERPOSICION DE INSTANCIAS ACTUALES DEL PODER.

Desconocemos en base a qué elementos de prestigio, autoridad o poder tradicionales se constituyen históricamente en las últimas décadas, las actuales estructuras de poder formalizado, legalizado y reconocido por el Estado nacional. Cabe suponer que los actuales aparatos –de la gobernación y de las comunas– no fueron creadas ad nihilo, sino que son peculiares formas de transición, por presión externa, de algunas de las anteriores formas de poder, autoridad o prestigio y que, claro está, sufrieron una transformación radical.

Tampoco conocemos, exceptuando una percepción muy superficial e intuitiva resultado de las entrevistas realizadas, las prácticas y funciones y puestos de poder o prestigio tradicionales que se prolongan hasta hoy en día (transformados evidentemente). Se requeriría un estudio antropo-

lógico serio sobre este problema para llegar a una comprensión real, más aún teniendo en cuenta de que se trata de un dominio por lo general densamente encubierto en toda sociedad.

De todas maneras, una visión superficial revela que el poder actual está conformado por una amalgama de estructuras o elementos de poder de diverso origen histórico. Cada una de estas estructuras o elementos (como prácticas y roles) se encuentra más o menos estrechamente vinculada a los otros. Tal vez no existe una configuración establecida una vez por todas, estructuras y prácticas de poder distintas. Más bien al contrario, habría que investigar si las configuraciones que adopta no es ante todo resultado de correlaciones de fuerza interna, por lo tanto variables. Esto, claro está dentro de la jerarquización establecida legalizada y legitimada por el Estado nacional que atribuye a las estructuras de la Gobernación una preeminencia sobre aquellas de las comunas (cabildo) Estos elementos, como estructuras o no, de poder históricamente heterogéneos son:

a) formas de poder trádicional asentadas, por una parte, en las estructuras domésticas (autoridad familiar) y, por otra, el poder de ciertos individuos curanderos o brujos, cuyas raíces son el shamanismo anterior modificado;

b) la estructura comunal, con sus instituciones de poder: Presidente de Cabildo, Vicepresidente, Secretario, etc.

c) la Gobernación, con su propio aparato e instancias.

Veámos descriptivamente la conformación de cada uno de estos componentes del poder.

**a) Las estructuras tradicionales del poder.-**

Según Von Hagen, cada unidad familiar estaba regida "por el mayor" (p. 39) Sin embargo, Costales Samaniego en 1955 describe una estructura familiar regida por el padre de familia: "El padre o cabeza de familia conservaba a su lado a todos los hijos casados y ejercía autoridad muy amplia sobre ellos" (. . .)

"En el caso de las familias básicas estudiadas entre los colorados; las de Chiguilpe y Tahuaza, observamos que el padre es el dueño de la propiedad en la que vivía la familia. Cuando los hijos o hijas se casan reparten equitativamente esta propiedad para que se construyan las viviendas de los nuevos matrimonios, sin que esas tierras pasen a ser de ellos ya que la división es ficticia. Así el padre de familia continúa ejerciendo los derechos de posesión y la misma autoridad dentro de la familia. Han facilitado este procedimiento patriarcal los matrimonios endógamos que se realizan entre los miembros de una misma comunidad" (p. 69).

Esta información es particularmente vaga y general. No tiene en cuenta las complejas normas de parentesco que seguramente existían dentro de la familia, entre ellas. Sin embargo, indican una situación de cambio importante al menos con respecto a un elemento: las transformaciones de la autoridad familiar con la aparición de la propiedad, no jurídica pero si de facto, hereditaria de la tierra. Es posible que los aspectos difusos percibidos por A. Costales correspondan únicamente a las transformaciones que venían ocurriendo dentro de las familias con la sedentarización definitiva, el paso a la actividad agrícola estable y comercial, las modificaciones en las modalidades de reproducción de las unidades familiares. En efecto, lo que el autor describe es ya una familia de corte campesino, basada en la propiedad de facto de la tierra, el predominio de

la filiación y la herencia del espacio agrario como lote familiar. Desconoce, por lo demás, tanto la transformación de las relaciones organizativas de la familia (autoridad, parentesco, mecanismos de reproducción) anteriores, como el proceso por el cual se han transformado progresivamente.

Además, si observamos la descripción que el autor hace de las modalidades de constitución de un nuevo núcleo familiar con el matrimonio de una hija (p. 71) nos encontramos que no se menciona la repartición de la tierra, como herencia, en el momento del matrimonio: el yerno viene a vivir en casa de los padres de la novia y, junto con su suegro y cuñados solteros, desmontan tierra para cultivos, y construyen una casa para que la nueva familia pueda instalarse. (p. 71)

Hoy en día, de acuerdo a las entrevistas, coexisten, al parecer dos sistemas de obtención de tierras por los nuevos núcleos familiares. Es decir, por una parte la tierra en cultivo se transmite hereditariamente a los hijos. Al respecto se debe subrayar que, al menos de acuerdo a las declaraciones de los comuneros, se excluye de la herencia a las mujeres y son los hijos los únicos que tienen derecho a un pedazo de tierra paterna. Sin embargo, no quedó en claro si todos los hijos tienen derecho a herencia o solamente aquellos que permanecen con los padres. En cuyo caso la herencia de tierras se daría para los hijos menores, tendencialmente. De todas maneras, teniendo en cuenta las diferencias importantes en cuanto a cantidad de tierras en propiedad de las diversas familias, cuyo valor en cuanto a producción comercial es significativo, probablemente todos los hijos tiendan a exigir una parte de las tierras paternas. Además, en ciertas comunas, como veremos, ya casi no existen tierras para repartir como bosque para los nuevos núcleos familiares y, por lo tanto, el recibir tierras por herencia se convierte en una condición esencial para

fundar familiar y mantenerse como comunero.

En la comuna de Bua, donde todavía existen tierras de bosque no despejadas, encontramos una familia joven que no recibió tierras en herencia paterna sino que solicitó al presidente del Cabildo la autorización para despejar bosque e instalarse. Según el entrevistado, esta es una situación aún corriente: la reproducción de nuevas familias se realiza obteniendo tierras para abrir llamados "avances" , según la capacidad de trabajo que se disponga, construir casa e instalarse.

Si mencionamos este aspecto, de la herencia, es porque la figura del padre de familia, tiene al parecer a fortalecerse como autoridad bajo el sistema actual. De todas maneras, por las conversaciones mantenidas y las quejas de la inobediencias de los hijos que formularon muchas de las autoridades en las diversas reuniones que asistimos, dejan entrever que la autoridad paterna carece de una carga fuerte de obligaciones con respecto a los hijos. La impresión es más bien que al llegar a la adolescencia, y más aún al casarse, los hijos no mantienen una relación de dependencia rigurosa con respecto a los padres. Situación que, a pesar de las transformaciones sociales de la sociedad tsatchela, parecería prolongarse como actitud y mentalidad cuyas raíces provienen del pasado.

En efecto, este tipo de sociedad, como otras cuyo sistema económico social se basaba en la agricultura itinerante combinada con la caza y la pesca, estaba excentas de formas de autoridad y de poder fuertemente jerarquizadas y ritualizadas a nivel tanto familiar como de la sociedad global (Clastre, 1974: 161). Situación que engendra una mentalidad, y sus correspondientes prácticas cotidianas, de corte más bien igualitario, poco afín a jerarquizaciones y rituales de respeto de poderes intangibles.

Una segunda forma de poder tradicional es aquella de los shamanes, tradición de la cual derivan ahora los llamados curanderos o brujos. Según Costales (p. 71) dentro del grupo familiar el hijo de la familia curandero (si lo hay) alcanza mayor ascendencia que la del padre, lo que estaría revelando (si esta afirmación fuera confirmada) que dentro de la estructura familiar se reproduce la situación existente en el conjunto de la sociedad tsachela. De acuerdo a los diversos autores, en efecto, quienes gozaban de mayor prestigio y autoridad eran aquellos individuos dotados de poderes sobrenaturales, o más bien mediadores entre lo humano, la naturaleza (como conocimiento de carácter medicinal, p. ej.) y los espíritus que forman parte de su cosmología.

¿Qué lugar y funciones cumplen hoy en día, con todas las transformaciones que ha sufrido la sociedad en las últimas 4 décadas? ¿Cómo se ha transformado su ascendencia o poder? ¿Cuáles son los conflictos existentes entre los diversos personajes que aducen poseer poderes que, en principio, anteriormente eran restringidos a unos pocos personajes? Al menos por lo que pudimos observar superficialmente los curanderos juegan hoy en día un papel importante en cuanto al poder que ejercen en las comunas; poder dotado además de una base económica de sustentación importante. Sinembargo, es poco lo que podemos decir aquí. En pocas semanas no se logra penetrar en el juego del poder, sus rituales, modalidades de legitimación, reproducción y ejercicio de la represión; en todo caso no es un conocimiento que se entrega fácilmente, más aún teniendo en cuenta su carácter informal.

Lo que si pudimos observar es que los poderes, autoridad o prestigio, tradicionales han servido de doble palanca: para obtener o conservar hoy en día poder dentro de las comunidades y, al mismo tiempo, riqueza económica. Tomemos un caso concreto que muestra las complejas ra-

mificaciones y apoyos de este poder. . .

El curandero M.A. proviene de la comuna de Otongo–Mapalí. El conocimiento medicinal y los poderes que ejerce hoy en su profesión los obtuvo de un tío suyo, J.M.A., transmisión que se efectuó lentamente, durante el tiempo que siendo "chico" ayudaba en las tareas. Hoy en día es un personaje reconocido y próspero. Durante más de 10 años ejerció la Presidencia del cabildo comunal que, posteriormente, abandonó porque "estaba cansado": el cargo requería demasiado tiempo. Hoy en día es su hijo quien ejerce dicho cargo en que como nos relataba su padre, cuando chico a su vez comenzó a aprender a curar pero no siguió porque no le interesaba. El hijo prefirió dedicarse primero al estudio (cursó hasta 2do. año de secundaria) y, luego, como chofer profesional dentro de las comunas hasta que le robaron su carro. M.A. cuando abandonó el cargo de Presidente, cambió de residencia para ejercer su profesión de curandero en condiciones más favorables: compró un lote de tierra de 100 mts. de frente por 25 mts. de profundidad al borde de la carretera asfaltada Santo Domingo–Quevedo, a pocos metros del desvío de entrada en Chiguilpe, (precio 125 mil sucres). En este lote construyó una casa que ahora está remplazando por otra de cemento armado por un precio estimativo, hasta el momento, de 900 mil sucres. En la comuna de Otongo Mapalí, posee un terreno familiar de alrededor de 50 has., sembrado con café, plátano y cacao; cultivadas por "peones manabas" (sic), cuyo número precisó, a los cuales paga 200 sucres/diarios de jornal para cosechar. Fuera de la comuna, compró también un lote de 1 ha. destinado a su hijo (actual Presidente), cuyo precio estima hoy en día en unos 550 mil sucres. Por último también mencionó un "solar" adquirido en la ciudad de Santo Domingo, destinado igualmente a su hijo. Este caso permite algunas observaciones y preguntas.

Por lo que pudimos observar, el hecho de que quienes ejercen el oficio de curar, se encuentre en un franco proceso de diferenciación social, de búsqueda de prestigio –¿y poder?– de corte económico; que al mismo tiempo, parecen poseer lotes de tierra importante en las tierras comunales; todos los elementos estarían revelando que en la transición por la que está pasando la sociedad Tsatchela, un elemento de poder o autoridad tradicional como el shamanismo se ha convertido en un lugar privilegiado para implementar estrategias de diferenciación bajo las nuevas condiciones imperante en el presente: el alarde de riqueza ante nosotros, blanco mestizos nacionales, era evidente!

Por otra parte, el poder informal de los curanderos ejerce una influencia sobre la estructura de poder formalizada de las comunas, los cabildos. Como nuestro informante expresó claramente, "los curanderos ayudan al Presidente". De hecho, hemos visto en este caso (que podría ser o no una excepción) que primero se dio la conjunción directa de Presidente–curandero, y, ahora, es un hijo suyo quien ejerce las funciones.

¿Son por lo tanto, los curanderos quienes tienen en sus manos el tinglado de poder dentro de las comunidades? ¿cómo se amalgamaron los mecanismos tradicionales de ejercicio y legitimación, con los actuales vinculados a la riqueza económica y las estructuras de poder formalizadas, engendradas y reconocidas por el Estado? ¿El juego de fuerzas, las luchas por poder, se dan entre curanderos?. Aquí solo podemos relatar otra observación al respecto. La comuna de Bua se encuentra bastante alejada en kilómetros de Chiguilpe que es el centro de la Gobernación y lugar de residencia de una importante cantidad de curanderos. Además a la comuna se llega penosamente por un carretero de tránsito precario que hace impensable un desarrollo comercial del curanderismo. Por la información que obtuvimos de diferentes

conversaciones con comuneros y el Presidente. Bua se encuentra en un franco proceso de alejamiento de la Gobernación y de Chiguilpe, o más bien de autonomización. La autoridad del Gobernador (que recordemos es el curandero mayor) parece no solamente tenue sino cuestionada. No es pues casual que el Presidente de la comuna hizo alarde de no creer en lo más mínimo en los poderes de los curanderos, de dorar su fachada de hombre "avanzado" (sic) y relatarnos a boca de jarro que estaba poniendo todos sus esfuerzos para que el Ministerio de Salud instale un dispensario médico, que gracias a que llevó a un comunero al médico en Santo Domingo, éste salvó su vida cuando aquí le creían embrujado, pero era simplemente enfermedad. Su visión del Gobernador es por lo demás, que no aparece nunca, tiene nombrado como Teniente de Comuna a "un mayorcito que no ayuda en nada", en Chiguilpe hay gente que ya tiene tierras para vivir, mientras el Gobernador posee "unas 800 has. entre cultivos y abacá"; visión que combina elementos reales con imaginarios (el Gobernador posee 67 has. de abacá), pero cuyo valor radica en los conflictos subyacentes que expresa.

**b) El Cabildo y la Gobernación: formas inducidas por el Estado nacional.-**

1. Vimos anteriormente que la organización en comunas es anterior a aquella de la Gobernación. Como es sabido, al acogerse a la Ley de Comunas, el grupo se dota obligatoriamente de una forma de organización del poder local institucionalizada: el cabildo.

Hoy en día, por lo que hemos percibido, los cabildos funcionan de manera bastante diversa de una comuna a otra. En algunos casos, como el de Bua la institución asumió, al parecer, un conjunto de funciones extremadamente importantes y está en manos de comuneros dinámicos; en otras

comunas, en cambio, como Otongo–Mapalí o Tahuaza, el cabildo no parece profundamente enraizado en la vida del conjunto de familias que componen la comuna.

Antes de acercarnos al funcionamiento de esta institución, conviene detenerse en la organización comunal misma. Todos los autores que visitaron al grupo tsatchela antes de las grandes transformaciones de los años 1960 en adelante, coinciden en que no existían formas organizativas de fuerte vinculación entre las diversas familias que conformaban un "distrito" que se encontraba bajo la tutela de un shamán. Por lo demás sabemos, por comparación que en otras sociedades dotadas de un sistema económico social bastante similar al que tenían los Tsatchelas (como Shuar y Ashuar) que los conjuntos de familias emparentadas que se reconocen de una persona de prestigio y ocupan un territorio de ninguna manera conformaban algo que se asemejara a una "comuna", como organización económica, política, cultural. Es un tipo de sociedad donde cada unidad familiar tiende a ser autosuficiente, al menos en lo que concierne la reproducción económica inmediata. Depende de las demás unidades familiares para su reproducción biológica (circulación de mujeres), cultural y defensiva.

La organización de una forma comunal, con todo su contenido de fuerte interdependencia entre las diversas unidades familiares y/o domésticas que la componen, en diversos aspectos (cuya importancia puede variar según los procesos históricos) como la circulación de la mano de obra, derechos de posesión o usufructo de tierras, cooperación para ciertas tareas de cultivo o infraestructura, rituales colectivos de cohesión, identidad y legitimación de la organización de poder, etc.; este tipo de organización social es aún hoy en día inexistente.

La impresión que el visitante se lleva es de que la co-

muna entre los tsatchela es algo formal, por no decir ficticio, una organización aceptada por las familias como mecanismo de defensa de sus tierras y de reconocimiento por el estado nacional blanco mestizo. Es de hecho, se trata de un molde legal, concebido de manera estereotipada por el estado nación (para el cual hasta hace poco todos los "indios" eran iguales), para servir de forma organizativa de integración y reconocimiento de los más diversos grupos étnicos. No se trataba, por lo tanto, de reconocer y respetar una especificidad histórica propia a cada grupo social que se encontró en el deslinde del estado nación llamado Ecuador, para garantizarle su derecho a cohexistir con los otros grupos étnicos: blanco mestizos nacionales, Cañaris, Saraguros, Shuar, etc. Era una forma, como expresa directamente Víctor Gabriel Garcés inspirador de la Ley de Comunas, de evitar que existieran "estados dentro del Estado" y de "integrar" a los indígenas en las estructuras estatales nacionales. Como es bien sabido, por lo demás, la ley de comunas se inspira de sus precedentes coloniales hispánicos, amalgamados a formas precolombinas.

Por todo lo dicho, no es de admirarse si en sociedad tsatchela, la constitución de comunas que agrupan a los núcleos familiares y pretenden dar una forma organizativa basada en lazos sociales de alguna manera colectivos, carezca de contenido real en este sentido. Sin embargo, las comunas hoy en día existen de hecho, se eligen autoridades que las representan y gobiernan, se percibe la existencia de juegos de poder por su control. Cabe, por lo tanto, averiguarse sobre los contenidos que los cabildos han adoptado en el funcionamiento del conjunto de familias que las integran.

En la comuna de Bua, aparentemente, el Cabildo juega hoy en día un papel importante: interviene en la reproducción de las unidades familiares, en tanto que organismo que

autoriza la apropiación de tierras vírgenes, por una parte y por otra, establece (legaliza consuetudinariamente) las linderaciones de las propiedades familiares.

De acuerdo al Presidente de Bua y a un comunero que constituyó familia aparte hace 4 años, la comuna reparte tierras de bosque a los jóvenes que se casan y carecen de un lote por herencia. El Presidente H. A. afirmó haber "entregado tierras" a unos 16 recién casados. En ciertos casos, se trata de entrega para cultivo de un espacio de carácter doméstico; por ejemplo, "entregó" tierras a 3 hermanos casados que, colectivamente, desmontan. Este sistema de entrega "en conjunto" a familiares parece bastante frecuentes pues fue relatado como experiencia propia por el comunero joven.

En realidad, de las entrevistas se desprende que las "entregas" son una forma de autorización otorgada por el Cabildo para apropiarse (tierras bajo una modalidad familiar privada de propiedad de facto). Las autoridades no fijan en principio, la dimensión ni ubicación de las tierras. Su extensión depende de "lo que se avance" a cultivar (de ahí deriva la noción de "avances"). Así, según el Presidente, las tierras entregadas a los 16 casados tienen una dimensión de entre 5 y 15 has. Sin embargo, ahora hay una preocupación de limitar la extensión de las entregadas en vista de que, si bien la comuna dispone todavía de tierras vírgenes, se están acabando. Habría la intención de fijar las entregas a 2 has. por familia, dimensión que se puede aumentar si se "alcanza" a cultivar. Para efectivizar esta decisión, se está linderando las tierras que se entregan a los reción casados.

La segunda función que cumplen las autoridades comunales hoy en día en Bua (y esto parece generalizable a otras comunas como Chiguilpe y Otongo–Mapalí por la informa-

ción disponible) es la de establecer definitivamente los linderos pertenecientes a cada familia. En efecto, varios entrevistados manifestaron que habían conflictos de tierras entre las familias puesto que "unas trabajan más que otras y van ganando tierras que corresponden a familias vecinas". La linderación se establece plantando "picas", ya que siendo tierras pertenecientes colectivamente (de jure) a la comuna, la entrega de títulos de propiedad queda excluída.

La situación descrita, en la cual los organismos de poder institucionalizado comunales tienen la función de administración del espacio agrario y, de esta manera, intervienen (y pueden potencialmente controlar) en las condiciones de la reproducción social y demográfica del conjunto de familias, no existe obviamente en comunas como Chiguilpe y Otongo Mapalí donde las tierras vírgenes están agotadas. En estas últimas comunas el Cabildo interviene solamente en los conflictos de linderación.

Estos dos casos extremos de situaciones en las comunas dejan ver las funciones diversas que ha adoptado el Cabildo para el conjunto de familias que la conforman.

Otro dominio donde el Cabildo parece jugar un papel importante es aquel de la representación política y de las jerarquías de prestigio. Las autoridades comunales son las encargadas de representar a la comuna ante el Estado nacional, son ellas que viajan a Santo Domingo como mediadores entre las diversas instancias estatales (Jefe Político, funcionarios locales del IERAC, MAG, Ministerio de Educación, etc.). Es una función que, por lo tanto, pone en contacto con "autoridades", funcionarios, que gozan de un cierto poder local y dentro del Estado. Evidentemente, la posibilidad de establecer estos contactos, de servir como mediación, confiere poder y prestigio dentro de la comuna. Situación particularmente evidente en comunas

con conflictos de tierras por invasión de colonos (caso de Otongo Mapalí, Poste, Peripa, Tahuaza) puesto que las autoridades tienen que establecer reclamos y entablar acciones judiciales.

O sea, ocupar un puesto en el Cabildo confiere prestigio y poder institucional en un dominio diverso del tradicional.

Un último aspecto de la importancia del Cabildo en las comunidades tsatchelas es que constituye, como lo fija la ley, el único representante legal del conjunto de familias. Por lo tanto una parte al menos de los trámites frente al Estado tienen que pasar por él. Función genérica de todo Cabildo comunal y que, por este mismo hecho, le concede importancia, al menos potencialmente.

Los actuales comuneros que ocupan la Presidencia del Cabildo pertenecen a una generación de alrededor de los 30 años de edad, que corresponde precisamente a la generación criada durante el fuerte proceso de la transición de la sociedad tsatchela. Al menos la mitad de ellos ya no siguen la tradición vestimentaria y a lo mucho mantienen el peinado tradicional. Este hecho es sin duda un inicio de las modificaciones de mentalidad que se han producido y podría estar indicando que ocupar los puestos de autoridad comunal cobra nuevos contenidos para las actuales generaciones. Una parte de ellos han pasado por algún grado de educación formal nacional, conocen mejor el "mundo de afuera" y se ven atraídos por él. ¿Qué impacto tendrá en el futuro funcionamiento de los Cabildos?

2. Paralelamente a la organización de autoridades comunales, coexisten las estructuras de la Gobernación. De acuerdo al reglamento, están conformadas por la Asamblea General, órgano máximo que elige al Gobernador, un Con-

sejo de Gobernación constituído por los Tenientes de Comuna elegidos por el Gobernador. Las atribuciones principales de la Gobernación son ejecutivas y de "vigilancia", con atribuciones coercitivas.

Se trata por lo tanto de una estructura centralizada, dotada de poderes relativamente importantes y que se ubica como mediación con los organismos centrales del Estado: el Gobernador depende directamente del Ministro de Gobierno.

La existencia de esta organización crea un precedente singular: es el único caso en que el estado nación reconoce una autoridad vitalicia y única a miembro de un grupo étnico en el territorio ecuatoriano. Al hacerlo, consiguientemente, el Estado creó una autoridad interlocutora única, como representante del grupo en su conjunto. Es el único igualmente (a nuestro conocer) en que el Estado otorga la facultad de modificar sus propios reglamentos en funcionamiento – legalizados por el Estado – a una instancia en la que participan todos los miembros del grupo: la Asamblea General tiene, en efecto, la capacidad de reformar los estatutos de la Gobernación, previa propuesta del Consejo de Gobernación (Art. 14). En cierta manera, por lo tanto, el grupo dispone de una determinada atribución jurisdiccional interna.

Dos aspectos que, potencialmente, podrían ser utilizados de manera extremadamente positiva tanto para un funcionamiento de autoridades acordes con la especificidad cultural, social y económica del grupo, como para establecer negociaciones directas entre el grupo y el Estado Nacional.

Se tratan, al menos por ahora, de elementos potenciales. El funcionamiento real de las estructuras de la Gober-

nación de ninguna manera está en condiciones de aprovecharlas. Al contrario, más bien, mientras se puede detectar algún dinamismo a nivel de los Cabildos, las instancias de la Gobernación parecen diluirse. Comencemos por los Tenientes de Gobernación.

Estas autoridades difieren ampliamente según las comunas. Su funcionamiento parece depender en alto grado de las características personales de los individuos, por lo que se observó en su comportamiento y en las entrevistas que sostuvimos. Sin embargo, de manera, general son autoridades poco efectivas que, en palabras de los comuneros, "no se mueven". ¿En función de qué criterios y correlaciones de fuerza, escogía el Gobernador a los Tenientes?. De todas maneras, sean cuales fueren según se nos informó en algunas comunas, la forma de designación actual está siendo modificada en la práctica. Son las comunas que escogerían los Tenientes que el Gobernador nombra.

Si así fuera, el funcionamiento actual de la Gobernación –esencialmente su marasmo– podría modificarse. En algunas comunas los Tenientes parecen trabajar en coordinación con los Presidentes de Cabildo. Es posible que existan, empero, conflictos entre autoridades (en el caso de Bua por ej.). Más aún si tomamos en cuenta que las atribuciones funcionales de cada una de las autoridades no es claramente percibida. Es así que durante las discusiones que se suscitaron, algunos comuneros expresaron que la existencia de una doble estructura de autoridades "crea confusión".

Un rasgo importante a tener en cuenta es también el hecho de que los Tenientes son de corte más "tradicional" y, por influencia del Gobernador, se sienten como encarnando la "cultura" y la "tradición": sus quejas de que los jóvenes y algunos Presidentes de Cabildo no siguen con la vestimente ancestral es una expresión repetida. Es-

tas diferencias entre Presidentes y Tenientes ¿revelan la existencia de corrientes diversas de mentalidades. entre las familias y las generaciones?

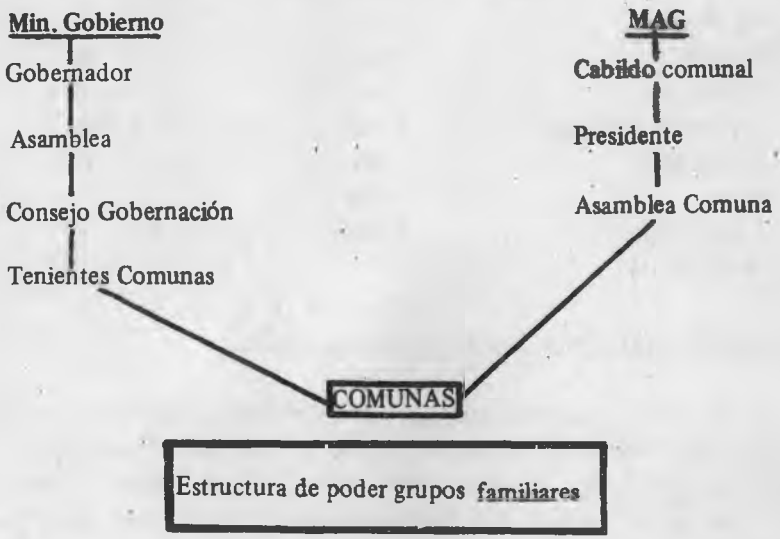
En cuanto al Gobernador, algunos Tenientes no callaron sus quejas. La crítica mayor es su despreocupación sobre los problemas fundamentales que aquejan ciertas comunas, en particualr con respecto a buscar y negociar una solución al problema de las tierras invadidas por colonos blanco mestizos.

Esta autoridad, que de hecho se ha transformado en hereditaria, carece de iniciativa (y, efectivamente ¿de interés?) en aprovechar las atribuciones que su cargo le concede para impulsar proyectos en su grupo étnico. Tampoco parece dispuesta a presionar para obtenerlas del Estado.

3. Las diversas instancias o estructuras de poder existentes en la Gobernación ¿de qué manera, funcionan en su conjunto?. Es una respuesta fuera de nuestro alcance aquí. Anotamos, sin embargo, algunas reflexiones generadas por el trabajo de campo. Al parecer no hay un funcionamiento enteramente desligado unas de otras, sino más bien al contrario una imbricación compleja de instancias que probablemente defina ámbitos de poderes distintos. Cada uno de estos ámbitos se recorta en algunos sectores del poder con los otros pero, al mismo tiempo, pueden estar en manos de personajes–familias distintas. El juego del poder, en este caso, se realizaría precisamente por ampliaciones de estos ámbitos de poder, con sus propias atribuciones (como intentos de control monopólico de un espacio determinado al cual se tiene acceso), apoyándose en el propio "capital" de elementos que una familia dispone, o está en condiciones potencialmente de manipular.

De todas maneras, no sería de admirarse que la estructura de base en la que se sustentan todos los juegos de relaciones de fuerzas en cada comuna sea la estructura familiar, con sus anteriores jerarquías y lenguajes de prestigio, autoridad y poder, pero obviamente transformadas y refuncionalizadas con respecto a la presente situación: la presencia de instituciones de poder formales, la mediación frente al "mundo de afuera" y la circulación mercantil que proporciona algo anteriormente inexistente: poder económico. (Gráfico No. 1).

**Gráfico No. 1**
**ESQUEMA DE LAS ESTRUCTURAS DE PODER**




## INVASION DE TIERRAS Y EL PROBLEMA DE LAS NUEVAS GENERACIONES

El mayor problema que los Tsatchela han tenido que enfrentar, simultáneamente a las brutales transformaciones sociales de las últimas décadas, es la pérdida de su antiguo territorio de reproducción social.

Como anteriormente se mencionó, al organizarse en comunas lograron un reconocimiento por el Estado y la adjudicación de un espacio comunal –ya cercenado con respecto a su territorio tradicional–. No por esto, sin embargo la presión de la colonización espontánea se ha detenido. Impulsados por el hambre de tierras, consecuencia a que no se realizó una reforma agraria efectiva en la Sierra, los campesinos migrantes continuaron penetrando en el territorio comunal. Hoy en día, la situación sería la siguiente, de acuerdo a una fuente informativa.

| COMUNAS | Has. Adjudicadas | Has. Invadidas |
|---|---|---|
| EL POSTE | 1.280 | 310 |
| PERIPA | 592 | 80 |
| TAHUAZA | 190 | 45 |
| OTONGO–MAPALI | 1.550 | 1.050 |
| CHIGUILPE | 1.281 | 10.80 |
| BUA | 2.885 | – |
| CONGOMA | 2.800 | – |
| NARANJOS | 556 | – |

FUENTE: MAG, Oficina de Santo Domingo, 1984.

Como se puede observar, para algunas comunas las tierras actualmente perdidas son cuantitativamente dramáticas. De acuerdo a las informaciones obtenidas, en algunos casos se tratan de tierras que fueron invadidas desde ya más de una década o dos por colonos mestizos.

Jurídicamente, como en el caso de Otongo Mapalí, existe una situación compleja. El sistema de apertura de frontera agraria, de acuerdo a algunos colonos, sobrevivientes del primer período, entrevistados, consistía en que las familias se metían bosque adentro en el territorio de las comunas –bajo amenazas y violencia según los recuerdos

de los comuneros–, despejaban el monte al mismo tiempo que realizaban cultivos de autosubsistencia. Luego comenzaban a plantar cultivos permanentes (café, cacao, plátano). Pasados algunos años, vendían las tierras que se habían valorizado fuertemente tanto por el despeje del monte como por la construcción de la red vial a Santo Domingo desde Quito y Quevedo. De esta manera, las tierras pasaban a agricultores más adinerados. Por último, por lo que vimos, se dio posteriormente un proceso de concentración de tierras. Algunos colonos de segunda generación, de los que compraron tierras, fueron adquiriendo otras progresivamente. De esta manera, hoy en día en las tierras comunales tomadas existen propiedades de extensión relativamente importante y que, de ninguna manera, constituyen lotes de cultivo de dimensión familiar. Son propiedades medias (para la región) de pequeños capitalistas agrarios que contratan una mano de obra a precios muy inferiores a los fijados por la ley.

Los progresivos traspasos de propiedad de la tierra se han realizado sin títulos de propiedad puesto que, siendo tierras de comuna, no pueden seguir el trámite de declaración y obtención de títulos como baldías.

Estas circunstancias hacen que el problema de las tierras invadidas, al menos en la comuna de Otongo Mapalí donde es más grave, no tenga visos de solución por el lado de una recuperación de las tierras Tsatchelas. La propuesta de la comuna es más bien obtener una indemnización por la parte de los actuales propietarios que, por su lado, están igualmente empeñados en solucionar el problema jurídico para conseguir títulos de propiedad. Sin embargo, el problema radica en que los invasores pretenden pagar una cantidad ridícula de dinero por ha. (según algunas informaciones pretenden pagar 3.000 la ha. cuando cuesta hoy en día más de 10 veces ese precio).

Aunque el problema de la invasión de tierras en las comunas se han detenido según parece (al menos masivamente), la pérdida de un espacio agrícola importante tiene ya repercusiones en las posibilidades de sobrevivencia de las nuevas generaciones en las comunas. En efecto, si tenemos en cuenta las modalidades de reproducción social que se mencionaron anteriormente, los nuevos grupos familiares que se van constituyendo en comunas como Otongo Mapalí, Poste, Peripa, Tahuaza y Chiguilpe disponen cada vez de menos posibilidades de obtener tierras por cuenta propia. En algunas de estas comunas las tierras "libres" se han agotado y ahora las nuevas unidades familiares tienen que contar solamente con la herencia paterna. El resultado obvio de estas situaciones es la progresiva formación de un minifundismo, la imposibilidad de lograr una reproducción económica autónoma y, a más largo plazo, la emigración temporal o permanente.

En el plano cultural, las repercusiones de condiciones de vida más difíciles pueden acarrear una desintegración cultural del grupo étnico. En efecto, hasta el momento todas las informaciones que se obtuvieron confirman que la migración fuera de las comunas para buscar trabajo temporal o permanentemente es una excepción. Más aún, el trabajo asalariado entre familias tsatchelas es, aparentemente inexistente. No se constató, en pocas palabras, ningún mercado de mano de obra interna. Las familias que disponen extensiones importantes de cultivos (café, plátano, algo de cacao) contratan peones "blancos" (migrantes serranos de Loja, Bolívar, Chimborazo, al menos los que entrevistamos), jornaleros temporales o más o menos permanentes.

Sin embargo, esta situación que tiene directa relación con el hecho de que, hasta el momento, la reproducción social y económica podía realizarse al mismo ritmo que aquella demográfica, como reproducción de las mismas

relaciones sociales de producción: paralelismo de procesos reproductivos cuya condición de existencia era la disponibilidad de tierras comunales sin posesión familiar privada. Al desaparecer estas, tanto por las invasiones como por el incremento demográfico natural, tarde o temprano, una parte de la población devendrá en super población relativa (con respecto a las condiciones de reproducción social) y deberá establecer la conocida estrategia de insertarse en el mercado laboral temporal o permanentemente. Existen ya presagios de esta situación: los jóvenes buscan, al menos parcialmente, la aculturación: o sea ser más "avanzados" como dicen, para poder circular sin mayor marca de diferenciación socio cultural externa en el mundo blanco mestizo, escapando de esta manera a convertirse en blanco inmediato de segregaciones y de comportamientos racistas algo generalizado, como idiosincrasia, entre los ecuatorianos de cultura nacional.

## 4 · SOBREVIVENCIA O DESAPARICION ETNICA

Las conclusiones de varios estudios o revisiones bibliográficos sobre los tsatchelas escritos en los años 1950 y comienzo de los 60, eran particularmente pesimistas: predecían su desaparición física y/o cultural. Vista esta microsocedad hoy en día bajo la luz de aquellos augurios y, sobre todo, de las brutales presiones económicas, políticas y culturales que se han ejercido por el hecho de encontrarse en una de las regiones de más rápida y agresiva apertura de frontera agrícola, cruzada por la principal carretera del país, en tierras de las más fértiles y codiciadas del litoral: a la vista de todas aquellas brutales presiones externas no deja de admirar precisamente la resistencia y adaptabilidad de los tsachela que les permitió hasta ahora sobrevivir a la vez físicamente y como grupo social culturalmente diferenciado.

En efecto, no disponemos de datos comparativos válidos, pero no hay indicios de que la población disminuya demográficamente. Más bien al contrario, al menos en algunas comunas como Bua o Chiguilpe se presencia un crecimiento constante de la población, situación probablemente válida para otras comunas. Culturalmente, las transformaciones, abandonos, integraciones o asimilaciones de formas mentales, comportamientos, objetos tanto originarios como provenientes del mercado, no condujeron hasta el momento a su integración homogenizada como "indios" en las estructuras de dominación–segración–explotación nacionales. Tampoco quiere decirse aquí que hayan conservado una "pureza" cultural de algún tipo, noción vacía de contenido cognocitivo, pero cargada de connotaciones y correlatos conceptuales de orden racista. No siquiera queremos decir que las tradiciones se han mantenido, como demuestra con sospechosa pesadumbre Bruce Moore del Instituto Linguístico de Verano (1979, passim). Los actuales tsatchelas son en el presente muy diversos cultural, económica y políticamente que hace cuatro o cinco décadas precisamente por el hecho de haber pasado por una etapa de violenta transición, que en parte aún se prolonga. Su transformación cualitativa se la puede caracterizar como aquella del paso de un grupo que constituye una forma de sociedad particular a campesinado indígena dotano de cierta especificidad cultural. En cuanto al proceso histórico, es aquel de la modificación de una forma cultural, en el sentido de una recreación mestiza: de ahí la transición a indígena que es un producto de la mestización cultural pero en ubicación de dominado en la estructura social nacional.

Ahora bien, si los Tsatchelas han logrado sobrevivir física y culturalmente hasta ahora, no por esto se puede afirmar que hayan resuelto el problema de su existencia como étnia. En efecto, las presiones económicas que los empujan a transformarse en simples productores de mercancías, el estado nacional que los trata de convertir en

simples colonos y/o agricultores, los colonos blancos mestizos que, a medida de su incremento demográfico, seguirán presionando por las tierras de las comunas, la permanente comparación desvalorizante entre sus costumbres, lengua, técnicas, etc. y aquellas del mundo blanco mestizo semi urbano de Santo Domingo a las puertas de la Gobernación, conforman un conjunto de trabas para la reproducción social étnicamente diferenciada de los tsatchelas (como de cualquier otro grupo indígena). Su sobrevivencia dentro del marco de un estado nación que no reconoce ni respeta el derecho a la diferencia histórica–cultural, sino al contrario tiene como ideal e idiosincrasia de la formación de una nación homogénea blanco mestiza, no puede tomar otra forma de reproducción social que no sea aquella de la resistencia–adaptación.

## BIBLIOGRAFIA


ACOSTA , S. Misael:
"Los Recursos Naturales del Ecuador y su Conservación". Tomo I, México, 1968.

CLASTRES, P.:
"La societé contre l'Etat", ed. Minuit, París, 1974.

COSTALES, S.A.:
"Los indios colorados", Llacta, año VII, Vol. XXI, dic. 1965.

DESCOLA, PH.:
"Ethuicité et développement économique: lacas de la Fedération des Centres Shuar" en:: "Indianité, éthnocide et indigénisme en Amérique Latine". CNRS, París, 1980.

"ESTATUTOS DE LA TRIBU DE INDIOS COLORADOS", Santo Domingo, 1983.

MOORE, R. Bruce.:
"El cambio cultural entre los colorados de Santo Domingo", Cuadernos Etnológicos, No. 5, Instituto Lingüístico de Verano, Quito, 1979.

MURRA, J.:
"Cayapa and Colorado", en: Julian Steward (ed): "Handbook of South American Indians". Vol. 4, N.Y., 1963.

VON HAGEN, W.:
"Indian and Monographs: "The Tsátchela Indians of Western Ecuador", Museum of an American Indians Heye Fundation, 1939.

UDRI:
Estudio sobre la región de Santo Domingo; Capítulo II, "Marco de referencia: comuna los Colorados" (y s.s.), s.l.s.f.

# LAS COMUNIDADES INDIGENAS DE OTAVALO: LA PROBLEMATICA DE SU SITUACION

## 1. ELEMENTOS HISTORICOS DEL DESARROLLO DE LA REGION

### 1.1. ASPECTOS ETNOHISTORICOS

Las investigaciones que hasta el momento se han efectuado sobre el aparecimiento de grupos étnicos, especialmente en la Sierra norte del Ecuador, nos ubican en el período Paleoindio (10.000 años A. de N.E.)

En Imbabura los asentamientos humanos datan desde 7.000 a 2.000 años A. de N.E. según estudios preliminares elaborados en base a los restos arqueológicos encontrados en el lomerío "Margaloma" donde actualmente se ubica la Asociación Agrícola Quinchuquí en el Canton Otavalo.

Estos grupos humanos cuya característica fundamental era el nomadismo, tenían como base de supervivencia la caza y la recolección de frutos silvestres, además se va formando una incipiente organización social denominada "banda". Esta incipiente organización giraba en torno al hombre, debido a que era el encargado de suministrar los alimentos ne-

cesarios para la subsistencia del resto; situación que más tarde daría formación a sociedades netamente patriarcales en donde ya se divisaba un sistema de parentesco a partir de sus necesidades básicas para supervivir.

Culminando el pleistoceno (4.000 años A. de N.E.), la agricultura, e instrumentos de producción en relación a ella van siendo adoptados por estos grupos humanos, motivo por el cual se acentúa en ellos el sedentarismo. También a la par de este fenómeno se desarrollan paulatinamente rudimentarias formas de tecnología, especialmente en instrumentos de piedra aplicadas a la caza y pesca.

El crecimiento demográfico obliga a sofisticar los instrumentos de producción y buscar nuevos mecanismos de supervivencia; es en este período donde se da la primera forma de organización sedentaria estable, constituida alrededor de una unidad social integrada por elementos más o menos homogéneos (tribus, linajes, clanes, étnias).

En este tipo de organización el sistema de parentesco alcanza posiciones de privilegio y poder de mando, que se podría considerar como la formación inicial de estratos sociales y centros de poder político. La expresión más alta de este aspecto es la constitución de aldeas o llactacunas.

El desarrollo de la agricultura en zonas favorables a la producción determinó que los asentamientos de estos grupos sean fijos, fenómeno que trajo consigo el afloramiento de poblaciones más o menos extensas y llajtacunas que posteriormente se les denominará comunidades andinas. La característica esencial de estas llajtacunas, es que se comparten derechos hereditarios sobre ciertos factores de producción, y reconocen como autoridad política a un miembro privilegiado del grupo; esta autoridad era conocida con el nombre de kuraho cacique o curaca.

Al respecto Carlos Emilio Grijalva menciona que "hu-

bo un pueblo de aborígenes ubicados en la falta occidental de Imbabura, cerca de Agato, su cacique se llamaba Imba, el pueblo Imbaquí, y el cerro debió haberse llamado Imbaburo". (1)

Se supone que el desarrollo de este sistema de agrupaciones conducen a la formación de los señoríos étnicos, que eran ordenamientos sociales más complejos en sus formas de poder político, con un nivel de integración socio-cultural más amplio que superaba a la sociedad tribal demográficamente, y con mayor capacidad productiva integrada por un determinado número de clanes, o grupos de parentesco cuya autoridad es el señor étnico. Como modelo de organización política a estos señoríos étnicos generalmente se les da el nombre de "cacicazgos" (2)

"Además de los señores étnicos a nivel nacional, se podría inferir para la época preincaica la existencia de tres niveles de autoridad respecto de una llajta: el cacique principal que residía en el poblado más importante pero que dominaba sobre otros asentamientos menores; los jefes de las llajtacuna individuales, dependientes de la sede principal; y finalmente las autoridades existentes en cada ayllu o parcialidad, que juntas conformaban una llajta" (3)

Anterior a la invasión incásica, en territorio comprendido entre el río Guayllabamba por el sur y el Chota por el norte, es notorio la presencia de dos cacicazgos importantes:

---

*(1) GRIJALVA, Carlos E.: La expedición de Max Ulle a Guasmal, o sea la Protohistoria de Imbabura y Carchi. p. 87.*

*(2) SALOMON, Frank.: Los Señores Etnicos de Quito en la Epoca de los Incas. I.O.A. Col. "Pendoneros" No. 10, p. 28-29.*

*(3) LARRAIN, B., Horacio: Demografía y Asentamientos Indígenas en la Sierra Norte del Ecuador en el siglo XVI. I.O.A. Col. "Pendoneros" No. 11, p. 126.*

Cayambi y Caranqui. "Al parecer antes y durante la conquista incásica, Otavalo estuvo sometido al cacicazgo de Cayambe como una llajta más, debido a que jamás fue un cacicazgo importante". (4)

Los incas después de vencer la resistencia que brindaron los señores étnicos de la región, por un tiempo aproximado de diez años al mando del Cayambi Nazacota Puento, trataron de implementar su sistema social, político, económico y religioso. Muchos y variados fueron los mecanismos de dominación; aparatos de cohersión como fortificaciones (pucaras) construídos para aplacar cualquier levantamiento étnico local, aparatos tributarios en base a la explotación del trabajo en tierras de propiedad del Estado inca, y otras medidas que en definitiva trataban de propagar la cultura incásica.

Es neceario mencionar que las huestes invasoras tenían un aparato de control social efectivo denominado "mitmajcuna". Los mitmajcunas eran colonias de aborígenes sometidas al incario que se las trasladaba a otro sitio después de ser vencidos, y que cumplían un rol militarista represivo en lugares donde el imperio estaba tratando de implementar su dominación. De los estudios realizados por Waldemar Espinoza Soriano se supone que en la región de los Cayambis, cumplieron el papel de mitmajcunas una colonia de aborígenes denominados Huayacuntu traídos del sector que hoy es las provincias de Huancabamba y Ayabaca en el norte del Perú. (5)

---

*(4) IBID, pág. 132.*

*(5) ESPINOZA, SORIANO, Waldemar . Los Mitmas Huayacuntu en Quito o guarniciones para la represión armada, Siglos XV y XVI Revista del Museo Nacional. T. 41, pág. 351–394. Lima.*

El período de dominación incásica hacia los señoríos étnicos de la región duró un tiempo relativamente corto (40 a 50 años), pues fue interrumpido por la presencia conquistadora de los españoles.

## 1.2. PERIODO COLONIAL

La administración y explotación de los grupos étnicos de la zona de Otavalo, se inicia con la presencia de tropas españolas al mando de Sebastián de Benalcázar. Para el año 1543 la comarca indígena denominada Sarance es erigida como el Asiento español de San Luis de Otavalo, y da inicio la distribución de ayllus indígenas a encomenderos.

En 1563 año de la administración de Gonzalo Pizarro, el Asiento de Otavalo es elevado a la categoría de Corregimiento, y en él estaban comprendidas las agrupaciones étnicas desde el río Guayllabamba por el sur, hasta el río Guaytara por el norte. El Corregimiento en 1573 ya contaba con 9 encomiendas, debido al gran número de indios tributarios que representaban una alta tasa de renta anual; por este motivo muchos fueron los problemas surgidos entre españoles por la administración de estas encomiendas, hasta que definitivamente en el año 1582 la encomienda de Otavalo pasó a manos de la corona real.

El sistema de control implementario para los tributarios eran los censos, los que fueron posible realizarlos mediante las llamadas "reducciones de indígenas a pueblos". En la Sierra norte del Ecuador las reducciones estaban en curso en 1574 abarcando todo el territorio del Corregimiento. (6)

---

*(6) LARRAIN, Horacio. Demografía y Asentamientos Indígenas en la Sierra Norte del Ecuador en el siglo XVI. I.O.A. Col. "Pendoneros" No. 11. p. 194.*

El fenómeno antes indicado, tuvo su repercusión al interior de la organización social de los grupos étnicos ya que tanto el número como el poder de la mayoría de los caciques indígenas disminuyó considerablemente, debido a que eran trasladados a otras áreas donde ejercían otros caciques, por lo cual muchos de ellos pasaron a ser meros jefes de ayllu sujetos a caciques mayores.

En el cuadro expuesto a continuación, basado en censos tributarios de la época se puede estimar la población indígena tributaria en la encomienda de Otavalo en el siglo XVI, y parte del XVII.

| AÑO | No. de Tributarios | Población Tributaria Indígena | DATOS DE |
|---|---|---|---|
| 1549 | 2000 | 9400 | Bernal |
| 1575 | 2010 | 9452 | Figueroa |
| 1582 | 2360 | 11092 | Sancho Paz Ponce de León |
| 1592 | 2500 | 11750 | Anónimo de Zaruma |
| 1612 | 2781 | — | Diego de Zorrilla (7) |

Las primeras décadas de la colonia, se caracterizan por la sobreexplotación del trabajo indígena mediante el pago de tributos a través de la institución de la encomienda; más tarde la repartición de tierras indígenas entre españoles, produciría la formación de las haciendas, motivo por el cual las grandes propiedades agrícolas de los europeos, conducen a la destrucción de la racionalidad productiva étnica basada en el dominio de varios pisos ecológicos, y forzando a desa-

*(7) Datos de la LARRAIN, B., Horacio, IOA. Col. "Pendoneros" No. 12. p. 133.*

rrollar una nueva estrategia de supervivencia relacionada a las haciendas.

En el Corregimiento de Otavalo, las primeras adjudicaciones de tierra con títulos de propiedad a españoles datan del año 1583, entre los adjudicatarios constan los siguientes:

> "–Prior de Frailes de Santo Domingo, ocho caballerías de tierras para plantas y árboles, por encima de tierras dadas a Jácome Freile, comisario del Santo Oficio.
> –Antonio Morán, Alguacil Mayor y Regidor de Quito, cuatro caballerías de tierra para plantar un viña y árboles de castilla, cerca de las Salinas de Otavalo, entre el cerro por donde van el camino de Cahuasquí y un mogote de tierras. Por entre dicho mogote y dicho cerro, pasa el camino que va a Pichimbuela, en la tierra que está en una parte y otra de dicho camino. Octubre 30 de 1584.
> –Diego Hernández Montalvo, residente de Otavalo seis caballerías de tierra en Otavalo, a mano derecha en el lugar llamado Quituburo, lindando con loma de Oyagata y con la quebrada llamada Calvaquín. Junio 10 de 1587.
> –Bernardina de Carranza, viuda de Bernardino de Cisneros, diez caballerías de tierras en Otavalo, linda con tierras de los indios de Urcoquí frontera de dicho pueblo, camino de las Salinas (Tumbaviro), Septiembre 19 de 1586". (8)

La consolidación de la hacienda como eje de explotación del trabajo indígena de la sierra norte del Ecuador, especialmente en la región de Otavalo, se realizó durante todo el siglo XVII y se acentúa aún en el siglo XVIII, pero este sistema también tuvo el acompañamiento de otros sistemas paralelos como fueron los obrajes y las mitas.

---

*(8) ALBUJA, G., Alfredo. Imbabura en la Cultura Nacional. Ibarra 1979. p. 70-71.*

Los obrajes en la Audiencia de Quito se establecen desde la segunda mitad del siglo XVI debido a que las rentas suministradas por el trabajo indígena en las minas eran bajas; entonces los encomenderos buscaron otra manera de obtener un mayor tributo. Al principio existían obrajes de comunidad fundados por los encomenderos con consentimiento de los caciques de la región.

Posteriormente culminando el siglo XVI, por orden de la Corona los administradores de los obrajes fueron funcionarios nombrados por el virrey del Perú. "Para 1710 se clausuran todos los obrajes de comunidad y se los vende en años posteriores a personas particulares, entre ellos figuraban los anteriores administradores de la zona" (9)

El cambio de administración en obrajes de ninguna manera cambio el sistema de explotación que soportaban las masas indígenas, más bien para asegurar fuertes ganancias al administrador, los indígenas tenían que trabajar largas jornadas y en condiciones infrahumanas.

La mita es otra institución de explotación a la que a excepción de los caciques y demás funcionarios de la administración colonial, estaban sometidos todos los indígenas varones entre los 18 y 50 años, su función en un principio era la de proporcionar trabajadores para las minas, pero luego se extendió hacia las propiedades agrícolas de los terratenientes y los dueños de obrajes. En menor escala se destinaba mano de obra para la construcción de edificios públicos, y servicios personales especialmente a miembros de la iglesia.

En lo que corresponde la zona de Otavalo, el primer

---

*(9) CONSEJO PROVINCIAL DE PICHINCHA. "Monografía Histórica de la Región Nuclear Ecuatoriana". 1981 p. 243.*

obraje de comunidad fue fundado en Sarance por el español Rodrigo de Salazar aproximadamente en 1593, y en él se producían paños, jergas, y frazadas. En 1613 la Audiencia procede a crear un nuevo obraje adscrito al de Otavalo, el de Peguche con una servidumbre inicial de 300 mitayos con el fin de ser arrendado o rematado a quien pagare más.

Durante el siglo XVIII las condiciones de explotación al indígena subsisten, aunque la Corona en principios de este siglo emite la prohibición de trabajos obligatorios en los obrajes; hubieron adecuaciones por parte de los propietarios para seguir controlando la mano de obra indígena. También la presencia de la hacienda que ya estaba consolidada en este período presenta niveles de sujeción de la fuerza de trabajo indígena a través de la yanapa y el concertaje.

Es necesario señalar que para finales de este siglo los dominios españoles sufren una decadencia económica, motivo por el cual la Corona en 1776 ordena una actualización de datos para un mayor cobro de tributos en base a los censos a realizarse. Esta circunstancia generó la reacción de los indígenas que se sublevaron en casi toda la Real Audiencia de Quito, y en especial en el Corregimiento de Otavalo en 1777. Esta sublevación estuvo dirigida contra toda expresión de explotación colonial (incluídos los caciques) durando varios días con la toma del control de una gran extensión del área y en la cual murieron algunos españoles así como también se redujo a cenizas muchas propiedades coloniales. El levantamiento fue aplacado duramente por las tropas realistas mediante asesinatos y torturas a los indígenas cabecillas de la rebelión. (10)

A pesar de este inesperado brote rebelde, la situación

---

*(10) MORENO, Y. Segundo. Levantamientos Indígenas en la Audiencia de Quito. PUCE. 1978. p. 176-177.*

de opresión se mantuvo para las masas indígenas, es así que al iniciar el siglo XIX (1804–1805) encontramos un documento redactado por la contaduría general de tributos que hace referencia a las liquidaciones de tributos del partido de Otavalo y en el cual se constata un total de 5705 indígenas tributarios de los que el 48 o/o son "sujetos a haciendas" (11)

El panorama señalado anteriormente da prueba de que la situación adversa al indígena continua haciéndose presente y que seguirá inclusive con el advenimiento de la república.

## 1.3. PERIODO REPUBLICANO

La emancipación política de España no representó ninguna transformación en las condiciones de explotación que se encontraban las masas indígenas, pues, por el contrario empeoraron en la medida de que las grandes propiedades formadas en la colonia permanecieron intactas y sus propietarios, los terratenientes, tenían un significativo control sobre el aparato burocrático estatal que en definitiva funcionaba de acuerdo a los intereses particulares de los latifundistas.

"La República como en otros espacios, heredó de la colonia las formas legales y el modus operandi en el tratamiento de la población indígena como fuerza de trabajo". (12)

Las relaciones laborales enmarcadas dentro de la produc-

---

*(11) OBEREN, Udo. "Conciertos y Huasipungueros en Ecuador" en: Contribución a la Ethohistoria del Ecuador. IOA, 1981. Col. "Pendoneros" No. 20, p. 303-304.*

*(12) MORENO, Segundo y OBEREM, Udo. Contribución a la Etnohistoria Ecuatoriana. IOA. Col. "Pendoneros" No. 20 p. 281.*

ción de los latifundios aseveran la existencia de mecanismos de sujeción, en forma indefinida del trabajo indígena a la hacienda, como es el caso del concertaje (peonaje por deudas) que dura inclusive hasta principios del siglo XX, y que llegó al extremo de que en un contrato de venta o arriendo de tierras, se incluya como inventario de la hacienda a los conciertos que laboraban allí. Esta manera de obtener trabajo indígena es suprimida legalmente en 1918, pero continuará siendo aplicada por los latifundios durante un período mayor.

Otro sistema de sujeción mucho más arraigado al latifundio constituyó el "huasipungaje"; mecanismo mediante el cual se daba al campesino indígena sin tierra un pequeño lote (huasipungo) dentro de la gran propiedad, a cambio de la obligación de trabajar en la hacienda algunos días a la semana.

Las situaciones antes señaladas repercutieron al interior de la organización social indígena, ya que a la larga el concierto y el huasipunguero son separados de sus comunidades, individualizándose. "En las haciendas generalmente vivían conciertos y huasipungueros de diferentes regiones y grupos por lo que las diferencias culturales se nivelaron ampliamente y muchos rasgos culturales se perdieron por completo con el tiempo" (13)

Para el año 1909 el Cantón Otavalo y sus parroquias contaban con las siguientes haciendas:

**OTAVALO**

Hacienda "La Quinta" de propiedad de la familia Andrade
Hacienda "Yanayacu" de propiedad de la familia Gómez de la Torre.

---

*(13) Ibid. pág. 323.*

**PARROQUIA EL JORDAN**
Haciendas "Quinchuquí", "La Compañía", "Peguchi", "San Vicente", "Cachimbiro".

**PARROQUIA SAN PABLO**
Haciendas "Topo", "Angela", "Cusin".

**PARROQUIA SAN RAFAEL**
Hacienda "Pilchibuela"

**PARROQUIA SAN LUIS DE ILUMAN**
Haciendas "Agualongo", "Pinsaquí"

**PARROQUIA SAN JOSE DE QUICHINCHE**
Haciendas "Perugache", "Pamplona", "La Merced", "Quichinche". (14)

A la par de la producción agrícola de carácter latifundista, también existe a principios de siglo otras actividades productivas como centros artesanales textiles (cuyo origen son los obrajes coloniales) que emplean mano de obra indígena para el diseño y elaboración de prendas. La presencia que un incipiente capitalismo y sus relaciones de producción se estaban haciendo presentes en la región.

Posteriormente la promulgación y aplicación de la Ley de Reforma Agraria, así como la penetración capitalista en la zona, generará cambios en la relación de las comunidades indígenas con respecto a las haciendas y actividades de tipo artesanal, pecuario, etc. que están hoy en día presentes en la región y que serán estudiadas de manera general más adelante.

---

*(14) EL ECUADOR, Guía Comercial, Agrícola e Industrial de la República. Guayaquil 1909. p. 1087.*

## 2. ASPECTOS GENERALES

### 2.1. LOCALIZACION

El cantón Otavalo está situado en la parte meridional de la provincia de Imbabura a 14' de latitud norte. Los límites seccionales son: por el norte y el este el Cantón Ibarra, al oeste el Cantón Cotacachi, y por el sur la provincia de Pichincha.

Política y administrativamente el Cantón está distribuído en las siguientes parroquias:

| | |
|---|---|
| Otavalo | 28.860 habitantes |
| Miguel Egas (Peguche) | 2.937 |
| Eugenio Espejo (Coapari) | 4.743 |
| González Suárez | 3.739 |
| San Pedro de Pataqui | 475 |
| San José de Quichinche | 4.645 |
| San Juan de Ilumán | 4.520 |
| San Pablo | 6.934 |
| San Rafael | 3.747 |
| Selva Alegre | 2.016 |
| | 62556 |

Censo 89

Existen varias comunidades indígenas, entre las principales citaremos a las siguientes:

| COMUNIDAD | PARROQUIA |
|---|---|
| Ilumán | San Juan |
| Carabuela | San Juan |
| Pucará | Miguel Egas |
| Quinchuquí | San Juan |
| La Bolsa | San Juan |
| Chimboloma | Miguel Egas |
| Guanansí | Miguel Egas |

| | |
|---|---|
| Agato Central | Miguel Egas |
| Peguche | Miguel Egas |
| Arias Urco | Miguel Egas |
| La Compañía | San Pablo |
| Topo | San Pablo |
| Angla | San Pablo |
| Pijal | González Suárez |
| Tocagón | San Rafael |
| Perugachi | Selva Alegre |
| Gualsaquí | Selva Alegre |

## 2.2. ESTRUCTURA AGRARIA

En 1974 en el Cantón había 6.776 unidades productivas agropecuarias (UPAs) sobre una extensión de 28.319 hectáreas de superficie, dando un promedio de 3.3 hectáreas por UPA.

El minifundio tiene una fuerte presencia, la mayoría (90.3 o/o) de los propietarios de las unidades productivas no poseen una extensión mayor a 5 hectáreas; solo en casos aislados encontramos extensiones mayores a la indicada anteriormente, lo cual denota una gran diferencia en la tenencia de la tierra.

Del cuadro explicativo que sigue a continuación se desprende algunos datos importantes que dan clara cuenta de la disparidad en lo que concierne a la tenencia de la tierra.

| TAMAÑO EXPLOT. (Has.) | No. DE EXPLOTACIONES | PORCENTAJE DE LAS UNIDADES | SUPERFICIE | PORCENTAJE SUPERFICIE TOTAL |
|---|---|---|---|---|
| 0–1 | 3648 | 53.8 | 350.6 | 5.3 |
| 1–5 | 2475 | 36.5 | 6264.4 | 18.1 |
| 5-10 | 397 | 5.9 | 2541 | 9.0 |
| 10-50 | 185 | 2.7 | 3427 | 12.1 |
| 50-100 | 31 | 0.5 | 1928 | 6.8 |
| 100-500 | 31 | 0.5 | 5830 | 20.6 |
| 500– | 8 | 0.1 | 7978 | 28.1 |

FUENTE: Censo Agropecuario 1974
ELABORACION: Equipo CAAP. Quito 1984

El 90.3 o/o de las UPAs comprende el 23.4 o/o de la superficie productiva total y la posesión de estas tierras están generalmente en manos de indígenas campesinos que producen para autosubsistir.

Según Peter C. Meier más del 80 o/o de los campesinos con menos de 2 hectáreas producen principal y exclusivamente para el auto consumo, logrando satisfacer parte de sus necesidades básicas sin pasar por el mercado. (15)

Por otro lado el 0.6 o/o de las UPAs controlan el 48.7 o/o de la extensión productiva, estas tierras forman parte de las grandes haciendas que todavía prevalecen en la región de Otavalo.

---

*(15) MEIER, Peter, C. "Artesanía Campesina e Integración al Mercado: algunos ejemplos de Otavalo" en: Estructura Agraria y Reproducción campesina. Quito, PUCE, 1982.*

## 3. POBLACION

El cantón Otavalo tiene una población total de 62.616 habitantes, según datos preliminares del Censo de 1982. La población total se divide en un 48 o/o de hombres y un 25 o/o de mujeres. La pirámide de edades muestra que un 46 o/o del total es menor de 20 años, un 43 o/o tiene entre 20 y 59 años, y un 11 o/o iguala o supera los 60 años. La población económicamente activa (PEA) alcanza a 17.023 habitantes o el 32 o/o de la población total. De éste, alrededor del 37 o/o se definía como "agricultores, ganaderos y ocupaciones afines", mientras que otro 44 o/o aparecía como "artesanos y operarios" (1974). La principal categoría de ocupación era "cuenta propia" (58 o/o) siguiéndola "empleado o asalariado" (28 o/o) y "trabajador familiar sin remuneración" (7 o/o) (1974).

## 4. SITUACION SOCIO-ECONOMICA

El cantón Otavalo presentaba en 1974 un ingreso percápita de S/. 3.860 anuales, cifra menor al 50 o/o del promedio nacional en ese momento. Por otra parte éste es un indicador agregado para el Cantón, donde co–existen diferentes unidades productivas y niveles de ingresos. Desagregando este valor promedio se tiene que las unidades productivas de menos de 5 Has. tenían un ingreso percápita equivalente al 60 o/o del promedio cantonal.

La tasa general de mortalidad alcanzaba a los 41.6 por mil y la de mortalidad infantil al 25.1 por mil (1974). La tasa de analfabetismo, una de las más altas del país, llegaba al 57 o/o y el porcentaje de niños de 6–12 años que no concurrían a la escuela, alcanzaba al 42 o/o (1974). Respecto a la vivienda, entre el 60 y el 70 o/o de las unidades carecían de agua potable y/o de electricidad. Todos estos indicadores ubican al Cantón, entre las áreas más pobres

del Ecuador. Un estudio reciente (1980) corrobora esta afirmación al ubicar al cantón Otavalo en el lugar 88 sobre 94 cantones de toda la Sierra y la Costa, de acuerdo a un índice multidimensional de bienestar (el cantón con el número 1 sería el que tiene una mejor situación según dicho índice, y el cantón ubicado en el puesto 94 sería el que presenta la peor situación; el índice utiliza 8 indicadores, tales como ingreso percápita, presencia del minifundio, mortalidad general, mortalidad infantil, tasa de analfabetismo, asistencia a la escuela de los niños en edad escolar y la presencia de los servicios de agua potable y electricidad en las viviendas).

## 5. LAS COMUNIDADES ANDINAS

### 5.1. ASPECTOS GENERALES

Las comunidades indígenas se han diferenciado históricamente entre sí, entre otras cosas, por la importancia que ha tenido el balance artesanal–agrícola; así, mientras unas se dedicaron principalmente a la elaboración de textiles, otras han estado más ligadas al trabajo agrícola. Y entre ésta última se pueden distinguir las que provienen del trabajo en hacienda de las que tuvieron tierras propias. Así por ejemplo las comunidades de Peguche, Agato y Quinchuquí, se distinguen por ser las que se dedican principalmente a las artesanías textiles y en las cuales han existido y existen organizaciones de artesanos. Por su parte, La Bolsa, Carabuela y Guanansi son comunidades ligadas históricamente al trabajo en las haciendas, en tanto que La Compañía, por ejemplo, provienen de comunidades libres con tierras propias y agricultura parcelaria. Debe aclararse que si bien se determina cuál es la actividad principal, se puede afirmar que todas estas comunidades son agrícolas y también textiles.

A su vez cada una de estas comunidades presenta en

su interior diferentes tipos de situaciones artesanales–agropecuarias, que constituyen la trama social específica del área. A continuación se procura presentar una posible tipología de estas situaciones.

## 5.2. LAS COMUNIDADES ARTESANALES

Comunidades como las de Peguche, Agato y Quinchuquí son indudablemente las poseedoras y depositarias del saber artesanal de la zona del obraje–hacienda de Peguche, en el cual trabajaron y del cual aprendieron una cierta tecnología artesanal, transmitida de padres a hijos. Su relación con el obraje les llevó prácticamente a perder todo contacto con la tierra, convirtiéndose ésta tan solo en un mecanismo de relación con la comunidad, relación ella misma débil. Constituyen lo que puede llamarse el estereotipo otavaleño. Son las que han asimilado más fácilmente nuevas técnicas textiles, han abandonado ciertas prácticas artesanales tradicionales, utilizan el orlón, etc. Podríamos denominarlos de manera general artesanos independientes, y dentro de ellos podemos distinguir al menos dos grupos:

a) **Artesanos pequeño–industriales,** claramente diferenciados de la mayoría poblacional, mantienen muy débiles contactos con la comunidad y muchas veces han localizado sus talleres fuera de ella. Utilizan tecnologías capital intensivas, telares mecánicos y eléctricos, utilizan únicamente orlón, y trabajan principalmente con peones asalariados, provenientes de otras comunidades. Tienen una clara ideología empresarial, de principalización de la ganancia, aún cuando forman parte étnica y culturalmente de las comunidades indígenas. Se encuentran en franca competencia con el capital industrial que constituye la principal amenaza a sus supervivencia.

b) **Artesanos independientes**, estos, si bien comparten con los anteriores su origen, se diferencian en muchos aspectos. En primer lugar, la tierra cumple un papel de complemento de la actividad artesanal, pues permite suplementar el fondo de consumo; en segundo lugar, la permanente y crónica ausencia de capital les impide estabilizar su producción artesanal, trabajando más bien a pedido o ligándose a comerciantes y usureros de la zona para emprender la actividad artesanal,
lo que a su vez les impide capitalizarse, en razón de las altas tasas de interés que deben pagar. Utiliza sobre todo mano de obra familiar y muy eventualmente peones, conseguidos a través de mecanismos comunales, como aprendices. Utilizan el telar español, aunque también usan orlón. Normalmente son los mayores demandantes de capital y tecnología, y el grueso de las experiencias asociativas de tipo cooperativo se encuentran entre ellos. Para muchos la tierra sigue siendo una reivindicación, aunque relativamente secundaria.

## 5.3. LAS COMUNIDADES AGRICOLAS LIGADAS A LA HACIENDA

Surgen de la concentración de tierras en el período colonial, lo que significó la desposesión de varias comunidades, y su obligatoria sujeción a la hacienda. Comunidades como la Bolsa, Carabuela y Guanansí, han debido relacionarse a lo largo de su historia con la hacienda Quinchuquí devengando trabajo gratuito y obteniendo acceso a los recursos controlados por ella a través de formas de trabajo como el huasipungo, la yanapa y otros. El conflicto histórico de estas comunidades se ha dado con la hacienda, lo que en buena parte llevó a la crisis del sistema hacendal. La forma, momento y el acceso diferenciado a la tierra ha condicionado la existencia de diversos sujetos sociales en el interior de estas comunidades, entre los cuales se pueden dis-

tinguir:

a) **Los núcleos familiares establemente vinculados a la hacienda,** cuya estrategia está basada en el acceso a la tierra, de manera colectiva o individual. Para ello la tierra no solamente permite mejorar su nivel de autosubsistencia, sino complementar el fondo de consumo familiar a través de la venta de la producción agrícola. Podría esperarse eventualmente, teniendo en cuenta la fuerte presión sobre la tierra, procesos de degradación socio—económica de muchos núcleos familiares. Vale destacar en algunas de estas unidades campesinas la presencia de la producción artesanal como complemento de la producción agrícola, principalmente para uso familiar, pero también, en algunos núcleos familiares relativamente más capitalizados, para la venta en el mercado. La calidad artesanal revela, sin embargo, la poca experiencia colectiva.

b) **Núcleos familiares no vinculados establemente a la hacienda.** Trabajadores eventuales, arrimados de los huasipungueros, yanaperos, etc., pero también muchos familiares o miembros de los núcleos familiares de los trabajadores estables que por su pauperización, la muy poca tierra que controlan en relación al número de miembros de la familia, constituyen un grupo social específico fuertemente pauperizado, para el cual la tierra constituye su reivindicación mayor. Sin embargo la casi posibilidad de acceder a ella, les lleva a plantearse otras estrategias de supervivencia, sea como asalariado migrando la ciudad o dedicándose a la artesanía como peón o trabajador a domicilio. En este grupo especialmente se nota la poca importancia de los lazos de parentesco y comunales, a pesar de lo cual constantemente buscan recuperar lazos.

## 5.4. LAS COMUNIDADES AGRICOLAS INDEPENDIENTES

Comunidades como La Compañía entre otras han constituído históricamente comunidades libres, tributarias de la corona y posteriormente del Estado Republicano. Si bien tuvieron una vinculación con la producción textil, a través de la mita o de la existencia de obrajes de comunidad, la disolución antigua de éstos, volvió la producción textil una actividad abordada familiarmente. La no ingerencia de la hacienda o del obraje particular aseguró una permanencia de las prácticas comunales tradicionales, con mayor fuerza que en los otros tipos de comunidades considerados. Sin embargo la limitación de las tierras de usufructo terminó con las tierras comunales e impidió una reproducción normal de los mecanismos comunales. Dentro de estas comunidades pueden distinguirse los siguientes tipos:

a) **Los grupos asentados en las zonas altas.** Son en su mayor parte minifundistas con poco acceso al agua. Se dedican a la agricultura especialmente de tipo tradicional (cebada, trigo, ocas, melloco) y al pastoreo de animales. La degradación ecológica implicado procesos de pauperización avanzada y una migración importante como asalariados, en otras zonas. La débil base productiva y la escasez de recursos, los obligan a depender considerablemente de los grupos "de abajo", proveyéndoles de mano de obra y materias primas en un intercambio desigual de productos y servicios.

b) **Los grupos asentados en las zonas bajas.** Entre la población de abajo de las comunidades libres ha tomado preeminencia la producción textil, aún cuando en éstas la agricultura sigue jugando un papel que rebasa el simple carácter complementario. Estos grupos a su

vez pueden distinguirse considerando su articulación más o menos marcada en "grupos clientelares".

Un grupo clientelar está formado por un número variable de unidades familiares de tipo artesanal (alrededor de 15) organizados alrededor de una familia o dirigente. Estos dirigentes clientelares en base a sus conocimientos (tecnológicos y de comercialización), contactos externos y cierto liderazgo comunal de tipo tradicional (basado en compadrazgos, ayudas, etc.) organizan grupos artesanales textiles, bajo pedido, características, peso y otras especificaciones establecidas por el dirigente. Las familias producen lo que el jefe clientelar establece, lo entregan en el plazo y con las características señaladas previamente y es el jefe clientelar el que comercializa la producción en base a sus contratos.

Dicho dirigente les adelante fondos, siendo cancelado definitivamente el producto una vez que se haya realizado la comercialización final.

Pero fuera de estos grupos clientelares existe un porcentaje importante de la población constituyendo familias nucleares y ampliadas más o menos autónomos. Estos artesanos–campesinos no vinculados a grupos clientelares o vinculados de manera inestable con ellos, tienen características bastante similares a los artesanos independientes de las comunidades artesanales. Su principal problema es su falta de capital, y por tanto el establecimiento casi obligatorio de relaciones con comerciantes y usureros para satisfacer esta carencia.

## 6. PRODUCCION ARTESANAL

### 6.1. ASPECTOS GENERALES

En general el porcentaje más importante de la producción artesanal es el que corresponde a los textiles, aunque hay una actividad de menor importancia relativa orientada al trabajo en cuero, madera, cabuya y totora. Dentro de la artesanía textil los principales productos elaborados son: ponchos, fajas, bufandas, cobijas, tapices, tapetes, bolsos, alpargatas, fibra de lana, prendas de vestir bordadas y esteras. Aunque hay ciertos productos que son producidos por todas o casi todas las comunidades (p.ej. ponchos), parecería existir una cierta tendencia a la especialización de ciertas comunidades en determinados productos, resultado tanto del sistema de contratación restringida con comerciantes y usureros, como también de políticas inadecuadas del Estado. Así, mientras en La Bolsa y Carabuela se especializan en hacer sacos de lana gruesa y bufandas, Ilumán produce fajas; y Peguche, Quinchuquí y Agato chalinas y mantas.

### 6 2. TECNOLOGIA Y PROCESO PRODUCTIVO

El proceso productivo de los textiles artesanales se podría, en una primera aproximación dividir en dos partes: el primero el relativo al trabajo con la lana y el segundo al proceso de tejido.

La lana, materia prima que en los sectores "modernizados" está siendo reemplazada por el orlón, la obtienen en los mercados de Ambato y Otavalo. Al primero acceden los comerciantes de lanas para revender en Otavalo y los grandes artesanos quienes compran lana por quintales; al mercado de Otavalo acceden los pequeños artesanos quienes compran pequeñas cantidades por libras. En el primer mer-

cado se puede comprar lana sucia, lavada y también hilada; en el segundo, lana sucia hilada pero en hilo grueso. La lana que se obtiene de las majadas de Otavalo no es suficiente para la demanda de la zona, pero podría aumentarse mediante el desarrollo y mejoramiento de la producción ovina. Una vez obtenida, la lana es lavada, luego peinada, cardada, hilada, y por fin, teñida. Esta tarea por lo general está a cargo de las mujeres y lleva mucho tiempo su realización. En algunas comunidades existen sectores especializados, tal como el caso de Agato donde los "de arriba" preparan la lana para vender a los "de abajo".

El tejido se realiza en tres tipos de telares diferentes: huashacara o de cintura, el telar español y los eléctricos. En las comunidades de Carabuela y La Bolsa se teje también con agujetas.

El telar más antiguo es el de cintura y su rendimiento es aproximadamente una chalina por semana; en el español se obtiene una por día; y en el eléctrico, ocho por día. Para el teñido de la lana utilizan químicos y una sola tintura natural, no obstante el Instituto Otavaleño de Antropología (IOA) ha realizado investigaciones sobre la materia obteniendo buenos resultados, con diversas plantas de tinturas naturales, investigación aún en proceso. En materia de diseños lo investigado permite afirmar que hasta hace unos treinta años los textiles otavaleños no tenían los dibujos actuales, sino que estos fueron introducidos por instructores externos a la zona. Como manera de reconstruir el patrimonio de diseños perdidos, el IOA ha obtenido más de 2000 dibujos distintos tomados de restos arqueológicos.

## 6.3. FINANCIAMIENTO Y COMERCIALIZACION

Una de las mayores debilidades de los artesanos radi-

ca en la falta de capital con el cual iniciar su producción. Este capital, como ya se señaló, lo obtienen a préstamo con altos intereses del capital comercial, asuma ésta la forma de organización clientelar o la de endeudamiento directo con comerciantes y usureros. Los préstamos no son, por lo general, en dinero, sino en materia prima (en pequeñas cantidades que no les permiten trabajar más allá de una semana) o en alimentos. Estos préstamos son soldados al entregar al prestamista el trabajo terminado, recibiendo a cambio el saldo de dinero. Dicho saldo, por lo común, es insuficiente para volver a iniciar la producción, con lo cual el ciclo se repite nuevamente.

Los comerciantes importantes de la zona son aquellos que juegan el rol dirigente de las organizaciones clientelares. Los conocimientos del mercado y sus contactos, tanto nacionales como extranjeros, son los que le dan, además del capital del que dispone, la posibilidad de acumular sobre la base del trabajo de los artesanos.

Otros posibles canales de comercialización son el mercado de Otavalo, los almacenes y boutiques especializados que actúan como intermediarios y OCEPA (Organización del Comercio Ecuatoriano por el Artesano, organismo semiestatal). En términos de demanda final, el mercado es selectivo, formado especialmente por turistas, la exportación y los sectores medios y altos del país.

## 7. PRODUCCION AGROPECUARIA

### 7.1. ASPECTOS FISICOS Y CLIMATICOS GENERALES

Se trata de una zona de pluviometría suficiente (alrededor de 1000 mm. anuales) con temperaturas promedias de 15°C. Los suelos en general, tienen pendientes apreciables (son raras las pendientes de menos de 21 o/o), lo que

junto con la presencia de Cangahua, que en algunos sitios aflora a la superficie, aparecen como los principales factores limitantes. El manejo de los suelos debe considerar medidas antierosivas.

## 7.2. SUPERFICIE Y PRODUCCION

En el área están localizada alrededor de 4700 unidades productivas agropecuarias (UPAs) con aproximadamente 8700 Has. Alrededor de 3400 Has. (40 o/o del total) están en uso agrícola, y aproximadamente 1800 Has. (20 o/o del total) corresponden a pastos (cultivados y naturales, incluyendo páramos). Algo más del 30 o/o de la superficie total presenta montes y bosques o está dedicada a otros usos no agropecuarios.

Los principales cultivos son el maíz (especialmente maíz suave) con alrededor del 42 o/o de la superifice agrícola cultivada, siguiéndole la cebada y el trigo con un 21 o/o y diversas leguminosas (fréjol, arveja, haba, etc.) con alrededor del 18 o/o. La superficie restante incluye diferentes cultivos entre los cuales los más importantes son la papa y la cabuya. Dentro del stock ganadero se puede señalar la importancia del ganado ovino y vacuno, y, en menor medida, del porcino.

## 7.3. ASPECTOS SOCIO–ECONOMICOS GENERALES

La zona muestra una fuerte presencia del minifundio, dedicado principalmente al cultivo del maíz. Este cultivo andino aunque fuera cultivado intensamente, no podría abastecer la demanda nutricional de una población tan densa como la que está localizada en el área. Dicha demanda encuentra un complemento en la ganadería familiar sobre todo de ovejas. Además su lana constituye la materia prima de la artesanía local.

La emigración sobre todo la temporal hacia Quito, aparece muchas veces como camino ineludible para obtener ingresos adicionales. Los hombres van frecuentemente a trabajar a Quito, principalmente como albañiles y las mujeres permanecen en la zona, para tejer la lana y ocuparse del ganado ovino y el maíz. La organización del trabajo artesanal constituye una alternativa necesaria para la generación de ingresos y empleos adicionales, ya que la tierra, incluso la mejor distribuída y perfectamente trabajada, no sería suficiente, en término medio, para abastecer la demanda alimenticia de una población en rápido crecimiento. Sin embargo una mejora en los cultivos tradicionales, la introducción de cultivos nuevos (tales como hortalizas) en una escala razonable, el mejoramiento y ampliación de la actividad ovina y su complementación con el trabajo artesanal así como mejoras en los sistemas de irrigación podrían aportar, desde el ángulo agropecuario, para un mejor abordaje de los problemas de pobreza y marginación que sufre la región.

## BIBLIOGRAFIA

ALBUJA, G., Alfredo.
Imbabura en la Cultura Nacional. Ibarra 1979.

CONSEJO PROVINCIAL DE PICHINCHA.
Monografía Histórica de la Región Nuclear Ecuatoriana. Quito, 1981.

EL ECUADOR. Guía Comercial, Agrícola e Industrial de la República. Guayaquil, 1909.

ESPINOZA, SORIANO, WALDEMAR.
Los Mitmas Huayacuntu en Quito o Guamiciones para la represión armada, siglos XV y XVI. Revista del Museo Nacional de Lima. Tomo 41.

GRIJALVA, Carlos.
La expedición de Max Ulle a Guasmal, o sea la Protohistoria de Imbabura y Carchi.

LARRAIN, B., Horacio.
Demografía y Asentamientos Indígenas en la Sierra Norte del Ecuador en el siglo XVI. IOA. Col. "Pendoneros" No. 11 y 12.

MEIER, Peter.
"Artesanía Campesina e Integración al Mercado: algunos ejemplos de Otavalo" en: Estructura agraria y reproducción campesina. Quito, PUCE. 1982.

MORENO, Y., Segundo.
Levantamientos Indígenas en la Audiencia de Quito. PUCE, 1978.

MORENO, S. y OBEREM, Udo.
Contribución a la Etnohistoria Ecuatoriana. IOA. Col. "Pendoneros" No. 20.

SALOMON, Frank.
Los Señores Etnicos de Quito en la Epoca de los Incas. IOA. Col. Pendoneros" No. 10.

## LOS QUICHUAS DEL COCA: SITUACION Y PROBLEMAS

### 1. LOCALIZACION Y LIMITES.

Las cuarenta y tres comunas quichuas (ver anexo 1) que conforman la UNAE (Unión de Nativos de la Amazonía Ecuatoriana), se encuentran asentados dispersamente en la jurisdicción de los Cantones Aguarico, Orellana y en una menor proporción en el Cantón Quijos, correspondientes a la provincia del Napo.

La mayor parte de las comunas se hallan ubicadas a lo largo del río Napo, en su curso alto y medio, a partir de la localidad denominada El Inca donde se encuentra una comuna quichua con el mismo nombre, hasta el poblado de Nuevo Rocafuerte cercano a la desembocadura del río Yasuní en el Napo.

También las zonas de los ríos Coca, Payamino, Huashito, Yurac, Quincha, Itaya, Jivino y Tiputini; así como la carretera Lago Agrio–Francisco de Orellana (Coca) a partir del kilómetro 15, constituyen áreas de asentamiento étnico quichua (ver gráfico No. 1).

Los puntos extremos de las comunidades que abarca la

UNAE son los siguientes: al Norte, la comuna 12 de Febrero; al sur, la comuna El Inca; al oeste, las comunas San José de Payamino y Juan Pío Montúfar, y al este, las comunas Santa Rosa de Armenia y Santa Teresita, localizada a poca distancia de la frontera internacional entre Ecuador y Perú.

## 2. CARACTERISTICAS ECOLOGICAS

### 2.1. Suelo.-

El área de asentamiento étnico está enmarcada dentro de la subcuenca del río Napo a una altura que fluctúa entre los 450 y 250 m.s.n.m. Estos terrenos se los ha clasificado en "relieves de colinas" y "llanuras sedimentadas bien drenadas".

Los suelos de la primera característica resultan de la disección de sedimentos antiguos profundamente meteorizados, localizados al pie de las zonas montañosas y de las mesas un poco más elevadas que las llanuras. La característica fundamental de estos suelos es la poca profundidad, son compactos, arcillosos, de color rojo, y químicamente muy pobres. (1)

Los que corresponden a "llanuras sedimentadas bien drenadas" están formados sobre aluviones o coluviones de texturas variables extendidas en anchas superficies sobre material volcánico (cuencas de los ríos Aguarico, Napo). Dichos suelos presentan un buen nivel de profundidad, son sueltos, van de areno–limosos a limo–arcillosos, de color café claro, y químicamente bastante ricos. (2)

---

*(1) MAG–PRONAREG.- Estudio Hidrometereológico e Hidrológico Preliminar del Nor y Centro Oriente de la Región Amazónica Ecuatoriana. Quito s/f.*

*(2) Ibid.*

## 2.2. Clima y Vegetación.-

El área corresponde a un clima tropical húmedo AF con una temperatura anual promedio superior a los 23°C. El nivel pluviométrico durante el año fluctúa entre los 2000 y 4000 mm.

La vegetación pertenece al tipo de bosque húmedo tropical (bht) en donde hallamos plantas de distintas variedades como Sande, Sangre Virola sp, Chonta caspi, Terminalia amazónica, Copal, Pitiuca, Batea, Protium sp, Llanta, Nectandra sp, entre otras.

Debido a la alta pluviosidad, existen sobre los árboles muchas especies de trepadoras leñosas, epifitas, musgos y líquenes. También se encuentran gran cantidad de palmas y árboles de caucho; así como cultivos de café, cacao, maíz, yuca y arroz.

## 2.3. Recursos Hídricos.-

El centro del sistema hidrográfico del área étnica constituye el río Napo que es receptor de varios ríos de menor envergadura existentes en el sector.

Al margen izquierdo del Napo confluyen los siguientes ríos: Manduro, Payamino, Coca, Pindo, Yanayacu, Guamayacu, Quincha, Jivino, Guarzacocha, Pañacocha, etc. Al margen derecho: Taracoa, Indillama, Añango, Yuturi, Huirrima, Tiputini, Yasuní, entre otros. También existen riachuelos y quebradas de menor importancia que depositan sus aguas en el Napo.

A parte de estos ríos, riachuelos y quebradas, hay que señalar la existencia de varios lagos y lagunas. Entre los más importantes podemos citar los siguientes: Limoncocha, Guar-

zacocha, Añango, Jatumcocha, Pañacocha, Yasuní, etc.

Todo este sistema hidrográfico constituye el principal medio de comunicación entre las comunidades asentadas a lo largo del río Napo y sus afluentes. De igual manera es una fuente proteínica importante en la obtención de peces de regular tamaño que sirven para la subsistencia del grupo étnico quichua.

## 3. POBLACION

En el aspecto educativo, todas las comunas que conforman la UNAE poseen escuelas infantiles de carácter unitario; también existen varios centros de alfabetización para adultos, así como casas comunales y centros de reunión construidos con la colaboración de todos los miembros que componen las comunas.

La zona quichua consta con dos hospitales, uno en Nuevo Rocafuerte y otro en Francisco Orellana (Coca). Además existen dos centros de salud, el primero ubicado en Pompeya con los auspicios de la Misión Capuchina, y el otro localizado en Limoncocha dependiente del Ministerio de Salud.

En lo referente a servicios básicos como el agua potable y la energía eléctrica, la totalidad de las comunas carecen de estos servicios.

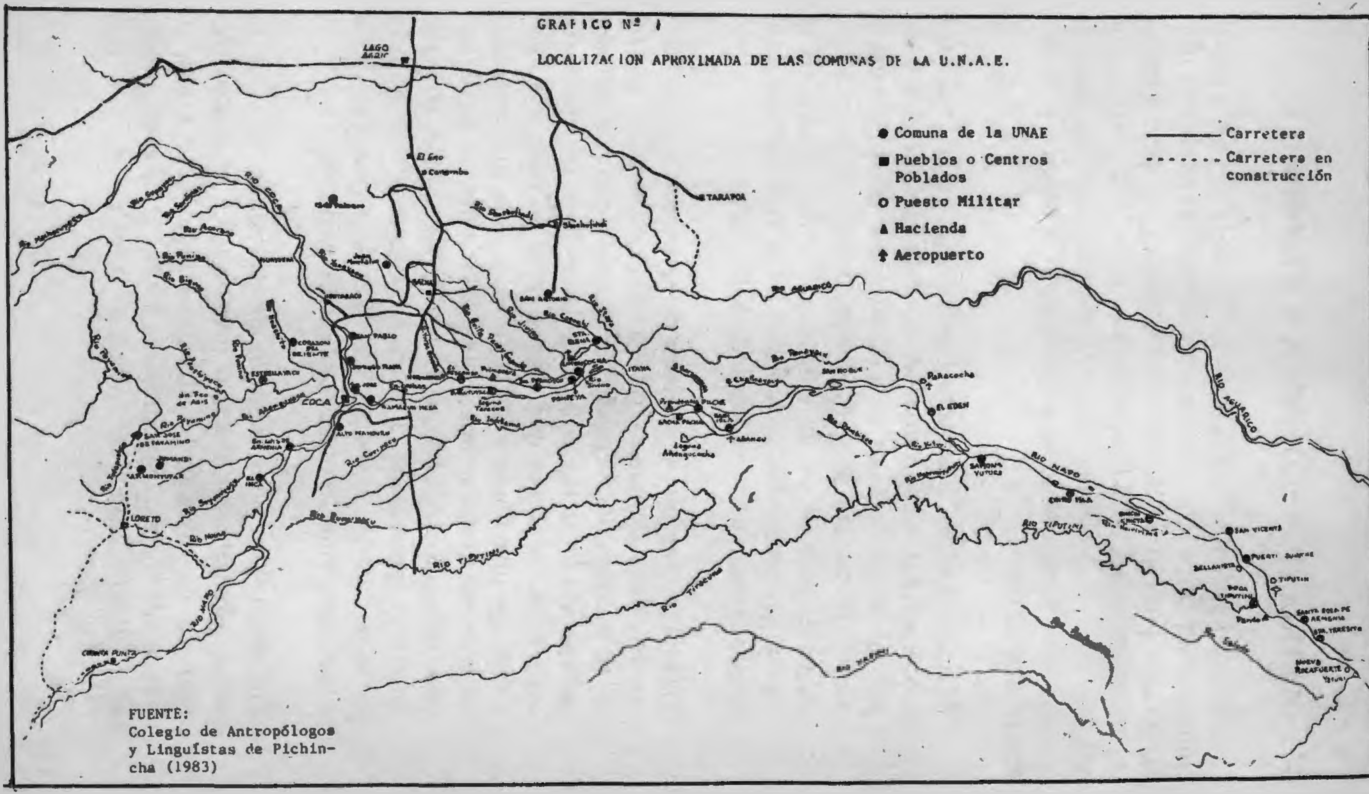



GRAFICO Nº 1

LOCALIZACION APROXIMADA DE LAS COMUNAS DE LA U.N.A.E.

FUENTE:
Colegio de Antropólogos y Linguístas de Pichincha (1983)

## 4. DESTRUCCION ECOLOGICA Y ETNOCIDIO

Para comprender la situación actual de la UNAE y de las comunas indígenas que actualmente agrupa, es necesario ubicar lo que podríamos llamar sus estrategias de sobrevivencia en el marco de las modificaciones ocurridas en la zona en los últimos 15 años. Modificaciones que tendencialmente pueden resumirse en términos de una destrucción ecológica y de potencial etnocidio.

1. Existe una vasta literatura que demuestra la fragilidad ecológica del medio amazónico. Además, un recorrido por las zonas actuales de colonización revela, sensorialmente, las modificaciones ecológicas que están ocurriendo en el sentido de un empobrecimiento general de la región en términos de biomasa y de imposibilidad de reconstitución de su capacidad productiva.

   En efecto, hay que considerar que en esta región el elemento esencial para la vida humana, animal y vegetal es el bosque. Excluyendo ciertos sectores (al parecer limitados), la tierra constituye más bien un elemento soporte de procesos que tienen lugar en base a la existencia de una densa vegetación que es la que constituye y reconstituye permanentemente la fina capa de humus orgánico. Al desaparecer esta vegetación no solamente se interrumpe el proceso de reconstitución de la capa de humus orgánico, sino que se expone la tierra a una erosión provocada por las fuertes lluvias.

   Por consiguiente los intentos de utlización de la tierra como elemento productivo primordial y la reconstitución de su capacidad nutricional vegetal, tal como se da en otros medios ecológicos como el andino en base a abono animal o químico, rotación de cultivos,

nitrogenación gracias a la remoción del suelo, etc., fracasan (exceptuando talvez los sectores ya mencionados), al menos tal como se dan actualmente.

Estas circunstancias hacen que el tipo de economía que se implanta con la colonización de la región amazónica ecuatoriana tiene la característica esencial de ser de depredación. Con esto queremos decir que existe una explotación de la ecología de la región basada en una destrucción sistemática, al parecer irrecuperable: se vive de lo ya existente sin mayor (o ninguna) preocupación por el futuro a plazo medio de la región. Ejemplifiquemos la situación. Como se sabe el petróleo es una energía fósil, por lo tanto irreconstituible. Sin embargo, este aspecto no sería problemático si al menos una parte importante de los recursos económicos que obtiene el país redundara en beneficio de los habitantes nativos de la amazonía y de los colonos. Basta recorrer ciudades como Lago Agrio, Puerto Coca, los pueblos que se han ido constituyendo en los últimos 20 años, para constatar que tan sólo una parte ínfima de la renta petrolera regresó al lugar de origen del petróleo. Sin embargo, el problema fundamental reside en las secuelas de la exploración y explotación petrolera. La red de carreteras sigue el trazado de la explotación petrolera: no tiene por lo tanto ninguna relación con una planificación de la utilización racional de los recursos ecológicos de la región.

Por la carretera llegan los problemas: la destrucción ecológica y el etnocidio. Es en este sentido que la explotación petrolera, como salta a la vista de cualquier observador que recorra los lodosos caminos, se revela cómo la causa principal de la destrucción irrecuperable de los recursos vegetales, animales y humanos de la amazonía ecuatoriana. Especifiquemos la afirmación: es la explotación petrolera tal como se da actualmente, sin cuidado alguno de su impacto ecológico y social y no

en tanto que tal, intrínsecamente.

En efecto, al abrirse las carreteras que llevan a los pozos de petróleo, llega casi inmediatamente detrás una masa de colonos en cuyos ojos brilla la ilusión de un enriquecimiento, el convertirse en ganaderos ricos como revela la encuesta realizada por MAG ORSTOM (1978). Población desalojada por la falta de una verdadera reforma agraria en la Sierra (59 o/o provienen de la Sierra), carente de recursos económicos como para implantar una explotación racional (no forzosamente en sentido productivista) del medio ambiente, sin ninguna dirección o planificación estatal, y con una mentalidad que visualiza al bosque y la población indígena como los enemigos que se debe eliminar. El bosque porque es percibido como un medio inhóspito, agresivo, totalmente desconocido, y por lo tanto peligroso. Traen consigo una imaginativa cargada de los fantasmas que corresponden a una práctica y civilización muy diversas, donde es la tierra el elemento vital, materno (que engendre la vida) opuesto a la "selva", mundo no socializado donde imperan las fuerzas de la naturaleza incontroladas e incontrolables (WHITTEN 1981, pp. 42). Las sociedades indígenas amazónicas, porque ocupan el espacio que se trata de convertir en tierra productiva y, además, sus civilizaciones milenarias, su modo de vida y valores contrastan brutalmente con la intención mercantil, productivista y de enriquecimiento de los colonos. Enfrentamiento sobredeterminado por el corte étnico (entre blanco–mestizo e indígena) que recorre histórica y estructuralmente la sociedad ecuatoriana. Una de las consecuencias dramáticas de este choque cultural es que los colonos blanco–mestizos, en lugar de aprovechar y asimilar creativamente el conocimiento profundo y complejo del bosque amazónico elaborado por las sociedades nativas

(que no deja de admirar a los científicos), lo rechazan: los indios son por esencia ignorantes y vagos, es lo que se escucha permanentemente en boca de cualquier colono. Ideología, por lo demás, común a los funcionarios del estado al menos a nivel local (entrevistas realizadas en el IERAC y MAG, Oficinas locales del Coca). Enfrentamiento de mentalidades, apoyado por la fuerza cohercitiva del estado, entre la apropiación del bosque como territorialidad de las sociedades amazónicas y la "selva", "tierra virgen" y "baldía" disponible para la monopolización privativa.

A los colonos les siguen las madereras, por lo general filiales nacionales o concesionarias de la multinacional Plywood, para quienes el bosque es una mina de la cual hay que extraer los recursos de la manera menos costosa: se paga precios ridículos por especies de gran valor y que no volverán a crecer. Las madereras se apoyan en la necesidad económica de los colonos y su angustia frente a la vegetación ecuatorial húmeda, su afán de desforestación para "liberar la tierra". El estado ecuatoriano no solamente no ha logrado implantar una política de utilización no depredativa del bosque por parte de las madereras, sino que directamente ha legalizado el saqueo (existen decretos ministeriales al respecto). Frente a esta política de facto, las misiones internacionales que se contratan y que tratan de promover la reforestación, como nos decía un misionero local, son ridículas cuando no forman parte de un cinismo estatal: primero se deja desforestar para luego promover la reforestación.

Cabe mencionar, por último, la constitución de las plantaciones de palma africana y de las fábricas de aceite. Actualmente existen ya varias empresas instaladas y un proyecto de ampliación que llegaría a cubrir una

extensión de 200.000 Has. A estas empresas se entrega un espacio, en la forma de polígonos, mucho mayor de las tierras realmente utilizables para este cultvio, sin tener en cuenta que cubren los territorios étnicos. Existe por lo tanto una verdadera expulsión y expropiación de diversos grupos sociales amazónicos. Nuevamente aquí, no existe ninguna precaución en cuanto a las consecuencias inmediatas y a largo plazo de la formación de las plantaciones de palma. Más aún, se conoce que las fábricas de aceite vuelcan sus desechos en los ríos causando una destrucción ictiológica.

2.- La Destrucción ecológica no solamente conlleva una pérdida presente y futura de la riqueza de región amazónica nacional, sino que tiene directas implicaciones en la desaparición de algunas sociedades nativas. Es en este sentido que actualmente se puede decir, como lo han hecho algunos investigadores, (Robinson, 1971), que existe un "etnocidio ecuatoriano de facto". En efecto, la colonización, tal como se viene dando, al destruir el medio ecológico y expropiar los territorios de los diversos grupos sociales nativos pone directamente en causa su sobrevivencia. Hoy en día existen al menos cuatro sociedades en peligro de extinsión: la huaorani, tetete, cofan y siona—secoya. En cuanto a los quichuas del Napo que aquí nos interesa, han logrado implementar estrategias de sobrevivencia exitosas y, según se pudo observar, se encuentran en pleno crecimiento demográfico sin embargo no ocurre lo mismo en lo que concierne a su sobrevivencia como forma histórico cultural específica. En efecto, las presiones externas actuales tienden a convertirlos en campesinos subdesarrollados bajo el modelo de colonos en su propio territorio histórico.

Puede llamar la atención esta negligencia de la "socie-

dad política" ecuatoriana frente a un hecho tan escandaloso desde todo punto de vista, ético, humano, social e histórico. Sin embargo no es tan sorprendente puesto que, de hecho, en la sociedad blanco–mestiza nacional en su visión del mundo, se encuentran bases justificativas (explícitas e implícitas) para el etnocidio. Las conversaciones mantenidas con comerciantes, colonos, empleados de las múltiples empresas que se encuentran en la región, confirman esta aseveración. Más aún, los funcionarios de instituciones estatales con los cuales nos entrevistamos, que están en directo contacto con las sociedades nativas, comparten plenamente una visión del mundo etnocida: los "indios" son "vagos", "ignorantes", "ocupan mucha tierra inútilmente", "constituyen un freno al desarrollo". (sic.). La única alternativa que se les presenta es la de "civilizarse" en el sentido de abandonar su propia cultura, sistema económico social e historia para convertirse en mestizos. Evidentemente quienes rechazan la opción, deben desaparecer. Es la conclusión implícita de su discurso. Visión que, a un nivel más sofisticado y matizado, encontramos en las propuestas de constitución de una nacionalidad ecuatoriana en términos de homogeneidad de idioma y cultura por diversas fuerzas u organizaciones políticas, intelectuales, organismos gremiales.

## 5. ORGANIZARSE PARA SOBREVIVIR

Frente a la agresión e invasión externa de sus territorios ancestrales, los grupos familiares quechuas del Napo se organizan a partir de comienzos de la década de los 70 para enfrentar un desafío que se plantean en términos de resistir (con todos los abandonos y cambios que ello supone) o desaparecer.

Es suficiente hechar una rápida mirada en los planos del Ecuador editados en los años 1950 y compararlos con aquellos de mediados de la década de los 70 para compren-

der cual ha sido la política de colonización nacional de la región amazónica; nos referimos a aquella real, de facto: la apertura de las carreteras que penetran profundamente en los territorios indígenas. Los autores del estudio realizado para el MAG, la Oficina de Regionalización Agraria y el Ministerio de Defensa, anteriormente citado (MAG–ORSTOM, 1978) observan precisamente que la "colonización organizada no alcanza sino a un ínfimo número de colonos" para 1976 (idem. pp. 52). La acción estatal es siempre muy posterior a la apertura de carreteras e instalación de los colonos y de las madereras. Además, se concentra esencialmente en el aspecto jurídico.

La organización resulta imprescindible para enfrentarse a colonos y empresas, por una parte y por otra, presionar para que el estado reconozca, de alguna manera sus derechos.

**a) El sistema de patrones.–**

En la zona de las actuales comunidades Quichuas del Napo existió hasta comienzos de los años 1970 un sistema de explotación conocido como "de patrones". Este sistema es importante para comprender la formación actual de las comunidades y ciertas formas de poder existentes. Además, la constitución de la UNAE está relacionada en parte a la resistencia y la lucha por la disolución de este sistema.

A grandes rasgos este sistema consistía en una forma de sujeción de una cierta cantidad de familias indígenas, por endeudamiento, a un "patrón" blanco–mestizo.

El patrón aprovisionaba de instrumentos, vestimentas, alimentos, escopetas, etc. a las familias indígenas, las que a su vez debían "desquitar" la deuda cultivando una cierta cantidad de tierras en determinados productos que interesa-

ban al "patrón" (arroz, yuca, plátano) para la venta. Un aspecto interesante de este sistema era que no requería la propiedad de la tierra por parte del "patrón": las familias indígenas cultivaban las chacras de productos en sus propias tierras. Evidentemente, lo que al "patrón" le interesaba era la venta en productos y no en dónde, cómo, ni quién los cultivaba (Costales, 1979, pp. 32-33).

Las familias indígenas (seguramente agrupadas en "muntus" como explica Macdonald, 1981) a lo largo del Napo se encontraban, por consiguiente, "repartidas" entre patrones.

Por su parte, según informaciones de entrevistados, aunque las haciendas también cultivaban tierras por su propia cuenta, utilizando siempre la mano de obra a través del sistema de "desquite–endeudamientos" (en particular ganadería), sin embargo, no disponían por lo general de títulos de propiedad de las tierras.

Del sistema de haciendas–patrones deriva, además, la actual institución de los "capitanes" de comuna. Al parecer el "patrón" nombraba un "capitán" en cada racimo de familias. Sus funciones era las de una especie de mayoral que hacía ejecutar los trabajos requeridos para devengar las deudas, controlaba su ejecución e imponía castigos a quienes faltaban. Nuestro informante, excelente conocedor del lugar, sospecha que la institución de los capitanes, no debió crearse con las haciendas, sino que al contrario. Por su parte, A. Costales, otorga al capitán un rol mucho más importante dentro de familias a su cargo, como autoridad máxima "jefe del grupo". Costales afirma que la institución tendría un origen diverso: "la promoción ejercida por los misioneros indirectamente ha permitido que surja este líder (el capitán) o jefe de grupo. Es la persona de mayor prestigio social dentro del grupo, por su prudencia, su don de mando e incluso por ser una "letra" (persona que sabe leer y escribir)". (op. cit. pp. 122).

Cabe observar aquí por último un aspecto importante del sistema de explotación por "patrones" y que contrasta brutalmente con lo que hoy en día ocurre en la región amazónica de los quichuas. Evidentemente el sistema de haciendas por endeudamiento debió constituir un sistema brutal de explotación en la medida en que las familias indígenas se encontraban sometidas a una arbitrariedad basada en relaciones de dominación étnica. Sin embargo, como observa Macdonald (op. cit.) y nuestros informantes, dicha forma de explotación no desintegró el sistema económico social de los Quichuas del Napo. Las familias continuaron con su sistema económico de caza, pesca y agricultura itinerante, permanecieron en posesión de sus territorios y el sistema ecológico de la región no sufrió desequilibrios irreversibles. Como en otros casos de haciendas, la explotación implicaba, como condición de existencia, la reproducción de los explotados biológica, económica y culturalmente. Fuera de la asignación de una parte de su tiempo—energía al cultivo de desquite, su vida continuaba desenvolviéndose dentro de las modalidades históricas ancestrales.

**b) Desaparición de los patrones y formación de las comunas.-**

Uno de los primeros objetivos de la UNAE, al constituirse a comienzos de los años 1970 fue la desaparición del sistema de desquite endeudamiento. Las familias fueron rechazando el sistema de "desquitar", en algunos casos pagaron las deudas que los ataban, en otros directamente se negaron. El viento de la revuelta debió soplar ya con alguna anterioridad, sin embargo. Es así que el trabajo realizado por Costales consigna a fines de los 60 que "el sistema se ha ido debilitando progresivamente y el indígena puede liberarse" (op. cit. pp. 34). La Misión Capuchina del Napo parece, según el mismo autor, haber jugado un papel importante en el rechazo de este sistema de explotación. Por último, es

probable que la relación de los patrones con las familias indígenas sujetas haya sido carcomido por la presión ejercida por las compañías petroleras para obtener mano de obra, los salarios relativamente altos que ofrecían y, como nos decía un nativo, "en las compañías nos tratan como iguales", vale decir un trato que al menos en lo cuantitativo y cotidiano inmediato no estaba cargado de la opresión étnica.

Por lo tanto las actuales comunas derivan doblemente, por una parte del sistema de agrupaciones familiares alrededor de ciertos representantes –como individuos encarnando la unidad, identidad y un espacio, una territorialidad– como los "yachaj" y los capitanes. Por otra parte, la formación de las comunas es una respuesta de defensa frente a las agresiones externas, provinientes de la sociedad blanco mestiza nacional. En efecto, la apertura de la amazonía para la explotación y producción de petróleo, como vimos, provocó una invasión de la territorialidad ancestral de los Quichuas del Napo. Se debe tener muy en cuenta que estas sociedades poseían un territorio –siguiendo obviamente sus propios fundamentos en cuanto a derecho–, condición esencial de su sobrevivencia y reproducción, que el estado nacional se atribuye como propios sin reconocer los derechos de los pueblos a su autodeterminación. Vale decir, que se establece una situación de facto, creada por la fuerza, que conduce a la expropiación de espacios y derechos. Antes esta situación, las diversas agrupaciones familiares quichuas buscaron un instrumento legal que les brindara al menos algunos mecanismos jurídico–políticos de defensa de sus territorios y, de esta manera, resistir a la amenaza de etnocidio.

Paradójicamente, la única manera de defensa jurídica existente es buscar un reconocimiento, en cierto sentido como sujetos jurídicos sociales del mismo estado nacional que desconoce sus derechos históricos. Situación que a su

vez implica una autonegación de los Quichuas del Napo en tanto que entidad histórica social autónoma: el Estado ecuatoriano al no reconocer los derechos de las diversas entidades histórico sociales que se encuentran dentro de sus fronteras les obliga a disolverse (al menos en derecho) en sujetos individuales. Al hacerlo pueden, entonces, exigir dentro de la Constitución de la República sus derechos a tierras, colectiva o individualmente. Es de esta manera que los grupos familiares quichuas se ven esforzados a constituirse en "comunas".

En efecto, la única posibilidad de un reconocimiento jurídico colectivo y que permite un restringido margen a la sobrevivencia de su especificidad histórico cultural es la Ley de Comuna dictada en 1937. Se exige, por consiguiente, en la década de los 70 la personería jurídica en tanto que organizaciones comunales. El objetivo fundamental es obtener derechos de propiedad, dentro del espacio jurídico del estado nacional, de al menos una parte de sus territorios. Como veremos más adelante, este trámite no ha terminado y la mayoría de las "comunas" hoy en día no han obtenido títulos de propiedad de sus tierras.

Por el momento detengámonos en algunas de las consecuencias de la reorganización social que acarrea todo este proceso.

La organización en comunas ha sido, dentro de las presiones existentes, una respuesta acertada como marco legal de sobrevivencia y esquema de modificaciones sociales y políticas. Al agruparse las familias en una "comuna" se logró mantener la cohesión e identidad sociales, en alguna manera como unidad básica de resistencia y transformación. Los problemas que presenta la transición del sistema socio económico y cultural de caza, pesca y agricultura itinerante, a la sedentarización, la transformación de las unidades domésti-

cas en una forma de campesinado, dichos problemas pueden ser enfrentados colectivamente y, por lo tanto, de manera menos traumática. Las dificultades de una redefinición en todos los planos –económica, formas de poder, conocimiento, lengua, memoria histórica, etc.- se insertan, ahora, dentro de la dinámica social de un grupo comunal en constitución.

Está claro que como organismo de reivindicación de derechos y, en particular, la tierra la constitución en comunas es una estrategia exitosa; se obliga al estado a reconocer títulos de propiedad colectivos. Simultáneamente se cortocircuita una de las tendencias del estado nacional, como política implícita, que consiste en tratar de fundir a los nativos de la amazonía en un molde de tipo colono mestizo. La administración de estas tierras impone, al menos por el momento, una cierta forma de organización que agrupa al conjunto de familias. Es un mecanismo de discusión, cohesión, toma de decisiones colectivas, y, aspecto muy importante por sus repercusiones a medio plazo, de formación de líderes indígenas.

Conviene, empero, igualmente detenerse en los aspectos negativos del proceso. Las comunas se crearon para defenderse y, sobre todo salvaguardar el espacio–territorio. Fue una manera de acogerse a la normatividad del estado nacional blanco mestizo. Sin embargo, se debe tener en cuenta que la comuna no correspondía a las estructuras sociales existentes entre los quichuas del Napo. Es un molde donde se ven forzados a entrar pasando por un proceso de abandonos y cambios de prácticas, instituciones, maneras de pensar propios a su cultura. El estado ecuatoriano no reconoce y ofrece espacios jurídicos en su Constitución para que sociedades diversas a la blanco mestiza ecuatoriana conserven sus estructuras inherentes. Al organizarse en comunas, forzosamente se inicia un camino por el cual se transforma la visión del mundo en el sentido de que la tierra se reduce a un medio de producción. Cambio de la noción y visión del espacio como territo-

rialidad y bosque (sacha pacha) a la de "tierra". Obviamente se introduce una noción muy diversa de propiedad: el monopolio privativo, individual, de la tierra garantizado por el estado. Potencialmente esta transformación, con las consiguientes modificaciones en cuanto a las formas de apropiación económica, conlleva una tendencia a la subdivisión y, finalmente, la propiedad invidual. En efecto, como ya se puede observar en comunas que no disponen de amplios espacios de bosque disponible, la organización en comuna, junto con la sedentarización y las transformaciones de las estructuras domésticas, presenta de inmediato el problema de las formas de transmisión de los derechos de la apropiación de la tierra. Cambio que implica la cristalización de estructuras familiares centradas en torno a los derechos privados de tierras y la filiación.

## 6. EL PROCESO DE AUTOLINDERACION

Con la organización de las comunas quichuas del Napo y la formación de la UNAE (1977), se da un proceso bastante original de exigir la tierra al estado ecuatoriano que sienta un precedente importante: el proceso de autolinderación.

Como relata un informador, la autolinderación debe ser vista como una conquista de la organización de nativos del Napo. En efecto, al instalarse el IERAC en Coca (Jefatura Zonal) no quiso tomar a su cargo la tarea de establecer los linderos de las tierras que las comunas solicitaban se les reconozca en propiedad. La organización trajo, entonces, un grupo de topógrafos voluntarios de origen alemán para que realicen el levantamiento y linderación. Se estableció un convenio tripartito entre la UNAE, el IERAC y el Gobierno de la República Federal Alemana. Es bajo la presión de la UNAE que, finalmente, el IERAC tuvo que aceptar el procedimiento de que las comunas fijen ellas mismas las tierras que consideraban necesarias para su sobrevivencia y reproducción.

Este procedimiento es de particular interés puesto que, a nuestro conocer, por la primera vez el estado ecuatoriano reconoce un derecho a solicitar títulos de propiedad de tierras de una dimensión que los mismos habitantes consideran necesarias. En efecto, recordemos que hasta el momento y siguiendo la Ley de Colonización a los nativos de la amazonía se les daba el mismo tratamiento que a los colonos (exceptuando aquellas sociedades que habían obtenido anteriormente terrenos de "reserva" como los Huaorani y los Cofanes). Vale decir que las familias quichuas no podían obtener en propiedad jurídicamente establecida más que lotes individuales de 50 Has.

Hoy en día todas las comunas han efectuado la autolinderación de las tierras que ellos consideran imprescindibles y presentaron las carpetas correspondientes a la Jefatura Zonal del IERAC en Puerto Coca (Puerto Orellana). Sin embargo son pocas las comunas que han obtenido los títulos hasta la fecha. Más aún, algunas de las comunas que recibieron los títulos se encontraron con que las tierras otorgadas no correspondían con aquellas autolinderadas y que los funcionarios del IERAC se habían atribuido el derecho de disminuir superficies. En la mayoría de los casos se han entregado solamente las tierras exigidas que se encuentran en una sola de las orillas del río Napo, cuando aquellas autolinderadas incluían extensiones tradicionalmente ocupadas también en la orilla opuesta.

En las conversaciones que sostuvimos con los funcionarios de la oficina local del IERAC se negó que ésto hubiera ocurrido, tampoco se aceptó que hubieran dificultades en obtener los croquis correspondientes a los títulos entregados. Por su parte los dirigentes indígenas entrevistados, los comuneros, así como misioneros que llevan en el lugar más de una década, afirmaron que sistemáticamente se les negaban los croquis de las adjudicaciones. Resultaba, por lo tan-

to difícil constatar la extensión de las tierras que se les reconocía. Un entrevistado nos relató que personalmente acompañó a dirigentes indígenas a las oficinas centrales del IERAC en Quito para quejarse del "retaceo de las tierras". Según los funcionarios y autoridades de las oficinas centrales ellos ejecutan los pedidos canalizados por la Jefatura Zonal, tal como los reciben, sin transformación alguna. Es así que se les mostró las actas recibidas, su transcripción y aprobación. Ante esta situación se les aconsejó que protestaran a nivel de la Jefatura Zonal del Coca puesto que era allí donde se tomaban arbitrariamente la decisión de disminuir las superficies exigidas.

Si relatamos esta situación es porque para comprender el funcionamiento concreto del estado ecuatoriano en la región, no se puede tomar en cuenta exclusivamente las políticas formuladas ni tampoco simplemente las decisiones que se adoptan a nivel directivo. Hay que tener en cuenta que en un lugar de "frontera política", los aparatos estatales locales cobran una autonomía mayor y dependen, en los hechos, de la mentalidad de los funcionarios locales, sus intereses y decisiones.

De las dos entrevistas que mantuvimos en la Jefatura Zonal con diversos funcionarios, de niveles jerárquicos que van de los promotores al director, resultaba claro que uno de los mayores frenos de las reivindicaciones de los nativos proviene de precisamente el rechazo de este cuerpo de funcionarios. Es así como se nos expresó directamente, sin tapujo alguno, que "nosotros estamos opuestos a que se entreguen extensiones importantes de tierra a los indios" puesto que por "la dejadez que tienen" no las cultivan ni tienen conocimiento alguno para hacerlo. Las tierras quedan entonces "botadas". Para estos funcionarios, a los nativos hay que otorgarles a lo más los mismos derechos que a los colonos, vale decir efectuar entregas individuales de parcelas. Para

ellos los promotores de "desarrollo" y el "progreso" son los blanco mestizos que se instalan para echar la selva abajo y cultivar productos mercantiles. Los nativos que se "civilizan" son los únicos que comienzan a trabajar; traducido en otras palabras quiere decir que los quichuas deberían mestizarse culturalmente para alcanzar la categoría de "civilizados". Es tal la carga ideológica centrada en una discriminación étnica que llegan al punto de negar el grave problema ecológico suscitado por la desforestación (algunos de los funcionarios son ingenieros agrónomos . . .) y la escasa capa de humus vegetal que no se reconstituye.

En este sentido, observando las prácticas concretas del estado –a través de sus funcionarios– a nivel local resulta cierta la afirmación que existe un real etnocidio como tendencia. Situación que al menos en el Napo de Puerto Coca hacia abajo ha sido contrarestada por la lucha de la UNAE fundamentalmente.

Según nos informaron las mismas autoridades, a mediados del mes pasado se debía entregar los títulos de propiedad a unas 10 comunas más. Por su parte los dirigentes indígenas temían encontrarse nuevamente con títulos que cubran extensiones inferiores a las exigidas.

Debemos señalar aquí que en la visita a unas 4 comunas aguas arriba y abajo de Puerto Coca pudimos constatar que el problema de la tierra es ya agudo. Aunque las superficies que controlan las comunas visitadas son en apariencia extensas, considerando en realidad el problema del mantenimiento ecológico, la fina capa vegetal que cubre sus tierras y el crecimiento demográfico, son tierras suficientes para a lo mucho una o dos generaciones. Más aún y a pesar de que las tierras cercanas a las orillas del Napo parecen de mejor calidad, ya actualmente hay problemas con las plantaciones de café

que dejan de producir a los 5 años mientras el cultivo de maíz no produce más luego de 2 a 3 años de cultivo permanente (informaciones de los comuneros y colonos).

## 7. PERSPECTIVAS

En los próximos años tanto las tendencias actuales como las presiones externas (del estado, las compañías petroleas, madereras de palma africana, los colonos, los comerciantes, etc.) no solamente seguirán actuando sino que probablemente se agudicen. Son factores destructores del medio ecológico y desintegradores de la sociedad quichua.

El problema fundamental radica precisamente en que se ha instalado en la región amazónica una economía de saqueo ecológico, humano y cultural. Su objetivo es extraer ganancias maximizadas en cuanto a importancia y tiempo sin cuidado alguno de los intereses nacionales a más largo plazo.

En lo que se refiere directamente a los nativos quichuas del Napo, los conflictos se agudizarán igualmente, en tanto su sobrevivencia física como social histórica se ve ya amenazada.

Una dinámica diversa a la que hoy en día se constata supondría que el estado nacional tome a su cargo garantizar las condiciones de reproducción de estas sociedades económicamente y en cuanto a especificidad histórica, entendiendo ésto como un marco (jurídico, político, cultural, ecológico) de políticas que permitan un proceso de adaptación y transformación. Por ahora, la integración al estado nacional bajo la figura jurídica de la comuna, como hemos visto, constituye una modalidad relativamente eficaz de defensa a corto plazo. Sin embargo, no garantiza su reproducción. Más bien al contrario constituye también un impulso a la desaparición de

los Quichuas del Napo para transformarlos bajo el modelo de campesino colono subdesarrollado.

Para contrarrestar en alguna medida estas tendencias y presiones serían necesarias al menos dos condiciones:

1.- El reconocimiento por parte del estado nacional del carácter pluriétnico (o pluri nacional) de la población ecuatoriana. Esto supondría obviamente el reconocimiento (como existe en muchos países europeos como España, Suiza, Yugoslavia, etc.) de un derecho a la diversidad cultural histórica, el respeto de sus estructuras político jurídicas inherentes y de una cierta autonomía administrativa.

2.- El reconocimiento de un derecho a una territorialidad propia, vale decir a controlar un espacio geográfico auto administrado, dotarse de estructuras políticas propias (insertas autónomamente en el estado nacional tal como existe actualmente en España tal vez) y el derecho a una dinámica cultural que no implique la homogenización blanco mestiza para ser considerados como ecuatorianos.

## ANEXO No. 1

### COMUNAS QUICHUAS CONFORMANTES DE LA UNAE

Santa Teresita
Santa Rosa de Armenia
Boca Tiputini
San Vicente
Sinchi Chicta
Chiro Isla
Samona Yuturi
El Edén
San Roque
Puerto Quinche
Sani Isla
Pilchi Centro Payamino
Sacha Pacha
Itaya Juan Pío Montúfar
Pompeya
Santa Elena
San Antonio
Río Jivino
San Francisco Chicta
Paroto Yacu
Descanso
Hamayacu

San Carlos
Amarum Mesa
San José del Coca
Domingo Playa
San Pablo
Huataracu
Guayusa
Juan Montalvo
12 de Febrero
Corazón del Oriente
Estrella Yacu

San José de Payamino

Jumandí
San Luis de Armenia
Alto Manduro
El Inca
Rumipamba
Patas Yacu
San Francisco de Asís

FUENTE: Oficina de la UNAE (Coca) 1984
ELABORACION: CAAP

# BIBLIOGRAFIA

MAG–ORSTON: "Informe sobre la colonización en la Provincia del Napo y las transformaciones en las sociedades indígenas", MAG ORSTOM, Quito, 1978.

MAG, PRONAREG: "Estudio Hidro Metereológico e Hidrológico Preliminar de Nor y Centro Oriente de la Región Amazónica Ecuatoriana". MAG, PRONAREG, Quito, 1977.

WHITTEN, N.E. (Jr.): "La amazonía actual en la base de los Andes: una confluencia étnica en la perspectiva ecológica, social e ideológica"; en: Whitten, N.E. (Jr.) y otros: "Amazonía ecuatoriana, la otra cara del progreso", Mundo Shuar, Quito, 1981.

ROBINSON,S.: "El Etnocidio Ecuatoriano", México, City, Universidad Iberoamericana, 1971.

COSTALES, A.: "Los Quichuas del Coca y del Napo", Univ. Central del Ecuador, Quito, 1969.

# LA CUESTION ETNICA: REALIDADES Y DISCURSOS

J. Sánchez–Parga

## 1. REALIDADES.

Asentadas sobre la cordillera andina, que atraviesa el país como su columna vertebral, y dispersos a ambas márgenes de ella, numerosas etnias pueblan el moderno estado ecuatoriano. Su presencia se remonta a épocas precoloniales, y su resistencia durante siglos como grupos sociales diferentes y no integrados a la sociedad nacional se explicará por factores tanto extrínsecos como intrínsecos a ellos. En la actualidad siguen constituyendo un desafío frente al Estado nacional, un obstáculo y objeto de conflicto para la integración política del país, y supuestamente también para su desarrollo económico. Considerados globalmente todos estos grupos conforman el "otro" Ecuador, el marginal en términos espaciales y el residual del pasado en referencia a su historia. Sus diferencias étnicas, sus distintas ubicaciones tanto geográficas como históricas hacen más compleja la naturaleza de su misma diferencia y también la de su conflicto frente a la sociedad nacional. En realidad no es una sino múltiple la cuestión étnica en el Ecuador.

Por esta misma razón reducir cualquier análisis a la cues-

tión étnica como si de un solo grupo se tratara sería escamotear no sólo las distintas identidades e historias de cada uno de dichos pueblos sino también pretender resolver en un solo problema las formas de resistencia–adaptación de algunos de estos grupos y las formas de destrucción de los otros. Y esto no únicamente porque cada una de estas etnias exista en condiciones históricas y estructurales muy diversas, sino porque el mismo Estado y sociedad nacionales han combinado políticas etnocidiarias respecto de algunos de estos grupos con otras tendientes más bien a preservar o prolongar la reproducción social, étnica y hasta cultural de otros.

Pero sí puede ser planteada una cuestión central en torno a la pervivencia del fenómeno étnico en el Ecuador al cabo de casi cinco siglos de dominio colonial y después de siglo y medio de constituido el Estado–Nación.

Como hacer una lectura de las realidades étnicas y desde donde conceputalizarlas es una cuestión de método y de opción teórico política. Ideológicamente y también lo más espontáneo sería desarrollar la versión desde la sociedad nacional y desde los procesos históricos de alguna manera caracterizados a partir del fenómeno estatal y nacional. Una indagación alternativa de lo étnico que interpretara la historia desde los procesos sociales y la "lucha de clases" tampoco sería del todo adecuada para comprender una realidad como la de los grupos indígenas que en cierto modo se ha mantenido marginal a esta misma conceptualización de la historia. Aparentemente "sin historia" (como se las ha solido considerar) estas "sociedades contra el Estado" difícilmente ofrecen un criterio hermenéutico que no sea el de su relación con esa historia y ese Estado que son precisamente los que crean y definen el fenómeno o cuestión étnica. De ahí que una lectura de la realidad indígena a partir de ella misma no sea posible sino mediatizada por esa doble relación histórico política, algo todavía por investigar en el Ecuador. Por ello, lo que a continuación avanzamos no puede ser más que aproximaciones a lo que definimos por "situaciones étnicas" y "procesos indígenas".

## LA ETNIA Y LOS FACTORES HISTORICOS.

En el Ecuador, como en todos los países del área andina, los procesos de constitución de las nuevas nacionalidades se realizaron sin la participación de los grupos étnicos. Esta afirmación no pretende ignorar que la población indígena mayoritaria no haya sido enrolada en las guerras de la independencia nacionales, y que su actuación tuviera efectos decisivos en muchas de las refriegas independentistas. Mas bien hay que sostener que el proyecto nacional respondió en nuestros países, como en los europeos, a un desarrollo de las fuerzas productivas liderizadas por la naciente burguesía, pero que a diferencia de las revoluciones burguesas europeas y norteamericanas, donde los sectores populares jugaron un papel protagónico determinante, los sectores campesinos e indígenas no fueron los actores políticos y sociales en la constitución del nuevo régimen, y que por ello mismo siguieron tan marginados política y económicamente dentro de las nacientes repúblicas como lo habían sido en la situación colonial precedente.

La nacionalidad ecuatoriana se constituye en base a la integración de lo que se ha convenido en conceptualizar las tres "condiciones objetivas de la producción": la configuración e integración de una nueva territorialidad, de una nueva temporalidad e historia, de una nueva conciencia, ideología o cultura. Pero este triple proceso de integración, al obedecer a un desarrollo particular de las fuerzas productivas, y muy concretamente del modo de producción capitalista, encontró en países de capitalismo y burguesía dependientes como el nuestro limitaciones estructurales, que hicieron que el proyecto nacional se realizara de manera muy contingente en sus diferentes aspectos. Tanto la integración de su espacio, en ausencia de un mercado interno consolidado, como de su tiempo histórico y de su cultura, en razón de la ruptura ideológica con el período precedente de la dominación colonial española (ruptura que prolongaba la liquidación de la historia y cultura anteriores a la época colonial), significó un lento proceso de nacionalización de todas estas realidades,

que incluso el reciente desarrollo del capitalismo –a partir sobre todo de la década de los años 70– y de la modernización del Estado no ha logrado consolidarse de manera definitiva; y si puede ya hablarse de una identidad territorial ecuatoriana, su historia no ideológica está todavía por escribirse y, dependiendo de ella, todavía está por fraguarse una conciencia cultural.

En esta perspectiva se entiende que los grupos étnicos se hayan podido mantener en la periferia tanto del sistema y modo de producción capitalista (que su integración a él a través de los mecanismos del mercado de productos y de fuerza de trabajo haya sido relativamente reciente, y se haya realizado todavía en la actualidad de forma muy paulatina), como de su articulación social y política al Estado y sociedad nacionales.

Pero si las etnias que habitan el Ecuador no han podido ser "nacionalizadas" por las mismas limitaciones del Estado y del sistema capitalista, por las condiciones de subdesarrollo y dependencia económica, política y cultural del país, la persistencia de su marginalidad dentro del proyecto nacional obedece también a razones intrínsecas de dichos grupos étnicos a dinámicas propias, que han podido reproducirse su autonomía económica y política muy a pesar de los intentos de integración del Estado y del mismo desarrollo del capital. Estos grupos étnicos se encontraban en tales condiciones que les han permitido mantener durante siglos de dominación su identidad, cohesión interna, y hasta un proyecto propio en las estribaciones del de la sociedad nacional.

En algunos casos, como el particular de los grupos andinos, varios factores han contribuido a mantenerlos relativamente aislados e indominables a lo largo de los diferentes regímenes de dominación colonial desde la antigua encomienda hasta el más actual modelo hacendario. Su ubicación ecológica en la sierra andina, de difícil asentamiento para los colonizadores, y de más difícil acceso a formas de producción ajenas a las tradicionales de dichos grupos, ha proporcionado

a estas etnias enclaves de un ecosistema, sino inexpugnables casi exclusivos para su supervivencia, y con los que estaban identificados a través de una secular experiencia tecnológica.

En relación con éste que se ha podido caracterizar "modo de producción andino", dichos grupos han desarrollado un complejo sistema de relaciones sociales que además de mantenerlos fuertemente cohesionados les confería la posibilidad, las condiciones estructurales, para el mantenimiento de una cultura cuyos rasgos muy marcados, y particulares, por siglos de tradición, habían resistido a la erosión del contacto de las sucesivas dominaciones.

Aunque los procesos históricos más recientes, el desarrollo del capitalismo nacional y la simultánea modernización del Estado, han acelerado la integración de estos grupos a la sociedad nacional así como sus transformaciones internas, lo que se puede seguir caracterizando como "mundo andino" no deja de afirmarse como una diferencia sustancial dentro del Ecuador.

Muy diferente, y aun muy diferentes entre sí, es el caso de las etnias de la selva amazónica, de las que sobreviven en fase de extinción en la zona litoral (awas, chachis o cayapas y tsachilas), o de la situación particular que presenta la población morena en Esmeraldas y en el Chota. Distantes de los centros y ejes políticos y económicos del país, dispersos en un territorio hasta ahora difícilmente accesible y periférico a los intereses del desarrollo del capital, estos grupos han quedado relegados hasta épocas muy recientes a formas productivas y de supervivencia totalmente ajenas a las impuestas por el modo de producción dominante en la formación social ecuatoriana. Más amenazados que sometidos, cada vez más reducidos en su territorialidad, periódicamente diezmados por la agresión de la sociedad nacional y del mismo contacto cultural (todo ello en razón de condiciones productivas y de organización social más vulnerables), estos grupos sobreviven entre una alternativa de la reducción o de una asimilación a los expansionismos de la sociedad nacional, que puede adop-

tar formas o suicidiarias o etnocidiarias.

Algunos de estos grupos, como los shuar de forma amplia y muy consistente o los tsachilas o "colorados" de forma casi folclórica o parasitaria, han logrado demarcar ciertos ámbitos territoriales y étnicos, logrando así relativas garantías de autonomía, que sin embargo no llegarán a preservarlos tanto de la agresión externa como de procesos de descomposición interna, de diferenciación social, de aculturación, resultantes todos ellos de sus mismas negociaciones con el Estado y el capital comercial. Pero en estos como también en otros casos la emergencia de una conciencia étnica, la elaboración de un discurso de interpelaciones indigenistas o indianistas, y la posibilidad de reproducir nuevas estrategias de supervivencia, propias o apropiadas a su cultura tradicional y a sus estructuras sociales, parecen poder asegurarles todavía la perspectiva de un proyecto étnico por lo menos a mediano plazo.

En definitiva dos razones o factores son los que dan cuenta de una multiplicidad étnica en el Ecuador actual. El limitado desarrollo del modo de producción capitalista y la limitada integración del Estado nacional por un lado, y por el otro las mismas condiciones de resistencia socio económica y cultural de los diferentes grupos étnicos, no pueden ser adisociados; y sólo entendiendo la influencia recíproca entre ambos factores puede comprenderse la naturaleza que adoptan los mismos procesos de transformación y destrucción, de resistencia y adaptación a los que están sujetos los distintos grupos étnicos.

## RESISTENCIA Y ADAPTACION ETNICOS.

Este abinomio conceptual, para caracterizar el comportamiento y situación de los grupos étnicos y sus estrategias de supervivencia a través de los distintos procesos históricos, simplifica tanto como encubre las condiciones objetivas de producción y reproducción de dichos grupos así como la compleja dinámica adoptada por ellos en los diferentes perío-

dos de sometimiento colonial y nacional. Por ello, el análisis de estas formas de resistencia y adaptación pasa necesariamente por el de aquellas condiciones objetivas que han definido las características o naturaleza propias de cada uno de estos grupos.

Dada la imposibilidad de recorrerlos en sus específicas particularidades, tomaremos como criterio de estudio común a todos ellos tres referentes de análisis: la tierra y territorialidad en cuanto ecosistema productivo y habitacional, la organización social y la cultura. En base a ellos trataremos de mostrar cómo los procesos históricos han afectado diferencialmente a los pueblos andinos y a los que se ha convenido en denominar "grupos selváticos".

Con esto no obviamos una insalvable generalización, ya que si muy distintas son las "situaciones étnicas" entre Saraguros y Otavaleños, grupos geográficamente polares en el Ecuador, entre los Salasacas y Chibuleos, dos etnias ubicadas dentro de una misma provincia, inconfundibles son también las realidades que viven (y el futuro que les espera) grupos selváticos tan distintos como los shuar y los achuar. Pero nuestra intención aquí no puede ser otra que la de dar una visión de conjunto de la cuestión étnica, que en lugar de perdernos en un mosaico de situaciones nos permita mostrar los principales enclaves de su problemática.

Una etnia, sin embargo, no se define por estas tres realidades sino por su integración dentro del modo particular de existencia de un pueblo determinada a su vez por la historia de éste. En tal sentido estos tres referentes analíticos (la tierra, la organización social y la cultura), al suponer un modo de producción de bienes materiales y simbólicos y una forma de reproducción social, más que realidades "dadas" tienen que ser consideradas como objetos social y étnicamente producidos, y por ello mismo susceptibles de contínuas redefiniciones por parte de un grupo que toma conciencia de su identidad por referencia a ellos. Por esta razón, las transformaciones que afectan la territorialidad de los grupos étnicos,

su organización social y su cultura no son necesariamente factores de una desindigenización fatalmente irreversible. Si bien la reproducción étnica de dichos grupos está condicionada por su reproducción social, lo indígena se ha demostrado que sigue actuando como un factor relativamente independiente para generar nuevas formas de territorialidad propia, de organización y de inculturación o de adaptaciones culturales.

## LAS SOCIEDADES ANDINAS.

El fenómeno colonizador ha supuesto junto con la ocupación de un territorio y el control económico político de sus pobladores un fuerte impacto cultural. Los distintos períodos de colonización, de acuerdo al desarrollo de las fuerzas productivas, ha ejercido un control y manejo diferente de estos tres aspectos de las estructuras sociales de los grupos étnicos.

En la región andina la expropiación de la tierra (fase de la "encomienda") fue la condición previa tanto para el definitivo sometimiento de los pueblos aborígenes como para las subsecuentes formas de explotación de la fuerza de trabajo (fase "obrajera" y "hacendaria"). Sin embargo, la historia de expropiación y dominación coloniales en los sectores campesinos de los Andes no supuso ni una total destrucción del ecosistema andino (sí una degradación de muchos de sus recursos y la pérdida de otros), ni una separación total de dichos grupos de su tradicional habitat y territorio productivo, ni tampoco afectó de manera radical el núcleo de sus sistemas organizativos, aunque obligara a sucesivas refuncionalizaciones de su lógica fundamental. Esto mismo permitió a los grupos andinos el conservar los rasgos más originales y más característicos de su cultura, los que engloban desde su tecnología hasta sus creencias más ancestrales, pasando por la lengua y el vestido.

Pero estas condiciones de resistencia en modo alguno han excluido un tal deterioro que no obligara a contínuas

readaptaciones a las sociedades andinas. La erosión de la ecología resultante de una minifundización de la tierra y de la imposibilidad de un manejo diversificado de ella; la imposibilidad de acceder a una "microverticalidad" productiva y consecuentemente la necesidad de refuncionalizar el ayllu tradicional en una organización del parentesco más restringida y de acuerdo a la reestructuración del mismo espacio productivo; e incluso la readecuación de las estructuras políticas de la comunidad como una exigencia de los mecanismos de control político administrativo de la sociedad dominante, todo ello ha afectado el universo cultural de la comunidad andina. A ello se ha añadido más recientemente una mayor articulación al mercado de productos y de fuerza de trabajo del campesinado serrano, con la consiguiente diferenciación socio económica al interno de las comunidades.

Sin embargo, ante todas estas contingencias, dichos sectores indígenas en base a una compleja dinámica de selección en algunas de sus opciones, adaptativa en otras, introduciendo cambios tanto tecnológicos como organizativos de mantenerse como campesinos e indígenas con una identidad que a pesar de las modificaciones de sus rasgos más evidentes no deja de diferenciarlos dentro de contexto de la sociedad nacional.

Uno de los fenómenos más interesantes, y susceptibles de un análisis mucho más complejo, es el de la organización. Si por un lado la comunidad como instancia jurídico–administrativa de factura estatal no hace más que recubrir las estructuras organizativas más tradicionales basadas en el parentesco y las relaciones sociales de producción, del intercambio y la reciprocidad, por otro lado el desafío de hacer estas más eficaces en una situación histórico–nacional de lucha de clases, ha llevado al movimiento campesino indígena a adoptar esquemas de organización mucho más amplios de corte federativo, sindical y regional. En muchos casos sin una gran articulación orgánica con sus bases, tratando en otros las dirigencias campesinas de suplir la falta de condiciones organizativas de aquellas por medio de las más distintas estrategias, que

pueden abarcar desde los espacios más específicos de la negociación política con el Estado o con los partidos hasta aquellos otros de corte desarrollista, intentando capitalizar el más amplio rubro de servicios tendientes a reforzar sus ámbitos de convocatoria y adhesión, la organización étnica ha adoptado los modelos y estrategias más diversos. Este último género de ellos han podido ser mediatizadas tanto por la instancias públicas como por las instituciones privadas u organismos religiosos.

Precisamente en una situación –resultado por otra parte de un largo contacto y colonización culturales– en que las tradiciones de los grupos andinos han perdido muchos de sus rasgos y cohesión internos más originarios, encontramos en muchos de ellos formas de in–culturación provocada o de una aculturación antagonista, a través de los cuales se manifiesta un reforzamiento de ciertos rasgos o espacios culturales propios, e incluso innovaciones de comportamientos que significan la reafirmación de una diferencia étnica y cultural respecto de los patrones de la sociedad dominante.

En tal sentido el complejo cultural se convierte en muchos casos en el enclave de lo específicamente indígena y campesino, donde no sólo pueden reproducirse ciertas formas de relaciones sociales, (productivas o parentales) sino también donde es posible reproducir un discurso ideológico y de reivindicaciones tanto sociales como específicamente indigenistas.

De esta observación es importante rescatar el hecho que lo cultural marca otras realidades de la estructura social de un grupo, y por ello se encuentra regido por leyes de orden tanto económico como político. Y es precisamente esta capacidad de producir y seguir reproduciendo significados, lo que supone por lo menos una relativa autonomía cultural; a no ser que estos mismos significantes hayan de ser interpretados dentro de una perspectiva más amplia, y en la real situación del conflicto, de una "lucha de significantes" o de "significantes en lucha". Este y no otro, el de las clases parece

afirmarse cada vez con más fuerza el espacio de politicidad de lo étnico.

Aunque refuncionalizada por el Estado, la comunidad, resultado de un largo proceso de reducciones y fracturas de la tradicional sociedad andina, sigue siendo el lugar donde se codifican y decodifican los significantes que atraviesan todas las estructuras sociales del grupo; es dentro de ella donde cada comunero, propietario de una mínima parcela o con alguna forma de acceso a una de las parcelas familiares, logra mantenerse al menos virtualmente como campesino e indígena, sujeto de los derechos y obligaciones comunales, y lo que le permite reanudar alianzas de parentesco intra o intercomunales. Y en tal sentido la comunidad sigue confiriendo al campesino indígena una ciudadanía más profunda y real que la que por el momento puede ofrecerle la sociedad nacional; y por ello el referente más explícito e inmediato de su identidad étnica.

## LOS PUEBLOS AMAZONICOS (*)

En las regiones selváticas del oriente la historia colonial desarrolló una primera fase de penetración restringida a zonas de un control político y militar, y a un intercambio comercial y contactos culturales muy localizados espacial y temporalmente. El tipo de explotación posible en este primer período, que puede ser extensible desde el inicio de la Colonia hasta el siglo actual, debido tanto al desarrollo de las fuerzas productivas como a las condiciones ecológicas y disponibilidad de una fuerza de trabajo muy dispersa y de difícil sometimiento, hizo inútil cualquier intento sistemático y permanente para colonizar los extensos y un tanto inhóspitos territorios selváticos. Esto mantuvo relativamente preservadas estas regiones de una acción depredatoria amplia e intensa, y las poblaciones que las habitaban pudieron reproducirse dentro de sus estructuras sociales tradicionales.

Pero en un segundo período, correspondiente al desarrollo del capital internacional y nacional, concomitante a

*(*) Fuera del grupo Awa y Tsáchela, a los que se refieren dos de nuestros informantes, en la región del litoral sólo existe otro grupo importante, los Cayapas o Chachis en Esmeraldas.*

la modernización del Estado y a sus políticas de integración territorial, económica e ideológica, las tres formas de presencia y presión colonizadoras, la político–militar, la económico–extractiva y la religioso–cultural, adoptaron un modelo de **penetración transformadora**, amplia y permanente, y con un modelo de explotación de los recursos que ha tenido (y sigue teniendo) por efecto la destrucción del ecosistema tropical, la radical modificación del asentamiento poblacional de los grupos étnicos, nucleando las formas habitacionales tradicionalmente dispersas en centros de aterrizaje del comerciante, del misionero y del colono.

Este nuevo período de la historia de los pueblos amazónicos ha supuesto la implementación de mecanismos etnocidiarios y de aculturación quizás menos brutales que la "caza" y "evangelización" de los indios aborígenes de las épocas anteriores, pero a largo plazo sin duda más contundentes y eficaces. La extensión del modelo económico capitalista, en el actual período, a las regiones selváticas del oriente incide tan violentamente en las condiciones ecológicas y productivas de las poblaciones que pone en peligro sus posibilidades de una sobrevivencia étnica.

La estrategia de supervivencia de dichas etnias pasa por la concepción y manejo de una tierra–territorio, en donde combinan dos modalidades de producción: la caza y la pesca con una agricultura predominantemente de recolección asociada a una horticultura rotativa (de tala y quema); lo cual supone un tipo de asentamientos poblacionales relativamente dispersos en términos familiares, y una movilidad territorial cuya periferia de desplazamiento se encuentra étnicamente definida en relación con otros grupos poblacionales endogámicos.

Son precisamente estas características, que en una primera fase de impacto colonizador protegieron la autonomía de los grupos selváticos y la integridad de su reproducción, los que en la actualidad los hacen más vulnerables. Y es en esta nueva situación histórica del proceso colonizador que pue-

de plantearse si la "reducción" de los grupos aborígenes tropicales no acarreará ya a un mediano o corto plazo un proceso de eliminación étnica de todos ellos. Sobre todo si tenemos en cuenta que las transformaciones de su ecosistema y de su misma territorialidad, concepción y manejo de ella, no permiten a estos grupos —como en cambio ha sido el caso en los andinos— una reacomodación de sus estructuras socio organizativas, e incluso la prolongación de sus tradiciones culturales. Ya que al reducirse la extensión territorial controlada por los grupos endogámicos y acortarse las distancias entre estos, el sistema de sus relaciones (relación de intercambio bélico, de bienes y de mujeres) su universo simbólico y productivo se verá duramente afectado con el consecuente debilitamiento de la cohesión interna de dichos grupos.

Con todo, es preciso reconocer que aun participando de tradiciones culturales análogas, y habiendo sido sujetas de un proceso histórico común, las distintas etnias selváticas (en parte por factores demográficos y en parte por su ubicación geopolítica) se están viendo sometidos y dislocados de manera muy diferente en las actuales fases de reducción y destrucción.

Aquí nos enfrentamos con un nuevo factor, el organizativo, muy en relación con el cultural, que parece ofrecer a algunas de las etnias el recurso de una cierta forma de supervivencia. Tal solución se ha manifestado como la posibilidad de mantener las tradicionales estructuras de la familia y del parentesco integrándolas a formas organizativas nuevas, y más amplias, que les permitan tanto una relativa inserción en la sociedad nacional como la preservación de un proyecto de autonomía e identidad a la vez étnico y político. Este modelo, adoptado de manera y en condiciones diferentes, y también con diferentes resultados, por grupos distintos como los **shuar** y los **achuar**, se muestra como una alternativa viable de resistencia y de adaptación; en otros casos dicho modelo podrá permitir una reducción sin eliminación física, aunque ello acarree la pérdida de la etnicidad del grupo. Quizás sea éste ya el ejemplo de los **tsátchela** o "colorados".

Sin embargo, no en todos los grupos lo cultural desempeña de igual manera el factor de cohesión social ni tiene una virtualidad interpelativa que a la vez de marcar la identidad del grupo, tenga la eficacia de consolidar sus estructuras internas con el mantenimiento de sus distintas autonomías: económica, social y política. La cultura, y el discurso étnico al que sirve de soporte, sólo puede ser evaluada a partir de la consistencia que ofrecen las estrategias económico productivas del grupo y su dinámica política; sin esto aquella no pasa de ser una estratagema muchas veces refuncionalizada por el Estado y la sociedad nacionales bajo las categorías del folclore.

Sintetizando estos dos enfoques complementarios, que se basan en una relación mucho más estrecha entre los niveles ideológicos y aquellos infraestructurales de los grupos sociales indígenas, sólo en la medida que el factor cultural y la identidad étnica se encuentran articulados a una estrategia económico política que permita la reproducción del grupo, podrá éste combinar una lógica de resistencia y adaptación duradera.

Muchas de las dinámicas generadas por los pueblos indígenas amazónicos pueden ser conceptualizadas como sistemas ondulantes, "etnicidad ondulante" (N.E. Whitten), que conllevan una reestructuración social y cultural, que les permite hacer frente a una situación de dependencia cada vez más profunda, sin perder una cierta autonomía e identidad étnicas. Pero es indudable que en el caso amazónico, quizás más que en el área andina, las condiciones de resistencia y adaptación están sujetas a factores externos a los grupos aborígenes, y las posibilidades de reproducir su etnicidad, es decir su "diferencia", más amenazadas. A no ser que su reorganización étnica pueda contar con recursos tan consistentes que les permita reproducirse entre esa tensión siempre inestable de una relativa autonomía y una relativa integración.

## 2. LOS DISCURSOS.

Propiamente habría que comenzar hablando del conflicto de los discursos o de los discursos en conflictos sobre la cuestión indígena en el Ecuador. Y ello no tanto porque el nivel ideológico del discurso sobre este problema sea susceptible de múltiples variaciones, no siempre concordantes ni coherentes entre sí, sino porque los soportes sociales de dicho discurso relevan de la conflictividad estructural propia de la misma formación social ecuatoriana.

Por esta misma razón tampoco se pueden reducir los discusos étnicos en lucha a una esquematización de la lucha de clases, precisamente porque ésta, sobre todo a nivel ideológico, se encuentra atravesada por múltiples posiciones y sectores clasistas, que hacen sumamente enmarañado el debate de dicho discurso. Más aún, la clasificación demasiado funcional que proponemos de los distintos discursos sobre la cuestión étnica implicaría toda una serie de contradicciones y matizaciones, ya que ninguno de ellos se enuncia con características exclusivas, dándose más bien entre ellos superposiciones y recíprocas interferencias.

Esto hace posible analizar la organizatividad de lo que estructuralmente es un único discurso, regulado por la racionalidad de una dominancia ideológica, la del Estado, y por el sistema de oposiciones que ella misma genera y tiende a resolver. En este sentido nos proponemos revisar brevemente el discurso del Estado sobre la cuestión étnica, y los discursos indigenistas que se enunciarían como una alternativa polar más en la forma que en el fondo, y como expresión de una militancia ideológica impugnadora de la dominación étnica.

Al margen en cierto modo de esta confrontación, pero no sin referencia al eje que la articula, cabría diseñar los discursos implícitos, quizás no suficientemente elaborados en el país de los mismos grupos indígenas sobre sí mismos y sobre su propio proyecto ideológico frente al de la sociedad nacional. Y por su misma ubicación táctica tampoco dejare-

mos de hacer referencia a lo que caracterizamos como "el discurso étnico de las organizaciones indígenas y sindicales" y al "discurso étnico de las iglesias".

Merece la pena insistir de nuevo, que en ningún caso contamos con un discurso homogéneo; lo constataremos al revisar el que a primera vista podría parecer el más unitario y coherente, el del Estado; y las mismas tensiones o disensiones ideológicas aparecerán también en aquellos regidos por una propuesta radicalmente indigenista. Y si nos ocupamos de las matizaciones es porque tras ciertas definiciones más teóricas se encuentran casi siempre e inevitablemente implicadas estrategias y metodologías políticas.

**El discurso estatal.**

Sería caer en una simplificación demasiado gruesa atribuir al Estado un discurso étnico, que no recuperara los procesos históricos que modifican los aparatos y políticas estatales, y que no tuviera en cuenta la misma estructura socio política del mismo Estado. En cuanto al primer punto, hay que precisar nuestra referencia a un período difícil de definir en sus límites temporales, pero del que los últimos cinco años de gobierno democrático podrían ser formalmente representativos.

Y ello no tanto por el carácter democrático de dicho período, y por las particularidades de su composición y proyectos políticos, cuanto porque en estos mismos aspectos responden a lo que más arriba definíamos como una fase del desarrollo del capital en el país correspondiente a una modernización del Estado y a sus políticas de integración nacional.

Por lo que se refiere a la segunda precisión, no podríamos pasar por alto una reconceptualización del Estado, el cual lejos de ser (y funcionar como) expresión de las clases dominantes, se constituye más bien como la condensación

material de la relación de fuerzas entre clases y fracciones de clase al interior de una determinada sociedad; y en tal sentido el Estado moderno, como expresión o exponente de una determinada estructura social, reproduce al interior de sus aparatos y políticas las diferencias, divisiones y conflictos de aquella.

Bajo esta definición muy esquemática se puede entender ya: 1) que el Estado pueda elaborar un discurso indígena incluso más allá de sus políticas de integración; 2) que no todos los aparatos y políticas estatales reproducen de manera homogénea dicho discurso; 3) que incluso se puedan dar ciertas contradicciones y conflictos entre ellos, hasta tal punto que una ideología indigenista estatal contemporice con prácticas de carácter explícito o a mediano término etnocidiarias.

Con estos presupuestos, cuáles serían los contenidos del discurso étnico estatal?. Dos principales son los que estructurarían dicho discurso: el de la ideología dominante de la integración de los grupos indígenas a la sociedad nacional, y el de la preservación de la identidad cultural de dichos grupos.

Aunque en apariencia contrapuestos, y aun pudiéndose ubicar en espacios diferentes, ambas políticas concuerdan y se complementan dentro de una racionalidad superior. Si a través de los procesos económico políticos los sectores indígenas van progresivamente integrándose de manera cada vez más dependiente de la sociedad nacional, las políticas culturales del Estado hacen que dicha integración pueda realizarse de manera menos violenta y conflictiva, pero no por ello menos eficaz. La ideología y los programas de desarrollo se han orientado precisamente en este sentido, y una de las campañas socio culturales que con todas sus limitaciones ha tenido más éxito en el país, la de la alfabetización indígena, tendería a operar de manera convergente, al menos en sus efectos secundarios, en el proceso de una mayor integración nacional de los grupos étnicos.

El Estado benefactor social, que ha sido posible gracias al desarrollo petrolero de la última década, modernizó su anterior programa de Reforma Agraria y Colonización con una serie de medidas complementarias que fueron desde la creación del Seguro Social campesino hasta la de una Oficina Nacional de Asuntos Indígenas dependiente del flamante Ministerio de Bienestar Social. A esta inclinación indigenista del Estado moderno contribuyó sin duda una nueva presencia de este sector poblacional al adquirir una participación directa en la escena del poder vía el voto universal. Todos los programas de desarrollo y de capacitación y de promoción del campesinado indígena adoptaron la consigna generalizada de la **participación**. Y hasta el mismo funcionamiento de los aparatos de Estado, incluso violentando en ocasiones las trabas burocráticas, llegó a establecer formas de relación con los sectores indígenas que superaron los tradicionales autoritarismos y paternalismos.

Aunque el capital no tiene discurso propio, a no ser el de la mercancía, la ampliación de las fronteras del sistema capitalista hacia zonas antes marginales del país, y una penetración más agresiva hacia aquellas ya integradas a los circuitos del mercado de productos y de fuerza de trabajo, han podido realizarse de manera relativa o larvadamente incruenta gracias al despliegue de las prácticas ideológicas de un Estado capaz de sufragar muchos de los costos sociales del desarrollo. Pero esto ha sido logrado recurriendo el Estado menos a la ideología de un discurso específico que al componente ideológico de sus prácticas habituales, cuya eficacia propia es la de transfigurar la naturaleza del conflicto estructural entre las clases y entre la sociedad nacional y los grupos étnicos.

De otro lado, precisamente porque frente a la falta de discurso del Capital el Estado tiene un discurso relativamente autónomo, y ello por encontrarse atravesado por la lucha de clase y las contradicciones sociales, dicho Estado ha sido capaz de desarrollar un proyecto nacional y nacionalizador que no implicara la eliminación de la realidad social, histórica

y cultural de los grupos étnicos.

No es casual por ello que el Estado haya integrado un discurso indigenista procedente de los sectores intelectuales de izquierda, el cual si al interior de los aparatos de Estado se ha vuelto disfuncional, su refuncionalización por el mismo Estado le ha permitido estrapolar las contradicciones más profundas planteadas por las condiciones económico políticas de los grupos étnicos a un nivel de sublimación indigenista; al mismo tiempo que le ha conferido una eficacia más real que la interpelación ideológica de dicho discurso. Pues no se ha limitado a "preservar" lo indígena en su cultura y a garantizar su reproducción social, sino que ha creado condiciones y mecanismos por los cuales lo étnico ha podido encontrar formas de adaptación e integración sin las cuales se hubiera suicidiariamente aniquilado. Lo que ha hecho intransitivo este discurso no es tan sólo su inadecuación a las prácticas ideológicas del Estado que le sirven de soporte, sino su incapacidad para articularse a las dinámicas reales o posibles de los mismos grupos étnicos.

El discurso del Estado sobre la cuestión étnica nunca ha dejado de ser estatal ni en la ideología de sus contenidos ni enlas formas de sus prácticas. El reconocimiento del carácter multiétnico y pluricultural del país en ningún caso ha supuesto un cuestionamiento de launidad nacional. Más aún, la afirmación política de sus fronteras territoriales y la interpelación como ecuatorianos de los distintos grupos étnicos que pueblan el país no deja lugar a dudas sobre la consolidación de una integridad de la que el Estado es a la vez el garante y actor principal. Y por esta misma razón el reconocimiento de los diferentes pueblos indígenas tampoco ha implicado desde el discurso del Estado moderno un replanteamiento de un modelo nacional diferente, en el que pudieran darse otras formas de participación política, que entrarían en conflicto y flagrante contradicción con las mismas estructuras socio—económicas del país.

En cuanto a la ideología con que las prácticas de Estado

han confrontado la cuestión étnica, el análisis se vuelve mucho más complejo y sutil; sobre todo si entendemos cómo aquellas actúan como soporte del desarrollo del capital. Toda la política de servicios desplegada por el Estado en la construcción de redes viales de comunicación, de infraestructura pública en las regiones rurales más apartadas, en la dotación de recursos productivos sociales, ha sido una muestra evidente de la nacionalización del indígena. A su vez, una mayor aproximación política y socio cultural del Estado a los grupos étnicos, el reconocimiento de sus organizaciones, y hasta el incentivo de organizarlos, la cooperativización de sus proyectos productivos, la multiplicación de instancias y mecanismos de relación entre ellos, y los diferentes niveles de interlocución del Estado han generado en el indígena una nueva conciencia cívica en detrimento, a la larga, de su conciencia étnica. Pero tampoco estos mismos procesos y sus consecuencias de ninguna manera pueden ser considerados directamente tentatorios contra la realidad indígena. Son efecto de esa correlación de fuerzas interior al Estado moderno y que el mismo Estado más que reflejar opera contínuamente. Todo esto significa que el moderno Estado ecuatoriano (y muy concretamente el gobierno democrático del período de 1979–1984) al consolidarse política y económicamente pudo mantener una relativa autonomía respecto de las clases dominantes, y por ello mismo ha sido capaz sin caer en el indigenismo de resolver el conflicto étnico (como por otra parte también los conflictos sociales de clases) no en los términos clásicos de "lucha" o confrontación, sino en los términos técnicos de una mejor gestión de la realidad indígena en todos sus más variados aspectos. Téngase en cuenta además que la consolidación del moderno Estado ecuatoriano sin siquiera necesidad de recurrir a un discurso indigenista pasa por una captación de adhesiones y apoyos de los sectores étnicos no tanto como aliados de su gestión política pero sí como interlocutores de sus mismas reivindicaciones, las cuales quedan así institucionalizadas, transferidas a procesos y procedimientos de soluciones técnico administrativas, pero en definitiva necesariamente despolitizadas. La habilidad del Estado fue integrar la cuestión étnica, el conflicto y la

"diferencia" indígena dentro de la ideología y prácticas estatales sin disolver aquellas ni despojarlas de su especificidad.

En conclusión, el discurso étnico del Estado de ninguna manera, en ninguna de sus formas, ha comportado una reafirmación de lo indígena, a no ser en aquellos aspectos más ideológicos y culturales; lo que por otra parte respondería a su línea política fundamental consistente en salvaguardar los procesos incruentos de una integración inevitable e irreversible. En estos exactos términos se ha fraguado la imagen de un Estado tutelar de la realidad indígena. Sin embargo, no por ello el discurso étnico estatal, incluso aquel no orientado a interpelar los sectores indígenas o el cifrado en prácticas no directamente concernientes a la realidad de los grupos étnicos, ha dejado de afectar las condiciones objetivas más estructurales de dichos grupos, no sólo preservando su reproducción cultural sino haciendo posible que su integración a la sociedad nacional pudiera realizarse como una forma de desarrollo histórico de su propia etnicidad.

En definitiva, no se puede aislar el discurso y las prácticas estatales en referencia a la cuestión étnica de lo que es la particular formación socio económica del país, y de los mismos procesos actuados por el juego de sus fuerzas sociales y políticas al interior del mismo Estado.

Según esto, si no hay discurso que no se encuentre determinado por los otros discursos, y a su vez, como observamos a continuación, los otros discursos sobre la cuestión étnica no han podido desarrollarse sin una particular forma de mediación del Estado, el cual actúa como un referente más o menos implícito o indirecto de ellos. Ya que la "cuestión étnica" sólo puede ser definida desde la misma realidad del Estado, aunque ello no signifique necesariamente que el discurso del estatal sobre ella sea único y exclusivo.

**El Discurso indigenista y la izquierda intelectual.**

No nos referimos aquí al indigenismo clásico, consagrado en los años 40 (Congreso de México), sino a ese otro neo–indigenismo, que si bien feudatario de aquel responde a una nueva configuración estructural de la sociedad nacional y a nuevos factores históricos tanto externos al movimiento indígena como los dinamizados por éste. A diferencia del anterior, producto de la ideología liberal, este neo–indigenismo integra más bien en su discurso ciertas versiones clasistas pero sobredeterminadas por una ideología revolucionaria y de liberación nacional, que ve en los grupos étnicos un componente reivindicativo y de cambio, que no ofrece la lucha de clases en países subdesarrollados como el nuestro. En esta perspectiva ideológica lo étnico, en su "diferencia" presenta la posibilidad de plantear un proyecto nacional alternativo al impuesto por el desarrollo capitalista; la posibilidad de integrar a los grupos indígenas si no a liderizar por lo menos a redefinir un movimiento socio político que pueda constituirse en factor de un cambio a nivel nacional.

Por otra parte dicho discurso no puede ser disociado del sector social que se ha convertido en su principal portavoz: una izquierda intelectual. El calificativo de "intelectual de izquierda", por muy depreciado que haya sido su uso, hace referencia a una realidad y sector sociales cuya importancia sobre todo en países como el Ecuador no puede ser pasada por alto, muy a pesar también de que el concepto no sea siempre correcatamente entendido. Por ello, antes de abordar el discurso (neo) indigenista elaborado por dicho sector, o del que se ha hecho el principal intérprete, merece la pena caracterizar a este sujeto social que lo enuncia. Tanto más si reconocemos que el intelectual como "agente de la ideología" se sitúa en el del discurso como en su ámbito propio.

Por esta misma razón, por definirse estructuralmente por referencia a la ideología, el intelectual se presenta en la escena social como un "funcionario de la superestructura",

"representante de la hegemonía", "agente del grupo dominante" y nunca como sector social autónomo respecto de dicho grupo. Sin embargo, el mismo desarrollo del capitalismo ha contribuido a modificar en parte la ubicación económico social de los intelectuales, los cuales sobre todo en países subdesarrollados, han entrado a partir de la década de los 60 en un proceso de proletarización, convirtiéndose en un sector social polarizado hacia la clase obrera, y que forma parte de esa "nueva pequeña burguesía" tan pendular y oscilante en las diferentes coyunturas económicas y políticas.

Aunque muy sintetizado, el fenómeno que explica la radicalización de los intelectuales, nos permite precisar en términos conceptuales cómo su **relación estructural** con las clases e ideología dominantes se ha llegado a transformar en una **relación orgánica** con las clases y sectores populares. Llámese "asimilación", "conquista ideológica" o "reforma intelectual y moral", dicha transformación ha supuesto un compromiso que lleva a los sectores intelectuales a militar política e ideológicamente un proyecto popular **no como intelectuales sino como quienes han hecho la experiencia de la imposibilidad de interpretar la sociedad y de cambiarla a partir de su propio discurso intelectual.**

Una incorrecta comprensión de este fenómeno y de estos procesos más estructurales, una equivocada conciencia del intelectual, radical o de izquierda, es lo que inevitablemente ha equivocado, confundido y hecho en ocasiones incoherente su discurso, no digamos ya sus prácticas. Tanto más cuando éste se enfrenta al hecho de una aculturación económicamente condicionada y más aún cuando se confronta a ese "cuarto mundo" que son los grupos étnicos: sociedades "diferentes" con una cultura y discursos enunciadores de su "diferencia".

Si no es casual el fracaso del discurso marxista más ortodoxo en sociedades como las nuestras, donde las "cla-

ses" y la "lucha de clases" esta por reconceptualizar, se entiende que el intelectual –y la izquierda convertida de sus dogmatismos– haya enarbolado la cuestión étnica tanto para satisfacer la necesidad de un discurso propio como para darse una identidad. Que éstas sean las condiciones objetivas en las que surge y se desarrolla el discurso neoindigenista entre los sectores intelectuales, no lo invalida, tampoco significa que el indígena esté ausente de él o sea un mero pretexto; pero sí obliga a una crítica de muchas de sus formas y contenidos.

Hay otro factor determinante en la derivación de los intelectuales hacia la cuestión étnica: el desarrollo del sistema capitalista ha supuesto un relegamiento de los valores culturales y una profunda crisis de identidad cultural (entre otras razones por un proceso de homogeneización de las culturas, de comercialización de los objetos culturales, y por esa proyección futurista del fantasma del progreso), lo que ha significado una reacción sobre todo de los sectores más sensibles al hecho cultural, los intelectuales, induciéndolas a buscar las raíces de una cultura y una continuidad de las tradiciones precisamente en las sociedades indígenas, sus depositarias más representativas. Aunque esta vuelta a lo aborigen y étnico no sea en ocasiones más que una evasión simbólica, no deja tampoco de constituir un elemento de autentificaciones culturales, e indirectamente una forma de impugnar la cultura capitalista.

Nunca como en estos últimos 10 años habían cosechado del campesino indígena tantas investigaciones las ciencias sociales. Los periódicos y revistas abrieron sus páginas a la cuestión étnica, de la que siempre se ha podido extraer una nota exótica, una denuncia ocasional o la reivindicación de una cultura diferente a los patrones nacionales. Esta recuperación del pasado y de la marginalidad indígenas no sólo encontraron un patrocinio estatal y para–estatal; al interior de los mismos aparatos de Estado, de las Universidades y centros de cultura, se reprodujo un discurso indigenista, cuyo componente académico o de izquierda refuncionalizaba –y se refun-

cionalizaba en– programas, políticas y hasta trámites administrativos.

Ya estas formas adoptadas por el discurso indigenista en el Ecuador dan una idea de cuáles son sus limitaciones, considerando que estaba más dirigido hacia la sociedad nacional –para consumo de ella– que articulado a los discursos y prácticas de los mismos grupos étnicos. Los contenidos de dicho discurso indigenista no son menos reveladores de lo que más arriba calificábamos de intransitividad. Dos son los tópicos indigenistas principales y más reiterados, y los que merecen una consideración principal: la reivindicación de las culturas étnicas y la afirmación de las multi o pluri nacionalidades indígenas. Ambos enunciados han sido sobre todo objeto de declaración, pero nunca han sido analizados en relación entre sí y menos en relación con la realidad socio económica y política nacional.

La reivindicación sobre las nacionalidades de los grupos étnicos está atrapada en un dilema: o bien el de entender la nacionalidad al margen de la realidad de nación, o bien el de no entender el concepto de nación como categoría histórica, estructuralmente definida por la constitución del Estado moderno, resultado de un determinado desarrollo de las fuerzas productivas dentro del sistema capitalista.

El otro tópico del discurso indigenista, el que versa sobre las reivindicaciones culturales de los grupos étnicos, siendo más coherente adolece de tres defectos en sus planteamientos generales: 1) al cometer un aislamiento de lo cultural respecto de aquellas condiciones más estructurales de las sociedades indígenas, dentro de las cuales una cultura se reproduce y desarrolla. 2) al no darse una abierta agresión cultural en el Ecuador contra las sociedades indígenas, sino un proceso de integración–desintegración de sus culturas económicamente instrumentalizado, cualquier discurso reivindicativo tendría que pasar por el cuestionamiento del modelo económico y político nacionales; 3) lo que nunca

se llega a formalizar en ausencia de condiciones objetivas revolucionarias. En consecuencia las reivinidcaciones culturales del discurso indigenista no serían más que una sublimación sea del frustrado sobre la lucha de clases o del más radical y realista sobre las formas de pacificación etnocidiarias.

En definitiva, el discurso neoindigenista adolece, como un efecto reflejo, de la misma inorganicidad del sector intelectual que lo enuncia, resultante de una crisis más general de su conciencia política y profesional, y que será a su vez la razón por la cual aparecerá como un discurso paralelo al de los mismos grupos étnicos, e incluso al de las mismas organizaciones sindicales campesino indígena.

**El discurso étnico de las organizaciones y centrales indígenas.**

Este discurso se presenta sesgado por una confrontación directa con el del Estado y diferencialmente por la que trata de mantener con el discurso indigenista de los sectores intelectuales que acabamos de analizar, aunque en muchos de sus aspectos se nutra de él. Pero esto no le resta una originalidad y autenticidad, que si bien en cambio podría ser cuestionable por su fraccionamiento interno; sobre todo cuando dicho discurso se convierte en soporte de prácticas políticas.

Las confederaciones, federaciones, centrales y organizaciones campesinas e indígenas, nacionales o regionales, articulan su discurso en torno a un problema central: el de la tierra y el territorio. E incluso las reafirmaciones culturales, el respeto y revalorización de las tradiciones y de su "diferencia", se encuentran vinculados a la reivindicación por la tierra. A este respecto, con clarividencia declara Alberto Andrango, dirigente indígena, que "es la pobreza la que obliga al indígena a mestizarse".

Pero esta reivindicación por la tierra, profundamente

campesina e indígena, la que resuena a todo lo largo del continente americano, y que es tan antigua como el proceso colonizador, emerge en la actualidad como expresión de una conciencia política nueva, y en la que el factor étnico viene a agudizar y complejizar un conflicto y una lucha irresoluble en términos de clase.

Sin embargo, y por muy contradictorio que parezca, la connotación indigenista de este mismo discurso presenta su mayor limitación interna: la dificultad de homogeneizar un discurso, que si a niveles de las dirigencias organizativas y de las confederaciones nacionales se muestra unitario, es enunciado en idiomas tan diferentes como diferentes son las prácticas y estrategias de los distintos grupos étnicos que lo soportan. De ahí también que dicho discurso gire en torno a un núcleo interpelativo: el de la organización; y que tanto éste como la conciencia política que mediatiza se cifre más preferentemente dentro de las unidades étnicas particulares y dentro de las estrategias más locales y regionales.

En términos muy escuetos podríamos sostener que el discurso indigenista cuanto más se generaliza a niveles organizativos más amplios, al mismo tiempo que pierde contenido étnico, aumenta sus componentes ideológicos; en la medida que se despoja de las reivindicaciones más inmetiatas y posibles, se carga de tópicos —como el de "liberación", "antiimperialismo", "anticolonialismo", etc.— que suponen un abandono de su interpelación étnica más específica.

En este mismo sentido es posible distinguir dentro del discurso indigenista enunciado por las distintas formas o niveles de organización que adoptan los grupos étnicos, una interpelación endógena orientada a consolidar la conciencia étnica de los grupos, distinta de aquella más bien destinada a marcar la confrontación y diferencia respecto de la sociedad nacional blanco—mestiza. Ambas orientaciones interpelativas del discurso se complementan entre sí, y habitualmente se presentan de manera unitaria; pero por lo general tienen espacios sociales y de convocatoria diferentes. La in-

terpelación intraétnica forma parte de las prácticas habituales de los grupos y organizaciones indígenas fuertemente cohesionados, y tienden a reproducir por ella su propia identidad, mientras que la interpelación interétnica sólo indirectamente opera tal efecto, y es preferentemente constitutiva no tanto de las actuaciones habituales de las organizaciones campesino–indígenas cuanto de las prácticas de representación de sus dirigencias.

Tanto en lo que se refiere al carácter u orientación interpelativas de ese discurso indigenista, como de sus contenidos específicos, siempre es posible identificar cuál es la tendencia y elementos que determinan su organización interna, y que contribuyen a diferenciarlos ya sea según los distintos grupos étnicos o según los niveles político–organizativos que los elaboran y reproducen.

El discurso de las dirigencias étnicas se ha inclinado hacia el indigenismo por carecer de aquellas condiciones históricas y estructurales que pudieran hacer de él un discurso político de caracter indianista; de tal manera que la reafirmación étnica pudiera convertirse en la base ideológica de una acción política. La diversidad étnica y la falta de una historia (de lucha) común han sido un limitante serio para que las minorías étnicas alcanzaran a realizar de manera aunque fuera muy restringida su derecho a la autonomía, ya que no a la autodeterminación. De otro lado, al hacer de su lucha una lucha de civilización y de autodeterminaciones étnicas, y no una lucha de clases, el discurso y el movimiento indígena ha tendido, por una legítima necesidad de diferenciación, a aislarse de los otros discursos y movimientos populares, en alianzas con los cuales –más allá de los muy locales o episódicos– podrían reforzar sus estrategias políticas.

Siendo estos los límites y también la consistencia del discurso indianista –el de las etnias que se llaman por sus nombres propias y que disputan al mismo neoindigenismo la interpretación e interpelación de su realidad– es importante resaltar la importancia y novedad de este discurso que sur-

ge y se desarrolla al margen de las izquierdas y de los intelectuales, y que incluso dentro de dichos sectores reivindica su autonomía. Contiene una versión diferente de la sociedad, del mundo y de la historia —aun siendo la "visión de los vencidos"—; maneja un concepto de indianidad capaz de engendrar una solidaridad interétnica más allá de las fronteras de los diferentes grupos, y por ello mismo posee una dinámica organizativa, cuya amplitud, por muy condicionada que se encuentre a los procesos históricos nacionales, constituye un potencial avalado por su tradición y su cultura. En definitiva se trata de un núcleo discursivo, de una ideología, en curso de elaboración, necesaria ya sea para la lucha por la autonomía y autodeterminación de algunos de los grupos, ya sea para ofrecer una resistencia con las inevitables modalidades de adaptación en el caso de otros grupos, ya sea para negociar una forma de integración étnica (o por lo menos físicamente) no suicidaria.

**Las iglesias y su discurso étnico.**

Las diferencias doctrinales, pastorales e ideológicas de las numerosas iglesias, órdenes religiosas y sectas evangélicas que operan entre los campesinos de los Andes y grupos étnicos de la selva suponen más que un discurso fracturado se da de hecho a interior de cada una de las iglesias— un discurso múltiple y en ocasiones en confrontación sobre la realidad étnica. De otro lado, es necesario recuperar esta variedad de discursos eclesiales sobre la cuestión indígena a partir de la arqueología de lo que fue la evangelización colonial, y de los procesos históricos más recientes, por los que atravesó la ideología y procedimientos de cristianización.

A ello viene a sumarse en época más reciente la conquista neocolonial emprendida por numerosas sectas evangélicas de origen norteamericano, cuyo discurso modernizante tiene efectos religiosos, culturales, y hasta económicos y políticos, muy complejos, en general muy cuestionables, y que ya han sido críticamente evaluados en el Ecuador.

No es aquí el caso de reconstruir la historia de la evangelización de los grupos étnicos ni tampoco el intentar una synopsis de las más actuales políticas de acción pastoral desarrolladas por las diferentes iglesias. Nos limitaremos más bien a sintetizar las más recientes modulaciones del discurso étnico de las iglesias y a identificar sus principales tendencias.

Una de las líneas más progresistas del discurso eclesial, de tradición católica, ha evolucionado desde los imperativos de la "conversión", con los que se inició el proceso colonizador, y que acarreó una profunda e irrecuperable "extirpación" cultural, hacia las formas civilizadoras más recientes, cuyo implícito ideológico era la integración no violenta y paternalista de los grupos étnicos, "salvajes", a la cultura occidental, mediatizadora del cristianismo. Si bien esta línea no ha sido abolida, y de manera explícita o contorneada siguen practicando muchos sectores eclesiales, una modernización de la misma iglesia, así como una radicalización de una cada vez más numerosa parte de sus agentes de pastoral, han impreso una evolución del discurso étnico, muy similar a la que se operó del indigenismo clásico al neoindigenismo más moderno. De hecho no es casual que no pocos de los representantes de la antropología neoindigenista en el país procedan también del ámbito eclesial o se encuentren en las órbitas académicas de éste. Y tampoco es extraño que un compromiso mayor de algunos representantes de la iglesia por su misma labor pastoral capten y se hagan portavoces de un indianismo más realista sin las trabas ideológicas de las militancias neoindigenistas.

Muchas distinciones serían posibles dentro del discurso de la iglesia católica, la más representada en el país, que podrían ubicarse entre las declaraciones de un progresismo ponderado de la jerarquía en cuanto al fenómeno étnico y las prácticas ideológicas habituales del clero más tradicional situado en las inmediaciones de los sectores indígenas, que siguen explotando sus formas religiosas y manteniéndolos a través de ellas en alienante sumisión.

Un panorama opuesto y mucho más contradictorio presenta el discurso de las iglesias y sectores evangélicos de procedencia extranjera, y mucho más extraños a la realidad histórica y cultural de los grupos étnicos. El evangélico no sólo se presenta como un discurso diferencial respecto del católico, lo que tiene por efecto inmediato una división al interior de los mismos sectores indígenas que va más allá del credo religioso, sino que enuncia una novedad que tanto por sus agentes como por sus contenidos y prácticas ideológicos tiende a forzar además de los patrones culturales aquellos socio organizativos. El discurso evangélico no sólo adolece de interpelación indigenista; muy al contrario enuncia una modernización carente de toda politicidad y orientada más bien hacia formas de integración acríticas a la sociedad nacional y al sistema capitalista, y desarticuladores a la larga de un movimiento del campesinado indígena. En qué medida la ética del capital inspira la pastoral protestante y sus mismas acciones de desarrollo es algo que se podría evidenciar en muchos casos concretos.

Otras fracciones menos agresivas del evangelismo, y menos tendenciosas en términos ideológicos, manejan un discurso en el que la realidad étnica no aparece asumida; y en tal sentido su neutralidad o abstracción indigenistas, sin tener efectos negativos directos tanto puede ubicarlo en la periferia de la dinámica propia de los grupos con los que trabajan como convertirlo en un factor de disuasión más o menos implícita para que se generen dinámicas más espontáneas y autónomas entre dichos grupos indígenas.

Por lo que se refiere al discurso de la iglesia sobre la realidad étnica, por muy indigenista que aquel pueda mostrarse, una contradicción de fondo parece insalvable entre la ideología cristiana y la visión religiosa que de su propio mundo, de su historia y sociedad, tienen las diferentes étnias. Y en tal sentido el cristianismo no puede entrar en ellas sino como un caballo de Troya, cuyos efectos devastadores no justifican los objetivos humanistas o los medios humanitarios empleados. Distinta puede ser, sin embargo, la actuación de

un discurso cristiano que se limite a acompañar, y enjugar con el discurso étnico de las mismas etnias los procesos por los cuales estas atraviezan.

**El discurso étnico del indígena.**

Marginal o elíptico, periférico al conflicto ideológico de los otros discursos o en punga de su propia racionalidad e irracionalidad, es todavía posible conceptualizar "otro" discurso, diferente incluso en sus formas, pero que también en sus contenidos habla de una "diferencia" sustancial. Frente a los discursos sobre los indígenas, aún los enunciados por las mismas etnias, está por reconocerse el discurso de lo étnico, y en cuya originalidad sería posible discernir las raíces del conflicto de toda discursividad antropológica, y donde la realidad étnica se sustrae como presa de ideología.

Querríamos caracterizar la particularidad de este discurso en el sentido que no tiene el nivel de elaboración de los analizados precedentemente, y que más bien se trata de un discurso implícito y codificado en las prácticas habituales y no habituales de los mismos grupos étnicos, en sus estructuras sociales y en sus comportamientos. El discurso de las sociedades indígenas sobre sí mismas, e incluso sobre la sociedad nacional, nos parece que debe ser fundamentalmente indagado a partir de esta comprensión de su realidad cultural, de su racionalidad económica y productiva, de sus formas de organización y relaciones sociales, de lo que definíamos como mecanismos de resistencia y adaptación, cifrados tanto en sus estrategias de supervivencia como en sus mismas estrategias de desarrollo.

Según esto, son las formas del discurso, y no tanto una elaboración secundaria de sus enunciados, a partir de los cuales se podría reconstruir un discurso inédito, no fácilmente decodificable pero no por ello menos consistente y dinámico; y el cual, en gran parte, de sus contenidos releva menos de las conciencias individuales de sus actores que de un inconsciente colectivo.

Por estas razones, dicho discurso se diferencia fundamentalmente de ese otro discurso indigenista o clasista propio de las organizaciones campesinas indígenas y de sus cúpulas dirigentes a nivel de las federaciones y confederaciones de carácter nacional y aún regional.

Dos son las coordenadas principales que organizan de manera global este discurso étnico de los grupos indígenas: la afirmación de una identidad cultural y la reproducción de una racionalidad económica y productiva, que permite tanto a las unidades domésticas grupos ampliados de parentesco o conjunto social étnico y comunal enfrentar los procesos de cambio y adaptación, de tal manera que éstos no impliquen una desarticulación de su supervivencia y de su cohesión étnico cultural.

Ambos factores, según ésto, operan en estrecha reciprocidad: lo cultural regula muchos aspectos y funcionamientos de la infraestructura de dichos grupos, y simultáneamente ésta refuncionaliza los parámetros culturales.

Pero este discurso étnico, incluso en sus características particulares antes anotadas, es un discurso diferencial respecto de la sociedad nacional, de la que es dependiente y por la que se encuentra continuamente determinado. Todos sus aspectos y vicisitudes, están marcados por el conflicto–contacto interétnicos, y en todos ellos es preciso develar sentidos y dinámicas en ocasiones muy distintos de sus manifestaciones más evidentes. Bastaría analizar dos tipos de rasgos dentro de este discurso pertenecientes a sus dos ejes articuladores, para dar cuenta de lo que podría ser su lógica interna.

a) Uno de los problemas que más parecen marcar la realidad étnica es el de su continuidad cultural vs. procesos de aculturación. Ahora bien, muchos de los aspectos de la aculturación fácil y directamente discernibles en muchos de los grupos étnicos poseen un sentido, carácter y función estructurales distintos a los más aparentes: o bien son formas de "aculturación antagonista"; o bien son "adopciones cul-

turales" que se refuncionalizan e integran dentro del sistema y código de la cultura tradicional de la sociedad indígena; o bien son "aculturaciones funcionales" que lejos de implicar una pérdida no significan más que procedimientos adaptativos de ciertos items y comportamientos culturales, sin que ello suponga un cambio o una pérdida del sentido referencial a la matriz cultural propiamente significante, y que incluso obligan al reforzamiento de otros de sus items culturales; la adopción de un rasgo cultural de la sociedad blanco mestiza, o de algún segmento de ella, por un grupo étnico puede responder (tanto en el sentido del rasgo como en el de su adopción) a una de las matrices culturales de dicho grupo; en otro caso la adopción de un item de la cultura dominante puede tener el sentido de reforzar la misma resistencia cultural.

En esta línea de análisis es importante un doble sistema de distinciones: el relativo a los items y a sus matrices culturales, y aquel referido a la distinta naturaleza o importancia que en cada grupo étnico pueden tener los rasgos culturales **universales** (lengua, vestido, etc.), los **especializados** (las técnicas, modalidades económicas, productivas, etc.) los **alternativos**, dentro de un mismo universo cultural relativamente amplio, e incluso aquellos **modelos de inconducta** que aun incurriendo en ellos un miembro de una cultura no necesariamente se aculturiza o se sustrae a ella (ya que no debiendo hacer algo, si lo hace, lo hará de tal manera que su infracción no sea formalmente una transgresión cultural).

Así mismo no se debe concluir de la elaboración muy marcada de un item cultural que éste ocupe un lugar central y estructurante en el seno de dicha cultura; muy al contrario, cabría sospechar que ciertas prácticas de orden muy secundario dentro de un grupo cultural sólo sobreviven a condición de ser socialmente actualizadas y culturalmente ideologizadas por encima de su valor e importancia reales. En cambio otro tipo de prácticas mucho más centrales a la lógica y estructura de una cultura no necesitan de tanta inversión ideológica, y su importancia por ello puede pasar desa-

percibida. Tal es el caso, por ejemplo, de las formas de reciprocidad, mecanismos de prestigio, etc.

De acuerdo a esta analítica, nos parece que la manera más apropiada de determinar si un conjunto cultural dado es central o marginal consistirá, en primer lugar, en establecer el número y valor de los items que se encuentran insertos en su campo; y en segundo lugar, el de definir el grado de cohesión interna que todos ellos por el sistema de relaciones que mantienen entre sí confieren a dicho campo.

Dos conclusiones merecen tenerse en cuenta: a) todas estas observaciones precedentes actúan de manera muy distinta según el grupo étnico, su cultura, sus procesos históricos y su misma ubicación respecto a la cultura y sociedad nacionales; b) lo cultural, aunque importante, no es más que un factor en la reproducción del grupo indígena y de su discurso étnico, y si bien puede ser la condición o la estrategia de éste, en ocasiones se convierte en una traba o limitante de la supervivencia del grupo social como tal, y en tal sentido la aculturación es una consecuencia inevitable de la integración de dicho grupo a la sociedad nacional.

b) Un análisis muy similar del discurso étnico cifrado en las prácticas culturales de un grupo se puede desarrollar sobre la base de las otras estructuras particulares de la subsistencia material, económica y productiva, de una sociedad indígena. Sin estar ausente del discurso étnico de los pueblos indígenas el problema de la tierra y territorialidad posee en dicho discurso una tematización muy distinta a la que ofrece en el indigenista o en el de las reinvindicaciones de sus formas gremiales o corporativas. Es en la defensa de la tierra y en el control de sus recursos donde los grupos étnicos invierten toda su racionalidad, e incluso cuando tienen que aceptar las transacciones impuestas por el desarrollo del capital en todas sus esferas de dominación, las prácticas de los grupos étnicos actúan con una lógica propia o apropiada a las posibilidades de sus proyecciones futuras. Y precisamente porque es condición de su reproducción so-

cial la realidad de la tierra y del territorio, con todo lo que este implica para un grupo étnico, más que objeto de discurso se constituye en el espacio de toda su posible discursividad.

Sin la tierra y el territorio y su particular relación de supervivencia con ellos, sin la posibilidad de controlar un ecosistema productivo es muy difícil que un grupo indígena pueda orientarse a largo plazo en ese otro ecosistema que es su cultura. Las transformaciones de aquel, radicales en unos casos e irreversibles en otros, hacen que las sociedades aborígenes tengan que readecuar sus tradicionales modelos productivos y organizativos, que van desde nuevas formas de asentamientos, o control de nuevos espacios, a nuevos comportamientos productivos y económicos, dentro de los cuales adaptan o salvan lo que se pueda de su tradicional modelo de supervivencia.

En estas condiciones y a este nivel el discurso étnico de los grupos indígenas, tal como lo hemos conceptualizado, opopera muchas veces con una lógica muy sutil y en otros casos con decidida tenacidad. La manera como ciertos sectores indígenas combinan distintas situaciones y espacios productivos, sus sistemas de cultivo tradicional con otros articulados al mercado, sus diferentes estrategias tecnológicas, todos estos y otros comportamientos conforman un equilibrio y tendencias muy difíciles de ser simplifcados, pero que por sí solas constituyen el más auténtico discurso de un grupo social sobre sí mismo. En esto se cifra lo que podríamos denominar una discursividad étnica. Ciertos cambios radicales en cuanto al asentamiento poblaciones o la sustitución de la caza y la agricultura de roza por la ganadería no necesariamente ha acarreado la liquidación socio cultural de un grupo sino el único recurso o alternativa, quizás costosos, de su reproducción.

El haber privilegiado ciertas estrategias ante el desafío de la modernización o el haber claudicado ante ciertos imperativos económicos y productivos generadores de una fuerte

diferenciación interna en los grupos étnicos tampoco ha supuesto necesariamente y de manera general una pérdida de identidad y ni siquiera de la misma cohesión del grupo. Más aún, todas las políticas y programas de desarrollo de los sectores indígenas (desde los DRI más productivistas hasta la alfabetización) muestran la persistencia de una lógica étnica, de adaptaciones o de resistencias, que en su proyecto diferencial hacer fracasar los objetivos o las metodologías intrínsecos a aquellos programas o políticas.

Si el trabajo con sectores indígenas se patentiza árduo y dificultoso en cualquiera de sus espacios o modalidades, y si los efectos de dicho trabajo resultan siempre contingentes, es porque lo indígena se mantiene afirmando una diferencia, aunque esta pueda ser objeto de disputa, de negociación o de trámite. Las renuencias del indígena, su capacidad para (supuestamente) "no entender" todo lo que procede de fuera de su órbita socio cultural, esa "irracionalidad" tan impenetrable y hasta tan inconsecuente en ocasiones (o más bien en apariencia) consigo misma, sigue siendo el argumento más contundente de que el discurso étnico de las sociedades indígenas es inalienable de su realidad y de su persistencia como tales; y por ello mismo tanto más difícil de elaborar como discurso ideológico cuanto de poder ser asimilado a cualquier modelo de indigenismo o neoindigenismo.

Hemos tratado de los discursos sobre, y de, la cuestión étnica más representativos; los producidos por las diferentes ideologías en más abierto conflicto, y que se encuentran asociados a las prácticas dominantes en la sociedad nacional. Esto no excluye, sin embargo, que lo indígena forme parte de otros discursos, que sin tener un contenido étnico explícito o dominante esté de alguna manera presente, ya sea en la forma de un rechazo –rechazo de lo indígena o de la misma realidad indígena como tal–, ya sea simplemente silenciado como una distancia fantasmal o como un subproducto vergonzante de una historia pasada y ajena a la sociedad nacional más modernizante y a su proyecto de cultura occidental.

Esto nos llevaría a pasar del análisis de los discursos a la ideología de los comportamientos: el del mestizo o cholo cuya agresividad frente a lo indígena es una manera de exorcizar la presencia demasiado cercana de su propio pasado; el de la burguesía nacional, que si bien puede hablarse más próxima a un reconocimiento de la realidad e incluso de la tradición étnica del país, lo indígena es asumido por ella menos como problema y más como componente cultural; o el caso muy distinto de la burguesía ligada al capital internacional y a los modelos culturales norteamericanos y europeos, y para la cual lo étnico no pasaría de ser una tarea más del subdesarrollo del país, y por la que en el fondo no se siente concernida.

Una continuación de estos planteamientos muy generales, además de profundizar la realidad de lo étnico en el país y de sus discursos, tendría que indagar con mayor precisión las relaciones entre éstos y aquella. Un tal enfoque, sin embargo, no podría ser realizado sino en ámbitos y situaciones étnicas particulares, incorporando a los análisis socio económicos y antropológicos ese otro factor ideológico que atraviesa todas las prácticas étnicas.

*Impreso en Talleres CAAP*
*Fotomecánica e Impresión: Gonzalo Acosta*
*Levantamiento de texto: Mariana de Baquero*
*Centro Andino de Acción Popular*
*Quito–Ecuador*

caap

centro andino de acción popular